



**HAL**  
open science

## You are my joy, you are my pain ”1. L’amour comme symbole au Sultanat d’Oman”

Marion Breteau

► **To cite this version:**

Marion Breteau. You are my joy, you are my pain ”1. L’amour comme symbole au Sultanat d’Oman”.  
Émulations : Revue des jeunes chercheuses et chercheurs en sciences sociales, 2017. hal-01798522

**HAL Id: hal-01798522**

**<https://amu.hal.science/hal-01798522>**

Submitted on 23 May 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Marion Breteau , "« You are my joy, you are my pain »<sup>1</sup>. L'amour comme symbole au Sultanat d'Oman", *Émulations*, n°18, hiver 2016.

Marion Breteau - Doctorante en anthropologie sociale et culturelle  
Aix-Marseille Université – Laboratoire IDEMEC

## Introduction

Rite de passage, lieu du don et de l'échange, l'institution matrimoniale et son cérémonial sont un objet dont l'anthropologie s'est épris 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 qui se déploient 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. À comprendre comme le signe d'un accès à la modernité, il viendrait directement interférer dans la signification accordée à la notion d'alliance matrimoniale. Ainsi, il deviendrait le lieu de l'accroissement du choix individuel, 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 signification agissent à l'endroit même de l'ambiance de ces soirées. Du style romantique indien à la robe blanche à l'occidentale, les fêtes de Mascate font circuler un ensemble de symboles illustratifs d'imaginaires romantiques. Ce phénomène permet de questionner la relation qui peut exister entre la signification de ces référents et ce que le mariage célèbre. Cela permet également de réfléchir en quoi celui-ci est propre au processus de globalisation culturelle, et ce qu'il conviendrait d'entendre par cette expression. S'agit-il réellement d'une « mise en relation généralisée et une interdépendance » culturelle (Amselle, 2000, 212) à l'échelle de la planète ? Depuis les années 1990, des auteurs tels que Amselle (1990, 2000), Hannerz (1992), Friedman (1994, 2000) ou Schnapper (2001) critiquent l'association de ce phénomène à une prétendue modernité en raison du fait que celle-ci conserverait, en creux, une teinte persistante d'ethnocentrisme. En effet, le postulat de la globalisation comme processus d'homogénéisation et 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 d'une manière historiquement située d'observer ces phénomènes ? Concernant les alliances matrimoniales, Barth (1993) ou encore De Munck (1996) pointent la façon dont l'anthropologie a aisément fait des expressions de mariage d'amour et traditionnel des catégories d'analyse opposées. Ces approches tendent à considérer les systèmes sociaux et culturels comme des vases clos qui font de l'alliance un système normatif aliénant et l'amour un élément anémique. Dès lors, l'amour romantique est associé avec « 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 en effet dans cette vision dichotomique et ne permet pas de saisir les dynamiques pourtant à l'œuvre. Aussi serait-il pertinent d'observer ces

---

<sup>1</sup> « Tu es ma joie, tu es ma peine ».

conceptions en termes non plus *etic* mais *emic*, c'est-à-dire comme le produit d'un discours localement construit qui reflète les représentations des acteurs (Olivier de Sardan, 1998).

