

ED 395 : Ecole doctorale
Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent

UMR 7186 – Laboratoire d’Ethnologie
et de Sociologie Comparative

Laure ASSAF

Jeunesses arabes d’Abou Dhabi
(Émirats arabes unis)

Catégories statutaires, sociabilités urbaines et
modes de subjectivation

Thèse présentée et soutenue publiquement le 13 janvier 2017
en vue de l’obtention du doctorat d’Anthropologie
de l’Université Paris Ovest Nanterre La Défense

Sous la direction de M. Franck MERMIER

Jury :

Membre du jury :	M. Michel AGIER	Directeur d’études à l’EHESS
Rapporteur :	M. Michel BOIVIN	Directeur de recherches au CNRS, HDR
Membre du jury :	Mme Sylvaine CAMELIN	Maître de conférences à l’Université Paris Ovest
Rapporteur :	M. Nicolas PUIG	Chargé de recherches à l’IRD, HDR
Membre du jury :	Mme Anne RAULIN	Professeure à l’Université Paris Ovest, HDR
Membre du jury :	Mme Isabelle RIVOAL	Chargée de recherches au CNRS, HDR

*À mes grands-parents,
et à tous les jeunes d'Abou Dhabi.*

« Car c'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard aussi qui peut les libérer. »

Amin MAALOUF. *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset, 1998, p. 29.

« En chacun de nous, il y a comme une ascèse, en partie dirigée contre nous-mêmes. Nous sommes des déserts, mais peuplés de tribus, de faunes et de flores. Nous passons notre temps à ranger ces tribus, à les disposer autrement, à en éliminer certaines, à en faire prospérer d'autres. Et toutes ces peuplades, toutes ces foules, n'empêchent pas le désert, qui est notre ascèse même, au contraire elles l'habitent, elles passent par lui, sur lui. [...] Le désert, l'expérimentation sur soi-même, est notre seule identité, notre chance unique pour toutes les combinaisons qui nous habitent. »

Gilles DELEUZE et Claire PARNET. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p. 18.

Résumé de la thèse en français

Jeunesses arabes d'Abou Dhabi (Émirats arabes unis)
Catégories statutaires, sociabilités urbaines et modes de subjectivation

L'anticipation de l'après-pétrole est, depuis le milieu des années 2000, le leitmotiv du gouvernement des Émirats arabes unis. Au-delà de l'objectif de diversification économique, ce projet passe par des politiques de développement urbain et le contrôle des populations étrangères qui représentent 88 % des résidents. Souvent considérés comme la génération ayant bénéficié des revenus pétroliers, les jeunes adultes nés aux Émirats sont les premiers à subir les effets de ces politiques.

Fondée sur une ethnographie des jeunes Émiriens et expatriés arabes ayant grandi à Abou Dhabi, cette thèse prend le contrepied d'analyses souvent centrées sur la division entre citoyens et non-citoyens. Une telle approche permet d'explorer la complexité des hiérarchies statutaires et de leur traduction dans l'espace public. Elle permet surtout de les confronter avec les identifications en termes d'âge et de génération qui se dessinent à travers les sociabilités urbaines de ces jeunesses arabes.

Du cosmopolitisme consumériste mis en scène dans les *shopping malls* à l'investissement des marges urbaines, en passant par des formes spécifiques d'anonymat, ces jeunes adultes investissent des temporalités et des territoires qui leur sont propres. Ils y façonnent des subjectivités singulières s'exprimant à travers des répertoires communs, notamment une langue arabe réinventée et les usages d'Internet. Parmi les imaginaires ainsi partagés, la nostalgie pour les espaces urbains dans lesquels ils ont grandi participe à l'élaboration de leur sentiment commun d'appartenance à la société urbaine.

L'étude des pratiques sociales et des processus de subjectivation des jeunesses arabes d'Abou Dhabi ouvre ainsi la voie à l'analyse anthropologique des modes de structuration sociale et de l'urbanité spécifique de la société émirienne contemporaine.

Mots-clés

Abou Dhabi ; Émirats arabes unis ; jeunesse ; hiérarchies ; ville ; subjectivité

Résumé de la thèse en anglais

Arab youths of Abu Dhabi :

Status categories, urban sociability and the shaping of subjectivities in the United Arab Emirates

Since the mid-2000s, anticipating the post-oil era has been the leitmotiv of the United Arab Emirates (UAE) government. Beyond the project of economic diversification, it has translated to policies of urban development and to the control of foreign residents, who constitute 88 % of the country's population. Although seen as the generation who benefitted from oil revenues, the young adults who were born in the UAE are subjected first-hand to the consequences of these policies.

Based on the ethnographic study of young Emiratis and Arab expatriates who grew up in Abu Dhabi, this thesis detracts from analyses often focused on the divide between citizens and non-citizens. Through an in-depth exploration of the complexities of status hierarchies, it shows how these are translated to public space, but most of all how they are confronted to identifications in terms of age or generation emerging from young adults' urban sociabilities.

From a consumerist cosmopolitanism played out in shopping malls to the appropriation of urban margins and particular forms of anonymity, the Arab youths of Abu Dhabi indeed appropriate specific temporalities and territories. Within them, they model idiosyncratic subjectivities which are expressed through shared practices and modes of communication, including a reinvented Arab language and Internet uses. Among the imaginaries which are thus produced, nostalgia for the urban spaces in which they grew up contributes to shaping their feeling of belonging to urban society.

The analysis of social practices and the shaping of subjectivities of the Arab youths in Abu Dhabi thus brings about an anthropological understanding of the specific urbanity of contemporary Emirati society, as well as it sheds light on the processes which shape its social structure.

Mots-clés

Abu Dhabi ; United Arab Emirates ; youth ; hierarchies ; city ; subjectivity

Table des matières

Avertissement	xi
Remerciements	xii
Note sur la translittération	xvi
Cartes	xvii
Introduction. Une communauté non-imaginée	1
1. Rythmes et temps à Abou Dhabi : contextes de l'enquête	8
1.1. D'une crise à l'autre	10
1.2. Le contexte émirien	15
2. Les jeunesses arabes comme champ de recherche	22
2.1. Définitions d'une catégorie	24
2.2. Jeunesses et générations à Abou Dhabi	29
3. Ethnographier une communauté non-imaginée	35
4. Organisation et résumé de la thèse	41
Liminaire. Chambres avec vue	45
CHAPITRE I Du Golfe à la ville. Abou Dhabi entre inscriptions régionales et inscriptions émiriennes	57
1. La naissance du Golfe. Jeux d'échelles et concepts d'avenir	60
1.1. Émergence et évolutions d'une aire culturelle	60
1.2. Des frontières aux États : récits et contre-récits de la modernité . .	69
1.3. Le paradigme de l'État rentier	77
2. Logiques urbaines : de la ville pétrolière à la ville-corporation	83
2.1. Un modèle des villes du Golfe ?	83
2.2. Histoire urbaine d'Abou Dhabi	93
Portfolio : Le développement urbain à Abou Dhabi	110
3. Vers d'autres circulations : diversification économique et gestion des po- pulations	116
3.1. Évolutions des mouvements migratoires vers les Émirats	117
3.2. Identité nationale et marques territoriales : vers d'autres circulations	126

CHAPITRE II	Aux origines du statut. La famille et le jeu des appartenances	145
1.	Principe de nationalité et logiques d'inclusion et d'exclusion	147
1.1.	Institution de la nationalité aux Émirats arabes unis	147
1.2.	La relation de <i>kafāla</i>	152
1.3.	Mécanismes de distinction et surveillance	158
2.	Familles émiriennes, des généalogies plus ou moins avouables	165
2.1.	« Tout dans la famille » : élites et dynasties	169
2.2.	Ascendances prestigieuses, ordinaires ou honteuses : raconter les histoires familiales	173
2.3.	Appartenances ethniques et modes de catégorisation de la population nationale	177
2.4.	Critiquer les hiérarchies ?	189
3.	Trajectoires d'expatriés arabes : famille et <i>kafāla</i>	194
3.1.	La transmission du statut	194
3.2.	Migration et installations, d'une génération à l'autre	200
CHAPITRE III	Jeunesses et institutions. La production des hiérarchies, de l'université au travail	209
1.	Construction institutionnelle de la catégorie des jeunes	212
1.1.	Évolutions du traitement institutionnel de la jeunesse	212
1.2.	Jeunesse et identité nationale : encadrement, sollicitation et répression	214
1.3.	Émiratisation, diversification économique et effets sur les institutions	218
2.	Un espace réservé : le campus comme microcosme	229
2.1.	Statut social et politiques d'exclusion dans l'éducation	230
2.2.	L'apprentissage du statut	240
2.3.	Le campus féminin, espace de liberté surveillée	244
3.	Le monde du travail entre difficultés d'accès et possibilités d'émancipation	251
3.1.	Le travail des citoyennes et ses contradictions	251
3.2.	Genre et relations au travail	257
3.3.	Bénévolat et travail à temps partiel : contourner les déterminismes	259
Les jeunes Arabes face aux hiérarchies sociales à Abou Dhabi		265

DEUXIÈME PARTIE : TEMPORALITÉS ET TERRITOIRES D'UNE GÉNÉRATION
URBAINE DU GOLFE 277

CHAPITRE IV **Du désert à la ville et de la ville au désert. Cartographies du privé, du public et de l'intime** 287

1. Transformation des espaces domestiques et citadinité khalijite 296
 - 1.1. Dynamiques spatiales et entre-soi 297
 - 1.2. L'hôte et le voisin : sociabilités familiales 305
2. Sortir : régimes de visibilité, contrôle social et anonymat 323
 - 2.1. Marques et pratiques de distinction 324
 - 2.2. Contrôle social et accès genré aux espaces publics 335
 - 2.3. L'anonymat comme stratégie 347
3. Cercles intimes : famille, groupes de pairs et socialisations genrées 354
 - 3.1. Relations familiales et amitiés 355
 - 3.2. Relation frère/sœur et apprentissage des rôles de genre 361

CHAPITRE V **Des sociabilités jeunes, consuméristes et genrées** 367

1. Consommations spatialisées. La ville marchande et ses interstices 370
 - 1.1. Boire dans le désert 371
 - 1.2. *Shopping malls* et *coffee shops*, consommations globalisées pour jeunes cosmopolites ? 379
 - 1.3. *Karak*, *maté* et autres *red bull* : les boissons de l'interstice 387
 - 1.4. L'alcool et ses transgressions 395
 - 1.5. Des mondes parallèles : mémoires urbaines, ruptures et transmissions 397
2. Langues, langages et codes : éléments d'un répertoire générationnel 402
 - 2.1. Des langues arabes 402
 - 2.2. Usages d'Internet et nouveaux codes générationnels 411
3. La *gambū'a* : vie et mort d'une coiffure polémique 419
 - 3.1. La mode contre la pudeur ? 421
 - 3.2. Apparences trompeuses 427
 - 3.3. La fin d'une mode et ce qu'il en reste : la *gambū'a* comme « mère » 429

Grandir à Abou Dhabi. Identification, nostalgie et appartenance 437

TROISIÈME PARTIE : SUBJECTIVATIONS AMOUREUSES : FLIRT, AMOUR ET MARIAGE 445

CHAPITRE VI **La fabrique de l'intimité. Attentes amoureuses et sociabilités jeunes** 453

1.	L'art des rencontres	456
1.1.	Parler d'amour : quand l'ethnographie ressemble au flirt	456
1.2.	Les jeux de l'intimité et de l'anonymat	462
1.3.	Paysages de la moralité	474
2.	Le sentiment amoureux et ses imaginaires	480
2.1.	Un imaginaire régional aux références globales	482
2.2.	Fictions romantiques et « valeurs émiriennes »	490
2.3.	Aspirations amoureuses	500
CHAPITRE VII Régimes normatifs et modes de subjectivation		511
1.	Arrangements. Choix matrimoniaux et définitions de la personne	514
1.1.	Généalogie d'un mariage émirien	514
1.2.	Endogamie nationale et hiérarchies statutaires	518
1.3.	Faire coïncider les critères : visites de mariage et modes de connaissance de l'autre	522
1.4.	Familles « modernes » et nouvelles subjectivités	529
2.	Déplacer les frontières morales ou identitaires	535
2.1.	Dilemmes sentimentaux	536
2.2.	Sexualités : soupçon, transgression et déviance	542
Conclusion générale. Changement social, hiérarchies citadines et subjectivités jeunes		559
	Le passé et le futur vus du Golfe	559
	Âge, génération et changement social	562
	Condition urbaine et relations à l'altérité	566
	Citadinité et subjectivité	573
Table des figures		577
Bibliographie		579
	Documents institutionnels	579
	Références académiques	580
	En français et en anglais	580
	En arabe	604
	Articles de presse et blogs	605
	Films et documents audiovisuels	606

Avertissement

La présente version de ce texte a été modifiée pour pouvoir être diffusée en libre-accès sur internet. Certains documents graphiques non libres de droit, présents dans la version de soutenance, ont été retirés. Quelques détails ont également été modifiés afin de mieux respecter l'anonymat de mes interlocuteurs.

Le cas échéant, l'adresse des images disponibles en ligne a été indiquée à l'emplacement de la figure correspondante, afin que le lecteur puisse retrouver le document s'il le souhaite.

Remerciements

Écrire une thèse d'anthropologie est loin d'être un travail solitaire. De la naissance du projet à son mûrissement, du terrain ethnographique à la rédaction, j'ai eu la chance d'être entourée de personnes qui m'ont encouragée à poursuivre et m'ont fourni matière à réfléchir et dialoguer. Si les erreurs de ce texte sont évidemment les miennes, ses qualités leur doivent beaucoup.

Cette thèse n'aurait jamais vu le jour sans Franck Mermier, qui a été tout au long de ces six années de doctorat un directeur de thèse exceptionnel. En plus d'un encadrement intellectuel marqué par son érudition et ses intuitions précieuses, il a su me soutenir et m'accompagner dans toutes les étapes du parcours de doctorante, jusque dans ses modalités les plus concrètes. Je ne saurais le remercier assez pour sa présence, pour sa bienveillance sans failles et pour le plaisir que j'ai eu à travailler ensemble qui, je l'espère, se prolongera. Je remercie également Noha Sadek pour son accueil toujours chaleureux, et Patrick Williams qui a accepté de diriger le début de ce parcours.

Je remercie les institutions qui m'ont permis de réaliser mon enquête de terrain dans les meilleures conditions possibles, en m'apportant un soutien financier précieux dans un pays où le séjour est coûteux : le Département de Sciences sociales de l'École Normale Supérieure ainsi que l'Association des Anciens Élèves, le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative à Nanterre, le Centre Français d'Archéologie et de Sciences sociales de Sanaa et le CNRS à travers le Prix Michel Seurat. Je remercie également l'Agence France-Muséums qui m'a permis de revenir à Abou Dhabi.

Aux Émirats

Une grande partie de ma recherche a pu avoir lieu grâce à la générosité de chercheurs et d'enseignants qui m'ont accueillie et ont facilité mon accès au terrain. Un grand merci à Sébastien Mosbah-Natanson de l'Université Paris Sorbonne Abou Dhabi et à Nathalie Peutz de New York University Abu Dhabi pour leur amitié, leurs conseils et tous leurs efforts. Pour m'avoir ouvert les portes de leurs classes et permis d'y présenter mes recherches et de rencontrer leurs étudiants, je remercie vivement Rima Sabban à Zayed University Dubaï, Lorraine Charles à Khalifa University, Britt Mitchell et Jane Bristol-Rhys à Zayed University Abu Dhabi, Pia Anderson à l'American University of Sharjah, et surtout Stephen Munns, Patricia Visosky et Stuart Williams à l'Abu Dhabi Women's College. Merci à Yasser Elsheshtawy (United Arab Emirates University) pour son accueil très chaleureux et ses travaux inspirants.

Les institutions publiques émiriennes se sont beaucoup transformées depuis mes premiers séjours aux Émirats, et la plupart de ceux que j'y ai rencontrés entre 2011 et

2013 n'y travaillent plus. Je remercie néanmoins Sulayman Khalaf, Hossam Mahdy, Ayse Yildirim et Aqeel Aqeel de l'Abu Dhabi Authority for Culture and Heritage pour le travail passionnant qu'ils y ont mené et le temps qu'ils ont accepté de m'accorder. Je remercie également Bill Lashbrook et Olivia Duncan pour m'avoir accueillie à l'Urban Planning Council, ainsi que Rafik Rezk Ibrahim à la municipalité d'Abou Dhabi.

À mes géographes préférés, Clémence Montagne et Amin Moghadam, compagnons de terrain et de tant d'autres aventures, un grand merci pour tous les moments partagés et pour nos collaborations passées et à venir. Merci aussi à Amin pour ses commentaires précieux sur ce manuscrit.

Au-delà de la thèse, Abou Dhabi a été le lieu de rencontres qui se sont changées en liens profonds. Je suis reconnaissante à cette recherche de m'avoir permis de croiser le chemin de Renukaa Devi, qui m'a enseigné l'art du sarcasme et la magie de Bollywood, et m'a fait cadeau de son amitié. Abou Dhabi n'aurait pas la même couleur sans sa générosité et sa présence.

Les soirées passées à discuter de politique et de la vie en général avec Mohamed Almahdy sont un souvenir précieux, et un manque que Skype ne permet pas tout à fait de combler. En me dévoilant l'Abou Dhabi de son enfance, il a contribué à ce texte bien au-delà de la reconnaissance que je peux lui exprimer. À bien des égards, cette thèse est écrite pour lui.

Merci à Shareb Hussein et Omar Khalifa de m'avoir toujours fait me sentir à l'aise parmi eux.

Deepak Unnikrishnan m'a poussée à réfléchir au sens de ce travail et à sa portée, bien plus que je ne l'avais fait jusque-là. Merci.

Amer Salmeh n'est pas seulement un ami et un traducteur occasionnel de morceaux de rap ; il est aussi un ethnographe qui s'ignore. Je le remercie pour sa compagnie, et pour ses réflexions et observations qui m'ont beaucoup aidée à comprendre la société émirienne.

Merci à Angie et Firas de m'avoir fait entrer dans leurs réseaux d'amis, et ouvert ainsi une fenêtre sur les diverses jeunesses d'Abou Dhabi. Merci à Kat pour avoir accompagné les premières années de mon terrain. Merci à Oguzhan pour sa générosité, ainsi qu'à tout le groupe CS.

Ma plus profonde gratitude va à Adel, Amira, Alyazia, Khawla, Khulood, Maryam, Mohammed, Mohammed, Rashed, Shamma, et tous ceux dont les histoires de vie figurent dans ce manuscrit et qui, pour cette raison, ne peuvent être nommément cités ici.

Merci à Maggie et Omar, et à ma chère Malak, de m'avoir adoptée avec autant de générosité et de bienveillance.

En France

Cette thèse doit beaucoup aux enseignants et aux chercheurs du Département d'Anthropologie et du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de Nanterre.

Je remercie tout particulièrement Sylvaine Camelin qui, de la Licence au Doctorat, m'a constamment soutenue et a su répondre à toutes mes questions. Merci de m'avoir fait confiance, et d'avoir été un modèle comme enseignante, comme chercheuse, comme personne.

Je remercie vivement tous ceux qui ont accompagné ce travail de leurs remarques et conseils avisés. Azita Bathaie et Christine Jungen m'ont permis d'avancer en acceptant la tâche ingrate de relire des parties de cette thèse à des stades précoces de l'écriture. Merci à Ismaël Moya d'avoir été non seulement un relecteur, mais un interlocuteur hors pair tout au long de l'écriture, et à Emmanuel de Vienne pour ses mots rassurants et ses remarques justes. Merci à Grégory Delaplace et Éric Garine pour leur soutien, pour les cours comme pour la thèse.

Les doctorants et jeunes docteurs du LESC ont été de formidables compagnons de thèse, et ce texte doit beaucoup à leur chaleur et à leur camaraderie. Rémi Hadad a été là à tous les moments de la rédaction, notamment les plus difficiles ; merci pour tout. Merci à mes relectrices de choc : Clémence Jullien, Juliette Cleuziou, Muriel Champy et Alice Doublier. À elles ainsi qu'à Anna Dessertine, Charlotte Marchina, Chloé Paberz, Claire Vidal et Mélodie Vidalain, un grand merci pour toutes les pauses café, les verres et les discussions qui ont rendu le doctorat moins solitaire.

Je remercie Clotilde Lebas et Stefan Le Courant pour leurs relectures généreuses et leur amitié.

Un immense merci à Mariangela Gasparotto, pour son soutien et pour sa capacité à relire à la dernière minute ! Merci aussi à Marion Slitine et à tout le groupe des doctorants de Franck Mermier, pour tous les projets à venir. Merci à Marion Breteau pour des discussions fructueuses.

L'ensemble des collaborations scientifiques qui ont jalonné le parcours de cette thèse m'ont fait voir de nouveaux objets et ouvert de nouvelles pistes de réflexion. Merci à Philippe Pétriat pour m'avoir proposé d'organiser ensemble les Journées des doctorants sur le Golfe, et à Quynh Lan Duong pour l'expérience des Secrets de terrain.

Je remercie également Claire Beaugrand, Amélie Le Renard, Pascal Ménoret et Roman Stadnicki pour l'organisation de la conférence « Boom Cities » qui a marqué mes premiers pas dans l'univers académique ; Emma Aubin-Boltanski et Cécile Boëx pour m'avoir donné l'occasion de me pencher sur le *majlis* ; Marc Gallois et Noor Al-Qasimi pour m'avoir reçue à Exeter ; Birol Baskan et Madhar Al-Zoghby pour le panel organisé

à Cambridge et la publication qui a suivi ; ainsi que Christine Jungen et Isabelle Rivoal pour m'avoir poussée à réfléchir plus avant sur la notion d'anticipation.

*

Un grand merci à Sacha pour son soutien constant, ainsi que pour m'avoir convaincue de l'intérêt d'utiliser \LaTeX et avoir guidé mes premiers pas dans l'utilisation de ce langage, tout en assurant le service après-vente !

Merci enfin aux amis de toujours. À Rébecca, Viviane et Seb pour m'avoir toujours encouragée ; avec une pensée pour Elyah (qui sera contente d'apprendre que mon « travail » est enfin terminé !) et pour l'enfant à venir. À Mélanie pour les moments de détente. À Alric, Jean-Baptiste et Clara, relecteurs de la première et/ou de la dernière heure, pour ça et tout le reste. À Jeanne, Laurie et Gabriel pour leur soutien et les finitions anglophones. À Anne, Yann, Nino, Virgile et Anne-Laure pour leur soutien, ainsi qu'à Anaïs et tous les B/L. À Jean-Philippe pour ses pensées, à travers les réseaux et les continents.

On en revient souvent aux origines. J'ai appris l'arabe pour mon grand-père, Jeddo, avant de découvrir qu'il avait lui aussi fait un temps partie des cohortes d'ouvriers libanais allant travailler dans le Golfe. À quelques détails près de l'histoire et de la géographie, j'aurais pu être l'une des jeunes gens que j'ai étudiés. Mes grands-parents sont partis trop tôt pour voir l'achèvement de cette thèse, mais je sais qu'ils n'en ont jamais douté, et ce texte leur est dédié.

