

« You are my joy, you are my pain¹ »

L'amour comme symbole au Sultanat d'Oman

Marion Breteau²

[Résumé] Cet article explore la manière dont se déroulent les cérémonies de mariage à Mascate, capitale d'Oman. Basé sur une enquête ethnographique, il a pour but d'étudier comment les styles romantiques qui s'y déploient illustrent les définitions de mariage d'amour et traditionnel dans ce contexte. Ces termes questionnent le rapport qui peut exister entre relation maritale et sentiment amoureux. Ils renvoient à des significations à la fois *etic* et *emic*, dans lesquelles les problématiques de la modernité et de la globalisation des pratiques matrimoniales sont mises à l'épreuve.

Mots-clés : Oman, cérémonies de mariage, mariage d'amour, symbolique romantique.

[Abstract] This article explores the way wedding ceremonies occur in Muscat, the capital of Oman. Based on an ethnographic fieldwork, it analyses how the romantic styles of these celebrations illustrate the definitions of love and traditional marriage in this context. These terms question the relationship between marriage and love feelings. They paint a picture of both *etic* and *emic* point of views, in which issues of modernity and globalization of matrimonial practices are put to the test.

Keywords: Oman, wedding ceremonies, love marriage, romantic symbolism.

Introduction

Rite de passage, lieu du don et de l'échange, l'institution matrimoniale est un objet dont l'anthropologie s'est éprise pour le placer très tôt au fondement du social (Mauss, 1960 [1923], Lévi-Strauss, 1967). Les approches actuelles, qui intéressent les contextes globaux, attestent de variations accrues en raison de l'accélération et de la massification des flux, des *scapes* (Appadurai, 2001), celui des hommes, des pratiques et des biens culturels à l'échelle transnationale. Les fêtes de mariage observées à Mascate, capitale du Sultanat d'Oman, témoignent de particularités qui s'inscrivent dans ce même paradigme, celui d'une globalisation culturelle qui procéderait par occidentalisation, uniformisation et individualisation. Ceci viendrait directement interférer dans la signification accordée à la notion d'alliance matrimoniale, désormais com-

1 « Tu es ma joie, tu es ma peine ».

2 Doctorante, Aix-Marseille Université, IDEMEC.

prise comme le lieu de la réalisation individuelle, au bénéfice de l'émoi amoureux et au détriment des obligations sociales (Gell, 1993 ; Gravon, 1996 ; Boukhobza, 2001 ; Twamley, 2014). Particulièrement visibles dans les classes aisées de la capitale, ces mises en significations sont visibles lors des soirées de mariage. Du style bollywoodien à la robe blanche à l'occidentale, un ensemble de symboles illustratifs d'imaginaires romantiques circule. Ce phénomène permet de questionner la relation qui peut exister entre ce que ces référents signifient et ce que le mariage célèbre. Celui-ci est-il influencé par le processus de globalisation culturelle ? Que conviendrait-il d'entendre par cette expression ? S'agit-il réellement d'une « mise en relation généralisée et une interdépendance » culturelle à l'échelle de la planète (Amselle, 2000 : 212) ? Depuis les années 1990, des auteurs tels que Amselle (1990), Hannerz (1992), Friedman (1994) ou Schnapper (2001) critiquent l'association de ce phénomène à une présumée modernité, en raison du fait qu'elle conserverait une teinte persistante d'ethnocentrisme. En effet, le postulat de la globalisation comme processus d'homogénéisation ou d'hybridation culturelle (Clifford, 1997) peut laisser entendre que les cultures auraient connu une phase originelle sous la forme d'unités distinctes. Ne s'agirait-il pas moins d'une réalité que de manières historiquement situées d'observer ces phénomènes ? Concernant les alliances, Barth (1993) ou De Munck (1996) pointent la façon dont l'anthropologie a fait des mariages d'amour et traditionnel des catégories d'analyse opposées, avec pour conséquence de reléguer l'amour au rang d'élément perturbateur. L'amour romantique est associé à « l'autonomie individuelle et, de manière concomitante, [...] la modernité » (De Munck, 1996 : 700). La dialectique de la tradition et de la modernité, comme forme de compréhension des mutations sociales, s'inscrit effectivement dans cette vision dichotomique et permet difficilement saisir des dynamiques pourtant à l'œuvre. Aussi serait-il pertinent d'observer ces conceptions en termes non plus *etic* mais *emic*, c'est-à-dire comme le produit d'un discours localement construit et à l'image des représentations des acteurs (Olivier de Sardan, 1998).

