

Transmettre les valeurs du mariage : des amours arrangées ?

« Aussi le mariage est-il plus qu'un droit, il est une obligation : “Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes. S'ils sont besogneux, Dieu les rendra riches par sa grâce” (Coran, sourate XXIV, verset 32). » (Urvoy, 2006 : 17)

Fortement marquée par le concept de mariage arabe comme union entre enfants de frères¹⁷¹, l'alliance matrimoniale endogamique serait de moins en moins prégnante depuis l'avènement de l'urbanisation, de la nationalisation et de la sécularisation de l'État (Hart, 2010). L'une des autres conséquences étant l'éclatement des solidarités familiales (Mernissi, 1975 ; Abumalek, 1994). L'accès à l'emploi, à l'université et à l'espace public que j'ai précédemment définis comme des milieux mixtes ont effectivement participé à l'accroissement de l'exogamie. Les personnes qui se marient se sont souvent rencontrées hors du cercle familial, et une distinction apparaît entre ce que les individus entendent par le mariage traditionnel (*zawāj taqlīdī*) et le mariage d'amour (*zawāj ḥubb*). Le mariage traditionnel, aussi appelé arrangé (*murattab*), est compris comme un choix familial en termes de consentement et d'appartenance sociale concernant la personne épousée (Safar, 2015 : 536). À l'inverse, le choix du conjoint dans le mariage d'amour se fait par les époux eux-mêmes. Cette distinction traduit le fait que le mariage peut désormais être pensé comme une relation de couple, et non la fondation d'une famille. Autrement dit, le passage d'enfant à adulte ne se réalise plus par la parentalité mais par la conjugalité. Le mariage devient alors la relation acceptable des sentiments amoureux, et fait de l'amour un idéal conjugal.

¹⁷¹ Le mariage arabe est défini comme préférentiel et appelé « mariage entre proches » (*zawāj al-aqārib*). Il est isogame, entraînant proximité familiale et statutaire en raison de la règle de *kafa'a* ou interdiction d'hypogamie féminine (al-Azri, 2013).

Ces phénomènes, que certains auteurs ont désignés par l'expression d'amour arrangé, ont déjà été relevés dans d'autres contextes. En Turquie, Kimberley Hart souligne comment les individus associent cette transformation au passage à la modernité. En observant ce phénomène en milieu rural et en se penchant sur la définition attribuée à la notion de modernité, elle rappelle que ce terme renvoie aussi aux problématiques identitaires engendrées par la nationalisation et la sécularisation de l'appareil politique (Hart, 2007 : 346). K. Hart constate que cette dichotomie sépare l'autorité familiale des choix individuels, ce qui supposerait que la modernité soit individualisante. Pourtant, l'anthropologue voit qu'il existe des arrangements entre les pratiques matrimoniales, les significations données à l'amour, les désirs individuels et les attentes familiales (Hart, 2007 : 347). De la même manière, certaines personnes que j'ai rencontrées ont entretenu une relation amoureuse qu'ils ne révèlent pas à leurs familles afin que l'alliance soit acceptée, au point qu'elle apparaît parfois comme un mariage traditionnel. Plutôt que de considérer, comme auparavant, la négociation d'un mariage entre différentes familles comme un arrangement, l'amour fait aujourd'hui l'objet de discussions quant aux choix matrimoniaux. Il est lui-même « arrangé » afin de se fondre dans l'idéal conjugal.

Aussi, quel que soit leur milieu d'appartenance, leur classe sociale ou leur niveau d'études, beaucoup de jeunes rêvent de se marier avec la personne qu'ils aiment. Leurs discours s'accompagnent d'un idéal amoureux qui est présenté comme la condition au mariage, donc préalable à l'union, mais aussi comme son résultat. Ces personnes sont en majorité célibataires. Elles rêvent effectivement d'amour, mais d'un amour qui peut être forgé par la relation matrimoniale elle-même. Or, peu de celles et ceux qui soutiennent de tels propos, et qui se marient par la suite, réalisent un mariage d'amour. Il existe donc une distorsion tangible entre rêves et réalités. Nombre de jeunes ont pour représentation de l'amour traditionnel celui d'une imposition et qu'ils associent aux pratiques des générations antérieures, ce qu'ils ne souhaitent pas reproduire. Ainsi, si les familles continuent à exiger certains critères quant au choix du conjoint, leurs enfants s'y opposent de plus en plus. Leurs représentations du mariage s'élaborent alors à partir de modèles antérieurs qui ne correspondent pas à leurs souhaits et imaginaires.

De plus, les représentations que les jeunes se font de l'amour ne sont pas transmises par leurs aînés mais plutôt entre pairs ou encore dans le cadre de nouvelles structures, comme des centres religieux ou dans des formations organisées à l'université. Une mode de l'enseignement de l'amour conjugal émerge à Mascate, où un idéal du couple et de la famille se développe. Une vision naturaliste prévaut sur l'explication des sentiments, qui passe notamment par une

distinction entre la passion, liée aux pulsions d'une part et l'amour compris comme de la tendresse d'autre part, distinction que les intervenants associent à des représentations genrées. Les idéaux conjugaux, leur explication naturaliste et genrée se retrouvent dans des références littéraires ou dans le développement personnel, que les individus emploient pour affiner leur compréhension du mariage. Ces références interrogent le rapport à la transmission des valeurs (*qīām*) conférées au mariage chez les jeunes. Elles consistent en ce que Arlie R. Hochschild a défini par le travail émotionnel. Celui-ci est défini comme une forme de contrôle de ses émotions, un « essai conscient [et] intentionnel afin de modifier ses sentiments » (Hochschild, 2003 : 30), contrôle intégré comme une capacité naturelle à réagir émotionnellement en fonction des situations sociales.

Afin de saisir comment l'idéal amoureux se fond dans le projet conjugal, j'évoquerai les représentations de l'aimer qui parcourent les propos des individus d'une génération à l'autre. J'analyserai comment la distinction entre les catégories du mariage d'amour et du mariage traditionnel apparaît comme le résultat d'une « dissonance communicationnelle » entre les différentes générations (Henchoz, 2016). Autrement dit, une incompréhension qui pousse les jeunes à penser que les mariages de leurs aînés étaient le résultat de décisions familiales, entraînant des relations dénuées d'affection. Je me pencherai ensuite sur les différentes tendances vers lesquelles les jeunes se tournent pour répondre à leurs interrogations sur la vie conjugale, comme les structures religieuses, la littérature en développement personnel mais aussi les formations pour futures mariées. Ensemble, ces institutions et références font se conjuguer représentations religieuses avec d'autres médicales et psychologiques qui associent l'idéal amoureux à la conjugalité. Il s'agira d'analyser comment elles se rencontrent, s'opposent ou s'emboîtent les unes par rapport aux autres.

I. Des représentations de l'aimer en héritage

Les jeunes Mascatis sont partagés entre la conviction que le mariage et l'amour ne vont pas ensemble et le désir de se marier avec quelqu'un qu'ils aiment. La réalisation d'un mariage d'amour est rare auprès des personnes rencontrées. Les couples peuvent s'être rencontrés par le biais de leur famille, à l'université ou au travail, ou encore après avoir prospecté auprès de leurs amis afin de s'informer sur l'existence d'une personne célibataire susceptible de leur correspondre. Dans ce cas, les relations ne sont pas ou peu développées, dans le but de préserver la respectabilité de l'un et de l'autre jusqu'au mariage. Cet écart entre les représentations et les désirs portés par les jeunes et ce que les réalités conjugales donnent à voir, peut être expliqué

par le vécu de leurs aînés et aînées. Beaucoup de personnes ne désirent pas reproduire le modèle de ces derniers, car il est vu comme une injonction qui empêche l'amour d'éclore. Pour fuir ce genre de trajectoires qui leur semble toute tracées, certaines femmes sont soutenues par leurs mères qui ont vécu des mariages imposés. Les jeunes adaptent alors leurs perceptions de l'amour et du mariage avec ce qui leur est transmis et ce qu'ils perçoivent des histoires de leurs aînés.

1. Un écart générationnel

Les mères de mes interlocutrices se sont souvent mariées lors de la Renaissance omanaise (*an-nahḍa al-'umānīa*), autrement dit entre les années 1960 et 1980. Elles étaient jeunes, parfois encore mineures, et se sont mariées avec un cousin suivant la décision de leurs familles. Leurs filles connaissent des modes de vie très différents et il paraît plus valorisant pour leurs parents de les voir diplômées avant d'être mariées, dans le prolongement logique de la promotion de l'éducation à partir des années 1980. Les récits que les aînées transmettent à leurs enfants sont considérés par ces derniers comme dénués d'amour, néanmoins, cela semble être davantage le fruit de dissonances communicationnelles qui pousse les jeunes à une telle compréhension.

ūmm Amīna s'est mariée à la fin des années 1960 à l'âge de 15 ans. Originnaire de la Dakhiliyah, son mariage a été décidé par sa famille. Il s'est fait avec un homme issu d'une tribu voisine et elle ne l'a rencontré que le jour de ses noces. L'époux de *ūmm* Amīna fit le trajet jusqu'à Mascate avec une voiture qu'il avait achetée pour l'occasion. *ūmm* Amīna se rappelle d'ailleurs avoir été la première de la région pour qui le mariage a donné lieu à un tel achat. Ces dépenses, rarissimes avant les années 1970, sont devenues envisageables grâce à l'augmentation des salaires en raison de la rente pétrolière. Elles ont été une marque de fierté pour *ūmm* Amīna et la preuve du respect, pour ne pas dire de l'amour, que pouvait éprouver son mari. Si le mariage précoce marque particulièrement les générations antérieures, c'est que certaines lois passées ultérieurement ont participé à réduire cette pratique, dans le but de lutter contre les mariages non consentis. J. Safar note ainsi que le sultan a adopté un décret (55/2010) « annonçant [...] que le « dernier mot » du mariage reviendrait au Sultan lui-même » (Safar, 2015 : 523). Ce décret, qui peut paraître fictif, a néanmoins eu pour effet de modifier la perception des individus en termes de mariage. Ainsi, si une femme refuse de se marier avec la personne qui lui est proposée, elle peut déposer une pétition à la cour suprême (le *dīwān*) dans les 30 jours en cas d'insatisfaction du jugement émis par les autorités judiciaires (Safar, 2015 :

524). Ceci participe à destituer les parents de leur pouvoir décisionnel, qui revient alors aux jeunes femmes. Impulsé par l'idéal du mariage universel et établi pour lutter contre le célibat, ces procédures visent à contrôler l'usage du mariage dans un but de profit, notamment financier, lorsqu'un père refuse de donner la main de sa fille si le prétendant ne peut subvenir à la somme exigée du *mahar*. Elles visent également à limiter les obligations de mariage entre membres d'une même famille ou encore à dépasser la règle de la *kafa'a*¹⁷², autrement dit d'homogamie sociale, qui font souvent l'objet de refus d'un prétendant de la part d'un père (Safar, 2015 : 524).

Le mariage précoce et l'imposition des époux est également présent pour les plus jeunes de cette génération, qui ont été les premières à avoir eu accès aux nouvelles infrastructures, telles que l'éducation et le travail. L'une des tantes de Šhaīkha, née dans les années 1960, m'explique que son mariage s'est déroulé à l'aube de ses 18 ans. Aujourd'hui âgée d'une quarantaine d'années, cette femme a eu accès au collège et au lycée, contrairement aux plus âgées. Elle se rappelle comment son mariage a rapidement été suivi de sa première grossesse et comment, en raison de l'interdiction d'être scolarisée tout en étant enceinte, elle a caché ses rondeurs jusqu'à convaincre ses professeures de poursuivre ses études, au point de passer ses examens finaux à l'hôpital au terme de sa grossesse. Voilà le genre de récits que les personnes de cette génération m'ont offert de leurs parcours matrimoniaux et de l'amour. Comme chez cette femme, une absence de vocabulaire évoquant la dimension affective de leurs expériences se fait particulièrement ressentir chez les personnes des générations antérieures. L'évocation du mariage par les femmes des générations passées est ressentie comme un acte impudique, puisqu'il est associé à la sexualité. En parler peut aussi être dévalorisant dans un cadre où ces femmes donnent à voir une image fragile voire dominée d'elles-mêmes¹⁷³ (Latte Abdallah, 2011 : 283). En effet, un mariage peut correspondre à une absence de consentement, sentiment qui peut par ailleurs être renforcé en cas de remariage de leur époux, autrement dit de bigamie. Cette dernière situation est souvent comprise comme un échec marital ou le témoin d'une

¹⁷² La règle de la *kafā'a* omanaise a été décrite par Khalid al-Azri. Le sociologue montre comment l'attente des familles est dirigée vers celle d'un prétendant qui soit au moins égal socialement (en termes de rang tribal, par exemple) et économiquement que la jeune femme. Cette règle entraîne l'impossibilité de certaines unions et pousse, par ailleurs, à une asymétrie des droits entre les sexes (Al-Azri, 2015).

¹⁷³ La situation est d'autant plus évocatrice dans les camps de réfugiés palestiniens en Jordanie où Stéphanie Latte Abdallah a enquêté, puisque la période du mariage des femmes rencontrées correspond à celle de l'exode : « la vie conjugale fut représentée comme un lieu de grande tension, et de violences, alors que le lien social s'est fragilisé en exil et que la relation matrimoniale s'est retrouvée au cœur d'un processus de fragmentation familiale [...] » (Latte Abdallah, 2011 : 296).

infertilité (raison pour laquelle un homme se remarie parfois) et, par conséquent, une incapacité à satisfaire le rôle d'épouse qu'elles doivent tenir. Ici, *ūmm* Amīna et la tante de Šhaīkḥa ont recours à des souvenirs invoquant des aspects matériels et pratiques qui font dire à la génération suivante, née dans les années 1980 et 1990, que l'évocation de l'amour n'a pas lieu d'être car celui-ci « n'existait pas », comme le dit Amīna à propos de sa mère. Le court récit que sa mère m'a fait de son mariage semble néanmoins contenir une connotation affective, mais qui est évoquée par le biais de dimensions matérielles. Comme le suggère Caroline Henchoz (2016), la perception que les générations ont les unes des autres peut être considérée comme une dissonance communicationnelle, autrement dit l'attribution d'une définition de l'amour différente des faits évoqués, témoin d'un écart entre les représentations de chaque génération (Henchoz, 2016). Ce fait participe alors lui-même à catégoriser les générations, à partir des représentations que celles-ci se font de l'amour.

La perception qu'Amīna se fait du couple que formaient ses parents – son père étant décédé – ne relève pas de l'amour, mais de convenances effectivement pragmatiques voire nécessaires à la fondation d'une famille. Lors d'une discussion où je soumettais un questionnaire au sujet de l'amour à Amīna et ses sœurs à leur domicile, elle m'a ainsi défendu de questionner sa mère à ce propos car c'est un sujet « de jeunes », que l'amour ne la concerne pas, qu'elle ne l'a pas connu. Je décide malgré tout de demander à *ūmm* Amīna ce qu'elle pense de l'amour. Cette dernière répond, à la surprise générale, que c'est lorsque son mari suçait les seins. Les éclats de rire et sûrement de gêne emplissent alors le salon où quatre de ses filles et l'une de ses belles-filles étaient présentes. Inattendue, peut-être employée par provocation, cette réponse marque la représentation de l'amour liée à la sexualité mais aussi, sûrement, au plaisir et à la complicité, à laquelle aucune d'entre nous ne s'attendait.

Dans cette grande famille qu'est celle d'Amīna, la majorité des mariages ont eu lieu entre cousins. À 29 ans, Amīna est l'une des dernières femmes de sa fratrie en âge de se marier et à demeurer célibataire. Elle refuse de se marier avec un homme de sa famille, car ce type de mariage renverrait selon elle à une convenance plutôt qu'à un réel désir amoureux. Alors qu'elle est animée par l'envie d'aimer un homme pour pouvoir se marier avec lui, la pression de sa famille, notamment de la part de ses frères, se fait ressentir. Pour eux, son âge est critique et plus tôt elle se mariera, mieux elle sera protégée de l'envie de flirter, un acte que tous et toutes considèrent comme indécent. La perception du mariage comme une injonction familiale demeure, de même que celle du mariage traditionnel. Mais elle se voit remise en question par les jeunes femmes de la génération d'Amīna qui souhaitent davantage ou, en tout cas, autre

chose, c'est-à-dire de l'amour sous une forme préconjugale, romantique, dans une perception du mariage non pas comme la fondation d'une famille mais d'un couple. Comme relevé dans d'autres contextes¹⁷⁴, le mariage est passé d'une compréhension de celui-ci comme le lieu de fondation d'une famille vers celui de la création d'un couple. L'amour apparaît comme une notion propre à la jeunesse, où la vingtaine est associée à un temps d'acquisition d'expériences (Arnett, 2004 : 73) lors desquelles les sociabilités entre hommes et femmes sont explorées et dans lesquelles il est possible de rencontrer une personne qui corresponde aux attentes maritales de chacun.

