

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. Des présentations de soi négociées

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Des internautes « publics »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

1. Genrer les paramètres de partage

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

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



Figure 23 Images de profil sur WhatsApp et Facebook



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

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



Figure 25 Visages d'internautes sur Snapchat et Instagram

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

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



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

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

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

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

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

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



(Crédit Rawan al-Mahruqi)

Figure 27 « L'honneur de la famille »

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

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

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

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

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

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



(Crédit Rawan al-Mahruqi)

Figure 28 Réalisations artistiques de Rawan al-Mahruqi sur Instagram

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

2. Consolidation de l'information et des identités

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

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

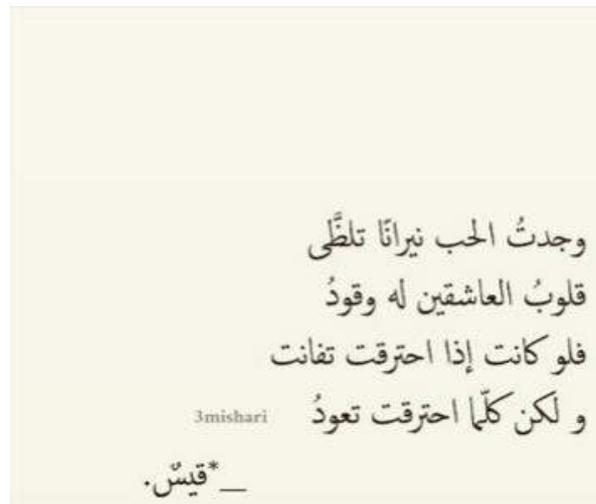


Figure 29 Annonce du mariage de 'A'isha sur Facebook et Instagram

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

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

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



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

Figure 30 Publication Facebook de Sulṭān

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

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

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

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

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



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

Figure 31 Statut Facebook de Ḥanīn

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

⁸⁴ Le portrait de Ḥanīn est décrit en chapitre 2.

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

II. Une esthétique de la coïncidence

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. L'expression textuelle des sentiments

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

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

Signifier le désir sans les corps

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'expérience de la légèreté

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

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

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

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

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

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

M. : Combien tu en as eues ?

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

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

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

Entretien, en arabe, 9 février 2017

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

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

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

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

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

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

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

Attraction du même et altérité online

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

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

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

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

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

Le pouvoir romantique de la déconnexion

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

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

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

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

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

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

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

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



Figure 32 Publications Instagram de Saeed

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



Figure 33 Publications Instagram d'Ahmed

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

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

Conclusion

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

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

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

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

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