En Oman, le rite du mariage est sacralisé par la *malka*, cérémonie qui s'établit à partir de commandements religieux. Celle-ci se déroule à la mosquée, où le futur époux émet ses vœux auprès de l'imam, en présence des hommes des deux familles. Les femmes fêtent l'événement à la maison de la famille de la future mariée ou dans une salle des fêtes, rejointes ensuite par l'homme. En présence de l'imam et de la famille proche, la femme devra exprimer son accord à son tour, après quoi l'homme récitera des invocations religieuses en posant sa main sur le front de la future mariée. La *malka* est aussi appelée *leila al-dukhla*, littéralement « nuit de la pénétration », puisqu'elle correspond à la défloration de la jeune femme lors de cette nuit. Alors que les anciennes générations n'organisaient qu'une fête, les différents éléments du mariage se retrouvent aujourd'hui décomposés, d'où, certainement, le délaissement de l'expression de *leila al-dukhla* pour évoquer la première fête. En effet, la défloration se réalise aujourd'hui à l'issue du *'urs* ou noces. Cette cérémonie, qui consiste en une fête principalement célébrée par les femmes, est considérée comme la réelle entrée dans la vie maritale, à l'instar de la *malka* auparavant. Des périodes de plusieurs jours,

mois, voire années peuvent s'écouler entre la *malka* et le '*urs* et bien que le fonctionnement théorique de la *malka* permette aux époux de s'installer à son issue, ils attendent le '*urs* pour ce faire. Entre-temps, il sera permis de sortir et d'être vus ensemble en public. Ce temps d'attente permet ainsi de réunir l'argent nécessaire à l'organisation du mariage mais aussi de s'unir le temps des études, avant d'avoir un emploi qui garantisse une stabilité financière et d'entamer une vie de couple³. De la rencontre à l'installation, cette période de passage du statut de célibataire à celui d'époux est marquée par ce phénomène de « double mariage », déjà relevé dans d'autres contextes (Gell, 1993 ; Boukhobza, 2001). Tout comme le fait d'associer la *malka* aux fiançailles et le '*urs* au mariage, des transformations culturelles ont lieu, perceptibles lors des cérémonies. Le style romantique, au sens d'un référent imaginé du sentiment amoureux, est omniprésent dans un contexte où ce que les individus appellent « mariage d'amour » (en arabe, *zawâj hub*) n'est pas la majorité, opposé au *zawâj taqlîdi*, mariage traditionnel. Si la définition que l'on pourrait *a priori* donner au mariage d'amour renvoie à l'implication de sentiments dans le choix du partenaire, le mariage traditionnel est entendu comme le résultat d'une décision familiale et supprimerait l'absence de sentiments entre les époux.

Or, toutes les fêtes de mariage procèdent du même cérémonial et le style romantique qui y règne pourrait supposer faire référence à une dimension sentimentale (Giddens, 2006 [1991] : 56). Le temps écoulé entre les deux cérémonies peut également être l'occasion de développer une relation affective entre les fiancés, qui pourront apprendre à se connaître et développer des sentiments même dans le cadre d'un mariage traditionnel. Cette apparente contradiction mène à réfléchir sur la manière dont peut se définir une relation entre l'alliance matrimoniale et la notion d'amour. Elle entre en lien direct avec l'aspect public de celles-ci ainsi que leur pendant intime, si l'on comprend l'amour comme une forme de relation développée entre les époux. L'amour est-il en effet une forme de relation intime entre deux individus, ou bien, comme le suppose l'abondance des symboles romantiques lors des fêtes de mariage, un système collectivement construit, au-delà du huis-clos du couple ? Si une relation amoureuse suppose une interaction interindividuelle, elle est aussi déterminée par des dimensions qui transcendent le couple. Cela signifie que le terme d'amour pourrait être compris comme une catégorie d'analyse de représentations, que l'espace-temps public du mariage met en scène.

3 Ceci est évocateur de la situation économique actuelle. Une forte modernisation depuis les années 1970, période des premières exploitations des sources de pétrole (principale ressource économique), a transformé le pays en une période d'à peine 40 ans. Aujourd'hui, Oman subit une crise progressivement perceptible liée à l'épuisement du pétrole.