C'est ce que soutient Faīṣal, un cousin de Šhāikḥa. Âgé de 27 ans, ce dernier dit avoir eu deux histoires d'amour dans sa vie. Il n'est pas encore marié, car il souhaite rencontrer « la bonne personne », autrement dit, celle qu'il aimera réellement. Actuellement, Faīṣal a une petite amie, mais il ne se sent pas « suffisamment » amoureux pour se marier avec elle. Il dit avoir peur de prendre un tel engagement. En lui demandant la cause de cette peur, apparaît une association entre mariage et fondation d'une famille, alors même qu'il désire se marier davantage par amour plutôt que dans le but de fonder une famille :

« Il y a une expression qui dit “ma femme est la mère de mes enfants”, c'est ce que je veux pas. Pour moi ce n'est pas seulement ça, comment on peut se marier sans s'aimer ? Comment on peut vivre avec quelqu'un et se marier sans avoir la passion ? Même, comment tu peux embrasser la personne et ne pas avoir de désir, même si le mariage aide à consolider et à créer les sentiments ? Malgré ça, les sentiments vont arriver plus tard et ça prend du temps [...]. J'ai peur que ça m'arrive et je n'ai pas envie que ça se passe comme ça. J'ai envie de me marier avec quelqu'un que j'aime, que ma femme soit ma chérie (*zawjī ḥabībī*) et pas seulement la mère de mes enfants (*zawjī umm 'aīālī*). » Entretien, en anglais et en arabe, 7 décembre 2015

La description que Faīṣal offre du mariage montre les tensions entre deux perceptions qui lui semblent presque antithétiques, parce que se marier dans le but de fonder une famille résonne avec une injonction extérieure plutôt qu'avec un désir individuel. Ces tensions sont le résultat de l'héritage offert par les anciennes générations quant aux attentes du mariage, alors même que les jeunes, motivés par des choix individuels, iraient à leur rencontre. Faīṣal définit la relation amoureuse par ce même respect de l'autre, la liberté de chacun et l'honnêteté, mais il

¹⁷⁴ Au Mexique, Jennifer S. Hirsch constate similairement que les anciennes générations percevaient le mariage comme une obligation plutôt qu'un « projet pour la satisfaction personnelle » (Hirsch, 2007 : 94). Elle donne un aperçu de la littérature anthropologique à ce sujet, qui s'accorde sur les mêmes transformations et leur relation avec l'imposition progressive du capitalisme à l'échelle internationale (Hirsch, 2007 : 100).

y voit une dimension supplémentaire qui est le plaisir (*enjoy*) de vivre l'instant présent. Cela s'inscrit dans une perception antithétique du mariage comme devoir (*wājib*), dans laquelle Faīṣal ne se retrouve pas, et de l'amour comme source de plaisir, tantôt déconnecté du mariage, tantôt comme condition de celui-ci. Nombre de jeunes hommes comme Faīṣal considèrent le mariage comme l'union qui célébrerait un désir entre eux et la femme qu'ils aiment. Néanmoins, ils semblent procéder par distinction quand les possibilités de relations sexuelles se présentent.

L'amour peut donc être pensé de différentes manières, comme une expérience de plaisir préalable, mais aussi comme un principe (*mabdā*), tel qu'a pu l'observer J. Safar. À propos de la manière dont elles souhaitaient se marier, beaucoup des personnes qu'elle a rencontrées ont effectivement répondu qu'elles espéraient un mariage « par le principe de l'amour » (*mabdā al-ḥubb*) (Safar, 2015 : 524). Ce dernier est vu comme un leitmotiv, une valeur légitime qui guiderait leurs choix. Les personnes que j'ai moi-même rencontrées employaient davantage l'expression de « moyen » ou, littéralement, de « voie » ou « chemin » de l'amour (*'an ṭarīq al-ḥubb*). Cette expression pose l'amour comme une technique plutôt qu'une valeur morale mais, dans les deux cas, ces expressions qui se résument par celle du mariage d'amour (*zawāj ḥubb*), renvoient au suivi des convenances personnelles¹⁷⁵ plutôt qu'à la décision des familles. En posant l'amour comme un principe ou comme un moyen, les individus montrent enfin comment le mariage peut se conjuguer avec l'amour en termes individuels.

Taghrīd, 28 ans, et Amal, 23 ans, sont toutes les deux célibataires. Plusieurs jeunes hommes ont demandé Taghrīd en mariage, tandis qu'Amal a entretenu une relation épistolaire avec un cousin à partir de messageries instantanées, mais qui n'a pas aboutie :

Marion : « Est-ce que tu peux imaginer que tu te marieras avec quelqu'un que tu n'as pas connu avant ? Je veux dire, que tu ne lui aies jamais parlé, ce n'est pas gênant pour toi ? Parce qu'il y a des gens pour qui ça ne pose vraiment pas de problème.

Amal : Pour nous, non, je pense.

Taghrīd : Non, pour moi je pense que non.

Amal : Ce n'est pas nécessaire de l'aimer, mais au moins de le connaître. Au moins de lui avoir parlé une fois [...]

¹⁷⁵ J. Safar observe également que les critères définissant le conjoint idéal renvoient tous, pour la jeune génération, à des caractéristiques liées au physique, la personnalité et le comportement de la personne, attestant d'un plus grand intérêt donné à la singularité du conjoint plutôt qu'à la réputation de sa famille, par exemple (Safar, 2015 : 555-556).

Taḡhrīd : Oui, par exemple il va se renseigner à propos de moi et ma famille, ok pour ça. Pendant cette période, on se parlera, avant le mariage, avant tout le reste. Si on est bien, ok, on conclura. [...] Si j'aime quelqu'un, bien sûr que je veux me marier avec lui, pour moi c'est nécessaire, sinon pourquoi je l'aimerais ? Pour qu'il n'y ait pas de fin ? Quel est le but de faire ça ? »

Entretien, en arabe et en anglais, 10 octobre 2015

Si le mariage peut être le résultat nécessaire d'une relation amoureuse, l'inverse n'est pas évident. Comme le dit Taḡhrīd, si elle aime quelqu'un, ses sentiments doivent aboutir à un mariage. Mais elle ne rejette pas pour autant la possibilité d'un mariage basé sur de moindres affinités :

Marion : « Quel est le lien entre le mariage et l'amour pour vous ?

Taḡhrīd : Au début, il y a une histoire d'amour et à la fin il y a le mariage, s'il n'y a pas de mariage à la fin, l'histoire n'est pas finie.

Amal : Pourquoi tomber amoureux si ça ne se finit pas par le mariage ? Je ne me vois pas me marier avec quelqu'un que je ne connais pas. »

Entretien, en anglais, 14 septembre 2015

Le mariage, perçu comme le lieu autorisé de l'amour, fait de l'idéal amoureux un idéal matrimonial. Il prend une teneur centrée sur les désirs individuels, mais il n'empêche que le choix du conjoint est souvent lié aux attentes familiales. La dissonance communicationnelle entre les générations révèle ainsi un écart entre des attentes d'amour qui ne sont pas satisfaites, comme c'est le cas pour Faīṣal, Amīna ou Maryam, qui se voient attribuer la catégorie de célibataire dans une acception négative, et dont les attentes peuvent paraître trop exigeantes pour leurs familles. Leur célibat peut participer d'une définition idéalisée et sentimentale (Latte Abdallah, 2011 : 294) du mariage, ce qui peut les confiner dans un célibat « choisi » (Latte Abdallah, 2011 : 297) et prolongé au nom de la liberté individuelle. Leur cas n'est pas isolé, puisque beaucoup se retrouvent, à l'âge de trente ans, dans l'attente d'un partenaire idéal qui ne vient pas. Parfois, ils se résolvent par dépit à se marier avec un ou une proche, revoir à la baisse leurs exigences, ou demeurer dans un « célibat définitif » (Latte Abdallah, 2011 : 297). L'aspect individuel de leurs choix se fonde alors à partir de décisions négociées, mais cela ne dénie pas pour autant le mariage de sa dimension affective.

2. Du mariage arrangé à l'amour arrangé

Beaucoup de femmes affirment que leur avenir n'est pas « entre leurs mains » (*mā bīn īeddī*). Puisque les personnes en charge de faire une demande en mariage et de payer la compensation matrimoniale (*mahar*) sont les futurs époux, les jeunes femmes pensent que si un choix est à faire quant à leur avenir marital, il ne leur revient pas¹⁷⁶. Encore faut-il avoir rencontré quelqu'un, lui plaire et que ce dernier vienne faire sa demande en mariage. De plus, la demande d'un jeune homme peut survenir de manière impromptue, de la part d'un cousin, d'un voisin ou d'un collègue venant s'adresser directement aux parents de la jeune femme. Elle peut aussi être introduite par le biais des parents du jeune homme, parfois entre les deux mères. Enfin, que les partenaires s'aiment ou non avant de se marier, il revient aussi aux familles d'approuver cette alliance. Une forte « connectivité » réside entre les membres impliqués dans le processus de décision. Développée par Suad Joseph, la notion de connectivité renvoie à une action ou une intention de connexion plutôt qu'un état (Joseph, 1998 : 122). Il permet de comprendre la manière dont une individualité et une relation prennent forme de concert, réalisant des « soi[s] relationnel[s] » (Joseph, 1998 : 122). Les couples peuvent s'être aimés avant de se marier, mais beaucoup font en sorte de présenter une version « traditionnelle » de la situation à leur famille, et dans laquelle ils prennent en compte l'avis de leurs parents. Dans ce cas, les catégories de mariage d'amour et de mariage traditionnel peuvent prêter à confusion : elles sont, en fait, deux types de forme narrative d'une même histoire employées différemment en fonction du contexte de leur évocation et des enjeux qu'elles impliquent.

'A'īsha est originaire de la Dakhiliyah et vit à Mascate depuis plus de sept ans. Avant une séance de méditation qui se tenait en juin, elle apporte un gâteau que nous partageons avec quelques filles du groupe dans un *coffee shop*. Elle explique qu'elle se marie avec un homme qu'elle n'a vu qu'une seule fois et qui est « venu la demander à son père », tout en répétant qu'il s'agit d'un « mariage arrangé » (*zawāj murattab*). Cette première évocation pose question : si ces deux personnes se sont rencontrées avant qu'un jeune homme ne vienne faire sa demande de mariage, s'agit-il nécessairement d'un mariage traditionnel ? Ceci supposerait effectivement qu'aucun rapport n'ait été initié avant la demande officielle. En réalité, 'A'īsha a rencontré Mansūr non pas une mais plusieurs fois. Ils sont sortis ensemble et se sont téléphoné à plusieurs

¹⁷⁶ Ce sentiment peut se renforcer quand une situation de polygamie survient : si une femme est légalement autorisée à donner son avis à son époux sur la décision de se marier avec une autre femme, son avis n'est pas obligatoire et peu d'hommes (parmi les trajectoires dont on m'a fait le récit) suivent l'avis de leur première épouse en cas de désaccord.

reprises. C'est Mansūr qui a remarqué 'A'īsha le premier. Il l'avait aperçue lors d'une formation, mais n'avait jamais osé l'aborder. Il ose un jour faire le pas, jusqu'à lui demander son numéro de téléphone. Après l'avoir contactée, 'A'īsha l'a tout de suite mis en garde : s'il avait l'intention de la draguer, elle ne serait pas dupe. Mais Mansūr lui dit qu'il est « sérieux » et qu'il veut l'épouser. Ils organisent alors une rencontre dans un *coffee shop*. Mansūr demande instantanément le numéro de téléphone de son père. Le jeune homme est policier, et lui avoue également avoir utilisé les moyens à sa disposition sur son lieu de travail pour obtenir plus de renseignements sur 'A'īsha. Cette dernière est effrayée, mais le jeune homme essaye de lui faire comprendre qu'il a fait cela dans un but sincère de s'engager dans le mariage. Quelques semaines plus tard, 'A'īsha accepte sa demande et lui donne le numéro de téléphone de son père ; il peut donc le contacter et aller demander sa main auprès de lui. Une rencontre est organisée entre les hommes de la famille de Mansūr et ceux de la famille de 'A'īsha. Nous sommes en août, la demande est acceptée, le mariage se tiendra en octobre.

Je revois 'A'īsha quelques semaines avant sa fête de fiançailles (*malka*), et elle revient sur le déroulement des événements. Pour elle, le fait que Mansūr ait fait une telle demande auprès d'elle lui fait dire qu'il ne s'agit pas d'un mariage arrangé. 'A'īsha me révèle que les mois passés entre leur première rencontre et la demande auprès de son père ont été ponctués de rendez-vous dans ces mêmes types de lieux, cachés du regard, ce qui laisse à penser qu'un rapprochement avait déjà été développé avant que le mariage n'ait lieu. Comme elle le dit : « ce n'est pas un mariage arrangé parce qu'il est venu me parler, mais ensuite ils ont décidé sans moi ». Quand 'A'īsha m'explique le déroulement des événements, elle m'en parle comme d'un mariage d'amour. En effet, il y a eu une connaissance préalable et la naissance de sentiments avant la cérémonie, mais uniquement pour Mansūr, comme elle s'applique à le répéter. Dans le même temps, le mariage est arrangé d'un point de vue de l'organisation, notamment matérielle. Car si 'A'īsha dit que le mariage ait été « décidé » sans elle, c'est parce que son père aurait accepté la demande de mariage sans demander explicitement l'avis de sa fille. Pire pour 'A'īsha, son père aurait fortement négocié son *mahar* de sorte à obtenir une somme plus élevée que celle proposée par Mansūr. À l'issue de cette négociation, Mansūr l'informe qu'il a offert 5000 rials (environ 11000 euros), alors que son père a donné 4 000 rials (9 000 euros) à 'A'īsha. Cette dernière est persuadée que son père a gardé la différence d'argent pour lui, et que la négociation était faite dans le but de tirer un bénéfice, ce qui blesse profondément la jeune femme.

Le fait que le père de ‘A’išha ne consulte pas sa fille sur la demande de Mansūr peut s’expliquer par la présence d’une certaine méfiance. En effet, la famille peut considérer que ‘A’išha a transgressé les règles dans sa relation avec Mansūr, sans quoi un inconnu ne serait pas venu faire une telle demande. ‘A’išha habite à la capitale et sa famille vit dans un village conservateur et connu pour sa revendication identitaire ibadite et puriste dans la région de la Bāṭina. Son frère et sa belle-sœur disent qu’ « on ne sait pas ce qu’elle fait à Mascate », et qu’elle y « rencontre des garçons ». Quand le frère de ‘A’išha assiste à la demande en mariage émise par Mansūr, il est peu convaincu par la version avancée par ce dernier, qui soutenait celle d’une rencontre fortuite, et accuse ‘A’išha de s’adonner à des relations illicites. Une dispute éclate, le frère et la sœur se battent. La jeune femme se retrouve alors ecchymosée et passe la nuit à l’hôpital. Souffrant déjà d’anémie, elle prétend auprès des soignants qu’il s’agit d’une baisse de tension, et fait en sorte de quitter l’hôpital à l’aube avant que les remplaçants du personnel, à qui elle devrait expliquer la situation et mentir à nouveau, ne viennent la consulter.

Alors que son départ pour Mascate il y a plusieurs années est à l’origine de nombreuses disputes entre elle et son père, ce dernier pense qu’en se mariant, elle sera enfin disciplinée. Le frère et le père de ‘A’išha insistent alors pour que ce mariage ait lieu et que cette dernière ne change pas d’avis car, en plus de devoir supporter les remarques, au village, de son comportement répréhensible, ces derniers accepteraient mal qu’un échec marital s’ajoute au compte de leur réputation. Pour ‘A’išha, cette attitude est la preuve que son avis n’a pas eu de poids dans les décisions prises, ce qui lui fait dire que cette alliance lui a été imposée et qu’il s’agit d’un mariage traditionnel. Mais c’est aussi pour s’assurer de la réputation de sa famille que ‘A’išha s’emploie à parler ainsi de son mariage auprès de ses amies. Utiliser la catégorie de mariage traditionnel lui permet de préserver des intérêts qui donneront accès à cette union. Cette manière de faire, qui consiste finalement à prêcher une version dans le but d’en obtenir une autre, est fréquente : elle permet de concilier des réalités contextuelles avec les perceptions de l’entourage qui a un poids décisionnel conséquent, ce qui révèle une forte capacité d’empathie de la part des individus.