À mes parents qui n'ont jamais manqué de m'encourager et de me soutenir, affectivement comme matériellement, et qui n'ont pas compté leur temps pour les dernières relectures, un immense merci. Merci également à ma sœur Christelle qui, fidèle à notre tradition de tout partager, a été la première à me rendre visite à Abou Dhabi et à relire des passages de cette thèse.

Un merci tout particulier va à mes cousins Layale et Ghady, pour leur aide patiente en arabe, et à Liliane pour avoir fait d'Abou Dhabi un lieu immédiatement chaleureux et familial ; je suis heureuse que cette thèse nous ait permis de mieux nous connaître. Merci à toute la famille, au Liban, en France et partout ailleurs, pour leurs encouragements.

*

Cette thèse n'existe que grâce à ceux qui ont accepté d'en faire partie. Aux jeunes d'Abou Dhabi, à leur amitié et à leurs espoirs, elle est dédiée en guise de remerciement.

Note sur la translittération

La translittération de l'arabe a été réalisée selon un système simplifié répertorié dans le tableau ci-dessous.

Lorsque les termes cités sont retranscrits selon leur prononciation en arabe dialectal (émirien ou autre), cela a été systématiquement précisé dans le texte. La principale exception à cette règle concerne les citations de blogs, de sites internet ou encore de films et clips audiovisuels qui contiennent déjà une translittération de l'arabe. Dans ces cas, la graphie choisie par l'auteur a été conservée. Pour une réflexion sur ces formes de translittération, dont une bonne partie relève de ce que l'on a appelé l'*Arabish* ou '*arabīzi*', voir le Chapitre V. 2.

Les noms de lieux sont transcrits selon la graphie en usage sur les cartes et les panneaux de circulation aux Émirats. Les noms de personnes ont été translittérés, à l'exception des noms d'auteurs arabes ayant publié en anglais ou en français, des noms historiques qui possèdent déjà une graphie francisée en usage, et des prénoms choisis pour représenter mes interlocuteurs, puisqu'ils ont tous été modifiés.

Sauf mention contraire, toutes les traductions ont été réalisées par l'auteure de cette thèse.

Graphie arabe	Translittération	Graphie arabe	Translittération
ء	' (sauf en début de mot)	ص	ṣ
ا	ā	ذ	ḏ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	dh
ث	th	ع	'
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	ḏ	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	ch	و	ū (voyelle longue) ou w (consonne)
ي	ī (voyelle longue) ou y (consonne)		

Cartes

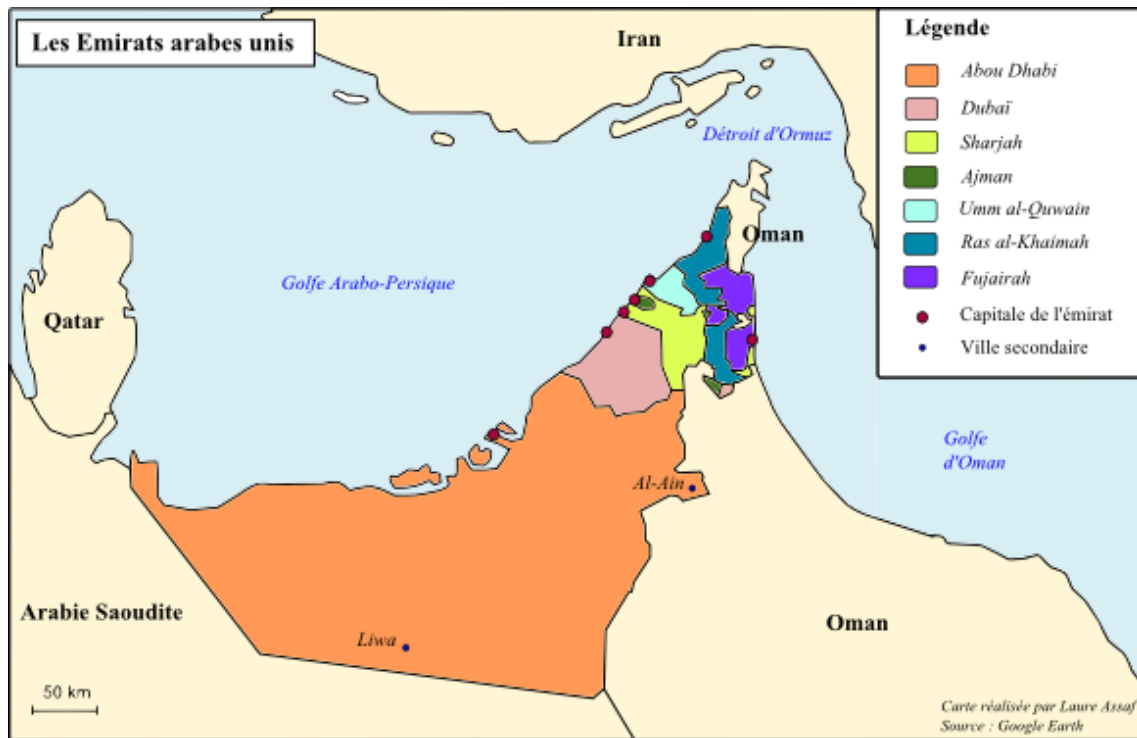


FIG. 1 : Carte des Émirats arabes unis

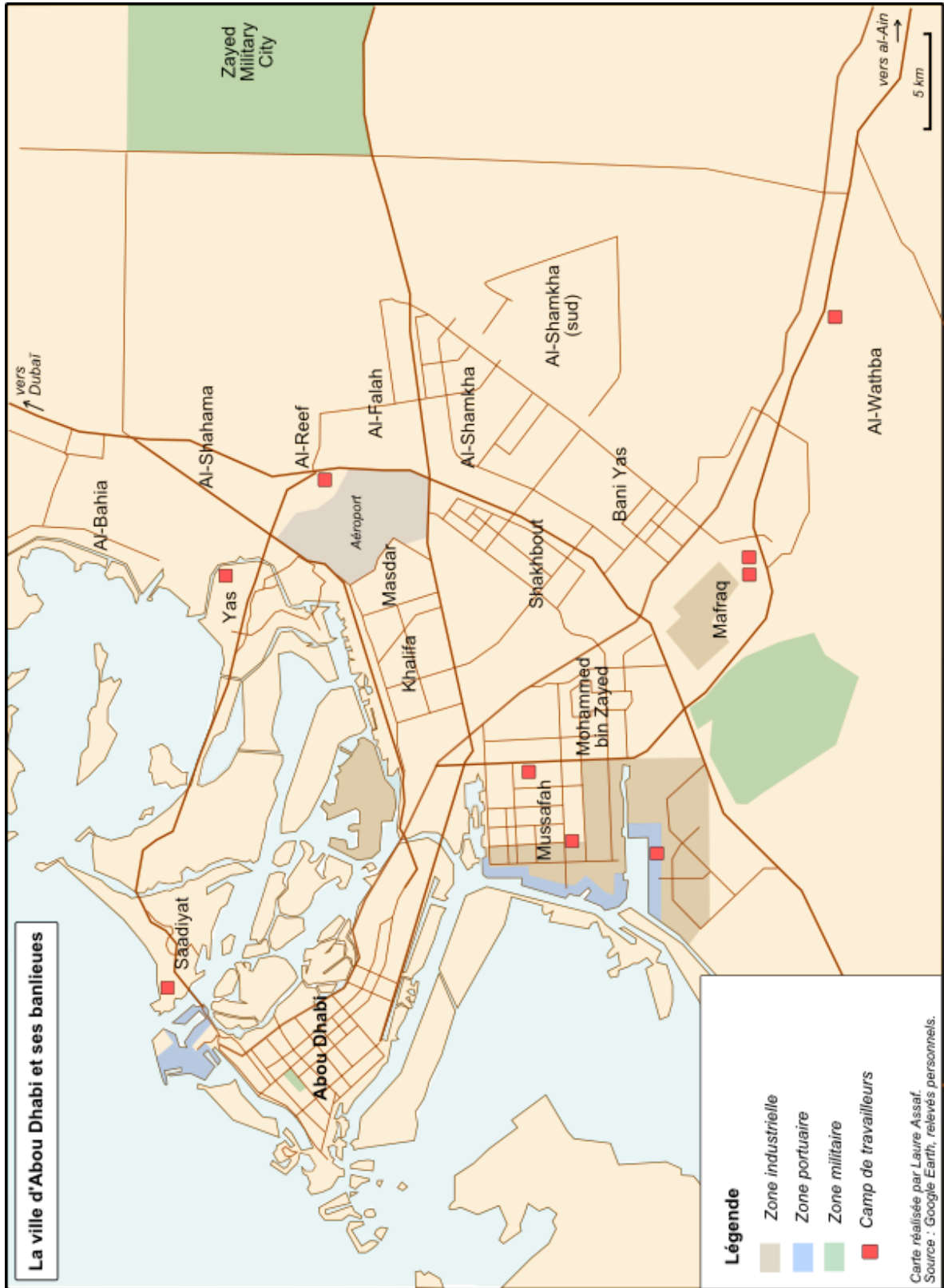


FIG. 2 : La ville d'Abou Dhabi et ses banlieues



FIG. 3 : L'île principale d'Abou Dhabi : quartiers et lieux de sociabilité

INTRODUCTION

Une communauté non-imaginée

« *Le rapport du citoyen à sa ville (à son quartier) [...] ne consiste pas seulement en un rapport sociologique de l'individu au groupe ; il est d'une part un rapport de l'être humain avec son propre corps, avec sa langue et sa parole, avec ses gestes dans un certain lieu et avec un ensemble gestuel – et d'autre part, un rapport avec l'espace public le plus large, avec la société entière et au-delà de celle-ci avec l'univers* ». ¹

Lorsque retentit *al-fajr*, l'appel à la prière de l'aube, les rues d'Abou Dhabi ne sont guère peuplées que d'employés municipaux qui vident les poubelles et nettoient les rues ; mains invisibles ou presque, qui garantissent la propreté et la rutilance d'un paysage urbain pourtant soumis à l'altération des sels marins et des sables du désert. Des hommes en *gandūra* (tunique blanche portée par les hommes émiriens), d'autres en costume de travail, sortent alors des immeubles et se dirigent en files éparées vers les petites mosquées de quartier, d'apparence chétive au pied des gratte-ciels aux façades de verre coloré.

Vers six heures, l'observateur se rendant sur la corniche du bord de mer ou le long de la plage d'al-Bateen peut y croiser les joggeurs matinaux, venus profiter de la fraîcheur de l'air avant l'ouverture des bureaux. Ils ont entre vingt et cinquante ans, et sont de nationalités très variées, de l'Amérique du Nord à l'Asie du Sud en passant par le Moyen-Orient et l'Europe. Les rues commencent alors à s'animer : les cars scolaires jaunes et les minibus affrétés par les entreprises se fraient un chemin à l'intérieur des

1. Henri LEFEBVRE et Catherine RÉGULIER. « Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes ». In : *Peuples méditerranéens*, vol. 37, oct. 1986, p. 5-17, p. 11.



FIG. 4 : Abou Dhabi vu depuis le quartier d'Al-Bateen en 2010
À gauche, le chantier des Etihad Towers, achevé en 2011.

blocs d'immeubles ou le long des parkings. Sur les trottoirs des avenues, de longues files d'attente se disputent les quelques taxis encore vides : un groupe de jeunes femmes philippines au maquillage et à la tenue impeccables – pantalon noir et chemise portant le logo du café où elles travaillent – se protègent de la chaleur sous une ombrelle, à côté d'un infirmier jordanien déjà vêtu de sa blouse blanche. Les chauffeurs de taxi qui terminent leur service de nuit croisent ceux qui commencent le travail. Les plus âgés d'entre eux sont Égyptiens, les plus jeunes Népalais – leur âge marque l'ordre d'arrivée dans le pays. La majorité vient du Pakistan ou de l'État indien du Kerala. Lorsqu'ils sont d'humeur bavarde, ils racontent des parcours singuliers, dont les grands traits pourtant se ressemblent : pour ce Pakistanais d'âge mûr, ce sont une femme et des enfants restés dans la banlieue de Karachi et qu'il espère revoir bientôt ; pour un autre, plus jeune, une maison à construire en prévision de son mariage. Un Népalais d'une vingtaine d'années parle avec nostalgie de ses études d'ingénieur, interrompues pour financer celles de son frère cadet. Un jeune Indien, dans un anglais parfait, évoque

le déclassement que représente ce nouvel emploi par rapport à celui de réceptionniste dans un *shopping mall*², qu'il a perdu au début de la crise économique à Dubaï. Tous sillonnent la ville des heures durant, l'enseigne jaune des taxis marquant la cadence des flux automobiles.

À l'heure d'ouverture des bureaux, Airport Road et Salam Street, les deux routes principales qui parcourent parallèlement l'île d'Abou Dhabi, sont engorgées par une circulation dense, même si l'ouverture récente de voies rapides passant par les îles de Yas et Saadiyat a détourné une partie du trafic. Nombre d'entre eux font la navette depuis Dubaï, où la crise économique de la fin des années 2000 associée à une pléthore de nouveaux projets immobiliers a rendu le logement moins cher – temporairement en tout cas. Nombreux aussi sont ceux qui habitent la banlieue immédiate de la capitale : Khalifa A ou B, Mohammed Bin Zayed, Musaffah (voir carte p. xviii)... Ils convergent pour la plupart vers les grands immeubles de bureaux du centre-ville, près de la corniche.

Une fois l'effervescence matinale retombée, le rythme se ralentit. Dans les rues, on croise quelques ouvriers sud-asiatiques allongés sur les plates-bandes en bordure des routes – seuls endroits où l'on trouve un peu d'ombre et de fraîcheur. D'autres discutent, assis sur des bancs, en buvant un gobelet de *karak*³. Le reste des activités se concentre dans les intérieurs climatisés : salles de classe et campus universitaires, appartements et bureaux. Les *malls* ouvrent leurs portes en milieu de matinée. Dans les allées encore presque vides, on rencontre quelques touristes, des femmes au foyer qui cherchent à éviter les heures d'affluence, ou encore des groupes de jeunes femmes qui se sont donné rendez-vous pour un café ou une séance de lèche-vitrines. Un spectacle différent s'offre du côté du port (*al-Mīna*) : celui du marché aux poissons et du marché de fruits et légumes, avec leurs commerçants pakistanais et indiens qui ont remplacé les anciens marchands iraniens et omanais. Les petites boutiques et leurs étalages de dattes, de pastèques et de noix de coco fraîches évoquent les anciens souks.

En début d'après-midi, le ballet automobile reprend, mêlant les employés qui vont déjeuner dans les restaurants du centre-ville à ceux qui commencent à rentrer chez eux. Des 4x4 étincelants s'impatiente aux carrefours : dans un paysage urbain dominé par la poussière, garder sa voiture fraîchement lavée est une marque de prestige. Cafés et centres commerciaux se peuplent d'écoliers et étudiants qui ont terminé les cours. Les plus jeunes, surveillés par leurs aînés ou leurs nourrices, raffolent des *food courts*, de

2. J'emploie le terme *shopping mall* plutôt que centre commercial pour désigner les grands complexes qui ont vu le jour aux Émirats à partir des années 2000 sur le modèle américain. Ces évolutions et ce vocabulaire sont expliqués au Chapitre V.1.2.

3. Le *karak* est une boisson à base de thé noir, lait, sucre et cardamome originaire du sous-continent indien et très populaire dans le Golfe.

grandes salles communes entourées de comptoirs de restauration rapide pour tous les goûts. Les plus âgés, eux, s'assoient dans les cafés internationaux où ils commandent des cafés *latte* qu'ils boivent d'une main, tandis que l'autre fait défiler l'écran d'un téléphone portable. L'observateur attentif ne manque pas de repérer les jeux de regards en coin entre garçons et filles, d'un escalier roulant à l'autre. À l'extérieur, les parkings et les petites places qui constituent l'intérieur des blocs d'immeubles deviennent des aires de jeux pour les enfants du voisinage ; des parties passionnées de cricket, de football ou de cartes s'y déroulent jusqu'à la nuit tombée, sous l'œil attentif des nourrices philippines qui en profitent pour se retrouver et discuter. Au hasard d'un passage souterrain, on se retrouve au cœur d'un match de football entre des écoliers indiens en uniforme. La fin d'après-midi est également propice aux sociabilités féminines dans les parcs et sur la corniche, où des femmes arabes viennent entre amies ou en famille, mêlant les générations de la grand-mère aux petits-enfants. Elles marchent un peu le long des allées, puis s'installent dans les petits kiosques en pierre ou encore déplient une nappe sur l'herbe, et déballet des thermos de thé et de café et des petits gâteaux préparés à la maison. Une version plus luxueuse de ces goûters se déroule dans les centres commerciaux et les cafés chics des hôtels.

Au coucher du soleil, les joggeurs et sportifs en tout genre envahissent de nouveau la corniche. Sur la plage, les familles arabes qui se promènent, les pieds dans l'eau, ont remplacé les touristes occidentaux de l'après-midi. C'est aussi le moment où de grands bus s'alignent le long des chantiers de construction. Des files d'ouvriers sud-asiatiques en tenue de travail bleue ou orange et casque de chantier émergent de derrière les palissades. C'est le seul instant où ils apparaissent dans l'espace public du centre-ville ; ils seront ramenés directement dans leurs camps d'habitation aux bâtiments préfabriqués, en périphérie de la ville, où les mêmes bus viendront les chercher le lendemain matin. Les *malls* eux aussi se remplissent, entre les familles venues faire leurs courses au supermarché et celles qui se baladent parmi les magasins de vêtements. Des foules denses d'adolescents discutent avec animation à l'entrée des cinémas. Les enfants sont laissés sous la surveillance des nourrices dans les aires de jeux, tandis que leurs parents font les magasins.

Le soir, loisirs et sociabilités se dispersent dans la ville. Les bords de mer encore libres d'accès, de la plage d'al-Bateen aux contours des nouvelles îles artificielles, sont appropriés par des pêcheurs amateurs. La pêche est souvent maigre et la sortie un prétexte à profiter de l'air marin, discuter avec le voisin et échanger en arabe des considérations sur le temps qu'il fait, tandis que du thé bout sur le réchaud à gaz. Au centre-ville, les rues intérieures des blocs d'immeubles s'animent autour des petits restaurants libanais et des vendeurs de *chawarma*. Entre cinq et dix employés s'activent depuis les boutiques minuscules pour répondre à l'appel des klaxons, et s'empressent de prendre commande

à la fenêtre des voitures qui attendent en double file que leur repas soit servi. Les cafés populaires offrent le spectacle d'une foule joyeuse et bruyante : les jardins de Layāli Zamān ou de Special sur la corniche, ou la terrasse de Le Boulanger en bord de mer sont animés de familles arabes et de bandes d'amis fumant le narguilé. Dans certains, les hommes jouent aux cartes tandis que les femmes discutent à la table d'à côté ; ailleurs le fumeur solitaire peut se faire apporter une console de jeux vidéo ou s'installer devant un poste de télévision individuel. Partout, les écrans diffusent des clips de pop libanaise, des matchs de football ou encore retransmettent la dernière émission d'*Arab Idol*. Sur la terrasse aux lampions colorés de Zahra Lubnān (connu aussi sous le nom de Lebanese Flower), le long de Defense Road, on vient au contraire s'abreuver de nostalgie aux sons de Fayrouz et d'Oum Kalthoum. Dans les hôtels, où l'on consomme de l'alcool, l'ambiance est très différente : des musiciens anglo-saxons reprennent des classiques de rock anglais ou de pop américaine, et les tables sont occupées par des groupes de collègues occidentaux et des bandes d'amis de tous âges et nationalités. À partir d'onze heures certains commencent à danser. Une partie d'entre eux continuent ensuite la soirée dans les quelques boîtes de nuit de la ville, plus ou moins mal famées suivant l'hôtel et le quartier où elles se trouvent : les vigiles de l'Étoile, à Emirates Palace, trient les entrées selon des codes vestimentaires stricts ; Sax, au Royal Meridien, est un lieu de drague pour les trentenaires occidentaux et arabes ; tandis que le complexe de la Marina, dans le quartier de Tourist Club, dont les boîtes de nuit sont fréquentées principalement par la communauté philippine, est aussi connu comme un lieu de prostitution. Vers une ou deux heures du matin, les cafés et restaurants commencent à se vider, et seuls restent ouverts quelques restaurants rapides – y compris sur les stations d'autoroute où les camionneurs et travailleurs de nuit croisent les jeunes gens de retour d'une soirée à Dubaï. Durant ces heures tardives, les longues avenues désertes résonnent parfois des pétarades de courses de voitures improvisées.

Le week-end, vendredi et samedi, étend et prolonge les rythmes des loisirs sans fondamentalement les modifier. Le vendredi matin, l'appel à la prière rassemble les générations masculines qui se rendent ensemble à la mosquée. Les femmes prient à la maison, sauf pendant le Ramadan, durant lequel elles se rendent souvent en famille à la grande mosquée Cheikh Zayed, illuminée spécialement pour l'occasion. La prière du vendredi est généralement suivie d'un long repas de famille, parfois chez la famille élargie. Lorsque le temps le permet, ce repas peut être transposé dehors dans les parcs, autour d'un barbecue – une pratique particulièrement affectivée par les familles d'expatriés arabes. De temps à autre, pour faire plaisir aux enfants, la sortie du week-end prend pour destination Dubaï dont les *malls* gigantesques combinent les plaisirs du shopping, du spectacle et de la foule : on mange une glace en contemplant les jeux d'eau de la fontaine devant Burj Khalifa. Dans les hôtels, le vendredi matin est le moment désigné

du *brunch*, un événement souvent cher qui combine buffet de nourriture et alcool à volonté. Destiné *a priori* aux expatriés occidentaux, il est fréquenté par le même public que l'on retrouve dans les bars les soirs de semaine – beaucoup d'expatriés occidentaux mais aussi arabes, philippins et indiens, de classes plutôt aisées et de tous âges. En plus de l'alcool, la plupart de ces buffets servent aussi du porc, accentuant le contraste avec les autres communautés citadines qui, au même moment, se trouvent à la mosquée. En fin de semaine apparaissent aussi dans la ville des groupes qui y sont peu visibles le reste du temps. Ainsi la corniche d'Abou Dhabi est appropriée par les travailleurs pauvres sud-asiatiques qui y viennent en bus public, bon marché mais très lent, depuis les périphéries de la ville. Ils investissent les allées et jouent au ballon sur les plages. Dans les aires de restauration des centres commerciaux, on aperçoit des femmes de ménage philippines qui profitent de leur jour de congé pour se retrouver.

L'une des particularités des villes du Golfe se trouve sans doute dans l'importante variation saisonnière de leurs rythmes urbains : à partir du mois de juin et jusqu'à octobre, quand la température atteint entre quarante et cinquante degrés, les espaces extérieurs se vident presque entièrement de leur public, et ce sont les centres commerciaux climatisés et les hôtels qui deviennent les principaux lieux de rassemblement – pour ceux qui ont les moyens de s'y rendre. Les terrasses des cafés s'entourent de parois en plastique et d'appareils vrombissants de climatisation, dans une tentative de conserver des clients le plus longtemps possible. Une part importante de la population, nationale comme étrangère, fuit la chaleur pour le climat tempéré des villes européennes. Seuls restent à l'extérieur ceux qui n'ont pas les moyens d'aller autre part : les travailleurs migrants pauvres qui s'assoient à l'ombre des immeubles et cherchent refuge sous les quelques arbres qui bordent les routes. Lorsque les températures sont trop élevées pour travailler dehors en journée, les horaires de travail des ouvriers de construction sont déplacés la nuit : dans une fournaise à peine atténuée, on voit alors surgir des chantiers les nuages d'étincelles provoqués par les travaux de soudure.