1. Dimensions sociales et individuelles de l'alliance

La *malka* de Zuweyina, une jeune Omanaise swahilie de 29 ans, s'est déroulée en février 2015. Quelques semaines auparavant, nous sommes allées acheter des saris avec Zeyna, la cousine de la mariée, car cette dernière a annoncé que sa *malka* serait de style indien, et qu'il fallait s'habiller en conséquence. Le jour de la *malka*, nous sommes allées dans un salon de coiffure où nous nous étions assurées que les employées indiennes pourraient nous aider à mettre nos saris. La soirée se tenait dans une salle des fêtes du centre-ville. À l'entrée, les femmes sortaient des voitures, vêtues d'*abayas*⁴ et de voiles noirs qui couvraient les robes. Elles les retiraient une fois installées aux tables disposées de part et d'autre d'un long tapis, qui allait de l'entrée de la salle à l'estrade située au fond. Puisque mon hôte faisait partie de la famille proche de l'épouse, nous sommes allées nous installer aux tables à l'avant de l'estrade. Toutes avaient joué le jeu, les grands-mères, les cousines, les mères, les amies avaient fait l'effort de porter une tenue indienne. Défilaient robes à paillettes, saris aux couleurs vives, strass autocollants et bijoux de tête, henné dessiné spécialement dans des salons tenus par des Indiennes ou des Pakistanaïses. Les femmes dansaient à l'avant de la salle. Au bout d'une heure, Zuweyina a fait son entrée, annoncée par une chanson romantique en hindi, « *Tum he ho* » (« Tu es le/la seul(e) »). Elle avançait lentement, le temps que les femmes photographes immortalisent l'instant. Sa robe verte rappelait les tenues de la région de Mascate portées lors des occasions, composées d'une tunique arrivant sous les genoux, d'un long voile et d'un pantalon serré aux chevilles. La jeune femme s'est installée sur le *kosha*, estrade sur laquelle l'attendait un divan. Les invitées la rejoignaient afin de se faire photographier avec elle et la féliciter pendant que d'autres dansaient.

4 Robe noire portée au-dessus des vêtements lors de sorties en dehors de l'enceinte privée.



Les tenues de la *malka* de Zuweyina et Yathrib. Photographie Marion Breteau

Annoncées par une musique en langue swahilie, les sœurs et cousines de l'époux ont fait leur entrée en portant des coffres (*mandus*) remplis de cadeaux, dont les bijoux en or, qu'elles déposèrent aux pieds de Zuweyina. Zeyna me dit : « *c'est une musique de la région de la famille du mari, parce qu'ils sont en train d'apporter les cadeaux, c'est une tradition de sa famille* ». Une chanson en arabe et swahili a débuté, et le marié arriva, vêtu d'une *dishdashah* (robe longue blanche) et d'un *masar* rouge, turban porté sur la tête, composant la tenue officielle des hommes omanais, agrémentée d'une ceinture avec des munitions et un fusil autour du bras, en référence à l'origine de sa famille issue de la région de la Sharqiyah, au sud de Mascate. La ceinture supportait un *khanjar*, poignard courbe serti d'argent et porté lors des grandes occasions en référence à la culture tribale, et duquel pendait un chapelet musulman. Yathrib rejoint Zuweyina sur le *kosha*, posa les mains sur son front afin de réciter la déclaration religieuse et repar-

tir après quelques clichés. Les femmes furent invitées à se servir au buffet, et dansèrent jusqu'à la fin de la soirée, quelques deux heures plus tard.

Le terme « swahili » désigne, dans le contexte omanais, les familles parties d'Oman lors de vagues de colonisation en Afrique de l'Est au XIX^{ème} siècle, et revenues dans les années 1970 lors de l'arrivée du sultan actuel (Valeri, 2009). Des unions avec les populations locales ont été faites, et certaines familles y vivent encore aujourd'hui (Al-Kharusi, 2012). Les Swahilis constituent l'un des groupes ethnolinguistiques de la société omanaise. Certaines personnes parlent le swahili, même s'ils sont nés après le retour en Oman et n'ont pas connu le pays d'origine. La famille de Yathrib vient de Zanzibar, et celle de Zuweyina est originaire du Burundi. Comme le souligne la remarque de mon amie lors de la fête, la notion d'origine peut faire référence au lieu de vie des aïeux durant la période d'occupation en Afrique, à l'appartenance ethnolinguistique, mais aussi à la région dont ceux-ci étaient originaires en Oman, que le nom de famille et donc l'appartenance tribale représentent⁵. Issus de l'élite de la capitale, Zuweyina, Yathrib, ainsi que leurs proches parlent de leur union comme d'un mariage d'amour. En Oman, le mariage d'amour est compris comme une union entre deux personnes ayant entretenu une relation amoureuse ou développé des sentiments avant l'alliance. Par opposition, les personnes rencontrées⁶ définissent le mariage traditionnel comme le résultat de choix familiaux en termes de consentement (Safar, 2015 : 536) et comprennent l'idée d'unions contractées à partir d'une alliance préférentielle entre enfants de frères (Bonte, 2000) ou parents éloignés⁷. Néanmoins, n'est pas mariage d'amour tout ce qui n'est pas mariage traditionnel. Un mariage qui célèbre l'union de personnes qui se sont connues auparavant⁸ sans pour autant avoir été amoureux n'est désigné ni par l'une ou l'autre de ces expressions ; dans les cas

5 Le règne du dirigeant précédent, Saïd ben Taymur, correspond à une période de désert économique qui a entraîné des migrations massives durant cette période. Les familles émigrées ont été appelées au retour, afin de soutenir l'arrivée de Qabous ben Saïd, le dirigeant actuel.