La manière dont ‘A’išha emploie les différentes catégories de mariage renvoie tantôt à une vision antithétique, tantôt complémentariste de l’alliance et de l’amour. Elle montre également à quel point le rôle familial a un impact dans l’union, comme caractéristique de définition du mariage traditionnel. Mais la façon dont s’est déroulé le mariage de ‘A’išha et de Mansūr ne retire rien au fait que leurs sentiments aient aussi joué un rôle dans leurs décisions. Mansūr

éprouve des sentiments pour ‘A’išha et considère qu’elle « peut tomber amoureuse de lui » grâce à la vie conjugale qu’ils passeront ensemble. L’exemple de ‘A’išha permet de mettre en avant la manière dont des idéaux amoureux et une attente formée à l’endroit du couple sont négociés par le collectif lui-même. À ce titre, la notion de mariage traditionnel peut être initiatrice d’amour, dans un processus de conjugalité connective, autrement dit, dans une relation conjugale construite en interaction avec les relations familiales qui peuvent l’avoir imposée, et dans laquelle est infusé un idéal de l’amour conjugal. ‘A’išha souligne le fait que c’est parce que Mansūr a développé des sentiments à son égard qu’il l’a demandée en mariage, et non pas en raison de l’intervention de leurs familles respectives. Néanmoins, lorsqu’elle annonce son mariage auprès de ses amies, ‘A’išha affirme que c’est un « mariage traditionnel », et que Mansūr ne lui a parlé qu’une fois avant de faire sa demande auprès de son père. Elle n’évoque ni les circonstances de leur rencontre, ni leurs échanges avant la demande.

Ici, le mariage traditionnel n’est pas compris comme un choix familial, mais comme un outil pour défendre des enjeux en lien avec la respectabilité, celle de la jeune femme, de son nom, et, par-là, de son groupe d’appartenance. L’importance de la réputation, comprise à partir du terme *šharaf* ou honneur, renvoie à des conduites exemplaires, nécessaires à la reconnaissance des individus par les autres (Pitt-Rivers, 1983 : 39). Pour les femmes, elle se traduit par la démonstration de comportements décents et pudiques par la contenance de la sexualité dans le cadre marital, en tant que résultat de l’incorporation des normes à l’échelle individuelle (Wikan, 1991 [1982] : 72). En agissant de manière respectable, ce ne sont pas uniquement les individus qui sont jugés, mais aussi leur famille et l’entourage. Chaque membre, individuellement, contribue à la bonne image du groupe, qui est collective ; c’est d’abord parce que ‘A’išha ne souhaite pas que son comportement soit associé à l’indécence liée à la fréquentation d’hommes hors du mariage qu’elle parle de mariage arrangé ou traditionnel. En offrant au temps et au changement de statut marital la possibilité qu’elle « tombe amoureuse », ‘A’išha distingue également la période qui précède leur mariage de celle qui lui succède, à travers l’emploi de ces deux catégories de mariage. Les enjeux sont autant individuels que familiaux, ce qui exclut le fait que le mariage d’amour et le mariage traditionnel ne soient que l’avatar de forces contraires et de décisions exclusivement individuelles ou collectives.

3. Le conflit de l'amour et de la maturité

L'une des autres dimensions que recouvre la distinction entre le mariage d'amour et le mariage traditionnel est son inscription dans un rapport à la maturité (*an-nuḍūj*). Nabila, mère de famille d'une quarantaine d'années, dit préférer le mariage traditionnel :

« Cela permet d'établir quelque chose de rationnel alors que si c'est avec l'amour, les sentiments, quand tu te retrouves avec la personne, on peut découvrir que tu l'aimes. Et une fois que tu te retrouves mariée avec cette personne elle devient différente, il faut de l'équilibre (*īnsijām*). Je suis très rationnelle (*'aqlīa*), pour moi le mariage, ce n'est pas quelque chose d'émotionnel ou de sentimental. Quand on choisit le mari ça doit être quelque chose en rapport avec l'équilibre ».

Discussion informelle, en arabe, 8 décembre 2015

Tout comme Nabila, les femmes en faveur d'un discours « rationaliste » du mariage sont pour la majorité mariées et au moins quadragénaires. Pour ces femmes, l'amour est une question de maturité et d'âge, raison pour laquelle les jeunes affirment souvent que le mariage est une question d'état : il faut être prêt. Anissa, âgée de cinquante ans et membre de l'Association de la Femme Omanaise (*jamī'ā al-marā'a al-'umānīa*), pense que l'amour arrive après le mariage (*al-ḥubb ba'd az-zawāj*). Le mariage est le cadre légitime de l'amour, et permet à deux personnes de se découvrir et de développer de l'affection l'une pour l'autre. Selon Anissa, ce qui surviendrait en dehors de ce cadre n'est pas de l'amour, mais serait de l'ordre de la pulsion et propre à la jeunesse :

« Quand on a 17 ou 18 ans, on est tout le temps amoureux, toutes les femmes qu'un jeune garçon va voir, il va en tomber amoureux, même la plus moche il va la trouver belle. Ce n'est pas l'amour. L'amour, c'est quand tu prends soin de quelqu'un, quand tu t'inquiètes pour la personne. » Discussion informelle, en anglais, 25 novembre 2013

Anissa a été mariée plusieurs fois et ses différentes expériences sont à l'image de ses arguments. Le premier mariage a échoué parce que son mari était « très beau, charismatique et plaisait à toutes les femmes ». Pour elle, si leur relation n'a pas perduré, c'est parce qu'il s'agissait d'un homme qui « cherchait tout le temps à plaire », et que leur relation était basée sur une attirance physique, pulsionnelle et donc plus susceptible de se rompre. Pour elle, l'amour est trop volatile et contraire à l'engagement :

« Les hommes proposent de sortir avec toi pour ensuite se marier, et puis à un moment on te dit : “finalement, tu n'es pas quelqu'un de bien, puisque tu

as accepté de sortir avant le mariage”, et ils se marient avec quelqu'un d'autre. »

Sa propre fille s'est mariée par « tradition ». Une parente, ayant arrangé plusieurs rencontres entre son frère et elle, a réussi à les faire se rapprocher. Après ces deux rencontres, l'une pour être déposée à l'aéroport, l'autre pour se faire remettre des clefs, le jeune homme a dit être amoureux d'elle et l'a demandée en mariage. Six mois plus tard, la fille d'Anissa a demandé le divorce : la magie avait disparu. Pour Anissa, cette anecdote illustre à quel point l'amour est friable et soumis aux passions lorsqu'il est vécu par les jeunes. À l'inverse, « c'est l'expérience qui permet de voir ce qu'est un vrai sentiment » et les preuves d'amour peuvent alors prendre forme grâce au cadre marital car, sans lui, rien n'oblige une personne à prendre soin de l'autre. Aussi, comme certaines pensent que « les belles paroles, ce n'est pas l'amour », Anissa et sa collègue affirment qu'il ne faut « jamais croire qu'un homme nous aime avant sa mort », mort qui serait la garantie de la fidélité envers son épouse, par le fait de ne jamais l'avoir quittée. Pour les jeunes, la perception que les aînés ont de l'amour est lié à la forme des mariages qu'ils se sont vu imposer par des décisions familiales. La majorité des personnes rencontrées affirment que ce n'est « pas possible de [se] marier avec quelqu'un que [l'on] n'aime pas », entraînant avec cette perception celle que les aînés n'auraient pas connu l'amour. Ces jeunes considèrent le mariage comme le lieu acceptable des sentiments amoureux, sans que l'un soit forcément la condition de l'autre. Mais, pour les générations antérieures, la « situation idéale » serait que « l'amour et le mariage viennent ensemble », mais la « situation normale est que l'amour arrive après le mariage ». En d'autres cas, il peut aussi ne pas survenir, de même que l'amour peut « être là mais pas le mariage ».

La notion de jeunesse est ici traversée par des représentations particulières des relations entre un homme et une femme et du mariage, et se modèle à partir de ces représentations. L'âge idéal pour se marier serait 25 ans pour une femme et 30 ans pour un homme. Ceci correspond approximativement à la période lors de laquelle les jeunes femmes terminent leurs études et, pour les hommes, à une période après laquelle ils ont travaillé quelques années, ce qui leur permet de rassembler suffisamment d'argent pour se marier. De même, la différence d'âge entre deux époux est considérée comme bénéfique : l'une peut jouir de la maturité de l'autre, ce qui permet une stabilité nécessaire au couple. L'exemple du Prophète est souvent convoqué pour soutenir cette explication. Ce dernier avait 25 ans lorsqu'il a épousé sa première femme, âgée de 40 ans, quand, plus tard, il s'est marié avec 'A'ishā, sa troisième épouse, avec qui il aurait

consommé le mariage lorsqu'elle avait 9 ans. Ces considérations participent à circonscrire les limites acceptables du célibat mais aussi et surtout de la période de la jeunesse. Comme je l'ai évoqué au sujet des blogs, la variation entre ces types de mariage est vivement discutée. Le mariage est questionné par les internautes et, en ligne ou hors ligne, il revient souvent de savoir si celui-ci est un choix personnel ou familial. L'une des vidéos de Shog al-Maskery¹⁷⁷, intitulée « Quand te maries-tu ? » (« *matā tatzawaj ?* »), qui reprend une question que les jeunes se voient fréquemment poser par leurs aînés, présente l'interview de plusieurs jeunes à ce sujet. Pour la majorité d'entre eux, le mariage est « une liberté individuelle » (*hūrrīa šhakḥṣīa*), une question de « compréhension mutuelle » (*mutual understanding*). Pour l'une des internautes, le mariage survient quand on est prêt (*ready*), plutôt qu'à un certain âge. Une troisième personne déclare : « pour moi, le mariage c'est le partage (*qasma*) et le destin (*naṣīb*) », ce qui relève d'une réflexivité accrue au sujet des éléments qui inciteraient à un mariage, en des termes rationalisés.

Bien que le mariage traditionnel soit perçu comme une pratique propre aux générations antérieures, certaines personnes ne voient pas d'inconvénient à cette forme d'union, au point de faire eux-mêmes le choix d'un mariage traditionnel, comme c'est le cas de Raḥma. Elle et son mari habitent à Mascate. Ils se sont mariés à l'âge de 31 et 36 ans par l'intermédiaire de leurs pères, issus d'un même village de la Sharqiyah. Alors que son époux souhaitait se marier, une voisine a évoqué le fait que Raḥma était toujours célibataire. Une rencontre a été organisée, après quoi, durant six mois, Raḥma et son mari ont « appris à se connaître », en sortant au restaurant ou en se téléphonant. Aujourd'hui, le couple habite dans une petite maison aménagée sur le terrain de la famille de son époux. Raḥma considère avoir réalisé son mariage de manière « très calme et très organisée » parce qu'elle était « plus mature ». En effet, si des rencontres ont pu avoir lieu durant six mois, de la même manière que Raḥma dit pencher en faveur d'un mariage traditionnel, c'est parce que son âge mûr, en comparaison avec la majorité des femmes, qui se marient vers 25 ans, le justifie peut-être. En tant qu'employée dans une entreprise et membre active d'une association de photographie, Raḥma a de fréquentes occasions de sortir, ce qui aurait pu lui permettre de rencontrer une personne par ce moyen. Mais elle pense que c'est aussi en raison de son âge qu'elle n'a pas eu peur de ce passage à l'acte, en termes de changement de statut, de connaissance et de vie, mais aussi de sexualité. De même, la raison pour laquelle elle considère que son mariage a été une fête « calme », c'est parce que le couple a décidé de ne pas dépenser beaucoup d'argent et de ne pas afficher d'excès, afin de marquer

¹⁷⁷ Shog al-Maskery est une jeune Youtubeuse. Son portrait est évoqué en chapitre 3.

une retenue propre à l'âge dans lequel Raḥma et son mari s'inscrivent, bien que leurs salaires respectifs auraient pu le permettre.

Le mariage traditionnel correspond à la perception que Raḥma se fait des relations entre les hommes et les femmes, qui s'insère dans une représentation dichotomique de la rationalité et du sentimentalisme. Le mariage protège les individus de leurs propres pulsions qui, pour les femmes, seraient d'être trop sensibles, et pour les hommes, d'être impulsifs sexuellement. Cela peut avoir pour conséquence des relations tumultueuses, de la tromperie, ou tout simplement des rapports sexuels qui n'auraient pas été contrôlés par le cadre marital. Aussi un mariage, s'il est signé par amour, risque de reposer sur la fugacité des sentiments et mener à un échec voire à un divorce. Si un mariage est contracté par amour, il doit donc être « pris au sérieux », doute que le mariage traditionnel écarte. Ne « pas trop connaître » son époux avant le mariage permet de tempérer la relation, et ce, notamment, en raison de la sensibilité des femmes qui risquent de s'emporter puis de regretter leurs actes par la souffrance qu'ils causeraient. « Trop connaître » un homme peut effectivement mener à l'aimer, ou au moins à le désirer, ce qui s'oppose à la rationalité qui est supposée guider le mariage. Parallèlement, ne pas tout laisser entrevoir auprès de son époux serait, pour Raḥma, une forme de respectabilité qui va dans le prolongement des rapports de séduction. En « restant timide », une femme donne à penser qu'elle n'a pas eu d'expérience avant son mariage : elle paraît alors mariable puisque respectable. La vie sexuelle du couple devrait se dérouler similairement, sans quoi une épouse peut être suspectée d'avoir eu une vie sexuelle active dans le passé. Dans ce genre de représentations, l'amour est vu comme une « menace sociale » (Latte Abdallah, 2011 : 305), d'où le souci de le domestiquer.

II. De nouveaux apprentissages légitimants

Beaucoup de jeunes se plaignent du manque de renseignements concernant les relations entre hommes et femmes, et certains reprochent souvent à la non mixité du système éducatif d'être la cause de comportements inappropriés. D'autres se tournent vers la religion pour obtenir des conseils sur le choix du conjoint ou pour mener à bien leur vie conjugale une fois mariés. Les mosquées proposent en fin de journée des séances de lecture du Coran. Le mariage y est évoqué comme un acte pieux¹⁷⁸, et l'amour comme un sentiment nécessaire à sa réussite.

¹⁷⁸ J'entends ici la piété de la même manière que S. Altorki a pu le décrire en Arabie saoudite. Pour elle, ce terme concerne l'« observance des rituels islamiques, un savoir dans la doctrine et l'instruction religieuse » (observance

Or, il est souvent précisé que celui-ci diffère selon qu'il s'agisse d'amour entre humains (*al-ḥubb al-bašharī*) ou envers Dieu. Le sentiment amoureux prend alors une tournure supplémentaire, car il est envisagé de manière ternaire entre l'époux, l'épouse et Dieu. La mère de Muna, bienveillante à la grande mosquée du Sultan Qabous, imagine quant à elle des formations qui délivreraient un diplôme de connaissances sur la vie conjugale, et qui seraient nécessaires pour obtenir un contrat de mariage. Si ce genre de projet n'existe pas à ma connaissance, quelques structures psychologiques ont émergé dans le but de résoudre l'inflation du divorce¹⁷⁹. Il y est question de « consultation » et de « conseil », délivrés gratuitement dans les structures gouvernementales, ou payantes dans les structures privées. Celles-ci offrent également des réponses aux questions que les jeunes se posent, dans une perspective psychologique qui allie les préceptes religieux.

À cela s'ajoute le développement personnel, qui offre une vision nouvelle mais non antinomique des enseignements religieux. Parmi ces initiatives, le Centre de Conseil Étudiant (CCE) ou *markaz li-ṭrshād aṭ-ṭullābī* de l'université Sultan Qabous a organisé pour la première fois en 2015 des ateliers sur le mariage. L'un des leitmotifs de ces entreprises est d'enseigner aux jeunes les responsabilités conjugales, par l'exercice d'une mise en mots et d'un travail émotionnel fort, qui consiste en une explicitation des ressentis entre les partenaires (Hochschild, 2003). Les recommandations s'appuient elles aussi sur le corpus religieux. Les différentes formes de recours institutionnels, psychologiques et religieux sont alors négociées, et permettent de pallier les manques de préparation ressentis par les jeunes. Pour Amélie le Renard, le recours au discours religieux est une manière de délégitimer d'autres formes de discours institutionnels, au sujet des lois étatiques, ou encore informels, quant aux règles imposées par la famille (le Renard, 2010c : 70). Ceci est visible dans la manière dont l'argument religieux est mis en avant, que ce soit dans les textes comme dans les discours tenus par les intervenants en psychologie.

of Islamic rituals, a knowledge of religious doctrine and instruction), se muant alors dans un comportement observable dans les attitudes quotidiennes (Altorki, 1986 : 17).