Le mois de Ramadan s'ajoute à ces variations comme une saison à part, durant laquelle les journées sont vides et les nuits pleines : la majorité des cafés et restaurants ouvre au coucher du soleil, et les espaces publics jusque-là déserts deviennent vivants et animés jusqu'à l'aube. De nombreux festivals et événements spéciaux sont organisés le soir, et des « tentes du Ramadan » sont érigées un peu partout dans la ville, sous lesquelles sont servis l'*iftār*, repas de rupture du jeûne au coucher du soleil, et les pâtisseries du *suḥūr* juste avant l'aube. Les travailleurs migrants pauvres deviennent alors des destinataires de charité. Des repas leur sont distribués dans les camps où ils vivent, ou bien sont préparés à leur intention dans les mosquées alentour.

D'autres moments festifs perturbent un temps les rythmes quotidiens : c'est le cas de la fête nationale qui emplit les rues et les promenades de la corniche dans une atmosphère carnavalesque. Depuis leurs voitures qui arborent les portraits des dirigeants et les couleurs du drapeau émirien, les jeunes nationaux aspergent de bombes à serpentins les autres passagers et les passants. Les piétons profitent du spectacle, commentent les décorations, et ne se font pas prier pour passer à l'action lorsqu'ils se trouvent visés : des cohortes de vendeurs ambulants fournissent, toute la soirée, munitions et gadgets commémoratifs.

1. Rythmes et temps à Abou Dhabi : contextes de l'enquête

Les villes du Golfe sont souvent représentées, dans l'imaginaire occidental tout au moins, sous les traits de cités surgies brusquement du désert, dont les paysages spectaculaires et les transformations rapides se prêtent à tous les fantasmes⁴. De telles représentations laissent peu de place à la description des rythmes de la vie quotidienne dans ces villes, ou de ceux inscrits dans une temporalité plus large, saisonnière et historique – rythmes dont Henri Lefebvre et Catherine Régulier ont formulé l'analyse pour les sociétés méditerranéennes. S'il ne saurait se réclamer de la même ambition, ce préambule est inspiré de leur regard sensible à l'entremêlement des temps et des espaces, afin d'inviter le lecteur à une première appréhension des rythmes urbains d'Abou Dhabi. Lorsqu'il s'agit des villes émiriennes, les feux des projecteurs sont souvent braqués vers les architectures flamboyantes des grands projets de développement urbain, laissant de côté les images et les récits des habitants qui pratiquent quotidiennement la capitale.

Décrire le « temps spatialisé »⁵ permet pourtant de se rapprocher dans une certaine mesure de l'expérience des citadins, de leurs trajectoires et de leurs routines. Ce n'est pas un hasard si l'évocation de cette expérience mêle le temps religieux au cycle solaire et aux saisons, la cadence du travail aux temps étirés du loisir et de la fête : ce mélange des genres est représentatif de la diversité d'Abou Dhabi, que la description linéaire ne saurait épuiser. Elle met au jour, à première vue, à la fois des rythmes séparés qui distinguent les différentes communautés et marquent les appartenances ethniques, confessionnelles et de classe, et des rythmes partagés, transversaux à l'ensemble de la société urbaine. À travers ces rythmes émergent conjointement le constat saisissant de la diversité sociale, ethnique et culturelle de la capitale émirienne – qui compte près d'un million et demi d'habitants et plus d'une centaine de nationalités différentes – et la manière dont cette diversité s'organise quotidiennement au sein de territoires plus ou moins distincts, avec ses flux et ses reflux, ses hiérarchies et ses violences.

Un autre constat motive cette entrée en matière par les rythmes urbains. Le monde social des Émirats arabes unis est saturé, symboliquement et matériellement, de discours sur le temps. C'est d'abord une fracture temporelle s'incarnant dans l'espace : la découverte du pétrole fait encore figure d'entrée dans l'histoire moderne au sein des récits officiels, découpant le temps entre un « avant » et un « après ». Cette rupture, et

4. Claire BEAUGRAND, Amélie LE RENARD et Roman STADNICKI. « Au-delà de la Skyline : des villes en transformation dans la péninsule Arabique ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2636>. Marc LAVERGNE. « Sur les ailes du désir, de Koweït à Mascate ». In : *Villes et territoires du Moyen-Orient*, 2005. URL : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/37/51/52/PDF/desir_lavergne.pdf.

5. LEFEBVRE et RÉGULIER, « Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes », op. cit.

la course ou la fuite vers la modernité qu'elle a incitée, est réitérée à travers les processus continus d'urbanisation et incarnée dans des architectures avant-gardistes dont les modèles toujours plus neufs s'ajoutent régulièrement au paysage des villes émiriennes. C'est aussi une manière de façonner l'espace qui se projette sans cesse dans le temps, à la fois passé et futur. En même temps que les gouvernements des émirats créent des sites patrimoniaux qui reproduisent l'habitat traditionnel à destination des touristes, ils mettent en œuvre des plans de développement économique et urbain ambitieux qui imaginent le Dubaï de 2020 ou planifient l'Abou Dhabi de 2030. Appelé « vision » (*ru'ya*) 2030, ce futur anticipé est marqué par la volonté de dépasser une autre borne temporelle : celle de l'épuisement des ressources pétrolières.

Ce monde est celui dans lequel évoluent les jeunesses arabes d'Abou Dhabi qui font l'objet de cette thèse – un groupe qui à la fois épouse les rythmes de la ville et compose les siens propres, à l'unisson ou en dissonance avec les autres catégories de la population. Ceux que j'ai rencontrés sont de jeunes adultes, hommes et femmes ; ils ont entre dix-huit et trente ans. Leurs appartenances nationales varient, ils sont citoyens émiriens ou bien expatriés arabes, aux papiers d'identité égyptiens, syriens, libanais, jordaniens, palestiniens, yéménites ou irakiens. Mais ils ont en commun d'avoir grandi et souvent d'être nés dans la capitale émirienne : mon choix d'employer pour ces derniers le terme « expatriés » (qui traduit l'arabe *mughtaribūn*) plutôt qu'« immigrés » reflète cette réalité⁶. Le projet ethnographique qui fonde ma recherche s'ancre en effet dans la durée de leur expérience de la ville et dans les routines de la vie ordinaire à Abou Dhabi, qu'ils ont accepté de me faire partager au cours de mes séjours dans la capitale émirienne. J'ai eu la chance de rencontrer des jeunes gens qui m'ont fait entrer dans leurs vies et m'ont incluse, à des degrés divers, dans leurs réseaux de sociabilité. Ils m'ont expliqué patiemment les normes et les contraintes auxquelles ils sont soumis, mais m'ont aussi fait voir les manières variées dont ils y répondent, les suivent ou s'en émancipent. Ils m'ont fait part de leurs projets, de leurs rêves et de leurs craintes, mais surtout de leurs interrogations : les trajectoires que retrace cette thèse sont celles de sujets en devenir.

Le travail présenté ici est le fruit de dix-huit mois d'enquête ethnographique à Abou Dhabi, répartis sur cinq ans (entre 2010 et 2014), ainsi que de brèves enquêtes comparatives, essentiellement par entretiens, dans les villes voisines : à Al-Ain, à Dubaï et à Charjah. Je suis ensuite retournée dans la capitale émirienne en 2015 – 2016 pour

6. Ce choix est aussi motivé par la volonté de réapproprié un terme qui est souvent utilisé uniquement pour désigner les expatriés occidentaux, et témoigne du traitement différentiel entre nationalités – les ressortissants européens et américains étant des « expatriés » alors que les Arabes et les Sud-Asiatiques sont désignés comme des « immigrés » ou des « travailleurs ». Le terme immigrés est particulièrement peu approprié aux Émirats, puisqu'aucun statut de résidence permanente n'existe.

de courts séjours qui m'ont permis de revoir une partie de mes interlocuteurs et de m'informer de la suite de leurs parcours. J'ai donc suivi ces jeunes adultes sur cinq ou six ans au total ; une durée qui constitue l'un des matériaux centraux de cette thèse. C'est elle, d'abord, qui a noué la profondeur des amitiés et des liens personnels sans lesquels les données recueillies seraient restées incomplètes ou superficielles. C'est aussi le temps qui donne aux matériaux présentés un caractère dynamique : ces jeunes adultes sont à des âges où les identités et les subjectivités se construisent et évoluent de manière particulièrement fluide. Les comportements, les modes de vie et les aspirations changent au fur et à mesure que les individus vieillissent et que le contexte – politique, économique, social – se modifie. Le texte qui suit tente de restituer le plus fidèlement possible cette complexité et ces dynamiques, et ce qu'à travers elles les jeunesses arabes d'Abou Dhabi nous disent de la société émirienne contemporaine.

1.1. D'une crise à l'autre

Au moment où s'achève cette thèse, les publications économiques regorgent d'articles consacrés à la baisse spectaculaire des cours du pétrole : le prix du baril s'est effondré de moitié au cours de l'année 2014, et stagne désormais à son niveau le plus bas depuis plus de dix ans⁷. Depuis le début de cette baisse, le gouvernement émirien s'est efforcé d'être rassurant : le ministre de l'Énergie a affirmé que l'économie était suffisamment diversifiée pour ne pas être affectée par cette chute, qui donnerait au contraire aux entreprises publiques l'opportunité d'investir internationalement. Dans le même temps, cependant, les subventions sur les produits pétroliers ont été supprimées, provoquant une hausse du coût du transport pour les résidents des Émirats⁸ ; le budget dédié aux infrastructures a quant à lui été gelé, et certaines entreprises publiques ont commencé à licencier des employés, surtout parmi les étrangers⁹. D'autres réformes sont en cours : la sécurité sociale est devenue partiellement payante y compris pour les citoyens, et

7. Le prix du baril passe d'environ 112 \$ en juillet 2014 à 56 \$ en décembre de la même année. Il connaît de nouveau des fluctuations dans les mois qui suivent ; en septembre 2016, il se trouve aux alentours de 45 \$ par baril.

8. Le coût des produits pétroliers a cessé d'être subventionné en août 2015, et est désormais indexé sur les prix du marché. Le budget alloué au transport est en moyenne de 11 % du budget total par foyer dans le pays, la hausse est donc significative. Cf. <http://gulfnews.com/business/money/impact-of-new-oil-prices-on-uae-consumers-1.1700040>.

9. Entre fin 2015 et début 2016, la compagnie pétrolière d'Abou Dhabi ADNOC (Abu Dhabi National Oil Company) a notamment licencié tous ses employés syriens travaillant sur les plate-formes, officiellement pour des raisons de sécurité.

une TVA devrait être mise en place à partir de 2018¹⁰. L'introduction d'une taxe à la consommation dans un pays où il n'existait pas jusqu'ici de taxation directe constitue un changement considérable. Longtemps, en effet, les analyses politico-économiques de la région ont posé cette absence de taxation et son pendant, la redistribution de la rente pétrolière, comme la condition du maintien et de la pérennité des régimes autoritaires du Golfe – une théorie connue sous le nom de l'« État-rentier », qui sera analysée au Chapitre I.

Cette crise annoncée fait écho à celles passées. Lorsque je me suis rendue à Abou Dhabi pour la première fois, en mars 2010, le pays se trouvait au cœur des conséquences de la crise économique mondiale entamée en 2007 – 2008. Deux types complémentaires d'images et de discours circulaient alors au sujet des Émirats arabes unis dans les champs médiatique et académique, centrés pour leur majorité sur la ville de Dubaï. Les premiers se focalisaient sur les extravagances architecturales de la capitale économique, à grands renforts de qualificatifs hyperboliques. Ses monuments s'égrènent en effet comme autant d'entrées dans le *Livre des records* : Burj Khalifa, achevée en 2008, plus haute tour du monde ; le centre commercial qui l'accompagne, Dubaï Mall, le plus vaste... Reprenant bien souvent le marketing élaboré par les promoteurs immobiliers, ces discours suscitaient la curiosité pour ce qui était présenté comme un exotisme étrange, mélange de formes futuristes inventées par les *star architects* occidentaux et d'imaginaire orientaliste.

Le second type de discours évoquait les mêmes projets sous l'angle cette fois de l'excès et à travers la dénonciation d'un capitalisme débridé : le « stade Dubaï du capitalisme »¹¹ décrit par Mike Davis est celui des méga-projets construits par une main-d'œuvre asiatique sous-payée, qui fait apparaître Dubaï comme une cité « vouée au culte consumériste »¹². Ces discours, qui dénonçaient les fondations artificielles et fragiles de l'économie dubaïote, se trouvèrent renforcés lorsque, en 2009, la principale société d'investissement public de Dubaï demanda un moratoire sur le remboursement de sa dette. Cet événement signait l'effondrement du secteur immobilier, sauvé de justesse par les capitaux d'Abou Dhabi ; Dubaï est ainsi devenue l'un des symboles de la crise financière. Dans le même temps, Abou Dhabi, capitale politique, faisait peu l'objet de commentaires si ce n'est pour louer parfois, par contraste, le caractère plus mesuré de son ouverture aux capitaux étrangers, souvent associé au conservatisme de

10. Ehtisham AHMAD et Abdulrazak AL FARIS, eds. *Fiscal Reforms in the Middle East. VAT in the Gulf Cooperation Council*. Cheltenham (UK)/Northampton (USA) : Dubai Economic Council / Edward Elgar, 2010.

11. Mike DAVIS. *Le stade Dubaï du capitalisme*. Paris : Les prairies ordinaires, 2007.

12. LAVERGNE, « Sur les ailes du désir (...) », op. cit.

ses dirigeants et à la dépendance à la rente pétrolière. La ville cependant s'imposait de plus en plus dans les médias français : le bâtiment de la Sorbonne Abou Dhabi avait été inauguré en décembre 2009, juste après la signature d'un accord permettant l'établissement d'une base militaire française sur le sol émirien ; et le projet du Louvre sur l'île de Saadiyat venait d'être lancé, malgré une controverse importante. Cette attention grandissante contrastait avec la rareté des travaux universitaires portant sur le pays et sa capitale, en particulier en langue française¹³.

Les itinéraires de recherche sont souvent tributaires des conjonctures historiques, aussi bien que des héritages académiques et des aléas biographiques¹⁴. Ce contraste entre l'omniprésence de Dubaï dans les médias économiques, où l'émirat apparaissait alternativement comme un archétype ou comme une sorte de croque-mitaine du capitalisme global, et la faible représentation du pays dans la littérature académique, font partie des facteurs qui ont attisé ma curiosité et m'ont poussée à prendre l'avion pour Abou Dhabi en mars 2010, dans le cadre de mon projet de thèse. Une autre crise, régionale et politique celle-là, allait bientôt scander mon travail de terrain. Quelques mois plus tard en effet, Mohammed Bouazizi, jeune Tunisien de vingt-six ans, s'immolait par le feu le 17 décembre 2010 à Sidi Bouzid. Cet événement fut suivi de séries de manifestations qui aboutirent, moins d'un mois plus tard, à la chute du régime de Ben Ali, et influencèrent l'éruption d'autres mouvements de protestation dans une aire régionale très large, allant du Maroc au Bahreïn. La nature de ces mouvements a donné lieu à de nombreuses interprétations contradictoires, qui se reflètent dans les expressions variées utilisées pour y faire référence. Le terme arabe *thawra* a été traduit tantôt par « soulèvement », tantôt par « révolte » ou « révolution », suivant l'impact que l'on a voulu attribuer aux événements¹⁵. Pour rendre compte du phénomène à l'échelle régionale, c'est l'expression controversée de « printemps arabes » – au singulier ou au pluriel suivant les auteurs – qui s'est imposée¹⁶. La difficile qualification de ces événements

13. La bibliographie disponible au moment où j'ai débuté mon terrain, très restreinte, s'est considérablement accrue dans les années qui ont suivi. L'intérêt croissant pour les Émirats arabes unis a également suscité des analyses un peu plus approfondies dans des médias français destinés à un plus grand public : on peut signaler par exemple le reportage radiophonique « Ville-monde Abou Dabi » diffusé sur France Culture (2013), et le film documentaire *Émirats, les mirages de la puissance* de Frédéric Compain, diffusé sur Arte (2014).

14. Franck MERMIER. *Récits de villes : d'Aden à Beyrouth*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2015.

15. Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. « Retour sur les situations révolutionnaires arabes ». In : *Revue française de science politique*, vol. 62, n° 5-6, oct. 2012, p. 767-939.

16. Jean-François Bayart souligne comment l'expression « printemps arabes » a symbolisé un enthousiasme naïf et prématuré, rapidement retombé pour laisser place à des commentaires sur « l'au-

tient à leur évolution : dans un premier temps, des trajectoires politiques en apparence semblables – des manifestations populaires, majoritairement pacifiques, venues ébranler les anciens régimes – ont justifié leur rapprochement, et ce d’autant plus qu’un effet d’entraînement semble avoir gouverné la succession des soulèvements. Mais la diversité des situations locales et des enjeux internationaux ont singulièrement infléchi ces trajectoires.

Ces divergences peuvent être constatées dans la seule région du Golfe arabo-persique, même si elle est souvent oubliée dans l’énumération des soulèvements. En Oman, après d’importantes vagues de protestations entre février et mai 2011, durement réprimées, le Sultan promulgua un certain nombre de mesures de réforme politique et économique afin de calmer les esprits¹⁷. Au Koweït, les mouvements menés depuis plusieurs années par de jeunes militants trouvèrent écho parmi les députés de l’opposition en 2011, autour d’une affaire de corruption. Les manifestations et affrontements aboutirent à la dissolution du Parlement, avant que les forces politiques traditionnelles, loyales au gouvernement, ne reprennent le pouvoir, ouvrant une période de « perpétuelle crise institutionnelle » non encore résolue¹⁸. Au Bahreïn, où la protestation politique s’appuie également sur une histoire longue, la répression des soulèvements s’est faite beaucoup plus violente, entraînant des morts et de nombreuses arrestations¹⁹. L’entrée des troupes saoudiennes et émiriennes du « Bouclier de la Péninsule »²⁰ dans le pays en mars 2011 et la destruction symbolique du rond-point de la Perle marquèrent le début de représailles massives contre les manifestants et le renforcement de l’autoritarisme, tandis

tomne » ou « l’hiver » arabe. Il justifie cependant l’usage de cette expression : « Pour journalistique et intuitive qu’elle fût, l’analogie des soulèvements de 2011 dans le monde arabe avec le « Printemps des peuples » de 1848 (plutôt qu’avec le « Printemps de Prague » de 1968) faisait sens ». Jean-François BAYART. « Retour sur les Printemps arabes ». In : *Sociétés politiques comparées*, n° 35, 2013, p. 1–25, p. 2.

17. La répression des manifestations fit un mort à Mascate. Saïd Sultan AL-HASHIMI. *The Omani Spring : Towards the Break of a New Dawn*. Rapp. tech. Arab Reform Initiative, 2011.

18. Claire BEAUGRAND. « Week-end électoral au Koweït. Dernier épisode de la perpétuelle crise institutionnelle ». In : *Orient XXI*, 31 juil. 2013. URL : <http://orientxxi.info/magazine/week-end-electoral-au-koweit,0318>. Tariq AL-MUTAIRI. « “Dégage”, ce sont les jeunes Koweïtiens qui l’ont inventé ». In : *Courrier international*, 29/07/2012. URL : <http://www.courrierinternational.com/article/2012/07/29/degage-ce-sont-les-jeunes-koweitiens-qui-l-ont-invente>.

19. Omar AL-SHEHABI. « Political Movements in Bahrain : Past, Present and Future ». In : *Jadaliyya*, 14/2012. URL : <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4363/political-movements-in-bahrain-past-present-and-fu>. Laurence LOUËR. « D’une intifada à l’autre. La dynamique des soulèvements au Bahreïn ». In : *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*. Sous la dir. d’Amin ALLAL et Thomas PIERRET. Paris : Armand Colin, 2013, p. 263–285.

20. Le « Bouclier de la Péninsule » est le nom donné à la composante militaire du Conseil de Coopération du Golfe.

que le discours officiel mettait en avant une interprétation confessionnelle du conflit, en parallèle avec la naturalisation massive de populations sunnites²¹.

Les Émirats arabes unis n'ont pas connu de soulèvements semblables à ceux qui ont ébranlé jusqu'à leurs plus proches voisins, mais les printemps arabes ont constitué un contexte central pour ma recherche. La raison en est, d'abord, que les effets de ce contexte sur la situation politique et sociale aux Émirats, quoiqu'indirects, se sont fait assez rapidement sentir²². À l'intérieur du pays, la surveillance politique s'est accrue, comme en témoigne l'expérience quotidienne de nombre de mes interlocuteurs, mais aussi les vagues d'arrestations de nationaux et d'étrangers accusés de vouloir renverser le pouvoir, ou encore d'appartenir à des groupes proches des Frères Musulmans²³. Surtout, le gel des visas attribués aux Syriens (et dans une moindre mesure aux Égyptiens) et plus encore la difficulté à renouveler les visas de travail a non seulement radicalement limité l'afflux de réfugiés, mais a aussi rendu difficiles les conditions d'existence et de travail pour les ressortissants de ces pays, y compris parmi ceux installés depuis très longtemps aux Émirats²⁴. Ces politiques, officiellement justifiées par la crainte d'une contagion des soulèvements, se situent cependant dans la continuité de dynamiques beaucoup plus anciennes, qui ont débuté dans les années 1970-1980 : à l'époque, c'est la diffusion des idées panarabes et marxistes qui inquiétait les dirigeants du Golfe, et les poussait à restreindre l'immigration arabe au profit de travailleurs venant d'Asie du Sud²⁵. Enfin, l'armée émirienne a participé aux interventions menées par les coalitions militaires internationales en Libye et en Syrie. Avec l'engagement des forces de sécuri-

21. La question confessionnelle est très controversée. La majorité des chercheurs qui ont travaillé sur le Bahreïn soulignent que les identités religieuses n'ont été politisées qu'à partir des années 1970, et que la famille dirigeante a joué un rôle important dans la politisation de l'identité sunnite. Samia ERRAZZOUKI. « Behind the Bahraini Revolution : An Interview with Maryam Al-Khawaja ». In : *Jadaliyya*, 11 sept. 2014. URL : <http://www.jadaliyya.com/pages/index/9293/behind-the-bahraini-revolution-an-interview-with-m>.

22. Les conséquences ont aussi été économiques : Dubaï se serait enrichie grâce aux capitaux des riches Égyptiens et Syriens ayant quitté leur pays suite aux troubles politiques.

23. En 2013, 94 personnes, majoritairement des nationaux, avaient été arrêtées et étaient jugées pour ces chefs d'accusation. La plupart appartenaient à un groupe appelé *al-Iṣlāḥ* (la réforme), présenté par ses membres comme un groupe de réflexion inspiré de l'islam réformiste, et par les autorités comme la branche émirienne des Frères Musulmans.