En Oman, le rite du mariage est sacralisé lors de la *malika*, et s'établit à partir de commandements religieux. La cérémonie 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 quant à elles l'événement à la maison de la famille de future mariée ou dans une salle des fêtes, où l'homme se rendra ensuite. En présence de l'imam et de la famille proche, la femme devra exprimer son accord à son tour et l'événement se conclura par la récitation d'invocations religieuses par l'homme, en posant sa main sur le front de la future mariée. La *malika* est aussi appelée « *leila al-dukhl* », littéralement « nuit de la pénétration », puisqu'elle correspond également 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 lors de plusieurs événements, d'où, certainement, le délaissement de l'expression de *leila al-dukhl* pour évoquer la première fête. En effet, la défloration se réalise aujourd'hui à l'issue de cérémonie du « *'urs* » (« noces »). Cette cérémonie, qui consiste principalement en une fête célébrée par les femmes, est aujourd'hui considérée comme la réelle entrée dans la vie maritale, à l'instar de la *malika* auparavant. Des périodes de plusieurs jours, semaines, mois, voire années peuvent s'écouler entre la *malika* et le *'urs*. Le fonctionnement théorique de la *malika* permet aux jeunes époux de s'installer à son issue, mais, dans les faits, 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 au couple de réunir l'argent nécessaire à l'organisation du mariage et peut être l'occasion de s'unir le temps des études, avant d'avoir un emploi qui garantisse une stabilité financière et d'entamer une vie de couple<sup>2</sup>. De la rencontre à l'installation, cette période de passage du statut de célibataire à celui d'époux est marquée par cet effet de « double mariage », phénomène déjà relevé dans d'autres contextes (Gell, 1993 ; Boukhobza, 2001). Des transformations culturelles ont lieu, comme le fait d'associer la *malika* aux fiançailles et le *'urs* au mariage, perceptibles également lors des cérémonies. Le style romantique, au sens d'un référent imaginé du sentiment amoureux, est omniprésent dans un pays où ce que les personnes appellent « mariage d'amour » (en arabe, *zawâj hub*) n'est pas la majorité, et 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, à l'inverse, le mariage traditionnel est compris comme le résultat d'une décision familiale et supposerait, par extension, l'absence de sentiments entre les époux.

Or, toutes les fêtes de mariage procèdent du même cérémonial et de la même ambiance, et le style romantique qui y règne pourrait supposer faire référence à une dimension sentimentale idéalisée et sublimée (Giddens, 2006 [1991]), 56). De la même manière, le temps écoulé entre les deux cérémonies peut 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 l'hypothétique relation entre l'alliance matrimoniale et la notion d'amour. Elle entre en lien direct

---

<sup>2</sup> Ceci est évocateur de la situation économique actuelle. Une forte modernisation depuis les années 1970, période des premières exploitations des sources de pétrole, a transformé le pays en une période d'à peine 40 ans, soit l'équivalent de deux générations seulement. Or, le Sultanat d'Oman subit une crise progressivement perceptible qui est liée à l'épuisement du pétrole, première ressource économique du pays.

avec l'aspect public de celles-ci, et leur pendant intime si l'on comprend l'amour comme une forme de relation développée entre les époux. L'amour est-il une forme de relation intime entre deux individus, ou bien, comme le suppose l'abondance des symboles romantiques auxquels renvoient les cérémonies de mariage, un système collectivement construit, au-delà du huis-clos du couple ? Car si une relation amoureuse suppose une interaction interindividuelle, elle est aussi activée par une dimension symbolique qui transcende 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. À partir de l'ethnographie des fêtes de mariage d'une jeune Omanaise issue des milieux aisés de la capitale, je propose de mettre en relief la manière dont le terme d'amour et son rapport au mariage peut être compris par les acteurs. J'étudierai ensuite comment il peut être envisagé conceptuellement en termes de code symbolique, à travers les styles romantiques véhiculés dans les soirées.

### I) Dimensions sociales et individuelles de l'alliance

En février 2015 s'est déroulé la *malika* de Zuweyina, une jeune Omanaise swahilie de 29 ans. Plusieurs semaines auparavant, nous sommes allées acheter des saris avec Zeyna, la cousine de la mariée, car la future épouse a annoncé que sa *malika* serait de style indien, et qu'il fallait s'habiller en conséquence. Le jour de la *malika*, nous sommes allées dans un salon de coiffure où nous nous étions assurées que les employées indiennes pourraient nous aider à mettre nos saris. Maquillage terminé, coiffure laquée, saris épinglés, nous nous sommes rendues à la soirée, qui se tenait dans une salle des fêtes du centre-ville. Les femmes sortaient des voitures, vêtues d'abayas<sup>3</sup> et voiles noirs qui cachaient 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. En raison du fait que mon hôte faisait partie de la famille proche de l'épouse, nous sommes allées nous installer aux tables à l'avant de l'estrade, où d'autres cousines venaient nous saluer et s'asseoir à nos côtés. Toutes avaient joué le jeu, les grands-mères, les cousines, les mères, les amies, en faisant l'effort de porter une tenue indienne. Défilaient alors robes à paillettes, bustiers à manches courtes drapés de saris aux couleurs vives, strass autocollants entre les yeux, bijoux de tête et henné dessiné tout spécialement dans des salons de beauté tenus par des Indiennes ou des Pakistanaises. Les femmes dansaient à l'avant de la salle, et, 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) »), sur laquelle elle avançait doucement, le temps que les femmes photographes immortalisent l'instant. Le style de sa longue robe verte indienne 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 future épouse s'est installée sur le *kosha*, estrade où un divan l'attendait, et chacune est venue se faire photographier avec elle et la féliciter pendant que les autres dansaient.