¹⁷⁹ Comme il est écrit dans cet article de journal, 10 demandes de divorces sont enregistrées par jour en 2015, et le conseil conjugal serait une réponse face au divorce : « More Omanis seek counselling to save their marriages », 21 avril 2017, *Gulf News*, URL : <http://gulfnews.com/news/gulf/oman/more-omanis-seek-counselling-to-save-their-marriages-1.2013427> ; voir aussi l'article du journal omanais *al-Ro'ya* « Spécialistes et détenteurs d'expériences : le divorce transforme la femme en être marginal », 17 octobre 2016, URL : <https://alroya.om/post/172434/مختصون-وصاحبات-تجارب-الطلاق-يحول-المرأة-إلى-كائن-منبوذ>

1. Finalités pieuses et amour inconditionnel

Le sujet du mariage n'est pas une discipline d'enseignement en soi. Par conséquent, il est souvent renvoyé au domaine religieux qui fournit différents supports d'apprentissage que de nombreuses femmes emploient afin de guider leurs choix matrimoniaux. Parmi eux, les références au Coran et au *fiqh* sont les plus employées, mais aussi des ouvrages publiés par le ministère des affaires religieuses. Les fatwas et les textes de *fiqh* sont édictés par les oulémas qui occupent les bureaux du ministère sous la supervision du grand mufti, le cheikh Āḥmad al-Khalili et son conseiller et gendre, Kaḥlān al-Kḥarūsi, d'obédience ibadite. Le grand mufti et son conseiller sont disponibles au public pour des rendez-vous privés, lors desquels les personnes peuvent poser des questions quant à l'application de l'islam au quotidien.

Références religieuses diverses

Un certain nombre des questions et des réponses rencontrées pendant ces consultations ont été consignées dans un ouvrage, *La femme demande et le mufti répond (al-marāa tas'āl w al-muftī yujīb)*. Composé de deux tomes, il reprend les éléments fondamentaux du *fiqh* sur le mariage (*fiqh an-nikāḥ*). Le premier tome concerne les comportements féminins à adopter vis-à-vis des cinq piliers de l'islam, que sont la profession de foi, les prières (*aṣ-ṣalāt*), l'aumône (*az-zakāa*), le jeûne (*aṣ-ṣūm*) et le pèlerinage (*al-ḥājj*), tous abordés à partir de questions auxquelles le cheikh donne des réponses comme, par exemple : « une femme est au dernier jour de ses règles, elle ne s'est pas lavée (ou, littéralement, purifiée) et son mari n'y voit pas d'inconvénient, que faire dans ce cas ? ». La réponse donnée est un extrait du Coran qui préconise la purification du corps féminin avant un acte sexuel¹⁸⁰. Le second tome aborde plus avant le choix du conjoint, le mariage et le divorce, ainsi que des éléments divers tels que l'inscription à l'université ou le comportement à adopter dans un lieu public. Les sujets sont évoqués de manière pratique. Au sujet des modalités de rédaction d'un contrat de mariage (*'aqd az-zawāj* ou *'aqd al-qur'ān*), une question porte ainsi sur le consentement des deux époux, qui doit normalement être exprimé oralement devant le wali. Il est demandé si cela peut être fait par téléphone¹⁸¹. La réponse précise que les trois personnes impliquées (les mariés et le wali) doivent être physiquement présentes, ainsi que deux témoins, et mentionne l'extrait du Coran

¹⁸⁰ Verset 222 de la sourate « la Vache » ou « la Génisse ».

¹⁸¹ C'est ainsi qu'a procédé un cousin de Šaiḥkḥa dont la future épouse habitait en Tanzanie, et dont le mariage a permis le déménagement en Oman.

qui doit être récité pour entériner l'alliance. La présence de témoins peut à la rigueur suffire au cas où l'un des futurs époux ne peut être là.

La gestion des relations avant le contrat est aussi évoquée. Une question aborde par exemple l'attitude à adopter en cas de réticence de la part du père de la future mariée si cette dernière souhaite fréquenter ou, à défaut, saluer son futur époux lorsqu'elle le rencontre avant que le mariage n'ait été prononcé. La réponse est adressée à une femme, à la deuxième personne du singulier, dans un style direct : « si ton époux veut sortir avec toi [ou vice-versa], cela doit être ta première préoccupation [...] et si cela ne convient pas à ton père, à moins qu'il ait été prévenu, dans ce cas Dieu seul sait (*allah ā'lim*) » (page 64). Ce genre de publications correspond en quelques points à celles trouvées en développement personnel. Les conseils sont donnés de la première personne à la seconde personne, sous la forme d'un dialogue entre un homme puisant dans ses connaissances et ses expériences pour les adresser à une femme. Ceux-ci s'appliquent à des cas pratiques, ce qui donne une efficacité rapidement vérifiable aux propos. Mais ces ouvrages sont surtout consultés par des femmes qui s'inscrivent dans un mode de vie pieux, et peu de jeunes rencontrés ont évoqué le recours à ces derniers.

Marwa emploie les corpus religieux dans des visées pratiques et quotidiennes. Âgée de 32 ans et mariée depuis plusieurs années, Marwa est bénévole au centre d'accueil de la mosquée et enseignante de religion à l'école de sciences islamiques. Elle considère que le mariage est la fondation d'une vie réussie. Très pieuse, elle m'explique avoir souvent recours aux textes religieux pour la résolution de ses problèmes de couple. Récemment, alors qu'elle et son mari étaient attendus chez sa belle-famille, son mari a décidé de partir sans elle, énervé de l'attendre alors qu'elle était en train de se préparer. L'absence de Marwa a été prise comme un manque de respect, d'autant plus qu'elle n'avait pas pu venir les fois précédentes parce qu'elle était malade. Elle a fini par informer sa belle-mère du comportement de son mari par message, après quoi les deux femmes se sont réconciliées, voire même rapprochées. Marwa dit que, ce jour-là, elle a décidé de se calmer, et d'accepter la situation : « Des fois on s'énervé, des fois ça ne passe pas entre les deux et surtout on ne se respecte plus, car arrive un moment où, quand on vit ensemble, il n'y a plus de barrières, de règles de politesse ». Afin de relativiser la situation et pour se calmer, Marwa décide de lire un passage du Coran en ouvrant une page au hasard. Elle tombe alors sur ce verset : « les choses bonnes naissent dans un arbre et fleurissent ». Pour Marwa, le fait d'être tombée sur ce verset est un signe du destin, notamment car elle trouvait un écho significatif à ses problèmes dans ces textes, la métaphore des fleurs qu'elle a comprise

comme le conseil de laisser le temps résoudre les problèmes au lieu de se précipiter et d'envenimer la situation.

La relation amoureuse ternaire

Pour 'A'īsha, la perception qu'elle se fait du mariage est aussi en relation avec la religion. Elle le voit comme un rapport de complémentarité entre les époux, qui ont des devoirs l'un envers l'autre. Elle dit vouloir « être en sécurité, aimée, et avoir une personne qui prenne soin » d'elle, quand son mari voudra « une maison propre, à manger et des enfants ». Ce rapport de complémentarité se réalise également dans le partage de la vie commune et l'apprentissage de la personne. Cet apprentissage est celui des moyens qui permettent de rendre l'autre heureux, afin que l'un et l'autre s'acceptent et acceptent leurs désirs, afin de pouvoir se supporter. Le *ḥadīth* qu'elle me suggère illustre comment une bonne entente conjugale peut conditionner la bonne entente sexuelle : « Lorsqu'une femme refuse de passer la nuit dans le lit de son mari, les anges la maudissent jusqu'au moment où elle s'y rend » (al-Bukhari, traduction de Urvoy, 2006 : 23). Pour 'A'īsha, cette perception du mariage a une teneur religieuse très importante, puisque c'est l'accomplissement d'une vie conjugale qui permet en grande partie de juger les actes d'un individu au moment de sa mort. Ainsi, pour 'A'īsha, « la religion, c'est supporter » (*ad-dīn mu'āmalā*), supporter l'autre, le soutenir et le comprendre. S'il y a insistance dans les textes religieux, Coran ou *ḥadīth* sur cette dimension de la vie humaine ainsi que sur la dimension sexuelle, c'est parce que l'accomplissement de celle-ci est méritoire, à condition d'être en accord avec la religion (Urvoy, 2006 : 24).

Dans une perspective pieuse, les relations sexuelles sont considérées comme des devoirs, de même que l'affection et la bonne entente. Alors qu'elles sont généralement renvoyées au domaine de la sexualité, les notions de *zīna* et de *nikāḥ* peuvent s'insérer dans le vocabulaire de l'amour. Le *nikāḥ* peut ainsi être compris comme un « amour physique permis, [et] s'oppose au *zinā*, amour physique illicite et comme tel réprimé » (Urvoy, 2006 : 28). Cette définition permet d'interpréter ces deux termes comme une forme d'amour, et de montrer qu'il peut exister une dimension affective dans les relations sexuelles. Cette diversité sémantique souligne la manière dont sont agencées dimensions corporelles et érotiques de l'amour avec d'autres, qui sont considérées comme supérieures car spirituelles, dans lesquelles apparaît une valeur « mythologique » et originelle (Moulin, Eraly, 1995 : 11). Ce dernier versant tend à considérer l'amour comme une « réciprocité désintéressée » (Moulin, Eraly, 1995 : 14). La finalité pieuse d'une bonne relation conjugale suggère que les rapports entre humains, si guidés par les

préceptes religieux, permettent de s'assurer d'être un croyant méritoire. Cette finalité a pour visée de correspondre aux attentes d'Allah, qui pose alors le couple dans une relation ternaire : plus la relation entre les membres d'un couple est satisfaisante, plus leur relation avec dieu est bénéfique. Cette assertion interroge aussi la dimension inconditionnelle de l'amour. Elle peut être comprise à travers les termes classiquement attribués à l'amour grec de *l'éros*, la *philia* et *l'agapè*. *L'agapè* est considéré comme l'amour spirituel envers le créateur, comme une relation inconditionnelle, à laquelle renvoie la notion de miséricorde (*rahma*) : quels que soient les actes réalisés par le croyant, ce dernier sait que, en tant qu'être issu d'Allah, il sera pardonné. Sa condition d'humain est sujet à échecs et réussites, sans quoi il serait la perfection, donc le créateur lui-même.

Ces considérations sont en résonance avec l'amour que les membres d'un couple peuvent mettre en place. Lors d'un débat organisé avec un groupe d'étudiants au centre français, pendant lequel nous abordions la thématique amoureuse, la discussion a pris une direction qui intégrait l'amour divin dans la compréhension de l'amour. D'eux-mêmes, les étudiantes et étudiants se sont demandé si la relation à Dieu pouvait être définie par l'amour, et quelle était sa différence avec l'amour entre les humains, ce que les étudiants ont progressivement abordé en termes d'inconditionnalité. Plusieurs personnes ont soutenu que l'amour entre un homme et une femme est conditionnel, puisqu'il se satisfait du désir physique et nécessaire de l'un pour l'autre, dans le but de fonder une famille. L'amour pour Allah, quant à lui, est évoqué comme une relation inconditionnelle, car elle n'est pas soumise à la tentation de la chair, ni aux fluctuations du comportement humain. Basé sur la question de l'intéressement des relations à partir de leur aspect matériel, physique et pulsionnel, en opposition à celui omniscient et immatériel du Créateur, ce premier avis est apparu contradictoire pour une autre partie des étudiants. Ces derniers soutenaient à l'inverse que définir les relations amoureuses (entre humains) comme inconditionnelles est plus à même d'en rendre compte. Pour l'un des étudiants présents, l'amour inconditionnel consiste effectivement à « accepter » la personne aimée, ses qualités, ses défauts, mais aussi son appartenance identitaire ou ses divergences d'opinion, similairement à la relation qu'un croyant entretient avec son Créateur. Cette vision de l'amour est très présente dans le discours de jeunes, qui reprochent aux médias et à la « société de consommation » d'exposer l'amour comme un phénomène pulsionnel et physique. En associant leur perception de l'amour entre humains avec la relation entre les humains et Dieu, beaucoup perçoivent que l'amour devrait lui être similaire, et devrait être défini comme l'entière acceptation de son partenaire.

L'une des bénévoles du Centre d'information islamique m'a confié que la venue des touristes ne se fait pas toujours sans heurts, puisque ces derniers discutent de sujets dont ils ont, selon elle, des idées stéréotypées sur la polygamie, le rôle des femmes dans la société ou encore le port du voile. C'est ce qui arrive lorsqu'une touriste allemande accompagnée de son mari demande, un jour où je visitais le centre pourquoi les hommes ont toujours « le pouvoir » en islam. Afin de ne pas entrer dans une polémique qui lui paraîtrait inféconde, la bénévole répond avec humour que les femmes sont plus émotives, en arguant que si l'on donnait le droit à une femme de se marier avec quatre hommes, elle changerait tout le temps, car elle est sous l'emprise de ses passions et plus sensible, elle peut donc tomber plus facilement amoureuse, « à cause des hormones ! ». Bien que cette remarque détende l'atmosphère, la bénévole considère que les visiteurs ont une image souvent faussée de « la femme musulmane » et du mariage. Elle répète souvent qu'en islam, le mariage prône la tendresse, le respect et la compréhension entre les époux, tout comme l'une de ses collègues qui considère le mariage comme le fondement de la réussite individuelle et de la société.

L'universalité de l'amour

Évoqué dans le Coran, le terme de *mawadda* est traduisible par « amour » mais aussi par « affection » ou « tendresse ». Pour les bénévoles, la *mawadda* fonde la relation maritale et démontre que celle-ci est avant tout question d'amour plutôt que de convenances sociales. Plus fort que l'amour (*ḥubb*), la *mawadda* est, pour mes interlocutrices, une relation profonde qui subsiste malgré les marques du temps et les désagréments qu'une vie de couple peut subir au quotidien :

ūmm Muna : « L'amour (*al-ḥubb*) c'est différent. [S'adressant à Marwa] Donne-moi la traduction pour *al-mawadda*.

Marwa : [cherchant sur Internet avec son téléphone] Regarde, pour *al-mawadda*, ils disent amour (*love*), ils disent amitié (*friendship*), quel mot est le plus proche, tu penses ?

ūmm Muna : Je pense que *al-mawadda* est quelque chose de plus profond...

Marwa : La proximité (*al-qarāba*) ?

ūmm Muna : [acquiesçant] la proximité et l'amitié vont ensemble. Car regarde, des fois, même après que des personnes restent ensemble pendant longtemps, et que, tu sais, l'amour et la romance meurent, et peut-être même qu'ils ne peuvent plus avoir de relations, que l'homme ne peut même plus dormir avec sa femme, qu'il est vieux, et qu'il manque quelque chose... Eh bien malgré cela, ils vont être tenus par l'amitié, la proximité. Mais *al-*

mawadda est encore plus général, peut-être que l'amour (*al-ḥubb*) va s'arrêter, peut-être que l'un d'eux tombera malade [...] mais tu le verras lui tenir la main, rester bons amis, cela va rester. C'est ce qu'Allah a mis entre eux, comme de la super glue. Sans cela, aucun mariage ne pourra aboutir. [...] Cela les fera rester ensemble.

Marion : Donc *al-mawadda* vient d'Allah ?

ūmm Muna : Oui, ça vient d'Allah, absolument, [reprenant le verset coranique] parce qu'il « a mis entre vous deux *al-mawadda* », et s'il ne faisait pas cela, vous ne cherchiez même pas à rester ensemble.

Marion : Mais... l'amour (*al-ḥubb*) vient aussi d'Allah, non ?

ūmm Muna : Oui, même l'amour (*al-ḥubb*) vient d'Allah, tout est apporté par Allah. Mais il y a différents types d'apports. *Al-mawadda* est plus stable, si quelque chose se brise entre eux, et qu'ils vieillissent, ils resteront l'un à côté de l'autre, ils resteront amis car ils ne peuvent plus rien faire d'autre ».