24. Un petit film réalisé par une étudiante de Charjah et diffusée sur la plateforme de partage YouTube illustre bien les difficultés rencontrées par les Syriens aux Émirats : Leen ALFAISAL. *Syrian Visas in the UAE*. 2 :11. 252013. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=sPX1fuGBdsQ>.

25. Ce sujet sera abordé plus en détails dans le Chapitre I. Cf. aussi Andrzej KAPISZEWSKI. « Arab versus Asian migrant workers in the GCC countries ». In : *United Nations Expert Group Meeting on International Migration and Development in the Arab Region, Beirut*, mai 2006.

té émiriennes aux côtés de l'armée saoudienne au Bahreïn d'abord, puis au Yémen de mars 2015 à juin 2016 (qui a vu 80 morts du côté émirien), ces interventions ont signé un tournant dans la politique étrangère du pays, qui pour la première fois s'investit directement dans des conflits armés en même temps qu'il s'affirme comme une puissance militaire régionale.

Entre le début et la fin de ma recherche, la région a donc traversé une série de crises majeures dont les conséquences sont loin de pouvoir être encore évaluées. Ces processus placent les pays du Golfe au cœur d'enjeux internationaux qui appellent une compréhension approfondie de la région. Malgré cette évidence, une partie de la littérature scientifique persiste à entretenir, selon la formulation de Neha Vora, une rhétorique de l'« exceptionnalité » des pays du Golfe²⁶. Les dynamiques qui s'y déploient continuent à être lues en des termes exclusivement économiques ou géopolitiques, recyclant sous un aspect ou un autre le paradigme de l'« État-rentier ». L'une des conséquences de cette rhétorique est de faire apparaître ces pays comme des lieux où « le quotidien et l'ordinaire [...] sont en apparence impossibles »²⁷. En ce qui concerne les Émirats, la perception de cette exceptionnalité doit pourtant moins à une réalité sensible qu'au marketing réussi de la ville de Dubaï à l'étranger (comme destination touristique exceptionnelle) et à un certain « orientalisme du marché »²⁸ qui voudrait voir dans le capitalisme du Golfe une version en quelque sorte exacerbée du système économique global. Or de telles représentations obscurcissent tant les spécificités du contexte émirien que les processus réels qui y prennent place.

1.2. Le contexte émirien

Avec un P.I.B. par habitant d'en moyenne 43 000 dollars par an (chiffre de 2013), les Émirats arabes unis font partie des pays les plus riches au monde. Fondé le 2 décembre 1971 par le Cheikh Zāyid b. Sulṭān Āl-Nahyān, émir d'Abou Dhabi, le pays est une fédération de sept émirats dont Abou Dhabi, le plus vaste, réunit 28 % de la population sur 81 % du territoire (cf. carte p. xvii). La fondation de l'État a coïncidé avec la fin de la domination britannique sur la région et la découverte d'importantes ressources en hydrocarbures dans les sous-sols maritimes et terrestres. L'émirat d'Abou Dhabi possède la plus grande part de ces ressources pétrolières (95 %) et de gaz (92 %).

26. Neha VORA. *Impossible Citizens : Dubai's Indian Diaspora*. Durham : Duke University Press, 2013.

27. Ibid., p. 172.

28. Benjamin SMITH. *Market Orientalism. Cultural Economy and the Arab Gulf States*. New York : Syracuse University Press, 2015.

L'émirat voisin de Dubaï a quant à lui bâti sa prospérité depuis le début du xx^e siècle sur son activité de transit, portuaire puis aéroportuaire. Il est le plus peuplé (38 % de la population nationale) et s'étend pour former une conurbation littorale de soixante-dix kilomètres de long avec les émirats voisins de Charjah et Ajman. Ces derniers font figure de « banlieues-dortoirs », la majorité de leurs résidents travaillant à Dubaï. Charjah, qui s'est doté des premiers musées du pays et adopte une orientation intellectuelle et culturelle en accord avec les intérêts de l'émir, accueille des populations de classe moyenne, et notamment des familles d'expatriés arabes et indiens. Il est aussi réputé pour être un émirat plus conservateur que les autres, héritage de l'influence wahhabite : l'alcool et le narguilé y sont interdits, et les codes vestimentaires dans l'espace public sont plus stricts qu'ailleurs dans le pays. Ajman est le lieu d'habitat de populations à faibles revenus, principalement sud-asiatiques, le coût du logement y étant moindre²⁹. Les trois émirats restants, Ras al-Khaïmah, Fujaïrah et Oumm al-Qaiwaïn, souvent regroupés sous l'appellation « Émirats du Nord » (qui inclut parfois Charjah et Ajman), ont une densité urbaine plus faible et très peu de ressources en hydrocarbures. Ras al-Khaïmah se distingue par ses zones montagnardes et leur identité linguistique et culturelle spécifique ; il fut un centre portuaire et agricole jusqu'au début du vingtième siècle³⁰. Il est aujourd'hui le quatrième émirat du pays en termes de taille, de revenus et de population, tandis que Fujaïrah est perçu comme un émirat plus rural³¹.

Le système fédéral reproduit et fige dans une certaine mesure les hiérarchies qui dominaient au moment où il a été fondé. Ainsi Abou Dhabi donne au pays son Président : après la mort du Cheikh Zāyid en 2004, c'est son fils Khalīfa qui a pris la direction du gouvernement fédéral. Les dirigeants des autres émirats occupent par ordre d'importance les postes restants dans les institutions fédérales : l'émir de Dubaï, Cheikh Muḥammad b. Rāchid Āl-Maktūm, est Vice-Président et Premier Ministre ; celui de Charjah, Cheikh Sulṭān b. Muḥammad Āl-Qāsimī, est ministre de l'Éducation. Ces structures sont également reproduites au niveau du gouvernement de chaque émirat. Ces derniers disposent effectivement d'une grande autonomie, dans la mesure où ils décident des orientations en termes de politique étrangère comme de l'investissement des revenus pétroliers, du développement urbain ou encore des politiques éducatives. L'émirat de Dubaï est même indépendant du point de vue de la défense : il possède sa propre force armée. L'alliance politique et territoriale qui définit les Émirats arabes

29. Philippe CADÈNE et Brigitte DUMORTIER. *Atlas des Pays du Golfe*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne et Radio France International, 2011, p. 100-101.

30. William LANCASTER et Fidelity LANCASTER. *Honour is in Contentment : Life Before Oil in Ras Al-Khaimah (UAE) and Some Neighbouring Regions*. De Gruyter, 2011.

31. CADÈNE et DUMORTIER, *Atlas des Pays du Golfe*, op. cit., p. 76.

unis ne va ainsi pas sans rivalités : l'autonomie de chaque émirat est le résultat direct des compromis qui ont conditionné la création du pays. Les conflits historiques entre les familles régnantes de Dubaï et d'Abou Dhabi, qui sont issues d'un schisme au sein de la même tribu, ont dû être dépassés pour assurer l'avenir de la fédération³². À bien des égards, Dubaï fait toujours figure de contrepoids vis-à-vis d'Abou Dhabi, qui domine très largement les institutions fédérales ; et ce d'autant plus que la relation entre Abou Dhabi et les Émirats du Nord peut être caractérisée comme clientéliste, le premier soutenant financièrement les seconds, moins dotés en ressources pétrolières, en échange de leur ralliement politique. Aujourd'hui la compétition entre les deux principaux émirats a lieu surtout sur le plan économique et culturel. Dubaï ayant mis l'accent sur les secteurs du tourisme, des finances et de l'immobilier, la rente pétrolière n'est pas sa principale ressource pour assurer la survie de son économie, ce qui lui garantissait jusqu'à récemment une certaine indépendance vis-à-vis de son voisin. La crise économique de la fin des années 2000 a mis à mal momentanément cet équilibre de pouvoirs, puisque c'est l'intervention financière d'Abou Dhabi qui a permis à Dubaï d'amortir les effets de la crise. Cependant, la reprise économique rapide semble avoir permis à Dubaï de conserver dans une certaine mesure son rôle de contrepoids.

En dépit de ces divergences, les dirigeants des Émirats arabes unis tendent à penser le pays – depuis sa création mais plus encore aujourd'hui – selon le modèle de l'État-nation : en témoignent les politiques en termes de nationalité et, depuis les années 1980 en particulier, une rhétorique gouvernementale qui met l'accent sur la question de l'identité nationale émirienne et de ses fondements. Ce discours sert essentiellement à opérer et renforcer la distinction fondamentale entre nationaux et étrangers parmi les résidents des Émirats. La citoyenneté émirienne se caractérise en effet par l'accès à un système d'allocations qui redistribue la rente pétrolière à l'ensemble de la population ; il est doublé d'un ensemble de lois favorisant les citoyens dans des secteurs centraux comme l'éducation, l'emploi, ou encore la création d'entreprises. En effet, les nationaux ont accès gratuitement à un régime de sécurité sociale, ainsi qu'à l'éducation publique

32. Les familles d'Abou Dhabi et de Dubaï sont toutes deux issues de la tribu des Bānī Yās – parfois désignée comme une confédération tribale en raison de son étendue. Le clan des Āl-Bū Falāsa, dont est issue la famille Āl-Maktūm, fit sécession en 1833 avec le clan des Āl-Bū Falāh, auquel appartiennent les Āl-Nahyān, pour s'installer sur le territoire de Dubaï. C'est le Cheikh Zāyid qui conclut la réconciliation avec les familles de Dubaï avant de mettre en œuvre le projet d'union des Émirats. Voir aussi le Chapitre I pour une description plus précise de la formation d'Abou Dhabi. Cf. Fatiha DAZI-HÉNI. *Monarchies et sociétés d'Arabie : le temps des confrontations*. Paris : Presses de Sciences Po, 2006. Rosemarie Said ZAHLAN. *The Origins of the United Arab Emirates. A Political and Social History of the Trucial States*. Londres : Macmillan, 1978.

– ceux qui choisissent des écoles et universités privées, y compris à l'étranger, pouvant demander des bourses souvent généreuses. Ils bénéficient également d'aides et de prêts à taux préférentiels pour l'achat d'un terrain ou d'une maison, et un certain nombre de lois leur assurent un emploi prioritaire dans la fonction publique (et récemment dans le privé), avec un seuil de salaire supérieur à celui des autres employés.

Les Émirats arabes unis comptent entre huit millions et demi et neuf millions d'habitants, parmi lesquels la population nationale est largement minoritaire : les résidents étrangers représentent autour de 88 % de la population totale³³. Ces statistiques varient suivant les émirats : à Abou Dhabi, les estimations officielles plaçaient la proportion d'étrangers à 82 % en 2013 ; à Dubaï ce chiffre monte aux alentours de 92 %³⁴. Autre particularité démographique, ce déséquilibre en termes de nationalité est redoublé par un déséquilibre en termes de sex ratio. Les travailleurs migrants étant majoritairement des hommes, la répartition entre les sexes aux Émirats est très asymétrique : plus de 71 % de la population dans l'émirat d'Abou Dhabi sont des hommes. Alors que le sex ratio au sein de la population nationale est à peu près symétrique (51,4 % d'hommes dans la région d'Abou Dhabi en 2013), il est très déséquilibré au sein de la population étrangère, dont 75 % est masculine³⁵.

En l'absence de statistiques officielles fiables, celles-ci ne distinguant souvent qu'entre nationaux et non-nationaux, il faut se reporter à des estimations imprécises recueillies dans les médias à partir des données fournies par les ambassades pour avoir une idée de la répartition des nationalités³⁶. La Figure 5 donne une image graphique de la répartition de la population des Émirats³⁷. Les Indiens seraient ainsi les plus nombreux,

33. Jure SNOJE. « UAE's population – by nationality ». In : *BQ magazine*, 12 avr. 2015. URL : <http://www.bq-magazine.com/economy/socioeconomics/2015/04/uae-population-by-nationality>.

34. *Al-Imārāt fī arqām / UAE in Figures 2013*. Rapp. tech. Abu Dhabi : National Bureau of Statistics, 2014. *Dubai in Figures*. Rapp. tech. Dubai Statistics Center, 2013.

35. *Al-Imārāt fī arqām / UAE in Figures 2013*, op. cit.

36. Cet article, publié par un magazine d'affaires qatarien, semble le plus complet et le plus récent en ce qui concerne les statistiques de la population émirienne : SNOJE, « UAE's population – by nationality », op. cit.

37. Les chiffres sont issus de l'article cité ci-dessus, mais le regroupement par continent a été réalisé par l'auteur de cette thèse. La région « Moyen-Orient » inclut, outre les pays arabes, l'Iran (dont les ressortissants représentent environ 5 % de la population totale) et la Turquie. Parmi les pays d'Asie du Sud-Est, les citoyens des Philippines sont très majoritaires, avec un peu plus de 5 % de la population. La catégorie « Afrique » comprend également les pays arabophones d'Afrique du Nord, et « Europe & Amérique » désigne ceux qui sont communément appelés les Occidentaux : le chiffre inclue donc aussi les ressortissants australiens et néo-zélandais. Enfin, la catégorie « Autres » regroupe les pays d'Asie centrale (notamment l'Afghanistan) ou encore la Chine, dont les ressortissants représentent 2 % de la population totale des Émirats.

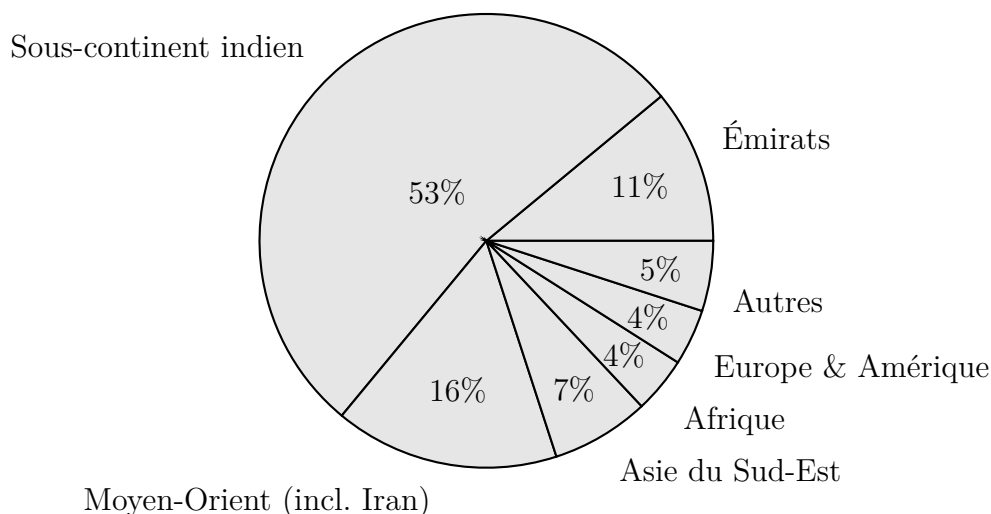


FIG. 5 : Composition de la population des Émirats arabes unis selon le lieu d'origine

représentant près d'un tiers (27,15 %) de la population, suivis par les Pakistanais dont le nombre est proche de celui des nationaux (1,2 millions pour 1,084 million d'Émiriens en 2015). Suivent les citoyens du Bangladesh (700 000), des Philippines (525 530), d'Iran (entre 400 et 500 000) et d'Égypte (400 000). Les résidents étrangers originaires de pays arabes ou arabophones (c'est-à-dire en incluant le Soudan) représentent au total environ 13 % de la population. Cette diversité se traduit par une pluralité religieuse, pour laquelle des chiffres fiables sont encore plus difficiles à trouver. Les citoyens émiriens se partagent entre une majorité sunnites (85 %) et une minorité chiite (15 %) installée surtout à Dubaï. Au sein de la population totale, les allégeances religieuses se répartiraient entre 76 % de musulmans, 9 % de chrétiens et 15 % d'hindous – même si ces derniers, de même que d'autres minorités religieuses (bouddhistes, parsis, baha'is, sikhs et juifs notamment), n'apparaissent que sous la catégorie « autre » dans les rares statistiques disponibles³⁸.

Cette ribambelle de chiffres est importante dans la mesure où elle permet d'objectiver la diversité ethnique, sociale et culturelle des Émirats – quelque chose que le gouvernement émirien, qui rend difficile l'accès à ce type de statistiques, a bien compris. Mais elle ne suffit pas : d'autres chiffres et d'autres réalités sont souvent laissés de côté. Il faut noter d'abord que cette répartition varie largement suivant l'émirat, en fonction de

38. Source : <http://www.state.gov/documents/organization/171747.pdf>.

facteurs historiques mais aussi au gré des politiques d'attribution de visa qui dépendent de nombreux critères peu transparents³⁹. Ainsi les Indiens et les Iraniens, installés historiquement à Dubaï, y sont plus nombreux qu'ailleurs ; tandis que les expatriés arabes représentent une plus grande proportion des résidents d'Abou Dhabi et de Charjah – même s'ils n'y sont pas nécessairement plus nombreux qu'à Dubaï en chiffres absolus.

Ces catégories ne sauraient recouvrir la multiplicité de situations existantes et qui seront détaillées plus loin ; elles fluctuent en fonction de l'âge, du pays d'origine, de la profession, de la durée de séjour, du sexe ou encore du statut matrimonial. Si les premières vagues de migrations, dans les années 1960, étaient perçues comme le fait de migrants économiques, majoritairement des hommes seuls voués à retourner chez eux une fois leur contrat terminé, ces dynamiques se sont largement transformées. Avec la croissance des secteurs de service et des migrations qualifiées, les logiques de séjour se sont modifiées : nombre de travailleurs migrants ont fait venir leurs familles et se sont installés pour des temps de plus en plus longs. Ils sont cependant officiellement considérés comme des « travailleurs temporaires », dans la mesure où il n'existe pas de possibilité de résidence permanente et que le séjour dans le pays est toujours soumis à l'obtention et au renouvellement d'un visa de travail sous l'égide d'un « sponsor » (*kafīl*) émirien⁴⁰. Cette transformation des dynamiques de résidence et de séjour, malgré les obstacles légaux à l'installation durable des étrangers, se traduit dans d'autres types de chiffres. Ainsi, à l'instar de l'ensemble du monde arabe (quoique de façon moins spectaculaire qu'ailleurs), Abou Dhabi est une ville jeune : d'après les statistiques officielles, la moitié de la population a moins de trente ans, et un tiers environ a entre 20 et 30 ans⁴¹. Cette classe d'âge des jeunes adultes est composée en partie de personnes qui

39. En 2013 à Abou Dhabi et Dubaï par exemple, le nombre d'annulations de permis de travail dépassait celui des nouveaux permis attribués. Il est malheureusement impossible d'obtenir des informations plus précises, notamment sur la nationalité des travailleurs concernés.

40. Les enjeux qui entourent la résidence et le travail des étrangers, et les relations entre citoyens et non-citoyens, seront examinés en détails au Chapitre II à travers le cas des relations entre Émiriens et expatriés arabes.

41. Les moins de trente ans représentent 51,5 % de la population dans la ville d'Abou Dhabi et ses banlieues, et les 20-30 ans en représentent 30,5 %. Au sein de la population nationale exclusivement, les moins de 30 ans atteignent 67,9 % de la population, mais les 20-30 ans n'en représentent plus que 20,3 % : ces chiffres s'expliquent en partie par le taux de fécondité important des citoyens, dont la population comporte beaucoup d'enfants en bas âge, et surtout par le fait que la majorité des travailleurs migrants appartiennent à la tranche d'âge des 20-30 ans. À l'échelle du pays, les chiffres les plus récents disponibles avec des découpages comparables datent du recensement de 2005. Ils montrent des chiffres très similaires : en 2005, 51,8 % de la population totale (4,1 millions) avait moins de trente ans (73,4 % de la population nationale), et 26,7 % avait entre 20 et 30 ans (22,3 % de la population nationale). Le nombre d'habitants des Émirats arabes unis a quasiment doublé depuis, mais il y a tout

sont nées et ont grandi aux Émirats tout en restant, officiellement, des étrangers. Ces chiffres interrogent sur les caractéristiques de ces jeunes adultes, et le rapport entre leurs modes de vie et ceux de leurs pairs aux Émirats et dans le reste du monde arabe.

lieu de penser que ces proportions restent à peu près semblables. *Al-Imārāt fī arqām / UAE in Figures 2013*, op. cit.

2. Les jeunesses arabes comme champ de recherche

Les événements des printemps arabes ont porté les jeunesses des pays concernés au centre de l'attention internationale, et de l'intérêt des sciences sociales par la même occasion. Pour Suad Joseph, cet intérêt renouvelé est d'autant plus nécessaire que les jeunes constitueraient une catégorie « sous-étudiée » dans l'anthropologie du monde arabe⁴². Ce constat est cependant à nuancer : s'il est vrai que les études de la jeunesse (*youth studies*) ont eu peu d'échos dans la région, il existe une recherche francophone sur les jeunes Arabes par des chercheurs européens ou maghrébins, principalement sur l'Afrique du Nord et la Palestine⁴³. Ainsi l'« explosion démographique » des jeunes (*youth bulge*) à travers la région a fait l'objet de publications bien avant que les printemps arabes ne la mettent au goût du jour comme explication structurelle des soulèvements⁴⁴. Enfin, depuis le début du XXI^e siècle, un nouvel intérêt pour les modes de vie urbains et les pratiques de consommation des jeunes des classes moyennes et supérieures a donné lieu à des travaux qui ont permis à la fois de renouveler l'approche de terrains classiques comme l'Égypte, mais aussi d'aborder des régions moins étudiées comme la péninsule Arabique⁴⁵. Les printemps arabes ont donc accentué une tendance déjà existante dans la recherche académique plus qu'ils ne l'ont suscitée.

42. Suad JOSEPH. « Anthropology of the Future. Arab Youth and the State of the State ». In : *Anthropology of the Middle East and North Africa : Into the New Millennium*. Sous la dir. de Sherine HAFEZ et Susan SLYOMOVICS. Bloomington / Indianapolis : Indiana University Press, 2013, p. 105–123.

43. Mounia BENNANI-CHRAÏBI. *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*. Méditerranée. Paris : CNRS éd., 1994. Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Iman FARAG. *Jeunesses des sociétés arabes : par-delà les menaces et les promesses*. Le Caire : Cedej / Aux lieux d'être, 2007. Rahma BOURQIA et El AYADI. *Les jeunes et les valeurs religieuses*. Casablanca : EDDIF, 2000. Hervé CELLIER et Abla ROUAG-DJENIDI. *Algérie France : jeunesse, ville et marginalité*. Paris : Harmattan, 2008. Olfa LAMLOUM et Mohamed ALI BEN ZINA, éd. *Les jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique*. Tunis : Arabesques / International Alert, 2015. La Palestine a une place particulière dans la mesure où la catégorie de jeunesse y est étroitement associée à celle de génération, elle-même comprise à partir des soulèvements et des guerres qui scandent la vie politique palestinienne. Cf. Pénélope LARZILLIÈRE. *Etre jeune en Palestine*. Paris : Jacob Duvernet, 2004.

44. « Jeunesses du monde arabe : défis et opportunités ». In : *Maghreb/Machrek*, n° 171-172, 2001. Sous la dir. de Philippe FARGUES.