---

<sup>3</sup> Robe noire portée au-dessus des vêtements lors de sorties en dehors de l'enceinte privée, elle est accompagnée d'un voile ou « *sheila* », voile de tissu noir utilisé pour couvrir les cheveux.



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

Annoncées par une musique en langue swahilie, différentes sœurs et cousines de l'époux ont fait leur entrée en portant des coffres (*mandus*) remplis de cadeaux. Zeyna me dit alors : « *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* ». Les femmes ont déposé des cadeaux au pied de la fiancée, parmi lesquels se trouvaient notamment les bijoux en or lui étant destinés. 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 prononcer la déclaration religieuse et repartit après quelques clichés. Les femmes furent invitées à se servir au buffet, et dansèrent jusqu'à la fin de la soirée.

Zuweyina a 29 ans, elle est omanaise d'origine swahilie. 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<sup>ème</sup> siècle et revenues dans les années 1970 lors de l'arrivée du sultan actuel (Valeri, 2009). Certains d'entre eux ont épousé des personnes originaires de la région, et certaines familles sont y vivent encore aujourd'hui (Al-Kharusi, 2012). Les Swahilis constituent l'un des différents 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. Le futur époux, Yathrib, est lui aussi swahili, de Zanzibar - la famille de Zuweyina est originaire du Burundi. Comme le souligne la remarque de mon amie lors de la fête, la notion d'« origine » peut donc 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 illustrent. De cette manière, se constitue un système qui fonde les légitimités sociales qui est confronté à une diversité d'autres groupes d'appartenances ethnolinguistiques et religieuses.<sup>4</sup>

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 rencontrées<sup>5</sup> définissent le mariage traditionnel comme le résultat de choix familiaux en termes de consentement (Safar, 2015, 536) et comprend l'idée d'unions contractées à partir d'une alliance préférentielle entre enfants de frères (Bonte, 2000) ou parents éloignés<sup>6</sup>. 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 auparavant<sup>7</sup> sans pour autant avoir été amoureux n'est désigné ni par l'une ou l'autre expressions ; dans les cas 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, de son appartenance et nom. Il pourra, dans certains cas, tenter d'obtenir un moyen de la contacter afin d'échanger et faire part de ses intentions, sans pour autant se rencontrer ou passer du temps ensemble. Lors d'un entretien où je rencontrais notre couple pour la première fois, Zuweyina et Yathrib m'expliquèrent qu'ils se connaissaient depuis six ans au moment du mariage, mais n'avaient pas pu réaliser leur union plus tôt, car le jeune homme terminait ses études en Angleterre. Ils se sont rencontrés sur Internet par le biais d'un site de rencontres. Bien qu'ils ne soient pas issus de la même famille, ils sont tous deux d'appartenance swahilie. 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*

---

<sup>4</sup> Le règne du dirigeant précédent, Saïd ben Taimur, correspond à une période de désert économique due à une position conservatrice et anti-occidentaliste, entraînant des migrations massives durant cette période. Les familles émigrées ont été appelées au retour, à l'instar des migrants swahilis, afin de soutenir l'arrivée de Qabous ben Saïd, le dirigeant actuel.

<sup>5</sup> Les personnes rencontrées lors de cette enquête sont nées autour des années 1980. Leur discours se distingue de leurs aînées qui définissent le mariage traditionnel par les critères d'imposition par les parents, précocité et parfois découverte du futur époux le jour des noces. 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).