Discussion informelle, en arabe et en anglais, 10 décembre 2015

Par son inscription dans le Coran, la notion de *mawadda* détient une connotation principalement religieuse. Il n'est pas employé dans l'arabe quotidien, et les personnes soutiennent que la valeur de ce terme n'est pas transposable à l'arabe parlé. Néanmoins, le terme est revenu lors d'une discussion au sein de *Richer life*. Ce jour-là, nous débattons du sujet de l'amour et du mariage en Oman. Un jeune homme d'une vingtaine d'années prend la parole pour expliquer ce qu'il entend par *al-mawadda*, en reprenant l'expression d'amour inconditionnel (*al-ḥubb bī la ṣhurūt*) :

« L'amour inconditionnel veut dire acceptation [...] la personne que tu aimes, c'est la personne avec qui tu te sens bien [...], puis tu vois qu'elle change [avec le temps], ce n'est plus la même personne... (il hésite) [...] Mais tu l'aimes, c'est la part de *mawadda*, quand tu apprends des choses sur la personne, c'est peut-être comme ça que je considère l'amour inconditionnel ». Extrait de mon journal de terrain, 3 octobre 2015

Alors que nous échangeons autour de l'amour sans inclinaison religieuse particulière, le jeune homme a employé une notion coranique pour soutenir sa définition de l'amour inconditionnel. Ce que les jeunes rencontrés entendent par cette expression correspond souvent au fait que l'amour devrait permettre de dépasser les différences entre deux individus mais elle va plus loin, puisque, comme le dit Faīṣal, il s'agit de l'amour « pour tout, pour l'humanité, pour la famille, pour les autres ». Les représentations que les jeunes se font de l'amour sont nourries

de références diverses, comme le montre cet exemple, mais comme c'est aussi le cas de la littérature populaire.

Ḥanīn¹⁸², par exemple, aime beaucoup la littérature américaine. Elle étudie la linguistique, adore lire et en ce moment, elle se tourne vers des ouvrages psychologiques, plutôt que les romans qu'elle lit généralement. Elle dit que les romans d'amour sont répétitifs. À l'inverse, certains livres lui ont apporté « quelque chose de nouveau », avec « un message plus profond ». Comme beaucoup d'autres jeunes femmes, le livre préféré de Ḥanīn est *The Forty rules of love*¹⁸³, best-seller de la romancière turque Elif Shafak, qui relate l'histoire de Jalal ad-Din al-Rumi, célèbre penseur soufi du XIII^{ème} siècle. Ce récit est entremêlé avec celui d'une mère de famille américaine à la période contemporaine, dont on suit le quotidien. Employée pour la traduction des textes du penseur, cette femme projette ses propres mésaventures conjugales dans les enseignements qu'elle tire de ses lectures. Le roman parcourt les différents aspects de la pensée de Rumi par le prisme d'autres personnages qui font sa rencontre, comme c'est le cas de Shams Eddine Tabrizi, dont Rumi devint le disciple, et qui a consigné la grande majorité de ses réflexions. Chaque chapitre du roman apporte une « règle » au sujet de l'amour envers dieu, en relation avec la quête religieuse de Rumi. Différentes compréhensions de l'amour apparaissent au cours de la lecture. Le lecteur croise le récit d'une prostituée, d'un mendiant, etc., la dimension érotique et donc présente, et la relation entre les deux penseurs laisse à penser qu'il s'agit d'une relation non seulement spirituelle mais peut-être, aussi, amicale voire sensuelle. De ce livre, Ḥanīn a surtout retenu la conception spirituelle de l'amour, ce qui est d'ailleurs la raison pour laquelle elle apprécie ce livre, à l'instar d'autres lecteurs. Cette approche de l'amour est, comme elle le dit, différente de celle des rapports entre les hommes et les femmes, car il n'est pas nécessairement en lien avec le mariage :

« C'est aussi l'amour envers la nature, envers soi-même, envers dieu. L'amour c'est ça avant tout, c'est le fait d'être heureux et de s'aimer soi-même et mettre la priorité sur soi pour ensuite rendre les gens heureux, et c'est le fait de rendre les gens heureux qui fait qu'on est heureux. L'amour c'est ça, c'est rendre les gens heureux ». Discussion informelle, en anglais, 30 septembre 2015

Al-ḥubb et *al-mawadda* ne reviennent que très rarement dans le propos des personnes rencontrées. Ces deux termes semblent se fondre dans l'expression de l'amour inconditionnel. Ceci est lié à l'aspect projectif, autrement dit imaginé, que les jeunes ont de l'amour, alors qu'ils

¹⁸² Ḥanīn est une étudiante de 21 ans. Son portrait est décrit en chapitre 2.

¹⁸³ En France, ce livre est connu sous le titre de *Soufi mon amour*.

n'ont pas expérimenté la vie de couple. Si les jeunes trouvent davantage de réponses auprès de ce genre de littérature, c'est parce qu'ils n'abordent pas les relations conjugales. De même, si leurs perceptions religieuses tendent vers une compréhension de l'amour comme un sentiment inconditionnel, c'est parce qu'ils en tirent la substance idéale : ils dégagent de la définition de l'amour les dimensions humaines pour se concentrer sur l'applicabilité du sentiment à tout type de contexte. Ainsi, l'amour compris en ces sens religieux peut s'appliquer à n'importe quel type de relation, envers les vivants, envers leur créateur, voire même les objets, comme le soutient Marwa. Mais, lorsqu'il est ramené au plan des relations humaines, la dimension genrée prend une dimension majeure, comme c'est le cas dans la littérature spécialisée sur le développement personnel.

2. L'agencement des sexes par le développement personnel

Le genre littéraire du développement personnel est un autre volet d'exploration pour les futures et jeunes mariées dans lequel la dimension genrée des sentiments est fortement mise en avant. Il s'appuie sur des références américaines, quand d'autres productions locales font des renvois aux corpus religieux. Raḥma n'a pas eu l'occasion d'échanger avec ses aînés à propos des relations entre les hommes et les femmes, l'éducation des enfants ou le mariage. C'est avant tout dans les livres et sur Internet qu'elle a puisé un certain nombre de connaissances à ce sujet, connaissances qu'elle échange avec ses amies. Le fait que ces dernières soient déjà mariées et que l'une d'entre elles soit conseillère conjugale l'aide à comprendre comment se comporter (*ta'āmul*) avec les hommes, puisque ceux-ci ont, selon elle, un caractère différent des femmes. Dans ces ouvrages, les relations entre les hommes et les femmes sont expliquées en termes dichotomiques, et chaque sexe est associé à des formes d'affects différentes. *Les hommes viennent de mars et les femmes viennent de vénus*, un *best-seller* américain des années 1990, est l'ouvrage dont Raḥma m'a le plus parlé. Celui-ci lui a enseigné que chaque femme et chaque homme était différent et que c'était par la patience et l'observation que l'on pouvait trouver les particularités individuelles de son époux et mieux s'adapter à lui :

« Quand tu te retrouves avec un homme, tu dois te dire que le matin tu ne te réveilles pas toute seule, il faut s'occuper de la maison, il faut aller travailler, il faut être là pour lui, et lui pour toi aussi. Mais il faut faire attention à être belle, à comment tu vas t'habiller, te laver, c'est aussi quelque chose de nouveau [quand on se marie]. » Entretien, en anglais, 17 décembre 2015

L'auteur de ce livre, John Gray, est un essayiste et psychothérapeute américain. Connus pour avoir publié un certain nombre de livres en développement personnel, ses analyses sont principalement tournées vers les relations entre les femmes et les hommes, qu'il considère de natures différentes, raison de son succès auprès des lectrices omanaises. Qualifié de « vulgarisateur » (Latte Abdallah, 2010b), cet auteur est néanmoins critiqué par ses pairs qui estiment qu'il « stigmatise de façon enfermante et modélisante les hommes et les femmes dans des comportements préconstruits qui sont plus les additions comportementales issues d'une société américaine, que l'expression de la singularité des individus dans leurs relations conjugales » (Sauzède-Lagarde, Sauzède-Lagarde, 2013). Pour Anthony Giddens, ces manuels pratiques représentent « une parfaite expression des phénomènes réflexifs qu'ils s'attachent à répertorier et qu'ils contribuent eux-mêmes à façonner », par leur « vocation émancipatrice » (Giddens, 2004 : 83). Ceci est visible dans la forme littéraire de ce genre d'écrits. En effet, la raison de l'engouement qu'ils suscitent ne tient pas tant aux effets que procurent les méthodes proposées qu'au fait que celles-ci, par leur forme, sont facilement transposables à tout type de quotidien, ce qui permet aux individus de donner aux conseils prodigués le sens qu'ils désirent (Marquis, 2014 : 151). Le vocabulaire est homogénéisant et peu contextualisé, ce qui permet de faire sens chez le plus grand nombre, et les exemples employés sont issus de l'expérience de l'auteur lui-même. Ceci convie à une forme de familiarité entre lui et le lecteur, rendant alors la lecture plus accessible et le propos plus efficace.

Ces ouvrages proposent effectivement d'agir par réflexivité et poussent à une recherche d'authenticité de l'individu (Marquis, 2014 : 155). Ceci permet à l'individu de se dédouaner de ses propres souffrances et incompréhensions en les renvoyant à son environnement social extérieur, et de prendre les causes de sa réussite pour personnels. Cette acception se base sur la condition d'un bien-être personnel. Comme le souligne F. Cancian, le développement personnel convie à développer un soi (*oneself*) qui requiert « une relation [fondée sur] la sécurité et le soutien, puisque la peur est la cause sous-jacente d'un comportement rigide et de [ruptures], [et] la peur [d'être abandonné] [...] » (Cancian, 1987 : 116). Le soi doit être flexible, ce qui convie à une certaine forme de relations conjugales, qui « devrait nous donner la liberté d'explorer diverses manières d'établir des relations au lieu de nous limiter à des rôles rigides ou à de vieux schémas de comportement » (Cancian, 1987 : 116). Et ceci n'est possible qu'en faisant une distinction nette de soi-même, ses propres désirs et comportements, afin de « percevoir avec précision les réponses de notre partenaire et pour tolérer une certaine frustration de nos besoins, [tout en étant] suffisamment dépendants pour nous soucier de notre

partenaire et poursuivre la relation » (Cancian, 1987 : 116)¹⁸⁴. Malgré le credo de la flexibilité et la subtile rencontre entre dépendance et autonomie individuelle, les relations sont pensées en termes genrés, que ce soit dans la littérature américaine comme dans celle produite localement.

Ces ouvrages ressortent d'un certain type d'affinités culturelles, car la majorité de leurs auteurs sont euro-américains et les livres sont principalement publiés en anglais. Aussi, la nécessité de savoir lire l'anglais aisément réduit l'accès à ce type d'ouvrages. Certains sont néanmoins publiés en arabe. Ils proviennent majoritairement d'Égypte, et rares sont les livres produits par des auteurs omanais, publiés ou disponibles en Oman. Ils sont disponibles dans les librairies de Mascate, au salon du livre ou dans des stands occasionnellement installés dans les couloirs des *malls*. Publié en 2011, l'un de ceux que j'ai trouvé au salon du livre est intitulé *Ton chemin vers le cœur de ton mari* (*ṭarīqek ilā qalb zawjek*). L'ouvrage est doté d'un visuel romantique, la couverture rouge est illustrée d'un cœur et les pages sont encadrées d'un décor fleuri (figures 39 et 40).



Figure 39 *Ton chemin vers le cœur de ton mari* (couverture)

¹⁸⁴ « Firstly, developing oneself requires a secure, supportive relationship, since fear is the underlying cause of rigid behavior and splitting off parts of the self – fear that the other person will abandon us, and fear of our own unrestrained passion and rage. Secondly, the relationship should give us the freedom to explore diverse ways of relating instead of restricting us to rigid roles or old patterns of behavior. Finally, the relationship should move towards interdependence, so we are separate enough to accurately perceive our partner's responses, and to tolerate some frustration of our needs, and also dependent enough to care about our partner and continue the relationship » (Cancian, 1987 : 116).



« Comment habiter le cœur de ton mari par le biais de sa famille et de ses proches » (page 30 à droite) ; « Les clefs du cœur de l'homme à travers les cinq sens » (page 31 à gauche).

Figure 40 Le chemin vers le cœur de ton mari (extraits)

Cet ouvrage porte sur les différentes dimensions de la vie conjugale, et le propos est appuyé par des citations coraniques et des *ḥadīth* (propos rapportés du prophète)¹⁸⁵. Les différentes sections abordent les droits et les devoirs (*ḥuqūq w tājābāt*) des époux, les comportements condamnables, ainsi que des conseils à appliquer au quotidien, allant de l'entretien corporel au type de messages téléphoniques à favoriser. Le point commun entre des ouvrages tels que celui de John Gray et cette littérature locale repose sur la nature différenciée des hommes et des femmes, donnant des « styles d'amour » féminins ou masculins (Cancian, 1987 : 75). Dans cet extrait (figure 37), il est expliqué « comment atteindre le cœur de ton mari par sa famille et ses proches » (*kīf tukassibīn qalb zawjak 'an ṭarīq ūsratih w āqāribih*). En s'adressant à un lectorat féminin, l'auteure recommande de se rapprocher de sa belle-famille, de la respecter, et de permettre à son mari de fréquenter sa famille quand il le souhaite, tout en invoquant la communication entre les partenaires comme une nécessité.

¹⁸⁵ A. le Renard et S. Latte Abdallah ont relevé le même engouement en Arabie saoudite et en Palestine. A. Le Renard remarque que l'alliance entre islam et développement personnel se fait par exemple par l'utilisation de la figure du Prophète. Elle fait également remarquer que, malgré l'influence américaine de ce type de productions, peu de revendications féministes ne perçoivent cette influence comme une hégémonie occidentale, et les lectrices ne voient pas négativement la juxtaposition du religieux avec ce genre de littérature (Le Renard, 2010a : 83).

Secrets recevables, conseil et entraînement en développement personnel (āsrār mubāḥa, al-mustašhār w al-mudrab fi at-tanmīa al-bašharīa) est un autre livre qui poursuit dans cette direction (figure 41). L’auteur, Talal al-Rawahi, est conseiller en développement personnel (*muršhīd nafsī*) et présentateur de l’émission télévisée « *ānta kamā turīd* » (« C’est comme tu veux »), diffusée chaque semaine sur la chaîne nationale Oman TV¹⁸⁶. Ce présentateur connu à Mascate publie régulièrement des ouvrages tirés de son émission, qui abordent différents sujets de société et les « relations humaines » (*al-‘alāqāt al-bašharīa*). Bien que le titre de ce livre laisse à penser qu’il porte sur le développement personnel, le contenu est en réalité tourné vers l’accomplissement de la vie de couple, comme le visuel le suggère.



Figure 41 *Secrets recevables. Conseil et entraînement en développement personnel*

À la sortie du livre, l’auteur a posté l’événement sur son compte Twitter. Plusieurs personnes ont demandé en commentaire comment se procurer cet ouvrage : il n’est disponible qu’au salon du livre, organisé pendant quelques semaines chaque année. Pour ma part, j’ai pu le trouver dans un stand tenu par un vendeur égyptien dans le hall d’un *shopping mall*, et ne l’ai pas trouvé dans les librairies ou dans les bibliothèques de la capitale. Lors d’une conférence de 2018 sur la chaîne religieuse *qanā muwa‘īza* (La chaîne du Sermon), Talal al-Rawahi est invité

¹⁸⁶ أسرار مباحة في العلاقات الزوجية محاضرة للأستاذ طلال الرواحي « Secrets recevables dans les relations conjugales conférence du professeur Talal al-Rawahi », Archives vidéo de *qāna mua‘īza* (La chaîne du Sermon), URL : <https://www.youtube.com/watch?v=rXyKeQ0snr4>

à présenter le livre, que le présentateur évoque comme un livre sur les relations conjugales. Comme d'autres, le livre laisse une large place à l'islam, en illustrant les conseils par des extraits du Coran ainsi que des *ḥadīth* rapportés du prophète. Enfin, l'ouvrage atteste de la permission de publication accordée par le grand mufti al-Khalili. En prenant surtout appui sur le corpus religieux, l'auteur ne prend pas partie d'un point de vue politique, comme cela pourrait être le cas s'il évoquait le mariage mixte. Les lectrices, quant à elles, peuvent ainsi interpréter le texte selon leur situation. Comme le livre de J. Gray, l'aspect apolitique des propos ne fait donc pas défaut pour les lectrices mascaties, qui retiennent avant tout « l'argumentaire de l'égalité dans la différence » biologique des sexes (Latte Abdallah, 2010b)¹⁸⁷.