6 Les personnes rencontrées lors de cette enquête sont nées dans les années 1980. Leur discours se distingue de leurs aînés qui définissent le mariage traditionnel par les critères d'imposition par les parents, précocité et parfois découverte du futur époux le jour des noces (Safar, 2015). Ces divergences de définitions sont en partie liées à la promotion d'une politique familiale basée sur le choix personnel et l'autonomie individuelle, encouragés depuis l'instauration du gouvernement Qabous (Safar, 2015 : 527).

7 Autrement dit, mariage consanguin ou *zawâj al-aqârib*. Le mariage arabe est isogame, entraînant proximité consanguine et statutaire en raison de la règle de *kafa'a* ou interdiction d'hypogamie féminine (al-Azri, 2013) : l'époux doit être « obligatoirement de statut égal ou plus élevé que la femme » (Bonte, 2000 : 41).

8 Soit en raison du milieu de sociabilité partagé, sans pour autant dire s'être aimés à cette période, soit suite à une demande officielle de mariage de la part d'un homme, ce après quoi il peut être toléré que les deux personnes entrent en contact ou se fréquentent en public.

rencontrés, ce type d'union est néanmoins majoritaire. La connaissance des époux tient principalement du réseau de sociabilité professionnel ou amical du jeune homme qui désire se marier. Il prendra contact avec une jeune femme dont il peut s'être assuré de son célibat, mais aussi de son appartenance communautaire. Il pourra tenter d'obtenir un moyen de contacter la jeune femme afin d'échanger et faire part de ses intentions, sans pour autant se rencontrer ou passer du temps ensemble. Zuweyina et Yathrib se connaissaient depuis six ans au moment du mariage, et se sont rencontrés sur Internet par le biais d'un site de rencontres. Ils sont tous les deux d'appartenance swahilie, mais pas de la même famille. Ils rapportent que ce détail n'a pas posé de « problème » à leurs parents : « *sa mère a parlé à ma mère, ils ont cherché l'origine de la tribu de son père, parce qu'ils tiennent compte de ce que les enfants veulent* ». Et bien que la rencontre soit le fruit d'Internet, les propos de Zuweyina attestent d'une forme de proximité sociale : « *j'avais des amis qui le connaissaient, donc ce n'était pas vraiment un étranger* »⁹, exprimant par ailleurs que cette union n'a pas rompu avec la logique de connaissance des familles engagées lors d'une alliance. Elle argumenta son discours en comparant sa situation à celle de sa sœur, mariée avec un homme chiite : « *ils étaient surpris, surtout mon père, mais mon frère s'est battu pour qu'ils se marient, en faisant une enquête pour voir si c'était quelqu'un de bien* ». En raison d'une histoire familiale marquée par de nombreuses migrations, l'époux de la sœur de Zuweyina est swahili et chiite, contrairement à la majorité des Omanais, dont les Swahilis, qui sont de confession ibadite. Cette différence religieuse aurait pu être le seul obstacle à leur union, mais le fait que cet homme soit également swahili a permis de soutenir leur désir de se marier. La question du choix du conjoint serait « révélateur de ce passage de la tradition à la modernité » (Boukhobza, 2001 : 46), selon qu'il s'agisse d'un choix au sein du groupe d'appartenance ou en dehors, reposant alors sur la liberté individuelle, dont le mariage d'amour serait l'illustration. Or les exemples précédents démontrent que le choix du conjoint est d'une certaine manière conditionné par l'appartenance tribale, religieuse¹⁰ ou ethnolinguistique des individus, alors que les interlocuteurs parlent en termes de mariages d'amour. Si la notion de mariage d'amour est comprise par les individus comme le résultat d'une liberté individuelle et de sentiments partagés, cela signifie-t-il qu'un mariage traditionnel ne permette pas de développer de sentiments entre les partenaires ?

9 Entretien, 24 avril 2015.

10 Le droit musulman, qui interdit l'union entre une femme musulmane et un homme d'une autre religion renforce l'aspect endogame des alliances, puisque les appartenances religieuses et ethnolinguistiques se recoupent. Par les caractéristiques propres à chaque croyance, comme par exemple la reconnaissance du même prophète, il est plus facilement toléré qu'une personne sunnite épouse une personne ibadite que chiite.