<sup>6</sup> Autrement dit, mariage consanguin ou *ḡamáj al-aqârib*. Le mariage arabe est isogame, entraînant proximité consanguine et statutaire en raison de la règle de *kaḡfâ'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).

<sup>7</sup> Soit en raison du milieu de sociabilité partagé, sans pour autant dire s'être aimés à cette période, soit à la suite d'une demande officielle en mariage de la part d'un homme, ce après quoi il peut être toléré que les deux personnes entrent en contact, par téléphone, et, à la rigueur, se fréquentent en public.

*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* »<sup>8</sup>, ce qui exprime le fait 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 trajectoire rythmée de multiples 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 en partie 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, émancipée de l'obligation du groupe, dont le mariage d'amour serait l'illustration. Dans les exemples précédents, nous pouvons constater que le choix du conjoint est d'une certaine manière conditionné par l'appartenance tribale, religieuse<sup>9</sup> ou ethnolinguistique des individus, alors que les interlocuteurs évoquent des mariages d'amour. Ainsi, si la notion de mariage d'amour est comprise par les individus comme le résultat de la liberté individuelle et l'attribution de sentiments amoureux entre les partenaires, cela signifie-t-il que le cadre d'un mariage traditionnel ne permette pas de développer des sentiments entre les partenaires ? Aussi la notion de tradition est-elle soumise à un certain nombre de représentations locales, que le style des soirées permet d'analyser.

## II) Circulations culturelles

Zuweyina, comme beaucoup d'Omanaises, m'a dit adorer la culture indienne : le style vestimentaire coloré tout autant que les films et la musique. Ceci s'explique notamment par la prégnance d'anciens liens culturels et commerciaux entre l'Inde et Oman depuis le XVII<sup>e</sup> siècle (Chatty, 2002), relations qui ont contribué aux dynamiques de développement de la ville de Mascate. Cette dimension est à replacer dans le contexte économique d'Oman et des pays du Golfe de manière plus générale. Ceux-ci 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 des liens historiques évoqués, la communauté indienne est la plus représentée puisqu'elle constitue 54% de la population non-omanaise (Deffner, Pfaffenbach, 2011), ce qui dynamise la circulation de références culturelles dans l'imaginaire commun. Pour cette raison, il n'a pas été difficile de trouver des saris ainsi que des personnes pour nous aider à les porter. Par ailleurs, les cinémas de Mascate, s'ils ne proposent pas de films populaires américains, proposent généralement des films indiens de style bollywoodien. Les productions télévisées sont une autre forte source d'influence où les séries turques et indiennes dominent, et mettent en scène des histoires d'amours impossibles et tragiques.

---

<sup>8</sup> Entretien, 24 avril 2015.

<sup>9</sup> Il est également à noter que le droit musulman, qui interdit l'alliance d'une femme musulmane avec un homme d'une autre religion, renforce l'aspect endogame des alliances, puisque Sunnites, Chiïtes et Ibadites appartiennent à des groupes ethnolinguistiques spécifiques. Les Sunnites sont principalement des Omanais issus du Sud et du Nord du pays ou bien d'appartenance ethnolinguistique baloutche, les Chiïtes sont principalement issues des communautés lawati et 'ajmi originaires d'Iran, et les Ibadites correspondent aux Omanais du centre et Est d'Oman et des communautés issues des côtes africaines (Valeri, 2009). 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, contrairement aux chiïtes.