Dans ce livre, la nature différenciée des hommes et des femmes est avancée comme la raison principale des ajustements nécessaires à la bonne entente conjugale. Dès les premières pages, il est précisé que les femmes sont à la recherche de confiance (*at-tiqa*) et les hommes d'assistance (*ar-ri'āya*), que les femmes ont une capacité à se concentrer sur plusieurs choses à la fois, que leur psychologie les pousse à une introspection qui doit être partagée, contrairement aux hommes qui adoptent plus souvent une posture de repli (*'uzla*). Comme dans l'ouvrage précédent, l'auteur explique que c'est la raison pour laquelle les cinq sens de l'un et de l'autre sexes sont différemment développés : les hommes accordent plus d'importance à la vue que les femmes, qui privilégient l'ouïe. Tout en s'appuyant sur des extraits coraniques et des *ḥadīth*, l'auteur propose une « traduction » des propos des hommes et des femmes en situation :

تقصد المرأة	يرد الرجل	تقول المرأة
نريد أن نخرج	هذا غير صحيح، لقد خرجنا قبل عشرة أيام	نحن لا نخرج أبداً
أشعرني بحبك أكثر	لا طبعاً أحبك، وإلا لماذا برأيك أعيش معك	أنت لم تعد تحبني كالسابق
أنا أتعب كثيراً وأحتاج للتقدير	عادي كل البيوت التي بها أطفال كذلك	البيت فوضى والأبناء يدفعوني للجنون
ساعدني وخفف عني	وهل تظنين أنني أذهب فجراً إلى النادي إنني أكدم أنا الآخر	أنا أفعل كل شيء وحدي
اجلس معنا، واهتم بالحديث معنا	كلام خاطئ أنا أعلم وأكد من أجلك وأبنائك	أنت لا تهتم بنا أبداً
اسمعني وتحدث معي باهتمام	وماذا أفعل الآن، أنني أسمعك فعلاً	أنت لا تسمعني

Figure 42 Exemples d'expression des sentiments et des besoins de la femme (page 30)

¹⁸⁷ Plus encore lorsque ces ouvrages sont appréciés dans les milieux à tendance féministe dans une perspective islamique. Comme l'a observé S. Latte Abdallah en Jordanie, un ouvrage tel que celui de John Gray donne davantage de matière argumentative qu'il ne fait l'objet de critiques anti-occidentalisation (Latte Abdallah, 2010b).

La première colonne, de droite à gauche concerne « ce que dit la femme », puis « ce que l'homme répond » et « ce que veut dire la femme ». Dans la catégorie « ce que dit la femme », les exemples sont : « on ne sort jamais », « tu ne m'aimes plus comme avant », « la maison est en désordre et les enfants me rendent folle », « je fais tout toute seule », « tu ne t'intéresses jamais à nous », « tu ne m'écoutes pas ». Dans le premier cas, « on ne sort jamais », ce que l'homme répond généralement est : « ce n'est pas vrai, on est sorti il y a dix jours », alors que ce que la femme tenterait de dire est : « je veux que l'on sorte » (ou, littéralement, « nous voulons sortir » ou « sortons »). Ce que la femme pense est illustré par des phrases au singulier et réfléchies, autrement dit, des phrases exprimant ses émotions individuelles, alors que « ce que la femme veut dire », en dernière colonne, serait à comprendre comme une action que le couple doit appliquer. Lorsqu'une femme croit ne plus être aimée comme avant, il faut comprendre qu'elle demande à son époux d'être aimée davantage. Si elle dit ne jamais être écoutée, il faudrait plutôt comprendre cette plainte comme une invitation à passer du temps ensemble. Plus loin, l'auteur décrit l'amour en six étapes. Il conseille de rechercher le respect (*al-īhtirām*) envers l'autre et de développer de l'intérêt (*al-īhtimām*) pour lui, deux critères qu'il qualifie comme la preuve la plus claire de l'amour. Ces deux dimensions seraient la condition pour la possibilité de sentiments, et donc la possibilité d'exprimer ses émotions sans attendre de contrepartie.

Entre les types et la fréquence des cadeaux à offrir, la résolution des disputes, la jalousie ou encore les mots doux à favoriser, l'ouvrage recouvre ainsi l'ensemble des étapes et des dimensions du mariage. Il est illustré par de nombreuses images, dans lesquelles les couples sont mis en scène en train de manger, de se disputer ou se promener main dans la main. Pourtant, aucune d'entre elles ne renvoient au contexte omanais. Au contraire, les personnes visibles sur les illustrations sont des couples vêtus à l'occidentale, les femmes sont toutes grandes, minces et aux cheveux blonds. Seul le texte s'inscrit dans le contexte, notamment lorsque l'auteur illustre ses propos par des extraits de conversation de couples rédigés en *'umānī* (arabe omanais). Concernant les disputes, deux conversations sont retranscrites en encadré (figure 43). Le premier dialogue porte sur un homme qui, au retour du travail, a oublié de rapporter les courses que sa femme lui a demandées à la maison. Fatigué et ne désirant pas sortir à nouveau, il conseille à son épouse de demander à sa sœur de s'en charger. L'auteur commente cette situation en soutenant que la femme est dans son bon droit lorsqu'elle s'exclame : « *mū ānta al-riggāl ?!* » (Ce n'est pas toi l'homme ?!). Le second dialogue concerne un homme qui doit sortir pour un rendez-vous important. Il cherche ses vêtements afin de se

préparer. Son épouse lui indique qu'ils sont dans la lingerie mais il ne les trouve pas, ce à quoi elle rétorque qu'il doit se débrouiller avec la domestique et s'énerve : « je ne suis ni responsable de toi, ni de tes vêtements ! ». Mais son mari insiste sur le fait que c'est son rôle, en tant qu'épouse, de s'occuper de ce genre de choses : « *mū ānti az-zawja ?!* » (Ce n'est pas toi, l'épouse ?!).



Figure 43 Le rôle des époux dans le couple (pages 88-89)

À la différence du premier livre, exclusivement rédigé à l'intention d'un lectorat féminin (et rédigé par un homme), l'auteur tente ici de répondre aux attentes des deux sexes. Mais ce type d'ouvrage est rare, et les personnes doivent se contenter de ce qui est disponible dans les librairies anglophones des *shopping malls* telles que Borders. D'autres ressources sont disponibles sur Internet, comme la production arabe développée en Égypte connue pour le développement personnel et les problématiques de couple. Le livre que Raḥma mentionne (*Les hommes viennent de Mars et les femmes viennent de Vénus*) est apprécié par beaucoup de jeunes, mais il n'est pas disponible en arabe. Et bien que les propos soient similaires dans les ouvrages locaux, très peu sont consultés. Certaines personnes expriment une réticence à leur égard parce qu'ils ne seraient pas acceptables sur le plan religieux. Surgit alors une tension entre perceptions religieuses et scientifiques du développement individuel qui semble néanmoins se résoudre lorsque les structures et les ouvrages disponibles sont eux-mêmes basés sur des fondements religieux. Mais ces livres sont destinés à des couples mariés, qui font face aux tensions de la vie conjugale. L'une des raisons pour lesquelles les jeunes lisent peu ce genre

d'ouvrages est donc liée au fait qu'ils ont le sentiment qu'ils ne leur sont pas réellement destinés. Enfin, alors que ce genre de littérature pourrait poser problème quant à la juxtaposition de propos religieux avec des techniques qualifiées d'occidentales, peu de jeunes femmes se refusent à leur lecture. Par leur dimension religieuse, ces ouvrages permettent au contraire de justifier leurs pratiques, alors qu'elles pourraient être critiquées d'occidentalisantes et d'individualisantes (Le Renard, 2010c : 84).

3. Les formations universitaires au mariage : une invitation au dialogue

Justifier des pratiques de développement par l'usage de techniques qui peuvent être qualifiées d'occidentalisantes et d'individualisantes, par l'emploi du religieux, se retrouve enfin dans les formes multiples de conseil psychologique. Alors que les madrasas (écoles coraniques) étaient la principale source d'éducation avant 1970, la Renaissance a modifié le paysage éducatif omanais en ouvrant des écoles gouvernementales, publiques et généralisées à l'ensemble de la population, dont les femmes (Eickelman, 2002 : 233). Jusque-là, l'éducation était principalement religieuse et réservée aux hommes de rang noble¹⁸⁸. Les transformations relatives à l'enseignement ont donc nécessité une adaptation des contenus éducatifs avec les enseignements de l'islam, comme il est possible de le voir au sujet des formations au mariage, un projet entrepris à l'université Sultan Qaboos par l'équipe de psychologues du *markaz li-irshād at-tullābī*, le Centre de Conseil Étudiant (CCE). Les activités sont pensées dans une perspective psychologique alors que les structures qui accueillent des initiatives de soutien psychologique sont rares et parfois mal reçues, que ce soit à Mascate ou dans d'autres pays de la région du Golfe. Au Bahreïn, Yahyah al-Haddad note que des centres psychologiques ont été ouverts à l'initiative du ministère de la santé dans le cadre d'accompagnement médical des personnes atteintes de sida (al-Haddad, 2003 : 15). Au Qatar, les premiers services ont été développés dès les années 1950 en contexte hospitalier pour la prise en charge des maladies psychiatriques (Ghuloum, Ibrahim, 2006). Différents centres psychologiques ont récemment ouvert leurs portes à Mascate, dans lesquels il est possible d'obtenir des consultations individuelles ou de couple mais, comme me le fait remarquer un jour Mūā'īad, la psychologie

¹⁸⁸ En Arabie saoudite, les transformations de l'éducation ont suivi les mêmes étapes. Celles-ci sont survenues suite aux années 1960, marquées par l'alliance entre le pouvoir religieux et tribal, donnant progressivement lieu à une forte islamisation de la société saoudienne (le Renard, 2010c).

fait peur. Plusieurs revues¹⁸⁹ publient des bilans d'études effectués à SQU et d'autres universités des pays voisins. La thématique psychologique est abordée comme un complément de suivi d'autres pathologies, et l'absence de soin est effectivement renvoyée à la problématique religieuse et aux croyances dites « traditionnelles », quand la présence de structures de soin n'est pas évoquée. Dans ces ouvrages, des psychologues et médecins de l'université soulignent que parler de psychologie (*ilm an-nafs*) renvoie à une perception stigmatisante de la maladie mentale, pensée en rapport avec des troubles psychiques sévères, les psychoses, démences, dépressions et la folie (al-Sinawi, al-Adawi, 2006). De plus, consulter un psychologue irait à l'encontre des convenances religieuses, car cela signifierait ne pas avoir de croyances suffisamment fortes pour gérer soi-même ses difficultés (al-Sinawi, al-Adawi, 2006 : 16).

En plus de l'aspect contradictoire de certains de leurs arguments, ces auteurs soulignent l'aspect secondaire de la psychologie, ce qui expliquerait pourquoi les individus ont davantage recours à des soins « traditionnels »¹⁹⁰ (Beaudevin, 2010 ; al-Adawi, 2017) ou conservent leurs soucis personnels pour eux-mêmes¹⁹¹. Pour certains psychologues omanais, la raison tiendrait au fait que le sultanat d'Oman est une société « communautariste » (alMa'wali, 2017 : 782), ce qui ne favoriserait pas le recours aux techniques psychologiques puisque considérées comme « individualistes » (al-Busaidy, Borthwick, 2012). Parmi ces auteurs, Zakiya al-Busaidi (2010), consultante en psychiatrie à SQU, relève que la confiance à Dieu, la lecture du Coran et l'échange avec les proches sont les principaux recours utilisés. La consultation psychologique n'arrive qu'après, et est considérée comme intimidante en raison de la relation qu'elle implique entre patient et soignant. L'auteure note que les personnes concernées sont davantage à la recherche d'une expression de leurs ressentis, plutôt que de conseils, et que le manque d'opportunités pour se confier expliquerait les difficultés à s'épancher.

En 2010, Claire Beaudevin recensait trois lieux disposant de services psychologiques à Mascate, dont un en construction et l'hôpital universitaire, où exerçaient un psychologue clinicien et deux pédopsychiatres (Beaudevin, 2010 : 223). Cinq ans plus tard, il m'a été

¹⁸⁹ *SQU journal for scientific research*, Section « Scientific journals », site Internet Sultan Qaboos University, <https://www.squ.edu.om/pao/sj>. *Journal of Educational and Psychological Studies*, URL : <https://www.squ.edu.om/coe/Publications/College-Journal>

¹⁹⁰ Claire Beaudevin explique que la diversité des pratiques non biomédicales serait également due à la forte présence immigrée, parmi laquelle on peut trouver la médecine chinoise ou la médecine ayurvédique, mais aussi des pratiques populaires locales (rebouteux, cautérisation, exorcisme, récitations coraniques, sorcellerie, phytothérapie, etc.) (Beaudevin, 2010 : 70).

¹⁹¹ Mūā'īad m'a dit ne connaître qu'une seule personne qui a eu recours à un soutien psychologique. Maryam m'a un jour avoué avoir consulté un psychologue, à la suite de sa rupture avec Fāres (chapitre 4), ce qu'elle a cachée à l'ensemble de son entourage, et un professeur qui a souffert de schizophrénie, me demandant de garder cette information confidentielle.

possible de relever sept structures disposant de services psychologiques dans une perception davantage liée au développement personnel qu'à la maladie psychiatrique. Certains lieux sont présentés comme des centres médicaux ou de « santé mentale » (*aṭ-ṭibb an-naḥsī*). L'un des centres les plus en vogue auprès de mes interlocuteurs est *Whispers of Serenity*, défini comme une « clinique de bien-être en santé mentale »¹⁹². Il a été fondé par l'une des membres de la famille royale, ce qui a permis de faire connaître l'endroit, et les activités se déroulent pour la majorité en anglais. Entre yoga du rire, soutien téléphonique et tables rondes – dont beaucoup sont réservées aux femmes – des consultations individuelles, familiales et conjugales basées sur un modèle de « développement personnel » plutôt que de travail thérapeutique psychologique sur le long terme sont proposées.

Les autres centres s'affichent comme des lieux de soin et de santé familiale (*aṣ-ṣaḥa al-ūsarīa*) comme c'est le cas du centre hébergé par le ministère du développement social, qui bénéficie d'un « département de conseil familial », dont les objectifs sont de s'assurer de la « cohésion de la famille » en tant qu' « entité »¹⁹³, ou encore le centre Famille heureuse (*markaz ūsra sa 'īda*) et le centre spécialisé dans les affaires familiales (*markaz mutakḥaṣiṣ bi-šhū 'ūn al-ūsra*). Ces deux structures s'affichent comme des lieux de conseil pour l'éducation, proposant alors des consultations éducatives (*īstiṣharāt tarbawīa*). Depuis sa création en 1986, l'université Sultan Qabous propose un cursus de psychologie¹⁹⁴ allant du diplôme (en deux ans) au master (en cinq ans). D'abord rattaché au département d'éducation, il est devenu indépendant en 1998. Entre les parcours de psychologie « éducationnelle », des troubles d'apprentissage, d'analyse (*measurement and evaluation*), figure le cursus de master d'orientation professionnelle, qui consiste en une approche « développementaliste » et « éducationnelle » de la thérapie, et propose un cursus sur la « santé familiale ». L'accent est mis sur les projets familiaux, la santé reproductive alors que la notion de couple revient très peu.

Le Centre de Conseil Étudiant

Les auteurs et psychologues locaux soutiennent que l'aide psychologique est davantage recherchée auprès des amis et de la famille, ce qui expliquerait l'attitude « communautariste » (al-Ma'wali, 2017). Il faut néanmoins noter que le sujet abordé par les patients joue un rôle

¹⁹² Site internet du centre, URL : <http://whispers-of-serenity.com/>

¹⁹³ Ce département a été créé en 2001 et fonctionne par soutien téléphonique. Il organise également des ateliers et autres événements de sensibilisation.

¹⁹⁴ L'enseignement de la psychologie est également proposé dans les facultés privées de la capitale.

important dans le choix du confident¹⁹⁵. Comme je l'ai montré, le recours aux proches est rare et Dieu recouvre un rôle aussi important que l'entourage. Les centres de conseil psychologique encouragent le dialogue (*al-ḥiwār*) entre les individus, dans la famille, entre les parents et leurs enfants ou entre les membres du couple. Le ministère du développement social est ainsi à l'origine de nombreuses initiatives, et comprend un département pour l'insertion des femmes dans la vie sociale et un autre sur le développement familial (*at-tanmīa al-ūsarīa*). Des événements annuels sont organisés, tels que la journée de la femme omanaise ou la fête de la famille, ainsi que des activités de soutien sous la forme de conférences et de suivi psychologique. Quant au CCE de l'université Sultan Qaboos, celui-ci est situé à quelques pas de l'hôpital universitaire. Ce centre propose des séances dites « de conseil » (*īrshādīa*) et peu de termes explicites de psychologie sont employés, en tout cas dans la documentation. Les sujets évoqués dans les brochures à disposition conseillent également ce recours au sujet des difficultés rencontrées lors des examens, telles que le stress, les choix d'orientation dans son parcours universitaire, la gestion de ses relations avec les autres (*ta 'āmul ma 'a al-ākharīn*) dans un groupe, auprès de ses collègues lors des travaux collectifs ou dans les dortoirs¹⁹⁶.