2. Circulations culturelles

Comme beaucoup d'Omanaises, Zuweyina m'a dit adorer la culture indienne, le style vestimentaire coloré, ainsi que les films et la musique. La prégnance d'anciens liens culturels et commerciaux entre l'Inde et Oman depuis le XVII^{ème} siècle (Chatty, 2002) renvoie à un ensemble d'évènements qui ont contribué au développement de la ville de Mascate. Les pays du Golfe bénéficient d'une main d'œuvre étrangère issue d'Asie depuis le début de l'exploitation pétrolière, ce qui assure une production à bas coût. En raison de ces liens historiques, la communauté indienne est la plus représentée et constitue 54 % de la population non-omanaise (Deffner, Pfaffenbach, 2011). Le cinéma et la télévision sont une forte source d'influence où les films bollywoodiens, les séries turques et indiennes dominent, et dans lesquels les histoires d'amour tragique sont récurrentes. La musique diffusée lors de la *malka* est tirée du film *Ishiqi 2*, sorti en 2013, il relate une histoire d'amour entre un chanteur souffrant d'alcoolisme et une jeune femme qu'il veut aider à devenir célèbre. L'un et l'autre tentent de s'entraider dans leurs difficultés. Les personnages répètent tout au long du film qu'ils veulent porter la peine l'un de l'autre comme preuve d'amour, mais en raison des castes respectives auxquelles ils appartiennent, l'union ne peut avoir lieu. Cette situation fait directement écho aux réalités que les Omanais rencontrent, puisque, même pour le cas de Zuweyina et Yathrib, leur appartenance à la communauté swahilie reste un élément déterminant de leur union. En effet, cette scène permet d'illustrer comment la circulation de ces référents culturels suit des logiques que nous pourrions qualifier de locales. De même que les paillettes et les couleurs vives qui illustrent un ailleurs exotique et merveilleux mais néanmoins local, la culture indienne renvoie aussi à des réalités que les Omanais traversent. Ces amours impossibles mis en scène dans les séries indiennes reflètent les difficultés liées au choix du conjoint en raison des décisions familiales, des divergences d'appartenances communautaires, mais aussi des difficultés à rencontrer des personnes de l'autre sexe. Comme le montre Fair (2009) à propos de la réception des films indiens dans la société zanzibarienne, ces histoires mettent en mots les émotions vécues par les fictions contées dans les films ou à travers les paroles des chansons, ces supports ouvrent un « espace imaginaire ». Celui-ci matérialise les fantasmes d'amour et de mariage, dans une interaction avec les réalités vécues (Fair, 2009 : 75). Cette assimilation produit un sentiment de proximité, tant dans l'imagerie et l'esthétique que dans les pratiques. Les paons en fleurs sur l'estrade ont été choisis en raison du fait que, selon l'explication que m'en a donnée Zuweyina, cet oiseau est le symbole de l'Inde, et « *ma tenue était indienne et verte, parce que c'était la couleur préférée du prophète, ça représente la prospérité je crois* ». Ce processus d'association des représentations est permis par le caractère local, en termes géographiques, du référent indien (Mehta, 2015 : 122) et les similarités culturelles entre le Golfe et l'Inde permettent de constituer un réservoir d'imaginaire. Il est celui du proche et de l'exotique, ce qui le rend utilisable à la fois en tant que signifiant que signifié par les individus.

La cérémonie du *'urs* est généralement dans un style que les personnes désignent comme occidental. D'autres représentations y sont véhiculées et, de la même manière que l'imaginaire indien, elles renvoient à la production de formes culturelles (Dorin, 2005). Suivant le paradigme de la modernité, le développement de cette cérémonie serait le résultat d'une globalisation des pratiques matrimoniales et de l'idéal occidental de l'amour romantique, compris comme l'aboutissement de sentiments réciproques (Lindholm, 2006). Lors de ces soirées, les jeunes mariées portent une robe blanche, de la musique en anglais est diffusée, et les invitées troqueront leurs tenues omanaises pour des robes de soirée longues et parfois moulantes. Le *'urs* de Zuweyina et Yathrib a eu lieu deux mois après la *malka*, dans la salle des fêtes d'un grand hôtel. À l'entrée, une photo du jeune couple prise lors de la *malka* ainsi qu'un livre d'or étaient posés sur une table. La salle était remplie de tables ornées de décorations florales et au fond, trônaient les initiales de Zuweyina et Yathrib en lettres de carton blanc de taille humaine. Zuweyina portait une robe blanche avec des petites manches recouvertes de perles. Lorsque la DJ a annoncé l'entrée du mari, les femmes prirent leurs voiles et *abayas* laissés sur le dossier de leurs chaises pour se recouvrir. Une musique romantique en anglais débuta, et du fond de la salle, Yathrib est arrivé vêtu d'un costume gris et une cravate plutôt que d'une *dishdasha*. Il monta sur l'estrade et prit Zuweyina dans ses bras avant de lui baiser le front. Une jeune fille arriva à son tour avec un panier à la main, dans lequel Yathrib prit la bague de mariage afin de la passer au doigt de Zuweyina. Le couple se dirigea vers un gâteau en pièces montées qui les attendait sur un côté de l'estrade. L'un et l'autre coupèrent le gâteau les deux mains réunies sur le couteau et, le temps d'être photographiés, ils s'échangèrent un morceau. Les lumières alors tamisées, une autre chanson romantique en anglais a commencé et Yathrib prit Zuweyina par la main pour la mener au centre de la piste. Ils entamèrent un slow en se serrant dans les bras et en se chuchotant des mots à l'oreille. Étonnement général de la part des quelques deux cents invitées : des femmes d'un certain âge regardaient la scène avec un grand sourire, peut-être avec amusement, certaines applaudissaient et beaucoup d'autres restèrent gênées, silencieuses, en observant le slow se dérouler sous leurs yeux.