45. M.A. PETERSON. *Connected in Cairo : Growing up cosmopolitan in the modern Middle East*. Indiana Univ Pr, 2011. A. DE KONING. *Global Dreams : Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo*. Le Caire : American University in Cairo Press, 2009. Mai YAMANI. *Changed Identities : The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*. Royal Institute of International Affairs, Middle East Programme, 2000. Abu Baker BAGADER. *La jeunesse saoudienne : identité, mutations, défis, enjeux et perspectives à l'aube du XXI^e siècle*. Paris : Editions L'Harmattan, 2010. Amélie LE RENARD. *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*. Dalloz, 2011.

Cette nuance n'enlève rien cependant à la suggestion faite par Suad Joseph que la faible attention portée à la jeunesse comme catégorie sociale dans le monde arabe viendrait d'une indétermination de cette catégorie dans les sociétés arabes elles-mêmes. Ainsi le terme *chabāb* utilisé pour désigner les jeunes en général peut également servir à interpeller des hommes âgés soit pour complimenter leur robustesse, soit pour souligner ironiquement des comportements qui ne sont plus de leur âge⁴⁶. Surtout, pour l'auteure, les sociétés arabes seraient faiblement divisées selon l'âge : les enfants et adolescents, insérés dans les réseaux familiaux, ont peu de sphères d'activités qui leur sont propres, et il existe très peu d'encadrement institutionnel de la jeunesse⁴⁷. Le quotidien serait donc marqué par une mixité générationnelle au sein de la famille et du voisinage. Isabelle Rivoal et Anne-Marie Peatrik soulignent elles aussi l'« ambiguïté » de la catégorie de jeunesse : « la sortie de la jeunesse n'est [...] jamais formalisée en tant que telle dans le monde arabe. Le mariage et la paternité sont certes des jalons essentiels, mais ils ne suffisent pas à marquer le passage dans tous les contextes »⁴⁸ – même si l'on peut se demander s'ils suffisent à le marquer ailleurs. Le fait que la division des âges elle-même ait très peu fait l'objet de recherches va dans le même sens : si les jeunes sont peu étudiés, les travaux sur la vieillesse sont quasi-totalement absents de la recherche sur le monde arabe⁴⁹.

À la lumière de ces remarques, on peut comprendre le renouvellement récent de l'intérêt pour les jeunes arabes, outre l'effet de la conjoncture politique, comme un résultat des transformations des sociétés concernées. La croissance de la scolarisation,

46. JOSEPH, « Anthropology of the Future. Arab Youth and the State of the State », op. cit. Isabelle RIVOAL et Anne-Marie PEATRIK. « Les “jeunes” dans le sud de la Méditerranée. Cadres conceptuels pour l'étude de sociétés sous tension ». In : *Ateliers d'anthropologie*, n° 42, 2015. URL : <http://ateliers.revues.org/9972>.

47. JOSEPH, « Anthropology of the Future. Arab Youth and the State of the State », op. cit. Le même constat est réalisé par Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. « Déconstruire les stéréotypes : portraits croisés de jeunes Arabes ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 11–23.

48. RIVOAL et PEATRIK, « Les “jeunes” dans le sud de la Méditerranée. Cadres conceptuels pour l'étude de sociétés sous tension », op. cit., p. 4.

49. C'est-à-dire qu'il existe peu de recherches portant sur la vieillesse en tant que période de la vie ou que catégorie sociale, à quelques exceptions près – voir par exemple Isabelle JACQUET. *La vieillesse au Maroc. Récits de vie et portraits*. Louvain-la-Neuve (Belgique) : Academia-Bruylant, 2009. Il existe en revanche de nombreux travaux sur le principe d'aïnesse ou sur le statut de cheikh (dans la mesure où il désigne un statut social, et non dans son sens originel de vieillard). Cf. Aymon KREIL. « Se faire cheikh au Caire ». In : *Archives de sciences sociales des religions*, n° 149, mar. 2010. URL : <http://assr.revues.org/21982>.

y compris dans l'enseignement supérieur, a contribué à faire une place spécifique à la catégorie de jeunesse, même au sein de l'espace domestique⁵⁰. La jeunesse est ainsi devenue plus visible et plus distincte des autres catégories d'âge – comme cela a d'ailleurs été le cas en Occident⁵¹. De la même manière, les mutations de l'espace urbain et des modes de consommation ont produit des territoires et des sociabilités spécifiques aux jeunesses arabes, qui ont été au centre des recherches menées à leur sujet dans la dernière décennie. L'examen des travaux existants fait apparaître un certain nombre de traits récurrents dans l'étude de ces jeunesses arabes, sur lesquels il est important de revenir brièvement. Parce que les concepts centraux de ces analyses ont été élaborés loin de la région du Golfe, il faudra élucider les définitions de la jeunesse qui en émergent afin de saisir comment les jeunes d'Abou Dhabi interrogent voire remettent en question ces définitions.

2.1. Définitions d'une catégorie

Si l'âge est « reconnu comme un critère universel d'organisation sociale »⁵², les études portant sur la jeunesse s'accordent rarement sur la délimitation de cet objet ou sur la possibilité de l'utiliser en tant que catégorie analytique. Les travaux anthropologiques soulignent tous le caractère ethnocentré d'une définition de la jeunesse à partir de l'âge calendaire, qui n'a de sens que dans les pays où les institutions scolaires et étatiques ont uniformisé efficacement les étapes du cycle de vie⁵³. D'autres biais ont été mis au jour plus tardivement, comme le rôle constitutif du genre dans la définition de la jeunesse qui n'a longtemps concerné que les jeunes visibles dans l'espace public, c'est-à-dire les hommes. Une telle approche centrée sur les jeunes hommes et leurs « sous-cultures » urbaines a été au centre du courant sociologique des *cultural studies*, le premier à avoir construit la jeunesse comme un objet d'étude autonome⁵⁴. Les études réalisées par des femmes sur les pratiques des jeunes femmes ont permis de critiquer ce biais genré en

50. Jean-Charles DEPAULE. « Le Caire, Emplois du temps, emplois de l'espace ». In : *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 1990.

51. BENNANI-CHRAÏBI et FARAG, *Jeunesses des sociétés arabes*, op. cit. Giovanni LEVI et Jean-Claude SCHMITT, éd. *Histoire des jeunes en Occident*. Paris : Seuil, 1996.

52. Anne-Marie PEATRIK. *La Vie à pas contés. Génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya (Meru Tigania-Igembe)*. Nanterre : Société d'ethnologie, 1999.

53. Jennifer JOHNSON-HANKS. « On the limits of life stages in ethnography : Toward a theory of vital conjunctures ». In : *American Anthropologist*, vol. 104, 2002, p. 865–880.

54. Stuart HALL et Tony JEFFERSON, éd. *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*. Londres : HarperCollins Academic, 1976. Andy BENNETT et Keith KAHN-HARRIS. *After Subculture. Critical Studies in Contemporary Youth Culture*. Basingstoke ; New York : Palgrave Macmillan, 2004.

montrant comment elles avaient bien, elles aussi, des cultures propres et des territoires réservés – une dimension ignorée car elle prenait place au sein de l’espace domestique, notamment dans la chambre⁵⁵. Dans le cas des recherches sur les jeunes arabes, la ségrégation des sexes et l’existence d’une tradition de recherche académique sur les mondes féminins ont certainement contribué à maintenir cette différence jusqu’à une période très tardive : les jeunes femmes semblaient appartenir bien plus à la catégorie des « femmes » qu’à celle des « jeunes »⁵⁶. L’émergence, dans nombre de pays arabes, de lieux de sociabilité mixte, ainsi que les progrès de la scolarisation des jeunes femmes et leur participation croissante au monde du travail et aux modes de consommation globalisés, ont finalement commencé à faire surgir ces dernières comme un objet en soi ou encore à les inclure au sein de la catégorie des « jeunes »⁵⁷.

Mais la principale critique de l’usage analytique de la catégorie de jeunesse tient au fait qu’elle est non seulement une catégorie du sens commun, mais qu’elle a partout été prise en charge d’abord par les institutions : l’histoire de la jeunesse est liée à « l’histoire des professionnels qui lui doivent leur existence »⁵⁸. Sans doute en raison de leur poids démographique, les jeunes constituent depuis longtemps un objet de préoccupations pour les gouvernements dans l’ensemble du monde arabe – parmi lesquels les États du Golfe ne sont pas en reste⁵⁹. Ce caractère construit de la catégorie est souvent mis en avant : si la jeunesse n’est « qu’un mot »⁶⁰, l’utiliser risque d’obscurcir l’objet de l’analyse plutôt que de l’éclairer.

55. Sandra WEBER et Shanly DIXON. *Growing Up Online. Young People and Digital Technologies*. New York : Palgrave Macmillan, 2008, voir notamment le chapitre 4.

56. Il faut souligner ici que la recherche produite sur les femmes arabes, en plus d’être abondante, s’est souvent intéressée à la socialisation féminine et par conséquent aux jeunes filles, même si c’était essentiellement sous l’angle de femmes en devenir. L’apprentissage et la construction des rôles féminins est ainsi bien mieux documentée que celle des rôles masculins. Lila ABU-LUGHOD. « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World ». In : *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 267–306. Paul AMMAR. « Middle East Masculinity Studies : discourses of men in crisis, industries of gender in revolution ». In : *Journal of Middle East Women’s Studies*, vol. VII, 2011, p. 36–71.

57. LE RENARD, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, op. cit. Julia DROEBER. *Dreaming of Change : Young Middle-class Women and Social Transformation in Jordan*. Vol. 3. Brill Academic Pub, 2005. BENNANI-CHRAÏBI et FARAG, *Jeunes des sociétés arabes*, op. cit.

58. Madeleine GAUTHIER. « La jeunesse : un mot, mais combien de définitions ? » In : *Définir la jeunesse ? D’un bout à l’autre du monde*. Sous la dir. de Madeleine GAUTHIER et Jean-François GUILLAUME. Sainte-Foy (Québec) : Presses de l’Université Laval, 1999, p. 9–25.

59. Je reviendrai sur la construction institutionnelle de la jeunesse aux Émirats dans le Chapitre III.

60. Pierre BOURDIEU. « La jeunesse n’est qu’un mot ». In : *Questions de sociologie*. Paris : Les éditions de Minuit, 1984, p. 143–154.

En relation avec les préoccupations institutionnelles pour la jeunesse, le prisme de la participation politique a en effet largement dominé les recherches sur cette catégorie, en particulier dans le monde arabe. Les figures de la jeunesse arabe qui se dégagent de la littérature académique varient bien sûr selon les époques étudiées, mais aussi selon les générations de chercheurs qui se sont penchés sur le sujet. Mounia Bennani-Chraïbi et Iman Farag montrent ainsi comment la catégorie « jeunes » a émergé au sein de l'historiographie des luttes d'indépendance au Maghreb et au Moyen-Orient, en lien avec les mouvements nationalistes nés dans les années 1930⁶¹. Après l'accession au pouvoir de ces avant-gardes dans les années 1960, qui introduit une période durant laquelle la jeunesse est perçue comme porteuse de progrès social, c'est à partir des années 1980 le « prisme de la "crise" » qui domine les études de la jeunesse dans le monde arabe, vues à la fois comme un reflet et un facteur d'une crise économique, sociale et politique plus large. Ce prisme de la crise n'a pas conduit à abandonner la question de la participation politique des jeunes mais plutôt à l'aborder en creux, à travers le paradigme de l'inertie ou de l'apathie politique de la jeunesse⁶². D'autres travaux à l'inverse se sont consacrés à l'« infra-politique » et aux pratiques quotidiennes de résistance (au sens de James C. Scott) : partant de l'idée que les régimes autoritaires ne permettaient pas d'expression politique directe, leurs auteurs se sont penchés sur les formes de subversion mises en œuvre par les jeunes Arabes, par exemple les plaisanteries racontées dans la sphère privée pour se moquer des dirigeants en place⁶³. Enfin, les événements des printemps arabes ont suscité dès 2011 de nouvelles séries de publications, souvent prudentes quant à leurs conclusions théoriques : elles ont surtout tenté pour l'instant de rendre compte du moment révolutionnaire, ou encore de déconstruire les images médiatiques

61. Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Iman FARAG. « Constitution de la jeunesse dans les sociétés arabes : figures, catégories et analyseurs ». In : *Jeunesses des sociétés arabes : par-delà les menaces et les promesses*. Le Caire : Cedej / Aux lieux d'être, 2007, p. 11–48. Suad JOSEPH. *Youth and Adolescents of the Middle East and North Africa. Situation Analysis on Adolescents and Youth in MENA*. Rapp. tech. Issam Fares Institute for Public Policy et International Affairs, AUB / United Nations Children's Fund (UNICEF), nov. 2011.

62. Pour une critique de ce paradigme dans le cas turc, voir Demet LÜKÜSLÜ. « Necessary Conformism : An Art of Living for Young People in Turkey ». In : *New Perspectives on Turkey*, n° 48, 2013, p. 79–100.

63. James C. SCOTT. *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*. Paris : Editions Amsterdam, 2009. BENNANI-CHRAÏBI, *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*, op. cit. Dans sa recherche sur les cafés de Damas, Sarah Delaunay a analysé de manière très fine le passage de critiques discrètes et prudentes à des affichages de plus en plus ostentatoires des allégeances politiques après les premières manifestations de 2011, alors même que la surveillance augmentait : Sarah DELAUNAY. « Les cafés-restaurants de la vieille ville de Damas : l'émergence d'une nouvelle vieille ville ». Mémoire de Master. Paris : EHESS, 2013.

des jeunes Arabes en en proposant des portraits plus complexes⁶⁴. Bien que les jeunes soient loin d'avoir été les seuls meneurs des soulèvements, ces derniers ont en effet été perçus à bien des égards comme des révoltes de la jeunesse. En partie sans doute parce que les jeunes en étaient des participants particulièrement visibles, mais aussi parce que les outils de ces soulèvements, des réseaux sociaux aux graffitis et aux fresques murales, restent associés dans l'imaginaire collectif à cette catégorie d'âge⁶⁵. À travers la médiatisation des images de l'avenue Bourguiba ou de la place Tahrir, les figures émergentes et contradictoires des jeunes Arabes comme « héros modernes » ne sont pas si éloignées des « menaces » et des « promesses » qu'ils incarnaient dix ans plus tôt⁶⁶ : la question de leur rôle politique (qu'il s'agisse des jeunes révolutionnaires « libéraux » ou des islamistes) et de leur capacité à faire advenir le changement social restent l'angle principal à travers lequel cette catégorie est définie, malgré des recherches de plus en plus nombreuses qui s'efforcent d'adopter d'autres perspectives.

La catégorie de jeunesse a donc été essentiellement définie, dans le monde arabe, autour des jeunes hommes et du soutien ou du défi qu'il représentent pour les pouvoirs en place. Un dernier trait caractéristique de cette catégorie, directement associé à la question du pouvoir, est la définition de la jeunesse comme une période d'irresponsabilité et de dépendance, par opposition à l'âge adulte qui serait marqué par une plus grande autonomie. Une telle analyse n'est pas propre aux études des sociétés arabes : on retrouve cette idée chez Bourdieu pour qui la définition même de la jeunesse se joue dans une lutte sociale entre les vieux, détenteurs du pouvoir, et les jeunes qui y prétendent⁶⁷. De nombreux auteurs soulignent cependant que, dans le monde arabe,

64. Amin ALLAL et Thomas PIERRET. *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*. Paris : Armand Colin, 2013. Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Paris : La Découverte, 2013. Samir KHALAF et Roseanne Saad KHALAF, éd. *Arab Youth. Social Mobilisation in Times of Risk*. Londres : Saqi Books, 2011, Ces trois recueils balisent le champ de recherche récent sur les jeunesses arabes : si le projet d'ouvrage de Samir et Roseanne Khalaf avait été conçu avant les soulèvements, celui d'Amin Allal et Thomas Pierret tente de saisir leur premier mouvement et de décrire le processus révolutionnaire – il ne porte pas spécifiquement sur les jeunes, même s'ils y apparaissent bien sûr comme des acteurs importants. Quant à l'ouvrage coordonné par Laurent Bonnefoy et Myriam Catusse, il prend explicitement le contrepied des publications existantes pour se pencher sur le thème des loisirs de la jeunesse, souvent délaissé dans une littérature centrée sur les questions plus directement politiques.

65. Yves GONZALEZ-QUIJANO. *Arabités numériques. Le printemps du web arabe*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2012.

66. BONNEFOY et CATUSSE, « Déconstruire les stéréotypes (...) », op. cit. BENNANI-CHRAÏBI et FARAG, *Jeunesses des sociétés arabes*, op. cit.

67. BOURDIEU, « La jeunesse n'est qu'un mot », op. cit.

l'encastrement des individus dans des relations sociales et notamment des obligations familiales nuance grandement l'idée de la pleine autonomie de l'adulte⁶⁸. Le thème de l'irresponsabilité, transversal à la plupart des travaux, se décline de façon particulière dans l'aire méditerranéenne, où il est attaché à une interprétation structuraliste des systèmes d'honneur et de honte. Les jeunes, qui n'ont pas (ou pas encore) accès à l'idiome de l'honneur, y font figure de catégorie sociale « hors-jeu » dont les actes comportent une dimension de subversion acceptée voire théâtralisée⁶⁹. Dans cette perspective, les jeunes sont associés à des territoires liminaires et des pratiques transgressives mais ratifiées dans la mesure où elles viennent confirmer et restaurer l'ordre social – en même temps qu'elles porteraient toujours le risque de déborder en une violence incontrôlable.

Les travaux de sociologie plus récents ont donné quant à eux un autre sens à la notion d'irresponsabilité de la jeunesse, en se focalisant sur les « problèmes » posés par l'allongement de cette période de dépendance. Reprenant les logiques et les préoccupations institutionnelles, les deux thèmes du chômage des jeunes diplômés et de l'augmentation de l'âge moyen au mariage ont été érigés comme les signes d'une crise sociale et politique qui se caractériserait par un étirement dans le temps de la jeunesse. Ayant d'abord émergé au Maghreb et en Égypte, où ces préoccupations informent les discours sur la jeunesse depuis les années 1990, le chômage des jeunes est désormais aussi une source d'inquiétude en Arabie Saoudite, où il est un phénomène numériquement important et se trouve au cœur des débats publics et de la recherche en sciences sociales⁷⁰.

68. BENNANI-CHRAÏBI et FARAG, « Constitution de la jeunesse dans les sociétés arabes : figures, catégories et analyseurs », op. cit. Suad JOSEPH. *Intimate Selving in Arab Families : Gender, Self, and Identity*. Syracuse University Press, 1999.

69. Michael GILSENAN. *Lords of the Lebanese Marches : Violence and Narrative in an Arab Society*. London : Tauris, 1996. RIVOAL et PEATRIK, « Les “jeunes” dans le sud de la Méditerranée. Cadres conceptuels pour l'étude de sociétés sous tension », op. cit., voir aussi les articles d'Anna Poujeau et Christine Jungen dans le même numéro.

70. Pour le Maghreb : BENNANI-CHRAÏBI, *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*, op. cit. Réda BENKIRANE. *Le désarroi identitaire : jeunesse, islamité et arabité contemporaines*. Paris : Editions du Cerf, 2004. Loïc LE PAPE. « “Histoire de voir le temps passer”. Les hittistes algériens ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 42–52. Pour l'Égypte : Roel MEIJER. *Alienation or Integration of Arab Youth : Between Family, State and Street*. Routledge, 2000. Karine TOURNÉ. « Le chômeur et le prétendant : les maux de la jeunesse ou l'impossible passage à l'âge adulte ». In : *Egypte/Monde Arabe*, n° 4-5 (2è série), 2001, p. 191–206. Philippe FARGUES. *Génération arabes : l'alchimie du nombre*. Paris : Fayard, 2000. Pour l'Arabie Saoudite : BAGADER, *La jeunesse saoudienne*, op. cit. YAMANI, *Changed Identities*, op. cit. Pascal MÉNORET. *Joyriding in Riyadh. Oil, Urbanism, and Road Revolt*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. Ce dernier ouvrage est sorti récemment en traduction française : Pascal MÉNORET. *Royaume d'asphalte. Jeunesse en révolte à Riyad*. Paris : La Découverte, 2016.

De la même manière, l'augmentation de l'âge au mariage est perçue non comme un choix mais comme une situation subie, résultant des difficultés à trouver un emploi et des prix croissants des logements. Il serait la source de nombreux autres problèmes, notamment les violences genrées : en Égypte, le mariage tardif est par exemple rendu responsable du harcèlement sexuel, *taḥarruch jinsi*⁷¹. La notion d'irresponsabilité provisoire associée à la définition de la jeunesse est ainsi déclinée à travers l'idée que les jeunes Arabes appartiendraient à une « génération en attente », voire une génération « de » l'attente (*waithood*), qui devient un substantif pour la désigner⁷². Incapables d'accéder aux conditions matérielles nécessaires pour sortir de la condition de jeunesse, ils seraient pris entre les feux croisés d'un conservatisme social persistant, des difficultés provoquées par l'irruption de l'économie néolibérale, et des régimes autoritaires. L'engagement dans les manifestations des printemps arabes comme dans le militantisme islamiste trouvent dans cette définition une explication fonctionnaliste : ces jeunesses en attente y chercheraient à saisir leur tour.

2.2. Jeunesses et générations à Abou Dhabi

Les jeunes adultes que j'ai étudiés partagent certains des traits démographiques associés à la catégorie de jeunesse dans le monde arabe. Alors que la majorité légale est fixée à 18 ans, l'âge médian au mariage à Abou Dhabi était en 2015 d'environ 29 ans pour les hommes et 26 ans pour les femmes⁷³. L'augmentation au fil des générations de l'âge au mariage a été interprétée ailleurs comme une conséquence de la transition démographique ; mais cette explication n'est pas valide aux Émirats, où le taux de fécondité reste élevé pour la population nationale⁷⁴. Il ne peut non plus être compris

71. Aymon KREIL. « Du rapport au dire. Sexe, amour et discours d'expertise au Caire ». Thèse en vue de l'obtention du titre de Docteur en Sciences sociales et humaines. Paris : EHESS / Université de Neuchâtel (Suisse), 21 nov. 2012.

72. Navtej DHILLON et Tarik YOUSEF, éd. *Generation in Waiting : The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East*. Washington, D.C. : Brookings Institution Press, 2009. JOSEPH, *Youth and Adolescents of the Middle East and North Africa. Situation Analysis on Adolescents and Youth in MENA*, op. cit.

73. Il est respectivement de 27,4 et 24,5 ans pour les nationaux. *Statistical Yearbook of Abu Dhabi 2016*. Rapp. tech. Abu Dhabi : Statistics Centre, 2016.

74. La transition démographique désigne en géographie humaine le phénomène de transformation des dynamiques démographiques d'un pays en deux phases : d'abord une baisse de la mortalité tandis que la natalité reste élevée, puis une baisse de la natalité et un ralentissement du rythme de croissance de la population. Dans l'émirat d'Abou Dhabi, le taux de fécondité pour les citoyens reste élevé, à 3,8 enfants par femme (contre 1,2 pour les non-citoyens). Il est un peu plus faible dans la ville d'Abou Dhabi (3,5) et beaucoup plus élevé à Al Ain (4,2). *ibid.*

comme une aspiration que les conditions matérielles et économiques empêcheraient de se réaliser : non seulement les salaires sont parmi les plus élevés de la région, mais les jeunes citoyens candidats au mariage peuvent bénéficier de subventions étatiques pour organiser la cérémonie et payer la dot.