L'un des prospectus présente le centre comme un appui en cas de besoin pour « les enjeux » (*taḥaddīāt*) que l'on peut rencontrer. Il est inscrit que le secret et l'anonymat sont assurés. Dans les brochures à disposition, on peut lire que le dialogue forge les relations, il permet à la personnalité de se développer, et de responsabiliser les membres d'une famille, en tant qu'individu et en tant que groupe. De même, le bonheur conjugal (*as-sa 'āda az-zawjīa*) est recommandé comme nécessaire pour le bon équilibre de la société et doit passer par la communication entre les partenaires. Comme il est noté dans la brochure sur le bonheur conjugal, celui-ci est renforcé si les partenaires font en sorte de se préserver de l'entourage et de l'intrusion de leurs familles dans leur couple, et les problèmes doivent être résolus à deux. Cette invitation à l'individualité de la relation montre alors un glissement dans la conception de la famille, comme lieu de la parentalité, vers celle du couple. La problématique amoureuse est quasiment absente de ces brochures, et semble dûment mêlée à la diversité des difficultés estudiantines. Dans la brochure qui porte sur la gestion des émotions, sont abordés la joie, la solitude, la jalousie, l'attachement émotionnel (*at-ta 'alluq al- 'āṭift*) et le péché (*ad-danb*), tous

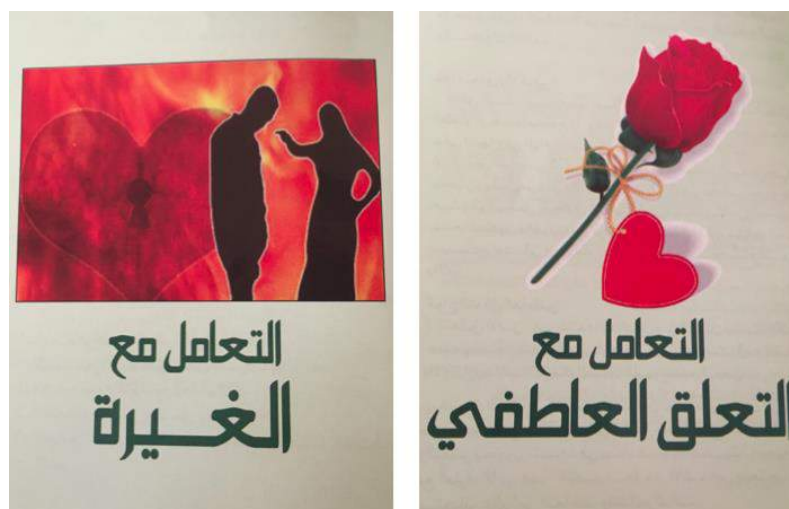
¹⁹⁵ L'auteur insiste par exemple sur le fait que l'orientation professionnelle est souvent une source d'angoisse et surtout débattue en famille, sans pour autant le mettre en perspective avec d'autres sujets susceptibles de mener à consulter un thérapeute.

¹⁹⁶ L'université ne fournit pas de logement aux étudiants hommes. Les résidences sont destinées aux femmes ou au personnel enseignant.

introduits par une définition, les causes et les moyens de les gérer. L'attachement émotionnel est défini comme

« l'expression d'une situation sentimentale très profonde, qui lie une personne à une autre. C'est une tendance naturelle chez l'homme de produire ce genre de lien ou relation. Il se peut que la raison de l'attachement émotionnel soit un trouble qui survienne lors de la perte de l'autre partie (*aṭ-ṭarf al-ākhar*). Cela submerge de sentiments de peur et de désespoir, de doute [...] ».

L'attachement est expliqué comme un sentiment naturel, puisque « l'humain a été créé pour qu'il ait des relations émotionnelles », nécessaires pour surmonter les différentes étapes de la vie. L'attachement se développe ainsi de l'enfance jusqu' « avec l'épouse » (*az-zawja*). Ce sentiment peut concerner les relations avec les parents mais aussi « l'épouse ou l'ami » (*az-zawja aw aṣ-ṣadīq*), l'intervenant s'adressant donc à un lectorat masculin, sentiments dont la réussite de la relation dépend. L'attachement prend des formes différentes en fonction du type de relation, le but étant d'atteindre stabilité et sécurité : « Nous ressentons de la sécurité lorsque nous sommes avec une personne proche que nous aimons (*nuḥibb*), et c'est pour ça que les sentiments d'amour aident à trouver la stabilité ainsi que la sécurité (*ašh-šhu'ūr bi al-āman*) ». Les conseils prodigués tendent vers une « incitation à exprimer ses sentiments comme fin en soi » (Kreil, 2012 : 101), dans une interaction entre expressions par soi, par autrui, pour soi et pour autrui. Il est conseillé de se questionner sur l'importance d'une relation entraînant de l'attachement pour évaluer le besoin de la poursuivre si elle s'avère douloureuse. Cette étape d'expression pour soi doit être poursuivie par la recherche des occasions adéquates pour faire part de ses angoisses à autrui. Il faut pouvoir « exposer ses sentiments » (*mašhā'ir*), tout en s'assurant que cela se déroule sans préjudice. Le but est ainsi de proposer des solutions sans blesser son interlocuteur, et que l'échange soit utile (*muḥīd*) et intéressant (*mumtī*). À travers ces termes génériques et englobants, les conseils semblent avoir pour but de ne pas se diriger vers un type particulier de relations. Seules quelques références renvoient aux relations intimes, à travers les termes de « partenaire de vie » (*šharīkek fī al-ḥaīat*), « l'autre partenaire » (*ašh-šharīk al-ākhar*), « l'autre partie » (*aṭ-ṭarf al-ākhar*) ou encore « la personne » (*ašh-šhakḥṣ*).



La gestion de la jalousie (à gauche), la gestion de l'attachement émotionnel (à droite)

Figure 44 La gestion des émotions

Concernant l'attachement émotionnel, le prospectus est illustré par une rose rouge de laquelle pend un cœur (figure 44), et la partie sur la jalousie est illustrée par l'ombre d'une femme réprimandant un homme sur fond de flammes orangées avec un verrou en forme de cœur. Les termes évoqués dans les brochures restent lissés et très génériques, et ce type d'illustrations vient préciser les propos sans l'usage des mots. Celles-ci viennent souligner le fait que les conseils fournis peuvent s'appliquer à l'amour, que l'on imagine comme passionnel et douloureux au vu des différentes illustrations. L'amour n'est affiché qu'entre les lignes et ramené à une fonction naturelle qu'il faut alors domestiquer afin que les relations soient accomplies.

Le programme de formation pour futures mariées

Illustré par les mêmes teintes rosées et fleuries, le CCE a organisé en octobre 2015 un « programme de formation pour futures mariées » (*majmū'a tadrībā lil-muqbilāt 'ala az-zawāj*) destiné aux étudiantes (figure 45)¹⁹⁷. Animé par des femmes, professeures de psychologie à l'université ou conseillères au CCE, chaque atelier a porté sur une dimension différente du mariage : le choix du conjoint, la période des fiançailles, la première année du mariage, les relations familiales et enfin la gestion administrative et économique du foyer.

¹⁹⁷ La participation à 80% des ateliers permet de se voir délivrer un « certificat de participation ».



Figure 45 Annonce du programme de formation pour futures mariées sur Instagram

L'un des thèmes qui traverse les ateliers concerne la nature des deux sexes. La femme est décrite comme émotive, ce qui est vu comme dangereux, car elle se « laisse emporter » par ses sentiments. Ce constat conduit à ce qu'une attention accrue soit portée sur les valeurs qui constituent le mariage et le choix du conjoint, afin que les choix soient pris consciemment. Les réactions des étudiantes ont surtout été ponctuées par des questions d'ordre pragmatique, sur le moment adéquat pour se marier ou pour répondre à une demande en mariage. Plusieurs conseils ont été donnés par l'intervenante, comme le fait de ne pas se laisser influencer par ses amies qui se marient ou par l'attente familiale, et prendre son temps pour choisir la bonne personne. Le moment idéal pour se marier serait alors, pour la psychologue, quand une personne se présente, plutôt que lorsqu'on le souhaite soi-même, ce qui permet de réduire l'emprise de ses sentiments. Se laisser un temps de réflexion est nécessaire suite à une demande en mariage et il est lui-même évalué en termes de rationalité et permet de limiter l'impulsivité féminine : il est préférable de ne pas répondre tout de suite, un mois semble raisonnable quand deux mois paraissent la limite, après quoi le comportement de la jeune femme pourrait être jugé comme manquant de sérieux. Quand une personne se présente, il est alors conseillé de poser toutes les questions possibles auprès de son entourage afin de mieux la connaître. Cette pratique peut empêcher de se laisser envahir par l'idéalisation ou, à l'inverse, la déception et la frustration (*īḥbāf*) et alors s'éloigner de la réalité (*al-āshīā' al-wāqa'īa*). Ce n'est donc pas le cœur mais l'esprit, la logique (*'aqa*l), qui doivent guider le choix d'un conjoint et la gestion d'un foyer.

Au sujet du choix du conjoint, les valeurs morales (*qīam*) qui constituent la personnalité du prétendant doivent être le principal facteur de choix. Sont comprises les valeurs religieuses, sociales et économiques (*al-māl*, les biens). Ainsi, il est bon de connaître les convictions religieuses d'une personne, son salaire, de même que son appartenance identitaire et tribale (*al-ḥasab*). En d'autres termes, et comme le soulignent les intervenantes, les éléments à partir desquels il convient de baser son choix doivent concerner les dimensions « extérieures » de l'individu, qui parleront alors de sa personnalité. Connaître les convictions religieuses d'un homme peut aider à savoir si les partenaires ont les mêmes goûts et s'ils peuvent s'entendre : s'il est porté sur la religion, peut-être n'aimera-t-il pas écouter de la musique, par exemple. Dans cette même dichotomie des natures sexuées, la psychologue souligne l'importance de se méfier des hommes, qui seraient de nature lubrique, risquant d'impacter celle des femmes :

« Les paroles des hommes ne sont pas forcément de l'amitié, l'homme reste un homme, il peut se donner l'air ouvert d'esprit et libéré, et après il change. La fille est très sensible et donne vite ses sentiments et peut penser directement au mariage alors que c'est faux ». Extrait de notes de terrain, 5 octobre 2015

Dans ses propos, l'intervenante évoque le masculin avec le terme « homme », qui renvoie à la maturité, notamment, sexuelle, contrairement à « fille », qu'elle emploie pour parler du féminin plutôt que le mot « femme »). La nature masculine serait caractérisée par un appétit sexuel incontrôlé et inné qui mènerait les hommes à avoir une personnalité « convaincante » (*muqni*). Dans tous les aspects de la vie quotidienne, il faut alors se prémunir de ce biais, que ce soit pour se marier avec une personne attirante ou, dans les choix professionnels, lorsqu'une femme préfère ne pas travailler, par exemple. La responsabilité (*mas'ūliya*) est placée au centre de la vie conjugale : le choix de se marier doit être consciemment réfléchi de sorte à pouvoir survenir en temps voulu et non, par exemple, en même temps que la période des études. Pour cela, l'intervenante appelle à une introspection qui rentre dans le registre de l'expression de soi par soi : pour elle, la responsabilité va avec l'image et la connaissance que l'on a de soi-même, aussi faut-il se connaître le mieux possible pour savoir avec quel type de personne on peut vivre. Tout doit ainsi converger vers une gestion de ses attentes et de la réalité possible pour ne pas être déçue.

L'influence d'autrui est alors importante à évaluer pour ne pas précipiter le choix d'un mariage. Par-là, les formateurs donnent une vision complémentariste de l'amour et de l'épanouissement personnel : c'est en étant individuellement épanoui que la relation sera réussie

(Morin, 2014). Cette invitation rompt avec les observations que Francesca Cancian a pu faire dans l'un des premiers ouvrages consacrés aux rapports de genre dans la gestion de l'amour. La sociologue soutient que, par la division sexuelle du travail et de l'espace, s'est produite une féminisation de l'amour. Celle-ci a contribué à une « surspécialisation et un pouvoir inégal entre les sexes, impliquant le fait que les femmes ont bien plus besoin de l'amour et du mariage que les hommes et sont plus douées en amour. Les femmes sont encouragées à devenir surinvesties dans l'attachement » (Cancian, 1987 : 80). Elle montre qu'il a longtemps été considéré que l'épanouissement personnel était rattaché à la sphère masculine et la réussite du couple au féminin. Ici, au contraire, l'épanouissement personnel est promu auprès des femmes, ce qui rompt avec cette dichotomie.

Un atelier pour « tous » ?

Les représentations genrées, dans les discours tenus dans les ateliers, concernent davantage l'engagement dans le couple : quand les femmes doivent se remettre en question, les hommes, quant à eux, doivent s'adapter, crédo suivi lors d'un autre atelier. Alors que cette formation était exclusivement destinée à un public féminin dans la cour de l'une des résidences universitaires féminines, le CCE a organisé un atelier ouvert à tous les étudiants le mois suivant, dans une salle de réunion du campus. Dans cet atelier, l'accent est davantage mis sur la dimension religieuse et sanitaire du mariage. Alors que la séance donnée aux étudiantes était tenue par des femmes, la seconde a été menée par deux hommes et une femme : un professeur en sciences de l'éducation, un conseiller du centre et une femme médecin. Ils ont concentré leurs propos sur la même thématique du choix du conjoint, mais de façon générique. Les éléments qui permettent de comprendre cette genericité ne se relèvent pourtant pas d'un discours qui s'adressait aux femmes comme aux hommes. Bien que l'audience soit composée d'étudiantes et qu'aucune mention ne précisait si l'atelier s'adressait à un public en particulier, les professeurs s'adressaient à la salle au masculin : « qui choisit ? Toi (*ānta*, au masculin), elle, et la famille ». De même, les exemples étaient largement adressés à un public masculin. Au sujet de la période idéale pour trouver quelqu'un, plutôt que d'être comprise comme un temps d'attente de l'arrivée d'un prétendant (situation correspondant à celle des femmes), il a été conseillé d'aller de l'avant, ce qui laisse sous-entendre que ce conseil s'adressait aux hommes en charge de faire leur demande, masculinisation du discours d'ailleurs confirmée ensuite : « l'homme doit définir qui il est et ce qu'il veut, et doit être aidé, il doit sélectionner et peut tarder s'il a trop d'exigences ».

Dans cet atelier, la notion de choix était au centre de la discussion, conjuguée néanmoins au masculin. Les intervenants insistaient sur le fait qu'il s'agit davantage d'un travail commun entre deux personnes et leurs familles, mais aussi et surtout entre Dieu et le croyant. Le premier intervenant a ainsi cité un *ḥadīth* (n°4802) mentionnant quatre caractéristiques qui déterminent le choix du partenaire, dont le vocabulaire comprend la généralité au masculin, donnant un discours s'adressant aux hommes : « on épouse (*tunkaḥ*) la femme¹⁹⁸ pour quatre raisons : pour son argent (*mālha*), pour sa famille (*ḥasabha*), pour sa beauté (*jamālha*) et pour sa religion (*dīnha*). Emporte celle qui a la religion (*ad-dīn*). Puissent tes mains ne recueillir que poussière ! »¹⁹⁹. Ce *ḥadīth* est évoqué pour insister sur la relativité de certains de ces éléments pour s'intéresser davantage à la religion de l'individu, qui renvoie à son comportement pieux qui ne trahit pas, ainsi qu'à sa famille, alors que les autres éléments (la beauté et l'argent) peuvent être temporaires, changer avec le temps, et sont donc moins fiables ; la dernière expression métaphorique du *ḥadīth* renforçant ce message. Afin d'insister sur la dimension connective du choix du conjoint, l'un des professeurs illustre son propos en évoquant le fait que, lorsqu'il se voit demander qui il a épousé (*tazawajt*), il rétorque souvent qu'il n'a pas épousé mais qu'il a été épousé (*zawajt*), en raison du fait qu'il n'a pas été le seul décideur. Bien que l'attirance et les sentiments préalables au mariage soient écartés et que le mariage traditionnel revienne davantage dans la discussion, si un choix doit être rationnel, il n'exclut pas l'importance de l'amour au sein du couple. L'intervenant considère que le mariage est tenu par trois piliers fondateurs (*ārkān*), que sont l'affection (*al-mawadda*), la miséricorde (*ar-raḥma*) et l'intimité (*as-sakina*) dans le couple et avec leurs familles respectives. Son propos s'inscrit dans un registre religieux, puisque ces termes sont extraits d'un verset particulier :

« Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'amour (*al-mawadda*) et de la bonté (*ar-raḥma*). Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent. » (Coran, sourate 30, verset 21)

L'intervenant explique pourquoi *al-mawadda* doit être distinguée de *ar-raḥma*. Le premier terme renvoie à la relation entre les partenaires, quand le second concerne, par exemple, les compromis qui peuvent être demandés de la part d'un homme, d'une femme et de leurs familles afin de choisir son partenaire en harmonie avec chacun. De même, *ar-raḥma* peut être comprise comme la patience et l'acceptation de l'autre dans le mariage. La notion de *mawadda*, souvent

¹⁹⁸ La traduction est, littéralement, « la femme est épousée » (*tunkaḥ al-mar'a*).