Lorsque, durant la *malka*, se déploie un style plus local, le *'urs* à l'inverse, par l'utilisation de référents occidentaux et son assimilation au terme de « mariage », pose la question de la globalisation culturelle. Comme le note Boukhobza (2001), la dissociation des différents temps du mariage ou « rite dissocié », semble être l'expression d'une fidélité au modèle traditionnel mais aussi de mutations, où la première fête renverrait à la tradition et où la seconde témoignerait d'un accès à la modernité (2001 : 47). Les femmes évoquent le mariage en Occident comme le résultat d'une relation amoureuse, donc à la définition qu'elles donnent du mariage d'amour. Celle-ci renvoie à une image idyllique de deux âmes sœurs réunies (Lindholm, 2006). Ce procédé de réservoir symbolique est propre au contexte global qui, comme le précise Appadurai, élabore des imaginaires à l'échelle locale, dans lesquels les flux culturels sont régulés et exprimés (2001). L'expérience de la globalisation culturelle offre des « ressources symboliques qui permettent [...] de produire des significations locales »

(Dorin, 2005), à la fois aux formes de l'alliance et aux catégories affectives. Or, ceci ne signifie pas que ces événements, comme un mariage d'amour par exemple, ne pourraient exister sans ce référent symbolique. Le processus d'occidentalisation ne procède pas nécessairement d'une uniformisation, il peut tout à fait soutenir des pratiques et représentations préexistantes, tout comme en initier de nouvelles. Ces expériences pourraient donc plutôt être comprises comme un processus de « syncretisme originaire », c'est-à-dire d'« un mélange dont il est impossible de dissocier les parties » (Amselle, 1990 : 258) dans laquelle une nécessaire et permanente circulation et mise en signification ne mèneraient pas systématiquement à des « synthèses stabilisées » (Raveneau, 2007).

3. Du public à l'intime

Si la fête du mariage permet une activation du réservoir symbolique du romantique par la participation de tous les membres, il faut aussi noter que ceci a lieu au sein d'une sociabilité exclusivement féminine, puisque les hommes et les femmes ne célèbrent pas les mariages dans les mêmes endroits, ni même temporalités. Les hommes célèbrent principalement le mariage lors de la *malika*, à la mosquée, ce qui demande moins de dépenses et d'organisation que la dernière fête du *'urs*, dont l'importance semble davantage partagée par les femmes. Au quotidien, si la pudeur est de rigueur à l'aide du port d'*abayas* et de voiles de couleurs et styles généralement sombres et discrets dans l'espace public, la différence est notoire lorsque l'on pénètre dans une soirée de mariage. Les femmes sont dévoilées, coiffées et maquillées de manière significative, elles se parent de leurs plus beaux atours, les robes sont pailletées et colorées, ce qui contraste avec les comportements habituels. Se parer est compris comme une forme d'honneur que l'on témoigne à la mariée, et venir au mariage d'une proche en voile, par exemple, comme un manque de respect. Cette anecdote montre comment la présence des femmes et le contrôle qui pèse lors d'un tel événement engagent toutes les personnes en présence dans la réussite de celui-ci. Les invitées participent elles aussi à valider les ambiances des soirées, comme en se vêtant d'une tenue indienne le jour de la *malika* et d'une robe de soirée occidentale lors du *'urs*. Par ailleurs, les serveuses, photographes ainsi que la DJ sont toutes des femmes ; cet entre-soi sexué permet aux femmes de relâcher pour un temps l'attention qu'elles portent habituellement à leur apparence ou leurs comportements.

C'est ainsi que cet espace-temps détient une fonction génératrice de dynamiques de genre, puisque, d'une certaine manière, il « organise, symbolise et synthétise le mode de relation et de séparation entre les hommes et les femmes » (Carlier, 2000). Comme le note Mermier en contexte yéménite (2008), cet entre-soi peut éventuellement mener à un effet d'exacerbation de l'autre sexe par son absence, susceptible d'agir sur la symbolique amoureuse. En effet, c'est à ces moments que s'opère la formulation collective et publique du référent amoureux, plus que sa forme interactionnelle, entre les deux partenaires. Ceci explique la gêne généralisée et les rires étouffés lors du slow entamé par notre couple. Le fait que Yathrib invite Zuweyina pour danser un slow

aux yeux de toutes, tout en se chuchotant des mots à l'oreille et en se serrant dans les bras lors de la soirée du *'urs*, constitue une forme de transgression dans un contexte où les interactions entre les hommes et les femmes sont marquées par une pudeur et une retenue relativement fortes. En parlant du *slow* en question, Zuweyina m'expliqua : « *ma mère a dit : "normalement, tu ne montres pas ton amour". [...] Les gens n'ont pas l'habitude... Et beaucoup de monde a parlé et critiqué* ». Dans le domaine du mariage, il est d'autant plus intéressant de se pencher sur cette dimension, puisque les fêtes célèbrent finalement l'union d'un homme et d'une femme. Les rites de mariage participent donc à activer tout à la fois, la séparation des sexes mais aussi leur réunion.