En ce qui concerne l'emploi, le chômage des jeunes nationaux a été construit récemment comme un problème public aux Émirats, en même temps qu'il émergeait de façon beaucoup plus problématique dans les pays voisins (en Arabie Saoudite et au Bahreïn notamment). Cependant, dans un pays où plus de 80 % de la population active est étrangère, la question du chômage ne se pose pas tant du point de vue de la pénurie d'emplois que de celui des rapports entre nationalité, genre et marché du travail⁷⁵. En effet, si le taux de chômage est relativement élevé pour les jeunes nationaux, il est très faible (de l'ordre de 2 %) à l'échelle de la population totale : le problème n'est donc pas l'absence d'emplois disponibles ou d'accès aux emplois existants (comme c'est le cas en Egypte et au Maghreb), mais le manque d'adéquation entre les aspirations et les qualifications des jeunes nationaux diplômés, et les types d'emplois disponibles. Le fait que la résolution de ce problème public a été confiée à l'agence gouvernementale Tawteen, responsable des politiques d'émiratization⁷⁶ (*Majlis abū dhabī li-l-tawṭīn*, littéralement le Conseil pour la nationalisation), témoigne des liens étroits entre la question du chômage et celle de la nationalité.

Enfin, et pour conclure un inventaire qui pourrait s'étendre encore, au moment où les réseaux sociaux en ligne étaient considérés comme des outils centraux, sinon les causes, des soulèvements des printemps arabes, les Émirats arabes unis comptaient la plus grande proportion d'utilisateurs de Facebook dans l'ensemble du monde arabe : en 2013, cela représentait 41 % de la population, soit un peu plus de 3,4 millions de personnes – c'est-à-dire presque autant qu'en Tunisie. Ce taux se situe juste devant celui de la Jordanie, et représente un chiffre bien plus important que la proportion d'utilisateurs de ces réseaux au Bahreïn (34,5 %) ou en Egypte (15,2 %)⁷⁷. Pourtant, les jeunes Arabes d'Abou Dhabi, nationaux comme expatriés, ont vécu les événements des printemps arabes avec plus ou moins de distance. Cette distance s'est parfois changée en frustration pour ceux originaires des pays concernés, qui suivaient les événements suspendus aux images d'Al-Jazeera ou aux flux d'informations diffusées sur les réseaux

75. Je reviendrai sur la question du chômage au Chapitre III.

76. L'émiratization désigne les politiques de « nationalisation » de la force de travail aux Émirats, c'est-à-dire le remplacement des étrangers par des citoyens. Cette politique et ses conséquences pour les jeunes adultes sont exposées en détails dans le Chapitre III.

77. Jamal Sanad AL-SUWAIDI. *From Tribe to Facebook : The Transformational Role of Social Networks*. Abou Dhabi : The Emirates Center for Strategic Studies et Research (ECSSR), 2014 [2013], p. 32-35.

sociaux. Si les conversations au sein des cercles d'amis auxquels j'avais accès bruisaient de la rumeur des derniers soulèvements, rien ou presque n'en est apparu dans la sphère publique émirienne, les quelques rassemblements planifiés ayant été préventivement interdits par les autorités. Ce silence a pu donner l'impression d'une indifférence des jeunes Arabes des Émirats aux événements qui se déroulaient autour d'eux. Mais s'ils apparaissent mieux lotis que leurs pairs dans la région, et sont conscients de ce décalage, il serait faux de faire d'eux les représentants stéréotypés d'une jeunesse dorée et apolitique, ou encore des victimes muselées par un régime autoritaire oppressif.

Cette thèse ne cherche pas à expliquer pourquoi les jeunes Arabes des Émirats ne se sont pas révoltés. Si les printemps arabes nous ont enseigné une chose, c'est que l'on ne peut présumer de l'avènement ou non du « moment révolutionnaire » – quand bien même il ne surgit pas de rien, et s'appuie sur des mouvements et des « bagages » protestataires antérieurs⁷⁸. En revanche, ces quelques données font apparaître l'impossibilité d'étendre aux Émirats arabes unis les définitions et les catégories d'analyse élaborées ailleurs. Il ne s'agit pas pour autant de suggérer que les jeunes d'Abou Dhabi représentent une « anomalie » dans ce paysage régional ou que la réalité dans laquelle ils vivent est radicalement différente de celle de leurs pairs ailleurs dans le monde arabe. Ils en constituent des facettes essentielles mais encore mal connues, dont l'étude peut venir éclairer un certain nombre de processus et de questions que l'on retrouve ailleurs dans d'autres termes : ceux des hiérarchies sociales et de la transmission du statut d'une génération à l'autre, notamment dans la migration ; ceux des sociabilités urbaines de la jeunesse et de leurs rapports avec les pratiques de consommation et les effets de la globalisation et du capitalisme sur la ville ; ou encore les types de subjectivités qui naissent des articulations entre ces dynamiques.

Le contexte émirien soulève également d'autres questions, plus directement en prise avec les spécificités des transformations économiques et sociales connues par le pays et par la région du Golfe. Les générations nées après les années 1970 y ont souvent été considérées comme les « enfants du pétrole » ou comme les « générations post-pétrole » dans le sens où elles auraient profité des bénéfiques matériels des revenus pétroliers⁷⁹. La notion même de génération (*jīl* en arabe) était omniprésente dans les discours de mes interlocuteurs tout au long de mon terrain. Lors de mon tout premier séjour à Abou

78. ALLAL et PIERRET, *Au cœur des révoltes arabes*, op. cit.

79. YAMANI, *Changed Identities*, op. cit. Noor AL-QASIMI. « Ladies and Gentlemen, Boyahs and Girls : Uploading Transnational Queer Subjectivities in the United Arab Emirates ». In : *Circuits of Visibility : Gender and Transnational Media*. Sous la dir. de Radha HEGDE. New York : New York University Press, 2010.

Dhabi, je présentais ma recherche comme un travail sur les sociabilités des jeunes dans l'espace public, et cette formulation suscitait en général une indifférence polie. Il est arrivé plusieurs fois que mes interlocuteurs la reformulent en disant que je travaillais sur « la jeune génération » ; lorsque j'ai finalement décidé d'adopter ce vocabulaire, il a trouvé aussitôt un écho auprès des personnes que j'interrogeais, qui se mettaient alors à parler sans même que je les sollicite. Cette notion avait donc un sens vernaculaire. De la même manière que pour la catégorie de jeunesse, je n'ai pas défini *a priori* celle de génération, mais ai tenté de comprendre l'articulation entre les deux, les sens que mes interlocuteurs leur donnaient et leurs modes d'identification à ces catégories. À l'issue de mon enquête, j'en suis venue à considérer que la période contemporaine – caractérisée par le tournant auquel se trouvent les Émirats entre l'exploitation des bénéfices du pétrole et la nécessité de préparer l'après-pétrole, mais aussi par des processus de globalisation accrus du fait du développement des nouvelles technologies – a accentué les identifications en termes d'âge et de génération. Ma thèse cherche à rendre compte de ces dynamiques : moins qu'un propos général sur les jeunesses arabes ou sur la jeune génération aux Émirats, j'y brosse un portrait d'un moment dans l'histoire des Émirats arabes unis qui a des conséquences singulières sur les manières de percevoir le passé du pays et de projeter son futur. Ce moment est aussi celui où accèdent à l'âge adulte des jeunes gens qui font partie des premières générations à être nées et avoir grandi dans les villes nouvelles du Golfe, et dont les expériences diffèrent largement de celles de leurs parents et grands-parents.

J'ai fait le choix de concentrer mon enquête sur les expériences, les sociabilités et les points de vue de ces jeunes plutôt que d'adopter une perspective inter-générationnelle. Ce choix relève d'abord d'une contrainte méthodologique : pour un certain nombre de raisons qui seront explicitées tout au long de ce travail, et qui tiennent à la fois à mon statut sur le terrain et aux normes qui contraignent les sociabilités de ces jeunes adultes, il m'aurait été impossible de rencontrer et d'interroger de manière systématique les parents des jeunes que j'ai rencontrés ; moins encore de m'installer chez eux pour observer leurs interactions quotidiennes. Les observations et entretiens ponctuels que j'ai pu réaliser avec les générations précédentes ont été mobilisées dans cette thèse, mais ma connaissance de leurs relations avec leurs parents vient essentiellement de ce que mes interlocuteurs m'en ont rapporté. Face à cette contrainte, il m'a semblé plus intéressant de contraster les discours et les pratiques des jeunes que j'ai étudiés avec les discours, très nombreux, tenus sur eux dans la sphère publique émirienne – par les autorités et les experts cités dans les médias, ou encore à travers les nombreux forums, conférences et ateliers qui sont mis en œuvre à leur intention par les institutions publiques.

Un autre choix méthodologique important s'est posé dès le début de l'enquête : celui de me concentrer sur la jeunesse émirienne ou me pencher sur un groupe plus large.

La situation démographique particulière des Émirats arabes unis, redoublée par les privilèges accordés aux citoyens, semble en effet justifier la distinction radicale entre nationaux et expatriés, qui se retrouve à la fois dans les politiques officielles et dans les catégories du sens commun. Dans le même temps, reprendre à mon compte ces catégories officielles apparaissait également problématique : la mise en catégories, qu'elles soient produites par l'administration, la statistique ou les sciences sociales, ou bien encore enrôlées dans des logiques identitaires, constitue « une des ressources essentielles du pouvoir »⁸⁰. Leur mobilisation *a priori* pose donc question, et ce d'autant plus que ces catégories de nationalité sont redoublées par leur imbrication avec d'autres : celles de classe, de genre, etc. Le choix d'inclure les jeunes expatriés arabes au sein de mon enquête est lié au contexte spécifique d'Abou Dhabi, où les migrations arabes ont été proportionnellement plus importantes que dans les autres émirats dans les années 1970 : on croise ainsi aisément dans l'espace urbain des jeunes gens qui font partie des deuxième ou troisième génération d'expatriés arabes, et qui sont nés et ont grandi dans la capitale émirienne. Me pencher ainsi sur deux groupes proches, partageant une langue commune mais séparés par la barrière de la nationalité, permettait d'une part d'examiner de manière transversale ce qui se joue dans la distinction entre citoyens et non-citoyens et les conséquences quotidiennes de cette barrière, mais aussi les types de relations qu'elle autorise. D'autre part, ce choix me permettait également d'interroger les formes d'identification qui pouvaient déborder cette distinction, et notamment ce que produisait l'expérience, partagée par tous mes interlocuteurs, d'avoir grandi dans cette ville en constante transformation qu'est la capitale émirienne.

Cette expérience n'est pas commune qu'aux jeunes arabes : j'ai rencontré de nombreux jeunes indiens, pakistanais, philippins, etc. qui avaient eux aussi grandi à Abou Dhabi. Certains d'entre eux apparaissent parfois au cours de ce travail, de façon trop marginale. Si je ne les ai pas intégrés à mon enquête, c'est que leurs socialisations scolaires et la force des ségrégations ethniques et économiques les ont tenus de fait, majoritairement, à l'écart des groupes de sociabilité que j'ai étudiés. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils n'entrent pas en relation avec les jeunes Arabes évoqués, ni qu'ils ne partagent pas certaines des formes d'identification générationnelle que je mets au jour. Mes derniers séjours à Abou Dhabi en 2016, durant lesquels j'ai mené quelques enquêtes, dans le cadre d'une collaboration avec le Louvre Abou Dhabi, sur la communauté indienne de la capitale, ont fait surgir au contraire des modes d'identification et d'appartenance à la ville très similaires à ceux que j'ai étudiés. Une partie de ces

80. Marco MARTINIELLO et Patrick SIMON. « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires ». In : *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n° 2, 2005, p. 7.

jeunes gens, devenus artistes plasticiens ou écrivains, commencent par ailleurs à élaborer des discours réflexifs et critiques sur l'expérience de la vie d'expatrié dans un pays du Golfe⁸¹ : il y a là un sujet passionnant à explorer, mais qui est un autre sujet que celui de cette recherche.

81. Dans le chapitre 5 de son ouvrage, Neha Vora esquisse quelques analyses à propos des jeunes Indiens de deuxième ou troisième génération à Dubaï qui se rapprochent de ces remarques : VORA, *Impossible Citizens*, op. cit.

3. *Ethnographier une communauté non-imaginée*

Dans un article portant sur les relations entre l'Iran et les pays du Golfe arabe, William Beeman parle de « communauté non-imaginée » pour désigner les Khalijites au sens large – c'est-à-dire incluant les populations des deux rives du Golfe, l'arabe et l'iranienne⁸². L'expression est un détournement de la formule célèbre de Benedict Anderson qui examine l'émergence au XIX^e siècle en Europe d'« imaginaires nationaux » ayant permis, parmi d'autres facteurs, l'avènement des États-nations. Ces imaginaires reposent sur une conception particulière du temps et de l'espace diffusée à travers les productions écrites, livres et journaux, qui font exister dans les représentations des individus cette « communauté imaginée » qu'est la nation⁸³. L'expression, si elle a été critiquée, a été largement reprise pour désigner de nombreux autres types de groupes sociaux reposant sur un socle de représentations partagées. Parler de « communauté non-imaginée » est donc un moyen, pour William Beeman, d'établir une distinction entre ce qui semble être une communauté de fait – à travers une unité historique, des modes de vie, des circulations et des pratiques partagées entre les populations littorales des deux rives du Golfe (par opposition à celles de l'intérieur) – et son inexistence dans l'ordre des représentations. Il attribue cette absence au poids des constructions nationales sur chacune des rives.

À bien des égards, cette thèse peut être considérée comme la monographie d'une « communauté non-imaginée » constituée par ceux que j'ai appelés les jeunesses arabes d'Abou Dhabi. Une telle catégorie de la population n'est pas représentée dans la recherche existante sur les Émirats, qui a tendu à s'intéresser à des groupes définis en terme de nationalité. Elle ne l'est pas non plus, la plupart du temps, dans les représentations des jeunes gens que j'ai étudiés, même si elle y affleure parfois. Si j'aborde les jeunesses arabes d'Abou Dhabi au pluriel, c'est qu'il ne s'agit pas de présupposer l'homogénéité d'un objet d'étude pré-construit, mais bien plutôt de s'intéresser à une frontière et d'examiner les moments et les espaces où ces jeunesses se divisent et ceux où émergent des formes d'identification collective. Le choix de cet objet et les questions qu'il a fait surgir sont étroitement liés à mon expérience ethnographique à Abou Dhabi – aux places que j'ai occupées et qui m'ont été assignées sur le terrain comme à la façon dont j'ai été perçue par mes interlocuteurs, qui sont à l'origine du type de données

82. William O. BEEMAN. « Gulf Society : An Anthropological View of the Khalijis - Their Evolution and Way of Life ». In : *The Persian Gulf in History*. Sous la dir. de Lawrence G. POTTER. New York : Palgrave Macmillan, 2009, p. 147–159.

83. Benedict ANDERSON. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte, 1996.

recueillies et étudiées dans ce travail.

« C'était, quand j'y songe, un climat rêvé pour l'enquête ethnographique. Au point que, à l'époque, la facilité et l'accessibilité d'une telle enquête me paraissaient de nature à déprécier la valeur potentielle des résultats. Le travail de terrain devait exiger, c'est sûr, plus de peine et de labeur »⁸⁴. Cette citation de Paul Rabinow évoque le désarroi de l'ethnographe confronté non aux complexités, mais aux facilités du terrain – par opposition au fantasme de « l'épreuve » ethnographique qui légitimerait le travail scientifique. Ce désarroi peut être formulé autrement : Martin de La Soudière évoque « l'indifférence » suscitée, bien souvent, par la présence du chercheur, là où les inquiétudes de ce dernier surévaluent l'impact que peuvent avoir son travail et sa présence sur la société étudiée⁸⁵. Loin d'avoir le monopole du contact avec l'autre, l'ethnographe représente aujourd'hui une marge infime des circulations, et il n'est pas rare qu'il soit associé à d'autres personnages plus visibles tel que le migrant, le touriste, le commerçant ou encore l'espion⁸⁶. À ce titre, Abou Dhabi est un terrain tant familier que déroutant. Pour une personne disposant d'un passeport français, il est facile d'accès : le pays se présente aujourd'hui comme un *hub* commercial et touristique et, entre 2010 et 2015, les visas de trente jours accordés aux visiteurs européens pouvaient être aisément (et indéfiniment) renouvelés en traversant la frontière omanaise. Un grand nombre d'employés occidentaux recrutés pour des contrats de courte durée utilisaient d'ailleurs ce système plutôt que de passer par les péripéties administratives que suppose l'obtention d'un visa de travail. Je suis donc entrée aux Émirats comme « visiteuse » française. Dans un pays où la résidence, pour 88 % de la population, est conditionnée à la nature du passeport et du visa obtenu, le détail a son importance. Ce sont pourtant d'autres formes d'identification qui devaient être mises en avant au cours de ma recherche.

Depuis le tournant réflexif des années 1980, l'anthropologie s'est penchée sur le rôle joué par la personne de l'ethnographe dans la production des matériaux et des savoirs anthropologiques. La logique de l'introspection a été parfois poussée très loin ; sans aller jusque-là, il est nécessaire de reconnaître que le parcours biographique du chercheur et les « inclinaisons personnelles » infléchissent bien souvent, parmi d'autres facteurs, les

84. Paul RABINOW. *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*. Paris : Hachette, 1988 [1977], p. 29.

85. Martin (de) LA SOUDIÈRE. « L'inconfort du terrain. "Faire" la Creuse, le Maroc, la Lozère... ». In : *Terrain*, n° 11, nov. 1988, p. 94–105. URL : <http://terrain.revues.org/3316>.

86. Didier FASSIN. « L'inquiétude ethnographique ». In : *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Sous la dir. de Didier FASSIN et Alban BENSA. Paris : La Découverte, 2008, p. 7–18.

trajectoires de recherche⁸⁷. Mon arrivée à Abou Dhabi n'a pas été le seul fruit du hasard ou d'une curiosité pour une région où tout semblait encore à investiguer. D'origine libanaise par mon père, ce choix de terrain me paraissait incarner une certaine forme de juste distance : ayant appris l'arabe à l'université, Abou Dhabi me permettait de travailler sur la région qui m'intéressait tout en me gardant d'une ethnographie du proche dont je n'étais pas certaine de pouvoir assumer les implications ni éviter les écueils. Or ce « lien étroit, intime et tout personnel qu'il entretient avec son travail »⁸⁸ est pour l'anthropologue d'autant plus central qu'il est aussi un élément concret de la présentation de soi sur le terrain. Il me semble que cette dimension a été peu abordée, peut-être parce qu'il est plus courant de s'interroger sur le type de questions que nous posent nos interlocuteurs que sur le type de réponses que nous leur fournissons. Pourtant, le premier récit que l'on se trouve sommé de faire une fois sur le terrain est souvent celui de la généalogie de l'intérêt personnel pour un sujet de recherche.

Je me suis souvent demandé comment j'aurais été reçue si je n'avais été « que » française, ou si j'avais omis, en me présentant, cette part de ma biographie. Il est probable que cette dernière option n'eut pas été possible : on m'a souvent fait remarquer que j'avais « l'air » arabe et, même lorsque je me présentais comme française, il n'était pas rare que mes interlocuteurs insistent pour savoir ce que j'étais « d'autre ». Dans un pays où la nationalité est un élément capital de la définition de soi et du statut social, et où cette nationalité est souvent manifestée dans l'espace public (à travers des codes vestimentaires notamment), ce type d'assignation n'a rien de surprenant. Mes interlocuteurs étaient également habitués aux appartenances multiples : à Abou Dhabi, ma double nationalité additionnée au raisonnement patrilinéaire faisait de moi non pas une Française d'origine libanaise (comme c'est le cas en France), mais une Libanaise avec un passeport français. Ce statut, la langue arabe et mon intérêt pour Abou Dhabi ont conduit assez souvent à mon assimilation avec les expatriés arabes installés dans la capitale : mes interlocuteurs étaient souvent surpris que je ne sois pas là avec ma famille – d'autant plus que je me présentais comme étudiante. Une telle assignation a certainement facilité mon enquête, dans la mesure où elle a atténué les effets des représentations associées au chercheur « occidental »⁸⁹. Plus subtilement, cette

87. MERMIER, *Récits de villes*, op. cit., p. 7.

88. Maurice AGULHON et al. *Essais d'ego-histoire*. Sous la dir. de Pierre NORA. Paris : Gallimard, 1987.

89. Pascal Ménoret a très bien décrit ces représentations, et les difficultés qu'elles posent à la pratique ethnographique, pour l'Arabie Saoudite. MÉNORET, *Joyriding in Riyadh. Oil, Urbanism, and Road Revolt*, op. cit. Les représentations négatives de l'Occident sont très atténuées dans le contexte émirien ; mais elles existent tout de même et, en particulier, des interlocuteurs émiriens exprimaient une certaine réticence à l'idée que la plupart des recherches produites sur leur société le soient par des

identification a aussi joué sur la dimension de l'intimité culturelle au sens où l'entend Michael Herzfeld⁹⁰ : mes interlocuteurs considéraient que je partageais déjà avec eux un « fonds » culturel commun, qu'il y avait en somme une explication de moins à faire que si j'avais été complètement étrangère.

Soraya Altorki et Camille Al-Solh ont examiné l'influence du rôle de genre et du statut d'« indigène » sur le choix du terrain, la collecte des données et les analyses qui en sont tirées, à partir d'expériences réflexives d'anthropologues qui s'identifient comme femmes arabes⁹¹. Elles montrent comment ce statut, et notamment sa dimension genrée, contraint dans une certaine mesure les espaces accessibles, en particulier dans le monde arabe où prévaut la ségrégation entre les sexes : même si le niveau d'éducation ou l'étrangeté de l'ethnographe peut lui donner une plus grande mobilité au sein de la société étudiée, le rôle de genre qui lui est assigné constitue une limite. Il m'a été impossible, par exemple, d'ethnographier les sociabilités des jeunes hommes à proprement parler : même si j'ai été conviée plusieurs fois à participer à des rassemblements entièrement masculins, il est évident que ma présence modifiait ce contexte. En outre, le statut de femme arabe n'était pas vu de la même manière suivant les attributs propres à mes interlocuteurs : ainsi mon degré de proximité et de distance avec eux variait suivant les groupes. J'étais plus « étrangère » pour les jeunes émiriens que pour les expatriés arabes qui me considéraient comme l'une d'entre eux ; mais je l'étais beaucoup moins pour ceux des citoyens qui avaient accès à des sociabilités internationales et qui avaient l'habitude de passer leurs vacances aux États-Unis ou à Paris (même si leur Paris, centré sur les Champs-Élysées et les cafés luxueux, m'était à l'inverse très exotique).

Deux groupes me sont restés essentiellement inaccessibles : celui des femmes mariées très jeunes, et celui des jeunes hommes émiriens qui arrêtent leurs études juste après le lycée pour prendre un emploi dans la fonction publique, en général dans l'armée. Les premières étaient absentes du campus universitaire, et souvent de l'espace public de manière générale : mes interlocutrices qui avaient des amies dans ce cas m'ont avoué n'avoir plus de contact avec elles, ou seulement des contacts périodiques par téléphone ou messagerie. Quant aux jeunes hommes qui ont rejoint l'armée, et qui étaient souvent

étrangers. Mon assimilation aux expatriés arabes m'a sans doute évité le soupçon d'espionnage : l'un de mes interlocuteurs me dit un jour avoir rencontré un autre doctorant qu'il trouvait suspect, parce qu'il parlait arabe et avait les cheveux blonds – un signe certain qu'il s'agissait sans doute d'un espion. Voir aussi LE RENARD, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, op. cit.