¹⁹⁹ « تنكح المرأة لأربع : لجمالها ، ولحسبها ، ولجمالها ، ولدينها. فاظفر بذات الدين تربت يداك . »

traduite par amour, tendresse ou affection, est définie par ce professeur comme une forme d'amour réciproque (*al-ḥubb al-mutabādil*). Il la présente comme la résultante du mariage et non comme une condition dans le choix du conjoint. Ici, le mariage est présenté comme le cadre permmissible de l'amour. C'est aussi dans ce cadre que peut se développer ce qu'il entend par *as-sakina* et *al-ūlfa*, traduisibles par les sentiments d'intimité et d'unité, également conditions de la réussite conjugale.



Figure 46 Annonce de l'atelier « Choisir son partenaire de vie »

Similaire à la documentation fournie au centre bien que dans un ton plus sobre, l'annonce de cet événement est dotée d'un visuel appelant à des références romantiques que sont les oiseaux se tenant en couple (figure 46). Il fait également référence à l'idée de la fondation du couple illustrée par le toit d'une maison. Le choix de ces symboles est argumenté par l'intervenant, qui explique que le premier couple d'oiseaux (dans une lecture de droite à gauche), est plus distant que le second, similairement au rapprochement que permet le mariage. Ces différents ateliers dépeignent une image générique du mariage et de l'amour, comme produits de choix rationnels. Les notions de mariage d'amour et de mariage traditionnel ne sont pas mentionnées, mais les propos convergent vers une vision du mariage comme une relation pouvant faire émerger des sentiments, principalement expliqués en termes naturalistes. Comme dans ces ateliers, les différentes brochures disponibles au ministère du développement social encouragent une définition de l'amour comme un sentiment rationnel. Sont écartées les

conceptions naturalistes de la passion et des choix compulsifs, pour le bien commun du mariage comme relation solidaire. Pour ce faire, l'amour doit y être compris comme un sentiment de tendresse et d'entraide, d'où l'intérêt de la communication entre les partenaires. L'aspect visuel de ces documents relève d'une forte symbolique amoureuse et s'appuie sur de nombreuses métaphores, comme la brochure du ministère, intitulée « la clef du bonheur conjugal » (*muftaḥ as-sa'āda az-zawjā*), où apparaît un cœur rouge fleuri.

Quand la première formation portait fortement sur la nature émotive des femmes, ici les notions d'adaptation (*at-takaīef*) et de construction à long terme revenaient souvent. L'amour, qui ne doit pas se satisfaire de lui-même, est évoqué comme une étape (*marḥala*) qui peut ensuite mener au mariage, après quoi se succèdent la découverte et l'adaptation. Alors que les femmes se voyaient conseillées de travailler par introspection, ici les jeunes hommes sont tirés vers la dimension extérieure du mariage plus que vers eux-mêmes, où il s'agit d'observer autrui, pour s'adapter. C'est ce que précise également un conseiller conjugal dans un article, « À l'époux : fais en sorte que les côtés négatifs psychologiques de ton épouse n'affectent pas votre mariage ». L'auteur, convaincu de la particularité de la nature féminine, soutient que celle-ci tombe parfois dans un « puits de pessimisme » (*bi'r at-tašha'ūm*) et de perte de confiance en soi (*da'af at-tiqa fī an-nafs*), et conseille aux hommes de s'en accommoder : « Ici le mari peut aider sa femme lorsqu'elle est dans le puits en ne s'opposant pas à elle, en ne lui reprochant pas d'avoir une psychologie fluctuante et en apprenant à lui fournir de l'aide, de l'amour et les soins appropriés afin de supporter les émotions négatives »²⁰⁰.

Bien que l'on puisse soulever une nuance entre les propos tenus pour les femmes et pour les hommes à partir du terme de l'adaptation, les formateurs poursuivent dans la même logique de compréhension de soi pour celle d'autrui et l'aboutissement d'un mariage heureux, qui ne dénote pas avec les conseils formulés pour les femmes. En effet, il est par la suite conseillé que ces différentes étapes doivent participer à comprendre la personne avec qui l'on se marie, et à ajuster son comportement en fonction d'elle et des attentes de sa famille, pour enfin accomplir les responsabilités du mariage. Aussi la dimension pulsionnelle est à écarter, puisqu'elle peut s'évaporer rapidement. Mais, plutôt que de craindre ses propres élans pulsionnels, c'est de celui des femmes qu'il s'agit ici : la beauté d'une femme (*al-jamāl nisbī*), si telle est la raison d'une attirance, est prise en exemple. Il est alors conseillé de se concentrer sur les dimensions

²⁰⁰ Al-Shabibi Ahmed, « *li-l-zawj: la taj'al aš-ṣafāt an-nafsiā li-zawjātik tū'aṭir 'ala zawājikumā* ». 11 octobre 2017, URL : <http://www.atheer.com/archives/448420/للزوج-لا-تجعل-الصفات-النفسية-لازوجتك-تؤ>

religieuses de la personne, ses valeurs et son comportement, qui sont au nombre de quatre : les acquis (si la personne cultive sa connaissance religieuse par les livres), l'empathie et les sentiments, les bonnes manières (si la personne a un comportement décent) et, enfin, la piété (*at-taqwā*). À travers ces différentes caractéristiques, se dessine l'honorabilité de la personne mais aussi de sa famille. En effet, l'un des autres éléments sur lesquels cet atelier insiste est la dimension familiale : « quand on se marie, on se marie aussi avec la famille », tout comme il était souligné pour les étudiantes.

À la différence des ateliers féminins, l'insistance est néanmoins marquée sur la dimension sanitaire d'une relation maritale, quant aux risques d'hémoglobinopathies héréditaires (*faqr ad-dam*). Selon l'intervenante, les mariages consanguins correspondraient à 45% des mariages contractés en Oman, et 50% de la population omanaise souffre de maladies héréditaires²⁰¹. Il est possible de procéder à un test de dépistage et d'obtenir un certificat de santé. Il est conseillé de s'intéresser au « projet global » que constitue le mariage, preuve que le mariage est de l'ordre de la « rationalité » (*'aqlī*), comme insiste la femme médecin, puisqu'il requiert des procédures, qui sont à effectuer bien en amont. Enfin, tout comme lors du programme de formation, les réactions du public sont avant tout des questions sur les dimensions pragmatiques du mariage, plutôt que des commentaires : comment choisir la personne ? auprès de qui se renseigner (*īstiṣhār*) à propos d'une jeune femme ? quel est l'âge idéal pour faire une première demande ? comment se définit le montant du *mahar* ? comment gérer la cohabitation chez sa belle-famille ou encore l'intrusion d'une belle-mère dans le couple ?

Institutionnaliser la transmission

Les notions d'amour et de mariage se voient travaillées dans une vision moderniste dans une relative perception genrée, qui dévalorise les propos des aînés. Ces derniers sont cristallisés autour du mariage traditionnel, alors même qu'il est prôné par d'autres comme un choix mature. L'influence des techniques et sciences issues d'Amérique du Nord et d'Europe ont en grande partie participé de la conception du mariage et son corollaire sanitaire en termes de modernisme. Comme l'a analysé C. Beaudevin, ces différentes acceptions sont issues de la santé publique internationale et ont accolé au mariage consanguin une qualification négative et présenté les

²⁰¹ C. Beaudevin précise qu'en génétique, la notion de consanguinité renvoie aux « individus ayant au moins un ancêtre commun, et ce jusqu'au niveau des trisaïeuls, les arrières-arrières-grands-parents » (Beaudevin, 2010 : 181). Pour l'anthropologue, l'évaluation de la prévalence des relations consanguines est donc à relativiser car elle se base sur cette définition ainsi que sur l'isonymie (la possession d'un même patronyme), et les couples non mariés ne sont pas pris en compte.

maladies conséquentes comme une « sanction » (2010 : 186) des choix matrimoniaux. Une tension entre science et religion est palpable lorsqu'il est question de médecine. En Égypte, c'est principalement le canal étatique qui a permis d'instaurer la discipline dans le domaine scientifique utile à la société et non opposé aux codes moraux et religieux. L'un des objectifs a été, dès les années 1920, de réguler les rapports de couple, notamment à travers l'éducation sexuelle et la psychiatrie (Kreil, 2012 : 84). À Mascate, cette tension semble s'atténuer quand médecine et religion sont convoquées ensemble par ces mêmes professionnels. Les psychologues du centre s'appuient sur des références coraniques au sujet du choix du conjoint idéal, qui est décrit comme religieusement décent, et conseillent aux étudiants de lire le Coran pour y trouver des réponses à leurs interrogations.

De même, les ateliers qui ont composé le programme de formation pour futures mariées reprenaient les différentes sections des textes de jurisprudence portant sur le mariage (*fiqh an-nikāh*) : les statuts civils pour une personne éligible au mariage en termes juridiques, le choix du « partenaire de vie » (l'expression étant tirée du *fiqh*), la période des fiançailles ainsi que l'organisation de la cérémonie de mariage. Le choix du partenaire y est décrit comme l'un des fondements de la vie conjugale, elle-même considérée comme l'un des éléments les plus importants de la vie, dépendant alors du bon choix de « l'épouse » (donc rédigé à l'intention d'un lectorat masculin, ou, du moins, pour un lectorat dont la généralité est conjuguée par le masculin). De même, les quatre composantes idéales du conjoint sont évoquées lors de la conférence se trouvent dans le *fiqh an-nikāh* (la beauté, les ressources financières, la réputation et la religion).

La forme institutionnelle de ces évocations comblerait ce que les mères et les familles n'ont pas transmis, en tout cas d'un point de vue formel. Car si certaines jeunes femmes se plaignent de ce manquement de la part de leurs mères, c'est qu'une image particulière se dessine de celles-ci, comme porteuses de connaissances à transmettre. Mais les propos des aînés, en plus d'être rares, ne correspondent pas aux discours institutionnels. Le cadre officiel et le statut intermédiaire des professeures et psychologues semble, à l'inverse, offrir une forme légitimante aux transmissions. Ces nouvelles approches produisent alors un rapport générationnel médian puisqu'il s'agit de transmissions en groupe, à l'intention d'un public composé de personnes du même âge, ce qui tend à les inscrire en tant que réceptrices complices d'un même idéal de la conjugalité. Le cadre universitaire et l'accent mis sur la dimension « formatrice » de ce programme participent à construire un rapport rationalisant et injonctif (Foucault, 1976 : 89)

à ces nouvelles conjugalités, comme lieu autorisé des sentiments. Par le cadre institutionnel qui propose une forme légitime de l'expression des sentiments, et le fait que le personnel pourrait aussi correspondre aux mères et aux sœurs des jeunes femmes, la notion de conseil prend alors son sens. Il ne s'agit pas uniquement de donner son avis, mais aussi de diriger la personne vers un idéal amoureux devenant la condition de la réussite conjugale, dans laquelle le personnel prend une fonction herméneutique (Foucault, 1976 : 89), autrement dit de traducteur et de soignant. « Volonté de savoir » du conjoint idéal, ces différentes formes de manifestation de soi par soi, pour soi, par autrui et pour autrui suivent le régime polymorphe des instruments que décrit Michel Foucault. Elles visent à élaborer une « police des énoncés » (Foucault, 1976 : 26), un dispositif qui se révèle ici injonctif à l'endroit d'objets indicibles.

Cette politique s'accompagne d'une instrumentalisation de la conjugalité, qui s'exprime à travers la conception naturelle des identités hétérosexuelles et de l'amour, qu'il faut gouverner dans le but de mener ce projet à bien. Comme il est inscrit dans une brochure du ministère du développement social, la famille est « la première unité sociale » (*al-waḥda al-ijtimā'īa al-ūla*). Ainsi, si le besoin de gouverner ses sentiments est inculqué, c'est afin de leur donner une utilité sociale et une pertinence, tout en développant un discours distinguant l'amour conjugal de l'amour familial pour mieux servir ce dernier, et créant, à terme, une « vérité réglée » (Foucault, 1976 : 92). Celle-ci s'accompagne de normes religieuses qui circulent en dehors des espaces strictement religieux (le Renard, 2010c : 69). Se met en forme une éthique nouvelle, permettant aux jeunes femmes de modifier leurs relations au pouvoir religieux et familial le sentiment d'imposition qu'elles leur attribuent (le Renard, 2010c : 85) ; non pas pour le remettre en cause, mais pour résoudre des problématiques privées.

Conclusion

Les nouvelles formes de transmission des valeurs du mariage mènent à penser ce dernier comme un idéal amoureux, dans le prolongement de la distinction entre la tradition et la modernité. Ce phénomène est souvent analysé en rapport avec l'autonomie individuelle. Plus le choix du conjoint est le fruit d'une décision individuelle, plus l'individu serait moderne et, parallèlement, moins l'appartenance au groupe n'aurait de poids, ce qui laisserait davantage de place à l'amour (Padilla, Hirsch, Munoz-Laboy *et al.*, 2007). Ces représentations s'accompagnent d'une critique à l'égard du passé dont le mariage traditionnel serait la persistance, comme la marque d'une « arriération » (Massad, 2003 : 18). Mais la dichotomie entre le mariage d'amour et le mariage traditionnel comprend des nuances et la « motivation

romantique » peut être à l'origine d'un mariage traditionnel (De Munck, 1996). Les propositions de Suad Joseph sont à ce titre novatrices : en proposant de parler d'ontologie connective pour comprendre les phénomènes matrimoniaux, l'anthropologue limite les interprétations fixistes de l'imposition du mariage et du conjoint. Néanmoins, il est possible de saisir une limite à l'ontologie connective, car comprendre les changements à partir du passage du groupe à l'individualité s'appuie sur un intérêt renforcé pour le local, ce qui risque d'essentialiser les faits observés et de reproduire une analyse évolutionniste de la tradition à la modernité, si ces termes sont compris en dehors de leur compréhension contextuelle.

Ce dilemme épistémologique peut se résoudre en observant comment les individus donnent du sens aux registres normatifs qu'ils emploient, la manière dont ils les opposent ou les font dialoguer. Le mariage se fait en négociation avec des représentations héritées et des désirs individuels que les structures à disposition permettent d'envisager. Si les nouveaux idéaux conjugaux semblent être le résultat d'une utopie propre à la jeunesse, c'est également parce que les institutions invitent les individus à les inscrire dans cette perspective. Une individualisation de la compréhension du choix du conjoint, qui se lit comme un idéal à atteindre, est l'un des comportements qui se retrouve dans les approches pédagogiques. Le corpus religieux ne va pas à l'encontre des enseignements prodigués par les professeurs, puisque ces derniers s'en inspirent largement. Plus, le religieux participe lui aussi à produire certains idéaux de l'amour conjugal. Quant au développement personnel, beaucoup de jeunes soutiennent qu'ils se tournent vers ce type de littérature en raison des insuffisances des structures religieuses, dont l'idéologie est elle-même ressentie comme une imposition arbitraire. Le recours à de tels ouvrages, de même qu'à la méditation pour certains²⁰², offre une réponse aux limites que les jeunes perçoivent quant au sentiment d'imposition au sujet de la religion ou encore la famille.

²⁰² Comme le notent Ala'Aldin al-Hussaini et *al.* dans une étude conduite sur les comportements psychologiques lors de séances de méditation à Mascate, les participants adhèrent à cette pratique en raison du fait qu'elle se veut spirituelle, mais aussi qu'elles sont sous l'égide d'un régime « low-cost », contrairement à d'autres systèmes de santé (Al-Hussaini, Dorvlo, Sajjeev, Dhananjay, Jitu, Purecha, Al-Rahbi, Al-Adawi, 2001 : 89).