Cet aspect collectif confirme la dimension romantique des soirées de mariage, puisque, d'une certaine manière, tout le monde y adhère et la reproduit lors de ses propres fêtes, qu'il s'agisse d'un mariage d'amour ou non. Nous pourrions donc comprendre la référence au sentiment amoureux comme un support ou « véhicule pour contracter un mariage » (Hart, 2007 : 352), dénué de sa dimension interactionnelle. Car même si le cas évoqué ici est le résultat d'une relation amoureuse, il est remarquable de noter que les styles romantiques se déploient également lors de fêtes de mariages traditionnels. Il existe un paradoxe intéressant dans le sens où le mariage n'est donc pas le lieu de l'affectif à proprement parler, mais celui d'une mise en scène et d'une élaboration publique du romantique. Le mariage n'est pas nécessairement la « manifestation extérieure, objectivée [...] des sentiments amoureux », comme le suggère Enriquez (1995 : 25). Or, si une relation affective n'est jamais évoquée comme l'objectif du mariage, elle est néanmoins considérée comme non-acceptable en dehors de ce cadre. Le mariage est avant tout le lieu d'acquisition du statut de femme et d'homme à proprement parler, un statut qui offre désormais une reconnaissance sociale, notamment par la fondation d'une famille (Beaudevin, 2010 : 178). Mais il devient également aujourd'hui un lieu où l'amour est envisageable en Oman, où l'affection entre les deux membres pourrait en assurer la réussite ; la mise en scène romantique est donc une manière de suggérer cette possibilité.

Conclusion

Les termes de sentiment amoureux et de mariage, selon l'emploi qu'il en est fait, peuvent s'opposer et se contredire tout en se juxtaposant. Une relation amoureuse peut être rattrapée par des logiques telles que l'appartenance communautaire et mener à une alliance, jusqu'à ce que la proximité entre mariage et amour soit considérée comme acceptable. Cela veut-t-il dire que le ressort individuel se fond dans les obligations sociales ? Bien que les protagonistes soient issus d'une élite urbaine à laquelle on associe un mode de vie plus libéral, il peut être pertinent de garder à l'esprit que le sentiment amoureux consiste à la fois en une dimension publique et intime. Un mariage peut tout autant être la célébration d'une relation amoureuse réelle, être qualifié de « traditionnel » et faire éclore des sentiments à son issue, ou bien cacher une relation qui avait déjà été développée auparavant. Observer l'aspect esthétique de ces ex-

périences au travers des cérémonies de mariage est une manière de dépasser la compréhension du référent amoureux et de la sphère de l'intime dans une perspective uniquement individuelle. De la même manière que l'association entre mariage et amour, l'expression d'amour romantique elle-même se devrait d'être pensée au-delà d'une dite origine euro-américaine. Cela permettrait de souligner que, pour comprendre si les phénomènes observés relèvent d'une dimension *emic* ou *etic*, il s'agit avant tout de transformations épistémologiques (et donc idéologiques) qui influencent les discours anthropologiques actuels.

Bibliographie

- AKYOL F. A., GÜLSOY N. Ö. (2014), « Des mères aux filles : des "amours arrangées" ? », *Ethnologie française*, vol. 44, p. 289-297.
- AL-AZRI K. M. (2013), *Social and gender inequality in Oman: the power of religious and political tradition*, Londres, New York, Routledge.
- AL-KHARUSI N. (2012), « The ethnic label *Zinjibari*: politics and language choice implications among Swahili speakers in Oman », *Ethnicities*, vol. 12, p. 335-353.
- AMSELLE J.-L. (1990), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- AMSELLE J.-L. (2000), « La globalisation. "Grand partage" ou mauvais cadrage ? », *L'Homme*, vol. 156, p. 207-226.
- APPADURAI A. (2001), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- BARTH F. (1993), *Balinese worlds*, Chicago, University of Chicago Press.
- BEAUDEVIN C. (2010), *Faqr al-dam, "l'indigence du sang" comme héritage. Représentations et enjeux sociaux des hémoglobinopathies héréditaires au Sultanat d'Oman*, thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Université Paul Cézanne Aix-Marseille III.
- BOCCO R. (1995), « 'Asabiyat tribales et États au Moyen-Orient. Confrontations et connivences », *Monde Arabe Maghreb Mashrek*, n° 147, p. 3-12.
- BONTE P. (2000), « L'échange est-il universel ? », *L'Homme*, vol. 154-155, p. 39-66.
- BOUKHOBZA N. (2001), « Dénouer les noces », *Terrain*, vol. 36, p. 45-56.
- CARLIER O. (2000), « Les enjeux sociaux du corps. Le hammam maghrébin (XIXe-XXe siècle), lieu pérenne, menacé ou recréé », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 55, n° 6, p. 1303-1333.
- CHATTY D. (2002), « L'activité féminine en Oman : entre choix individuel et contraintes culturelles », in M. LAVERGNE, B. DUMORTIER (dir.), *L'Oman contemporain. État, territoire, identité*, Paris, Karthala, p. 261-279.