90. Michael HERZFELD. *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*. New York : Routledge, 1997.

91. Soraya ALTORKI et Camillia FAWZI EL-SOLH, édés. *Arab Women in the Field : Studying your Own Society*. New York : Syracuse University Press, 1988.

considérés par mes interlocuteurs comme issus de familles bédouines plus conservatrices, j'ai pu mener quelques entretiens avec certains d'entre eux, mais n'ai pas eu accès plus avant à leurs loisirs et leurs sociabilités. Ces deux catégories seront donc abordées essentiellement à travers les discours que les autres jeunes adultes tiennent sur elles, notamment pour s'en distinguer.

D'autres critères importants ont joué pour me rapprocher ou me distancier de ceux que j'ai étudiés. Celui de l'âge, évidemment, a été sans doute l'élément central qui a permis mon intégration rapide au sein de réseaux de sociabilité. Les jeunes constituent à ce titre une sorte de « niche » qui fait d'eux, parmi les diverses catégories de la population, des interlocuteurs faciles d'accès : ils ont peu de responsabilités familiales et donc à la fois plus de temps libre et des réseaux de sociabilité plus actifs et plus étendus que ceux des personnes plus âgées. Mon statut d'étudiante était ainsi très valorisé par mes interlocuteurs, et m'a valu d'être considérée comme quelqu'un à « aider » avec beaucoup de bienveillance. En outre, le caractère très informel du statut de doctorante, associé au fait que je n'étais attachée à aucune université sur place, a sans doute contribué à la confiance qu'ils m'ont accordée : contrairement à des chercheurs plus installés, comme leurs professeurs qui menaient parfois des enquêtes auprès d'eux, je risquais peu de diffuser les informations qu'ils me confiaient – ne serait-ce que parce que je n'en avais pas les moyens. Beaucoup ont joué sur le mélange de formalité et d'informalité de ce statut. Une étudiante émirienne m'a invitée chez elle en justifiant du fait qu'elle m'avait rencontrée à l'université, ce qui me rendait légitime auprès de ses parents, alors même que la possibilité d'une relation amicale plus proche tenait au fait que je n'avais pas de statut réel dans l'université en question...

La principale chose qui me distanciat des jeunes Arabes que j'ai étudiés est liée à cette première question qui m'était souvent posée : celle des liens familiaux sur place. Je me rappelle ainsi une rencontre avec le père d'un ami, égyptien, qui me posa une série de questions sur ma famille : où étaient mes parents, depuis combien de temps je ne les avais pas vus, etc. À chacune de mes réponses, il secouait la tête en murmurant « *meskīna, meskīna* » (ma pauvre, ma pauvre). Dès que nous l'eûmes quitté, mon ami revint sur cette scène en se moquant du ton de pitié de son père : il ne rêvait, lui, que de pouvoir passer un moment de répit loin du cadre familial... Je n'ai donc pas expérimenté, de ce point de vue, les mêmes contraintes que mes interlocuteurs. Cette indépendance, qui me distinguait d'eux, m'a autorisé une plus grande mobilité dans la ville, et la fréquentation de groupes de jeunes gens qui, dans la pratique, se croisaient peu. Cette mobilité, et la distance (au sens propre) qu'elle me procurait, a très largement contribué à orienter le regard que j'ai porté sur les jeunes arabes d'Abou Dhabi, qui s'est construit dans une dimension comparative entre les divers groupes auxquels j'avais

accès, séparés essentiellement selon la nationalité et le genre, qui constituent les deux axes transversaux à l'ensemble de ma recherche.

Ces remarques sur les évolutions de mon statut à Abou Dhabi éclairent une partie de la construction de mon objet de recherche et de la trajectoire de l'enquête. Elles ne rendent pas justice, cependant, à la diversité des relations nouées sur le terrain, qui vont des simples connaissances ou des rencontres de passage à des amitiés intenses prolongées bien au-delà du temps de l'enquête. Ces dernières ont coloré ma compréhension de la société émirienne d'une dimension affective indissociable de la recherche produite.

4. Organisation et résumé de la thèse

Le présent texte est organisé en trois parties, préfacées par un premier chapitre qui aurait pu tout aussi bien être le dernier. J'y propose en effet une lecture du contexte émirien contemporain dont le fil conducteur ne m'est apparu qu'à l'issue de l'analyse des données ethnographiques et à travers elles. Parce qu'il éclaire en retour ces données, de même qu'il permet de comprendre l'inscription de la ville d'Abou Dhabi au sein des dynamiques nationales et régionales, j'ai choisi de le faire figurer en tête du texte. J'y développe l'hypothèse que la découverte du pétrole et la création conjointe de l'État émirien ont inauguré un nouveau régime dominant d'historicité, c'est-à-dire une nouvelle manière de penser les rapports entre passé, présent et futur, orienté autour de la rupture entre un « avant » et un « après ». Ce rapport au temps produit des modes de gouvernance spécifiques, le gouvernement émirien cherchant à la fois à sélectionner des traits d'un passé idéalisé et patrimonialisé servant la construction nationale, et à se projeter dans un futur façonné par des concepts importés d'Europe et des États-Unis qui se traduisent tant dans le vocabulaire politique que dans les matérialités urbaines et la gestion des populations étrangères. Or les concepts qui guident ce futur projeté se sont modifiés au fil du temps, passant de l'horizon ouvert du progrès et de la volonté affichée de rattraper la modernité européenne tout en maintenant une identité arabe, à l'injonction de la diversification économique soutenue par l'idée d'une borne temporelle, celle de l'épuisement des ressources pétrolières.

La première partie de cette thèse explore les tensions que ces transformations et les grands concepts qui y président (ceux de nation et d'identité nationale, de modernité, aujourd'hui de durabilité) entretiennent avec les hiérarchies statutaires, et comment ces tensions sont répercutées sur les vies quotidiennes des jeunes arabes d'Abou Dhabi. Le choix de travailler sur deux populations très proches qui sont en même temps séparées par la barrière de la citoyenneté permet d'interroger la fabrique du statut social et les rapports qu'elle entretient, d'une part avec des récits familiaux et des généalogies qui ne trouvent pas toujours leur place dans les versions officielles de l'histoire de la nation émirienne (Chapitre II), d'autre part avec les politiques liées à l'éducation et l'emploi qui sont directement issues, depuis le début des années 2000, de l'anticipation de l'après-pétrole (Chapitre III). Cette analyse met en évidence les « constellations de critères » qui, par leur intersection, construisent le statut social. Elle permet de conclure sur l'importance politique et sociale, aux Émirats, du maintien des non-citoyens dans le statut d'étrangers et de la précarité qui est associée à ce statut – quand bien même la proximité et les mélanges s'accroissent entre les deux populations. Mais la focale sur les jeunes arabes montre aussi comment ces derniers interagissent de manière variée avec ces statuts : s'ils en souffrent parfois, ils en jouent aussi dans la déclinaison de leurs

appartenances. Les politiques d'émiratisation, qui ont présidé aux transformations des secteurs de l'éducation et de l'emploi, produisent ainsi des effets ambivalents : en même temps qu'elles renforcent les hiérarchies de nationalité et de classe sociale, elles produisent des espaces et des temps (le campus universitaire, le travail temporaire ou dans le secteur privé, le bénévolat) que les jeunes adultes peuvent s'approprier différemment.

Les différenciations statutaires sont donc reconfigurées dans la période contemporaine en même temps qu'elles continuent à évoluer. Parce que les transformations sociales ont coïncidé avec un développement urbain rapide et continu, la deuxième partie se penche sur les rapports à la ville entretenus par les jeunes Arabes d'Abou Dhabi. Évoluant d'abord en cercles concentriques de l'espace domestique à la ville, j'examine les rapports entre les domaines du privé, du public et de l'intime dans ces espaces, et leurs transformations dans le temps (Chapitre IV). Le processus d'urbanisation, qui a d'abord eu pour conséquences le repli des modes d'habitat sur un entre-soi en termes de nationalité et une plus grande ségrégation sexuelle, crée aujourd'hui surtout des distinctions de classe. Il a aussi produit de nouveaux espaces urbains où se croisent des foules hétérogènes et où les hiérarchies statutaires sont manifestées à travers des rôles publics et des régimes de visibilité spécifiques, qui définissent les normes de conduite dans les espaces publics. Dans le même temps, la discontinuité de l'espace urbain rend le passage plus aisé d'une « région morale » à une autre, et certains espaces associés à des pratiques transgressives peuvent devenir les lieux de mise en œuvre d'un anonymat tactique libérateur pour les jeunes Arabes d'Abou Dhabi. Ces transformations se traduisent également dans la pluralité des cercles sociaux auxquels ces jeunes prennent part, des cercles dont l'amplitude reste liée aux hiérarchies de nationalité, de genre et de classe.

Les sociabilités urbaines des jeunesses arabes dessinent ainsi les contours de pratiques spécifiques à cette catégorie d'âge et de génération (Chapitre V). Depuis les nouveaux espaces globalisés comme les *shopping malls*, où se déploient des sociabilités respectables entre jeunes hommes et femmes qui ne seraient pas acceptées ailleurs, jusqu'aux lieux d'intimité ou de transgression que représentent les espaces interstitiels composés par les terrains vagues, les parkings et, aux marges de la ville, le désert et la mer, ces jeunes investissent des territoires et des temporalités qui leur sont propres. Ils y élaborent des normes spécifiques et développent leurs propres répertoires, d'une langue arabe appropriée et réinventée à la variété des codes utilisés sur les réseaux sociaux. Ces pratiques partagées se retrouvent dans une mémoire commune des espaces urbains dans lesquels ils ont grandi. La ville devient ainsi, pour ces jeunes, un objet de nostalgie d'autant plus exacerbée que les transformations constantes du paysage urbain ont fait disparaître une bonne partie des lieux de leur enfance. Cette nostalgie s'oppose à l'accent

mis par le gouvernement émirien sur la fabrication du futur. Elle dessine également les lignes d'une appartenance commune et d'imaginaires partagés qui se fondent sur l'âge et la génération, et entrent de ce fait en tension avec les hiérarchies sociales.

Le comportement moral et sexuel des jeunes adultes est à la fois le domaine dans lequel les contournements tolérés des normes peuvent se changer en transgressions plus graves, et celui dans lequel les identifications générationnelles s'incarnent de façon particulièrement vive. Je me suis ainsi penchée sur la manière dont les pratiques de drague et les relations amoureuses avant le mariage s'inscrivent dans les territoires et les modes de communication propres à ces jeunes gens (Chapitre VI). C'est aussi le cas des imaginaires romantiques qui sont notamment mis en œuvre dans les histoires d'amour fictives publiées par de jeunes femmes émiriennes sur des blogs en ligne. Ces blogs expriment de nouvelles formes d'aspirations subjectives qui s'inscrivent au sein des régimes normatifs dominants tout en contribuant à en déplacer les frontières ; elles restent cependant circonscrites à une sphère d'expression peu valorisée.

Les pratiques et les imaginaires ainsi décrits participent de modes de subjectivation propres aux jeunes arabes. Ces derniers prennent place au sein d'une pluralité de régimes normatifs qui se trouvent confrontés lors des choix matrimoniaux, mais aussi dans le contexte des dilemmes moraux posés par des histoires d'amour subvertissant les hiérarchies de nationalité, ou encore par la sexualité avant le mariage considérée comme une forme de déviance (Chapitre VII). En tant que s'y joue la reproduction de la société, la question du mariage apparaît comme un catalyseur des conflits, des inquiétudes et des contradictions provoquées par un changement social rapide. Les négociations qui entourent les choix matrimoniaux font émerger différentes conceptions de la personne dans la société émirienne contemporaine, selon que celle-ci est définie par l'État, par la famille, mais aussi par les jeunes hommes ou femmes eux-mêmes. Les récits de trajectoires individuelles permettent quant à eux d'examiner les dilemmes moraux des jeunes adultes et les contraintes qui pèsent sur leurs possibilités d'action. Dans le même temps, ils montrent comment le contexte d'Abou Dhabi autorise dans une certaine mesure à atténuer l'étiquetage comme déviant en adoptant d'autres types d'identifications disponibles.

En faisant porter la focale sur les modes de subjectivation examinés à travers leurs déclinaisons amoureuses, la troisième partie souligne donc la complexité des positionnements et des pratiques de ces jeunes Arabes, en même temps que l'ancrage de ces derniers dans le contexte urbain spécifique des Émirats.

Liminaire. Chambres avec vue

« *Habiter, c'est narrativiser. Fomenter ou restaurer cette narrativité, c'est donc aussi une tâche de réhabilitation. Il faut réveiller les histoires qui dorment dans les rues et qui gisent quelquefois dans un simple nom, pliées dans ce dé à coudre comme les soieries de la fée.* » (Michel de Certeau)⁹²

Depuis que l'anthropologue-observateur participant a renoncé à « planter sa tente au milieu du village », selon l'expression consacrée pour désigner le canon ethnographique élaboré par Malinowski⁹³, il est rare que les publications scientifiques se penchent longuement sur l'espace qu'habite l'anthropologue sur son terrain. Évoquer l'éventail des logements que j'ai occupés à Abou Dhabi permet pourtant, à travers la diversité des trajectoires de ceux avec qui j'ai cohabité, de mieux saisir dans leur complexité les populations variées qu'abrite la capitale. L'ambition ici n'est pas de donner une liste exhaustive ou même d'esquisser une typologie des citadins – mais à l'inverse, d'ouvrir une fenêtre sur les nuances que recouvrent les catégorisations nécessairement arbitraires des données démographiques. D'autre part, en encadrant mes entrées sur le terrain, ces logements ont été mon premier contact avec les représentations que forment les citadins d'Abou Dhabi les uns sur les autres, avec cette « ethnographie populaire », « ordinaire » (*folk ethnography, casual ethnography*) décrite par Elijah Anderson, qui emprunte volontiers aux catégorisations ethniques pour moduler les comportements dans l'espace urbain⁹⁴.

92. decerteau1990-a.

93. Bronislaw MALINOWSKI. *Les Argonautes du Pacifique Occidental*. Paris : Gallimard, 1963 [1922].

94. Elijah ANDERSON. *The Cosmopolitan Canopy. Race and Civility in Everyday Life*. New York & London : W. W. Norton & Company, 2011.

La recherche d'un logement à Abou Dhabi s'apparente à bien des égards à une expérience de sociologie urbaine. La dimension de la ville comme « laboratoire social »⁹⁵ y apparaît de manière particulièrement flagrante. Depuis les petites annonces scotchées sur les arrêts de bus qui offrent régulièrement, en lettres majuscules, des « BEDSPACE FOR FILIPINO » (lit pour homme philippin) suivies d'un numéro de téléphone, jusqu'aux appartements situés dans des tours en verre avec piscine et club de sport privés que vantent les stands des agences immobilières dans les allées des *shopping malls*, le lien entre hiérarchies sociales et espace urbain devient immédiatement visible.

En outre, le prix très élevé des logements sur l'île et la grande taille des appartements, modelés sur la famille émirienne et qui comptent souvent quatre ou cinq pièces accompagnées d'une chambre de bonne, obligent à des formes de partages et de cohabitations. Pour rendre ces arrangements vivables, on multiplie donc les critères de sélection des occupants⁹⁶. Ainsi, louer une chambre à Abou Dhabi force d'emblée à une certaine réflexivité : j'ai vite appris, en répondant aux annonces ou en appelant des bailleurs potentiels, à me situer au sein de catégories comprenant non seulement la nationalité mais aussi l'ethnicité, le genre, le statut matrimonial, la catégorie professionnelle, la religion, et parfois même les modes de loisirs. Ces distinctions sont très explicites dans les petites annonces, sur internet ou dans les journaux, qui n'hésitent pas à préciser : « non-cooking executive Indian bachelor » (cadre indien célibataire qui ne cuisine pas), « Filipinos only » (Philippines exclusivement), « required muslim female roommate »

95. L'expression a d'abord été utilisée au début du xx^e siècle par les sociologues de l'école de Chicago, qui peuvent être considérés comme les pionniers de la sociologie et de l'anthropologie urbaines. Se penchant sur les échanges et les mobilités à Chicago, en particulier à partir de l'étude des nouveaux migrants, ils ont cherché à décrire à travers l'organisation spatiale de la ville le reflet des disparités ethniques et sociales – mais aussi la naissance de nouveaux rapports sociaux, proprement urbains. Robert E. PARK. « La ville comme laboratoire social ». In : *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Sous la dir. d'Yves GRAFMEYER et Isaac JOSEPH. Paris : Aubier, 1984 [1915], p. 167–184.

96. En effet, en 2014 une chambre ou un petit studio en centre-ville coûtent aux alentours de 2 500 ou 3 000 Dhs (500 ou 600 euros), alors qu'un « lit » (*bedspace*) peut être loué entre 500 et 1 500 Dhs (100 et 300 euros) en fonction du nombre de personnes dans la chambre. Un appartement d'une pièce sur l'île récemment développée de Reem coûte quant à lui environ 100 000 Dhs pour une année, soit 1 600 euros par mois. Par ailleurs, la plupart des logements sont loués à l'année, ce qui oblige à disposer d'un certain capital préalable. La configuration la plus commune est alors qu'une famille ou un couple fournit à l'avance le prix de location pour l'ensemble de l'appartement, puis sous-loue chacune des chambres en faisant payer leurs occupants au mois. Cette pratique est en théorie illégale, mais est tolérée dans le cas des appartements résidentiels. Ces dernières années cependant, de plus en plus de contrôles ont eu lieu surtout dans les villas partitionnées, le gouvernement d'Abou Dhabi cherchant à réguler la densité de population sur l'île.

(colocataire femme musulmane demandée), etc.⁹⁷ Cet assemblage de critères, parfois si précis qu'il en devient presque comique, donne une indication sur les données qui informent les rapports sociaux dans la capitale. Au cours de mon enquête de terrain, j'ai vécu dans une dizaine de logements différents à Abou Dhabi ; les individus que j'y ai côtoyés éclairent à la fois mon propre statut sur place, avec ses variations, et la composition sociologique de la capitale.

Premiers pas

Mon premier hôte à Abou Dhabi a été un Turc d'environ trente-cinq ans, rencontré par le biais d'un ami commun – que j'avais connu lui-même à travers un réseau social en ligne consacré aux voyageurs. Ma rencontre avec Ahmet, comme certains autres de mes hôtes à Abou Dhabi, était donc conditionnée par les réseaux de connaissances que peut avoir une étudiante occidentale habituée aux voyages. Ahmet était divorcé et fréquentait une enseignante autrichienne du même âge, rencontrée à Abou Dhabi. Il avait une fille âgée d'une dizaine d'années, restée avec son ex-femme en Turquie. Son travail d'ingénieur en informatique lui procurait un très bon salaire et lui fournissait le logement de fonction dans lequel il m'a reçue : un quatre-pièces au seizième étage d'un gratte-ciel. Le salon immense avait vue sur la mer, près de la corniche d'Abou Dhabi, et un homme de ménage indien venait le nettoyer une fois par semaine. Ahmet menait un train de vie luxueux, dînant dans les restaurants d'hôtels et passant ses soirées dans les bars. Son plus grand souhait était de réussir à convaincre sa petite amie d'accepter l'idée d'un mariage ; il lui offrait des cadeaux coûteux dans l'espoir d'influencer favorablement sa décision. Parmi ses passe-temps principaux, il affectionnait particulièrement de rouler avec la musique à plein volume dans une voiture de sport décapotable qu'il avait achetée à son arrivée dans le pays.

J'ai croisé par la suite, à Abou Dhabi et à Dubaï, de nombreux hommes qui se trouvaient dans des situations similaires : hautement qualifiés, souvent cadres ou ingénieurs, ils étaient venus aux Émirats après un divorce ou une séparation pour profiter des salaires élevés et ils y nouaient des relations amoureuses plus ou moins durables⁹⁸. Ces expériences peuvent être rapprochées, dans une certaine mesure, de l'« hétérosexualité

97. Ces exemples sont tous tirés des premières pages de petites annonces consultées en ligne sur le site Dubbizle en septembre 2014.

98. Il est important de noter ici que, par son niveau de vie et d'éducation, mais aussi par sa maîtrise de la langue anglaise et ses réseaux de sociabilité, Ahmet se rapprochait du groupe des expatriés occidentaux. Son parcours de migration vers les Émirats est en effet très différent des courants d'immigration de travail turque vers les pays arabes qui existent depuis le milieu du XX^e siècle, et qui concernent plutôt une main-d'œuvre non qualifiée.

transitoire » (*transient heterosexuality*) décrite par Katie Walsh à propos des expatriés britanniques célibataires à Dubaï⁹⁹. Si Ahmet tentait d'accéder à une relation de couple stable, ses groupes d'amis faisaient plutôt partie de ces expatriés pour qui les Émirats arabes unis représentent un espace de loisir, « paysage du désir »¹⁰⁰ dont les bars et les boîtes de nuit offrent autant de possibilités de relations amoureuses temporaires. Katie Walsh montre comment ces relations sont à la fois recherchées pour le jeu et le plaisir libre qu'elles procurent, mais sont simultanément marquées par une certaine ambivalence, puisque souvent considérées comme les seules expériences possibles dans ce contexte. Les amis d'Ahmet n'avaient de cesse d'ailleurs de tenter de le convaincre d'abandonner ses projets de mariage et de « profiter » de son temps aux Émirats pour s'amuser. Il semble qu'ils aient eu raison : un an après mon séjour chez lui, sa petite amie a quitté définitivement les Émirats et a fini par se marier avec un Autrichien. Quelques mois plus tard, Ahmet a perdu son travail et à son tour est retourné en Turquie, où il a finalement trouvé une épouse. Nombre de ces travailleurs étrangers qualifiés sont ainsi rentrés dans leurs pays de départ lorsque la crise économique a touché leurs emplois : on se souvient de cette image célèbre, qui a fait un temps la une des journaux, de voitures de luxe achetées à crédit et abandonnées sur le parking de l'aéroport de Dubaï par leurs propriétaires partis précipitamment.

Cohabitations

Ma seconde arrivée sur le terrain a été marquée, pourrait-on dire, par un certain déclassé social : toujours près de la corniche, je louais cette fois une chambre de bonne minuscule, trouvée par les petites annonces. Mes bailleurs étaient un couple : Mohammed, fonctionnaire émirien d'origine omanaise d'environ cinquante ans, et sa femme Tin, une urbaniste malaisienne qui devait en avoir un peu plus de trente. Le couple occupait l'une des chambres à coucher ; les deux autres chambres, assez grandes, étaient louées à deux jeunes femmes trentenaires qui travaillaient comme cadres dans le développement urbain et la protection de l'environnement. Originaires respectivement d'Irak et du Mozambique, elles avaient toutes deux grandi et étudié au Royaume-Uni. La seconde détestait son travail, qu'elle rêvait de quitter le plus rapidement possible ; elle se sentait discriminée en raison de son sexe et de sa couleur de peau. La première, au contraire, se trouvait très à l'aise aux Émirats. Elle avait de la famille à Ajman et

99. Katie WALSH. « "It got very debauched, very Dubai!" Heterosexual intimacy amongst single British expatriates ». In : *Social & Cultural Geography*, vol. 8, n° 4, août 2007, p. 507-533.