Les jeunes femmes en âge de se marier ont davantage été influencées par les séries indiennes diffusées lors de leur adolescence, comme c'est le cas pour Zuweyina. La musique dont il est question lors de la *malika* est tirée du film *Ishiqi 2*, sorti en 2013, qui 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 tente de s'entraider dans leurs difficultés, les personnages évoquant tout au long du film qu'ils veulent porter la peine l'un de l'autre comme une preuve d'amour, et se répétant « je suis ta peine ». L'union ne peut pas être réalisée en raison des différentes castes auxquelles les protagonistes appartiennent. Cet amour tragique, et rendu impossible par les obligations sociales, 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 à la possibilité de leur union. Durant l'entretien, Zuweyina m'expliqua d'ailleurs la signification de la chanson et du film, qu'elle m'a dit être son préféré : « *elle dit "You are the one, my love, my relief, my pain"*<sup>10</sup>. *Et moi, quand il était en Angleterre, j'attendais, j'étais en Oman et je commençais à m'inquiéter, j'entendais des histoires, peut-être qu'il laisserait tomber, que ce n'est pas bon d'attendre comme ça.* »

Cette scène permet de comprendre comment se développe une circulation de référents culturels, qui participent à asseoir des logiques locales quant aux significations des termes de mariage et d'amour. De la même manière 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 mises en scène dans les séries indiennes leur rappellent les difficultés liées au choix du conjoint en raison de 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 zanzibarie, ces histoires prennent ainsi la fonction d'un réservoir d'imaginaire, en mettant en mots les émotions vécues, par les fictions contées dans les films ou à travers les paroles des chansons où l'amour, heureux, triste ou déchu est chanté. Ils ouvrent un « espace imaginaire » qui permet de matérialiser les fantasmes d'amour et de mariage, dans une interaction entre imaginaires et réalités (Fair, 2009, 75). Cette assimilation possible entre les différentes formes de relations existantes dans le quotidien des Omanaises et les récits indiens participe d'une forme de sentiment de proximité, tant dans l'imagerie et l'esthétique que dans les pratiques. Les paons en fleurs sur l'estrade ont été choisi 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 notamment permis par le caractère « local », en termes géographiques, du référent indien (Mehta, 2015, 122). Exotique et proche à la fois, les « similarités culturelles » entre le Golfe et l'Inde permettent de constituer un réservoir de représentations symboliques, utilisables à la fois comme signifiants et comme signifiés par les acteurs.

La cérémonie du *'urs* est généralement de style « occidental ». D'autres représentations y sont véhiculées qui, de la même manière que l'imaginaire « indien », renvoient à la production de nouvelles 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'échange de sentiments réciproques

---

<sup>10</sup> « Tu es le seul, mon amour, mon soulagement, ma peine ».



(Lindholm, 2006). Lors de ces soirées, les jeunes mariées portent une robe blanche, de la musique en anglais est diffusée, et il n'est pas rare de voir le couple, après l'arrivée du mari, se diriger vers un gâteau pour prendre des photos d'eux en train de le couper, mains jointes sur le couteau. Le *'urs* de Zuweyina et Yathrib a eu lieu deux mois après la *malika*, dans la salle des fêtes d'un grand hôtel. À l'entrée, une table avec une photo du jeune couple prise lors de la *malika* ainsi qu'un livre d'or étaient disposés 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 reprirent leurs voiles et *abayas* pour se couvrir. Une musique romantique en anglais débuta, et au fond de la salle, Yathrib, plutôt que vêtu d'une *dishdashba*, est arrivé vêtu d'un costume gris et une cravate. 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, Yathrib y prit la bague qui était dedans afin de la passer au doigt de la mariée. Le couple se dirigea sur la droite de l'estrade où un gâteau en pièces montées les attendait. L'un et l'autre coupèrent un morceau de gâteau avec un couteau les deux mains réunies, et, le temps d'être pris en photo, ils s'échangèrent un morceau. Les lumières se sont 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 *malika*, 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, mais aussi du paradigme de la modernité à laquelle elle renvoie. 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 pour les interlocuteurs, alors que la seconde fête témoignerait d'un accès à la modernité (2001, 47). Les femmes rencontrées évoquent le mariage en Occident comme le résultat d'une relation amoureuse, donc à la définition qu'elles donnent du mariage d'amour, renvoyant à cette 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 veut pas dire que ces événements, comme un mariage d'amour par exemple, ne pourraient exister sans ce référent symbolique. Le processus d'occidentalisation ne procède donc pas nécessairement d'une uniformisation mais peut soutenir des pratiques et représentations préexistantes, tout comme en initier de nouvelles. Ces expériences pourraient donc plutôt être comprises comme un processus de « syncrétisme 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).