- CLIFFORD J. (1997), *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, Londres, Harvard University Press.
- DEFNER V., PFAFFENBACH C. (2011), « Zones of contact and spaces of negotiation: the indian diaspora in Muscat », *Proceedings of conference The struggle to belong: dealing with diversity in 21st century urban settings, International RC21 conference 2011*, Amsterdam.
- DORIN S. (2005), « La globalisation culturelle vue de Calcutta : circulations de la musique populaire occidentale », *Sociétés de la mondialisation*, Nantes, LESTAMP.
- ENRIQUEZ E. (1995), « La belle excentrique », in M. MOULIN, A. ERALY (éds.), *Sociologie de l'amour. Variations sur le sentiment amoureux*, Bruxelles, Éditions de l'Université libre de Bruxelles, p. 25-40.
- FAIR L. (2009), « Making love in the Indian Ocean: Hindi films, Zanzibari audiences, and the construction of romance in the 1950s and 1960s », in J. COLE, L. M. THOMAS (éds.), *Love in Africa*, The University of Chicago Press, p. 58-82.
- FRIEDMAN J. (1994), *Cultural identity and global process*, Londres, Sage.
- FRIEDMAN J. (2000), « Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers », *L'Homme*, vol. 156, p. 187-206.
- HANNERZ U. (1992), *Cultural Complexity: studies in the social organization of meaning*, New York, Columbia University Press.
- HART K. (2007), « Love by arrangement: the ambiguity of "spousal choice" in a Turkish village », *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, n° 13, p. 345-362.
- GELL S. (1993), « Le double mariage. Immigration, tradition religieuse et représentations de l'"amour" chez les Sikhs de Grande-Bretagne », *Terrain*, n° 21, p. 111-128.
- GRAVON K. (1996), « Du mariage arrangé au mariage d'amour. Nouvelles stratégies chez les Bengali d'East London », *Terrain*, n° 27, p. 15-26.
- GIDDENS A. (2006 [1991]), *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, Hachette Littératures.
- LEVI-STRAUSS C. (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- LINDHOLM C. (2006), « Romantic love and Anthropology », *Etnofoor*, vol. 10, p. 1-29.
- LUHMANN N. (1990), *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Paris, Aubier.
- MAUSS M. (1960 [1923]), « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 145-279.
- MERMIER F. (2008), « L'éducation sentimentale à Sanaa : une évocation », *Pount, Cahiers d'études Corne de l'Afrique-Arabie du Sud*, n° 2, p. 69-83.

- MEHTA S. R. (2015), « Connecting across the sea. Imaginative creations of the Indian diaspora in Oman », in A.K SAHOO (éds.), *Diaspora, development and distress, Indians in the Persian Gulf*, Jaipur, Rawat Publications, p. 121-134.
- MUNCK DE V. (1996), « Love and marriage in a Sri Lankan Muslim community: toward a reevaluation of dravidian marriage practices », *American Ethnologist*, vol. 23, n° 4, p. 698-716.
- NICOLAS M. (2000), « Ce que "danser" veut dire. Représentations du corps et relations de genres dans les rituels de mariage à Tunis », *Terrain*, vol. 35, p. 41-56.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. (1998), « Émique », *L'Homme*, vol. 38, n° 147, p. 151-166.
- RAVENEAU G. (2008), « Colloque "Anthropologie des cultures globalisées. Terrains complexes et enjeux disciplinaires" Québec, 7-11 novembre 2007 », *Journal des anthropologues*, vol. 112-113, p. 409-425.
- SAFAR J. (2015), *Mariage et procréation à Oman et au Koweït : étude des mutations générationnelles dans le contexte d'États rentiers*, Thèse de doctorat, Paris, Institut d'études politiques.
- SCHNAPPER D. (2001), « De l'État-nation au monde transnational : du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 17, p. 9-39.
- TWAMLEY K. (2014), *Love, marriage and intimacy among Gujarati Indians. A suitable match*, Londres, Palgrave Macmillan.
- VALERI M. (2009), *Oman: politics and society in the Qaboos State*, Londres, C. Hurst & Co.