### III) 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 dans le cadre d'une sociabilité exclusivement féminine, puisque les hommes et les femmes ne célèbrent pas les mariages dans les mêmes endroits ni même, si l'on peut dire, 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 généralement noirs 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 dénote avec les comportements habituels. Se parer est compris comme le signe d'un honneur que l'on fait à la mariée et venir au mariage d'une proche en voile, sans être allée se faire coiffer, peut par exemple être pris comme un manque de respect. Cette anecdote montre comment, d'une certaine manière, la présence des femmes et le contrôle qui pèse dans l'ambiance investit toutes les personnes en présence dans la réussite d'une fête. Les invitées participent elles aussi à valider les ambiances des soirées, comme en se vêtant par exemple 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.

Cet espace détient une fonction génératrice en termes de genre, puisque, d'une certaine manière, il consiste à « organise[r], symbolise[r] et synthétise[r] 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 précis que s'opère la formulation collective et publique du référent amoureux, plus que sa forme interactionnelle, entre les 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, ainsi que la manière dont il la prit dans ses bras lors de la soirée de la *malika*, constitue une forme de transgression dans un contexte où les interactions entre les hommes et les femmes sont marquées par une forte pudeur et retenue. En parlant du slow en question, Zuweyina m'expliqua : « *ma mère a dit : "normalement, tu ne montres pas ton amour". Mais nous, on dansait, la façon dont on se regardait, 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 participe à confirmer et pérenniser 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 support d'expression, comme réservoir de codes symboliques, « véhicule pour contracter un mariage » (Hart, 2007, 352), dénué de sa dimension interactionnelle. Car, même si le cas ici évoqué est le résultat d'une relation amoureuse, il est remarquable de noter que les fêtes de mariages traditionnels ont également un style romantique. Il

existe un paradoxe intéressant dans le sens où le mariage n'est donc pas le lieu de l'affectif à proprement parler, mais le lieu d'une mise en scène et d'une élaboration publique du romantique. Le mariage n'est donc pas nécessairement la « manifestation extérieure, objectivée et facilement appréhendable des sentiments amoureux », comme le suggère Enriquez (1995, 25). Mais 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, à 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

Cette réflexion a pour désir de montrer de manière ethnographique comment les expressions de sentiment amoureux et de mariage, selon l'emploi qu'il en est fait, peuvent s'opposer, se contredire tout en se juxtaposant. En termes relationnels, 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 signifie-t-il que le ressort individuel se fond dans les obligations sociales ? Bien que les protagonistes soient issus d'une élite urbaine, caractéristiques inhérentes à l'hypothèse d'une occidentalisation en termes d'individualisation des pratiques, 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 expériences 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 alors de comprendre si les phénomènes observés relèvent d'une dimension *emic* ou *etic*, mais aussi de prendre en compte les influences et transformations épistémologiques qui traverse le discours anthropologique actuel.

## Ouvrages cités

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*, London, New York, Routledge.

AL-KHARUSI N. (2012), « The ethnic label *Zinjibari* : politics and language choice implications among Swahili speakers in Oman », *Ethnicities*, n° 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*, n° 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 Etats 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*, n° 154-155, p. 39-66.

BOUKHOBZA N. (2001), « Dénouer les nœuds ». *Terrain*, n° 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*, 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*, London, 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.

FRIEDMAN J. (1994), *Cultural Identity and Global Process*. London : Sage.

FRIEDMAN J. (2000), « Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers », *L'Homme*, n° 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.

FOX J. W., MOURTADA-SABBAH N., AL-MUTAWA M. (2006), *Globalization and the Gulf*, London, New York, Routledge.

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*, n° 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.

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*, n° 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*, n° 112-113.

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*, n° 17, p. 9-39.

TWAMLEY K. (2014), *Love, marriage and intimacy among Gujarati Indians. A suitable match*, London, Palgrave Macmillan.

VALERI M. (2009), *Oman : Politics and Society in the Qaboos State*, London, C. Hurst & Co.