100. David BELL et Gill VALENTINE, eds. *Mapping Desire : Geographies of Sexualities*. Londres : Routledge, 1995, cité par. WALSH, « "It got very debauched, very Dubai!" (...) », op. cit.

Charjah, à qui elle rendait visite tous les week-ends ; ils étaient suffisamment loin pour qu'elle soit libre de ses rencontres et de ses loisirs durant la semaine, et suffisamment près pour qu'elle profite des avantages que peut fournir le cadre familial. Par le niveau d'études, les centres d'intérêt et le mode de vie, j'étais proche des trois femmes, avec qui nous discussions longuement le soir. Mais mon emploi du temps lâche et, dans une moindre mesure, mes capacités financières réduites me rapprochaient plutôt de la nourrice philippine qui rejoignit l'appartement durant mon séjour et qui prit ma place après mon départ, redonnant à la chambre de bonne sa fonction initiale.

Quelques jours avant mon arrivée, en effet, le couple avait eu son premier enfant – Mohammed était divorcé d'un précédent mariage sans enfants. Ils employaient jusque-là une femme de ménage philippine, Shelly, qui venait le week-end nettoyer les parties communes de l'appartement et parfois faire la cuisine. Elle travaillait le reste de la semaine dans l'équipe de nettoyage d'une université. Shelly parlait anglais et arabe, deux langues qu'elle maîtrisait relativement bien et qu'elle avait apprises sur le tas, au cours d'emplois précédents au Liban. Elle s'entendait bien avec les occupants de l'appartement, et il nous était arrivé de déjeuner ensemble, Mohammed, elle et moi, dans les premiers temps de mon séjour. Après la naissance, Tin devant rapidement reprendre le travail, le couple décida de faire venir une nourrice à temps plein. La jeune femme qu'ils embauchèrent, Mary, ne parlait pas arabe et très peu anglais. Elle m'expliqua tant bien que mal que ses précédents employeurs étaient une famille à Al-Ain chez qui elle était arrivée directement depuis les Philippines. Le couple avec lequel nous vivions ayant initialement refusé de payer les quelque 5 000 dirhams (1 000 euros) pour reprendre son contrat de travail et devenir ses sponsors (*kafāl*), elle venait de se retrouver dans l'illégalité. En attendant que sa situation soit peut-être régularisée, elle passait donc son temps à la maison avec le nouveau-né, par peur d'être arrêtée et expulsée si elle se rendait dans la rue. Elle dormait sur une banquette du salon, le plus souvent avec l'enfant car les quelques essais pour le séparer d'elle et le faire dormir avec ses parents avaient arraché au bébé des hurlements qui réveillaient toute la maison. Mary avait elle-même une petite fille aux Philippines, dont elle conservait des photos sur son téléphone portable. De nos conversations maladroitement, j'avais compris que sa fille vivait à Manille avec son mari, au chômage, et que Mary finançait entièrement sa famille à distance. En-dehors de Shelly qui continua un moment à venir le vendredi, et de moi, elle n'avait pas de conversation avec des personnes adultes, ses employeurs ne lui adressant la parole que pour lui indiquer les tâches à faire. Le contraste était frappant avec Shelly, qui racontait souvent ses déboires avec son supérieur direct à l'université et recevait le soutien empathique du couple. La langue influençait sans doute cette différence d'attitude, mais peut-être aussi le fait que l'une vivait sur place en permanence tandis que l'autre repartait dès son service terminé.

L'organisation de cet appartement est très représentative de la diversité d'individus qui peuvent partager un même espace domestique à Abou Dhabi, et de la manière dont s'exercent les rapports de pouvoir qui les lient entre eux. En-dehors de la violence symbolique qui s'exerçait à l'égard de la nourrice, principalement par le biais d'une absence de relation, l'atmosphère générale de l'appartement était plutôt pacifique. Le salon faisait office de pièce commune, où nous nous retrouvions parfois pour dîner ensemble ou discuter autour d'un verre – bien que musulmans, Mohammed et Tin buvaient de l'alcool –, avant que chacun retourne dans l'intimité de sa chambre.

Des étrangers chez soi

La situation était beaucoup plus conflictuelle dans un autre appartement où j'ai passé quelques mois, tenu par un jeune couple jordanien, tous deux infirmiers – elle dans le privé, lui dans un hôpital public¹⁰¹. J'occupais l'une des trois chambres très spacieuses, le couple la seconde et la troisième était louée à une jeune femme tunisienne qui est restée invisible pendant la durée de mon séjour. Le couple avait une petite fille de trois ans, et la femme, Hala, était enceinte de neuf mois lors de mon arrivée. Sa mère était venue de Jordanie pour l'accompagner dans sa grossesse. Elle avait amené avec elle son plus jeune fils, le frère cadet de Hala, qui devait avoir neuf ans; tous deux dormaient dans le salon. Les premières semaines se sont passées paisiblement : la grand-mère s'était prise d'amitié pour moi, elle me conviait régulièrement à goûter les plats qu'elle préparait et en profitait pour me montrer des photographies d'un autre de ses fils, encore célibataire. Mais l'accouchement tardait à arriver, et elle dû prendre l'avion du retour pour Amman avant qu'il ait eu lieu. Après son départ, les relations du couple se détériorèrent ; leurs disputes devenaient si terribles que Hala vint un jour frapper à la porte de ma chambre, et me demanda de partir. L'enfant était né entre temps et ils se rendaient à Amman avec le nouveau-né la semaine suivante ; bien qu'elle soit revenue sur sa demande dès le lendemain matin, je déménageai à leur retour.

Le contraste entre cet appartement et le précédent est bien sûr irréductible à des facteurs simplement sociologiques ; y entrent en compte la nature des relations entre les membres de chacun des couples, leur âge, leurs caractères individuels et l'histoire particulière de chaque mariage, dont je ne sais presque rien. Néanmoins, ce second exemple montre que la cohabitation avec des étrangers – dans tous les sens du terme, puisque j'étais étrangère du point de vue de la nationalité, de la religion, de la profession, de la classe sociale, etc. – ne va pas nécessairement de soi, bien qu'elle soit le mode d'ha-

101. Contrairement à d'autres pays, travailler dans le secteur public présente aux Émirats d'énormes avantages sur le secteur privé – comme on le verra dans le Chapitre III.

bitat majoritaire au centre-ville d'Abou Dhabi. L'intimité de ce jeune couple de classe moyenne était perturbée par ma présence : s'ils avaient pu se satisfaire jusqu'ici d'une colocataire qui n'était presque jamais là, le fait que j'occupe réellement ma chambre les avait surpris. Ne serait-ce que comme témoin, je faisais irruption négativement dans leur vie de famille (bien que leurs querelles n'aient jamais, à ma connaissance, porté sur moi). D'ailleurs, j'étais réciproquement très mal à l'aise dès que je surprénais l'une de leurs disputes. Ils avaient cependant besoin d'un second loyer, car leurs salaires ne suffisaient pas à louer ce grand appartement toute l'année – et la question financière, en revanche, revenait souvent dans leurs conflits. Vivre avec des étrangers est ainsi une réalité qui caractérise non seulement l'espace public des villes émiriennes, mais qui s'impose aussi bien souvent dans l'espace privé : à travers les domestiques pour les familles plus aisées, et par cohabitation forcée pour les moins favorisés – voire les deux à la fois.

Mon déménagement précipité m'emmena un bloc d'immeubles plus loin, près d'al-Wahda Mall, dans un autre foyer presque en tous points différent. Rita et Ziyad avaient chacun une cinquantaine d'années. Elle Égyptienne, lui Soudanais, ils s'étaient rencontrés au Koweït, après avoir chacun divorcé d'un premier mariage. Rita avait eu de ce premier mariage trois enfants, qui vivaient tous au Caire ; le plus jeune avait vingt-cinq ans. Elle avait travaillé pendant plus de vingt ans comme pharmacienne au Koweït et était désormais retraitée. Elle passait alternativement trois mois à Abou Dhabi et trois mois au Caire, dans une maison qu'elle avait achetée à Héliopolis – et qu'elle aimait, disait-elle, pour son emplacement juste en face du *shopping mall* : elle pouvait s'y rendre à pieds, exactement comme à Abou Dhabi. Ziyad était docteur en informatique – il avait une position importante dans le secteur public – et écrivain durant son temps libre. Il avait publié un roman ainsi que quelques ouvrages d'analyse politique, et faisait partie d'une association égyptienne de préservation de la langue arabe. Rita et Ziyad étaient conscients d'appartenir aux classes supérieures. C'étaient des intellectuels, économiquement aisés (et bien plus comparés à la société cairote qu'à la société émirienne), très pieux – ils priaient, ne buvaient pas d'alcool, et prenaient à cœur de m'instruire régulièrement sur l'islam. Ils parlaient un anglais parfait, et l'expérience au Koweït leur avait donné le goût du cosmopolitisme. Ainsi ils insistaient beaucoup pour que leurs locataires se considèrent comme des membres de la famille. Dans cet appartement de petite taille, tous deux vivaient dans le salon qui leur servait aussi de chambre et louaient les deux autres pièces. Une jeune dentiste roumaine occupait l'une d'elles. Rita, qui passait ses journées à la maison, recherchait activement notre compagnie, que ce soit pour prendre un café, partager ses repas, ou fumer une cigarette mentholée « en cachette » de son époux. Elle se rappelait avec plaisir des locataires précédentes avec qui elle avait formé des amitiés. Comme l'autre colocataire était de tempérament plutôt solitaire (elle se

remettait de fiançailles rompues quelques mois plus tôt), Rita se trouvait souvent dans ma chambre. Elle me répétait que j'étais « comme sa fille », et ce que j'avais pris pour une simple formule d'amitié se révéla plus vrai que je n'imaginai : deux ans plus tard, son fils cadet, qui avait exactement mon âge, vint s'installer à Abou Dhabi, dans la chambre où j'avais vécu. Lorsque je retournai sur le terrain, Rita consacra beaucoup d'efforts à me le présenter, et à insister pour que nous passions du temps ensemble. Elle avait marié ses deux autres enfants les années précédentes et, même si elle ne l'exprima jamais explicitement, il devint évident qu'elle essayait de nous rapprocher.

La trajectoire de Rita et Ziyad suit un schéma migratoire classique pour des gens hautement qualifiés – et un schéma qui, en l'occurrence, avait réussi. Par contraste, Hala et son époux étaient constamment préoccupés par les questions financières. Ils étaient venus aux Émirats dans l'espoir de gagner suffisamment d'argent pour acheter une maison en Jordanie, mais les prix croissants de l'immobilier les éloignaient en permanence de leur objectif, et cela affectait leurs relations et leur vie quotidienne aux Émirats. À l'inverse, le confort financier dont jouissaient Rita et Ziyad leur permettait d'avoir des relations apaisées, tant avec leurs pays d'origine qu'avec leur pays d'accueil. Leur propriété au Caire leur offrait une option de repli qui les rendait moins dépendants au visa de travail émirien que d'autres immigrés – une dépendance qui est source d'anxiété pour la majorité d'entre eux. En outre, la fille de Rita avait épousé un Égyptien de nationalité américaine et vivait désormais aux États-Unis, son second fils était resté au Caire où il occupait un poste d'ingénieur dans une entreprise internationale, et le troisième venait de trouver un emploi à Dubaï : leur futur semblait assuré.

Une maison de femmes

Bien qu'il soit lui aussi loué d'abord par un couple, l'appartement suivant était, à bien des égards, une maison de femmes. Lorsque je l'ai rencontrée, Samira avait vingt ans et était arrivée récemment de Syrie. Elle était mariée depuis trois mois et enceinte d'un mois ; son époux, plus âgé, partait tôt le matin et rentrait tard le soir. L'appartement où nous logions nous était sous-loué par le frère aîné de cet homme, qui habitait avec sa famille l'étage du dessus. Le mariage avait été arrangé afin que Samira puisse quitter rapidement la Syrie en guerre ; elle avait terminé le lycée un an et demi plus tôt, mais n'avait jamais pu entrer à l'université. Elle passait la journée à regarder des séries télévisées et des clips musicaux, en guettant les moments où le réseau téléphonique était rétabli en Syrie afin de communiquer avec ses parents et ses frères. La chambre conjugale était située dans une aile de l'appartement ; de l'autre côté se trouvaient ma chambre, que j'occupais seule, et deux autres pièces dans lesquelles se répartissaient quatre femmes de nationalité russe et turkmène, qui avaient entre trente et quarante ans. Je servais souvent d'interprète entre elles et Samira, qui ne

parlait qu'arabe. L'une d'elles, Irina, arrivée aux Émirats comme fille au pair pour une famille qu'elle connaissait dans son pays d'origine, travaillait désormais dans les *shopping malls*, dans des petits emplois dont elle changeait régulièrement : vendeuse, réceptionniste, etc. Elle avait un petit ami émirien rencontré sur internet, un homme divorcé qui vivait à Dubaï et avec qui elle passait le week-end. En-dehors de cela, elle sortait peu afin d'économiser de l'argent. Son principal groupe de sociabilité tournait autour de l'église orthodoxe à Charjah, où elle se rendait pour les fêtes importantes. Des autres colocataires je n'ai su que peu de choses ; au vu de certains détails, il est fort possible que l'une d'entre elles ait travaillé dans la prostitution, mais je n'en ai jamais eu la confirmation¹⁰².

Ces femmes venues d'Europe de l'Est et d'Asie centrale, migrant seules, constituent une part croissante des employées de service – dont la majorité viennent d'Asie du Sud, en particulier des Philippines, et une minorité du monde arabe. Elles apparaissent peu, elles aussi, dans les catégories démographiques : souvent assimilées à la catégorie des « Occidentaux », elles ont pourtant des emplois précaires et des revenus très faibles par comparaison avec les Européens de l'Ouest ou les Nord-Américains. Elles viennent aux Émirats attirées par les promesses de salaires plus élevés que dans leur pays d'origine, mais déchantent souvent face au coût de la vie, et en particulier du logement – ce qui explique le partage des chambres. Irina rêvait de mariage, et cherchait activement un parti susceptible de l'épouser. En attendant, vivre à Abou Dhabi lui offrait une échappatoire par rapport au contrôle social qui se serait exercé sur elle si elle était restée au Turkménistan comme jeune femme célibataire. Parce qu'elles sortaient peu, tâchant d'épargner le plus possible leur revenu, ces femmes occupaient très souvent les parties communes de l'appartement – la cuisine et les couloirs – au point que l'époux de Samira se sentait un intrus. Lorsqu'il sortait de la chambre conjugale, ce qui arrivait rarement puisque Samira lui apportait ses repas dans leur chambre, il n'osait pénétrer dans la cuisine qu'après avoir frappé à la porte et reçu l'autorisation d'entrer.

102. Sur les colocations entre jeunes femmes célibataires, en particulier dans un contexte où certaines d'entre elles se prostituent, les travaux de Mériam Cheikh au Maroc offrent une perspective de comparaison. Les circonstances sont bien sûr très différentes, mais il est intéressant de noter que je n'ai pas retrouvé dans cet appartement les solidarités féminines qu'elle décrit ; au contraire, les relations entre mes colocataires étaient plutôt compétitives, et il y a eu de multiples cas de vols et de disputes (dramas dont Samira et moi ne faisons pas partie). Voir par exemple : Mériam CHEIKH. « L'urbain en détail et au féminin : portraits de colocataires femmes à Casablanca ». In : *Casablanca. Figures et scènes métropolitaines*. Sous la dir. de Michel PERALDI et Mohamed TOZY. Paris : Karthala, 2011, p. 167–196.

Hiérarchies urbaines

Ces quelques vignettes n'épuisent ni la diversité des populations vivant à Abou Dhabi, ni celle des logements que j'ai occupés. Parmi ces derniers, on compte encore le studio spacieux, à l'occidentale, d'une journaliste hollandaise au sein d'une villa du quartier d'al-Bateen ; le deux-pièces d'une Française employée à la Sorbonne Abou Dhabi, au quarante-quatrième étage de l'un des immeubles bâtis récemment sur l'île de Reem avec piscine, club de sport et *shopping mall* directement accessibles par le rez-de-chaussée sans passer par l'extérieur ; ou encore un appartement d'hôtel chez un enseignant de la même université¹⁰³.

Au hasard des visites, d'autres images du centre-ville se dessinent comme autant d'étapes dans le parcours de l'échelle sociale. Ainsi cet appartement sur Hamdan Street occupé uniquement par des hommes syriens et égyptiens, dont les cinq chambres avaient été divisées en deux ou trois par des paravents de bois. Chaque partition laissait tout juste la place pour un lit pliant et un petit poste de télévision. Le verso des paravents servait de penderie improvisée, et sous les quelques cintres suspendus des photos de famille ou de chanteuses célèbres personnalisaient le semblant de chambre. Le logement est si cher à Abou Dhabi que la partition est une récurrence dans l'habitat. On la retrouve aussi au sein des villas, bien que la municipalité tente de réguler et d'empêcher cette pratique. L'une de ces villas avait visiblement servi de garderie ou d'école privée, des posters mal déchirés de personnages de dessins animés ornant encore les murs. Les Égyptiens qui me la faisaient visiter avaient dû essayer la moitié des clés d'un trousseau immense avant de réussir à ouvrir la porte, laissant peser le doute sur la légalité de la location. La cohabitation est cependant préférable aux studios qui, dans les blocs du centre, se louent jusqu'à 2 000 Dhs (400 €) pour des pièces de moins de dix mètres carrés sans fenêtre et sans aération (rappelons que les températures montent jusqu'à cinquante degrés et que les incendies sont chose courante). Lors de mon dernier séjour, j'habitai un appartement de cinq chambres dans le quartier de Madinat Zayed occupé par plusieurs familles indiennes, dans lequel nous étions d'abord onze, puis treize, puis quinze personnes (dont six enfants) au fur et à mesure des changements de locataires. Il est fort probable que je n'aie été acceptée dans ce dernier logement que parce que je l'ai visité en compagnie d'une amie qui était elle-même indienne. L'immeuble, relativement

103. Le phénomène des appartements d'hôtel est courant à Abou Dhabi. Sont ainsi désignés des logements qui vont de la chambre meublée à l'appartement trois-pièces, loués au mois ou à l'année, le plus souvent par des migrants célibataires ou de jeunes couples. Ils témoignent de la mobilité importante de ces catégories de la population, employés qualifiés (travaillant dans l'informatique, l'administration ou autres) qui sont embauchés pour des contrats de un à trois ans.

délabré, avait plus de trente ans, ce qui faisait de lui l'un des plus vieux encore debout à Abou Dhabi. Pour ma logeuse cependant, une musulmane très pieuse, cet appartement tenait du miracle. Elle l'avait obtenu de justesse après avoir écrit à l'un des membres de la famille régnante, alors que sa famille allait être expropriée de leur habitation précédente parce que l'immeuble devait être démoli et qu'elle craignait de n'avoir nulle part où faire dormir ses trois petites filles.

Cet état du logement à Abou Dhabi crée des situations singulières, dans lesquelles des individus que tout oppose (l'âge, la nationalité, le statut matrimonial, le travail mais aussi les modes de vie, les manières de faire la cuisine ou d'aménager une chambre) partagent un espace domestique de taille souvent réduite. Cela se passe plus ou moins bien, mais les situations dans lesquelles ce mode de logement recrée un cadre familial, comme avec Rita et Ziyad, sont plus rares que celles de conflit. Les vols sont courants, et peuvent parfois prendre des proportions plus graves. Face à l'impossibilité de formaliser la cohabitation (puisque elle n'est pas légale il ne peut y avoir ni contrat ni bail, souvent mes logeurs ne connaissaient pas même mon nom complet et réciproquement), les gens cherchent à multiplier les critères requis pour louer une chambre afin de limiter l'étrangeté de ceux avec qui ils vivent : cela explique les exigences exprimées dans les petites annonces immobilières. Ainsi les migrants sud-asiatiques, notamment ceux issus de communautés numériquement importantes comme les Indiens et les Philippines, tendent à partager leur logement exclusivement avec des personnes de même nationalité. Dans le cas des expatriés arabes, l'espace domestique est essentiellement un espace féminin et un couple marié ne peut accepter de partager son logis avec des hommes étrangers à la famille, même s'ils sont eux-mêmes en couple, ce qui favorise la cohabitation avec des femmes célibataires, arabes ou étrangères. Si ces modes de logements concernent une majorité de la population à Abou Dhabi, deux catégories sont exclues de ces contraintes (en théorie au moins) : les nationaux qui vivent dans leur émirat d'origine¹⁰⁴, et les travailleurs très qualifiés dont le poste inclut un logement de fonction.

La description de ces habitats pousse cependant à sortir de la dichotomie simpliste qui tend à opposer les camps de travailleurs aux *gated communities* – dichotomie qui ne permet souvent pas de produire autre chose que des lieux communs sur les inégalités sociales – et se pencher sur l'impressionnante diversité qui caractérise une bonne partie des quartiers de la capitale. Les hiérarchies urbaines à Abou Dhabi se cachent souvent derrière les portes d'entrée : un appartement peut accueillir une ou quinze personnes, une villa être le lieu de résidence d'une famille ou l'espace où dorment, à tour

104. La précision, on y reviendra, est importante, puisque les nationaux venus d'autres émirats pour travailler à Abou Dhabi ne peuvent pas faire de demande de logement.

de rôle, une cinquantaine d'ouvriers bangladais. Ces distinctions sont significatives de l'entrecroisement des hiérarchies ethniques, économiques et sociales aux Émirats.

Du Golfe à la ville. Abou Dhabi entre inscriptions régionales et inscriptions émiriennes

La région du Golfe a acquis ces dernières années une place de plus en plus importante dans le paysage académique. En même temps qu'il présente le contexte historique, économique et social singulier dans lequel a pris place mon enquête ethnographique à Abou Dhabi, ce chapitre a pour objectif de faire le bilan d'un champ de recherche en pleine construction mais aux orientations très variées. L'histoire du Golfe comme aire régionale est en effet étroitement liée, dans la période contemporaine, à la production de savoirs sur cette aire – savoirs qui sont longtemps restés dans le champ de l'expertise plus que dans le champ scientifique¹.

Depuis le milieu du XX^e siècle, les sciences sociales n'ont eu de cesse de mettre en avant la dimension politique du savoir. Pour le monde arabe, c'est la critique de l'orientalisme par Edward Saïd qui a suscité un tournant important dans les types d'objets étudiés et de connaissances produites sur la région – mais aussi dans la réflexion sur les conditions intellectuelles et matérielles de cette production². Or l'articulation entre

1. Gwenn OKRUHLIK. « From Imagined Scholarship to Gendered Discourse : Bringing the Peninsula in from the Periphery ». In : *Middle East Report*, n° 204 - The Arabian Peninsula, sept. 1997, p. 36–37.

2. Edward W. SAÏD. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Editions du Seuil, 2005 [1978].

savoir et pouvoir s'établit dans la région du Golfe de manière singulière, dans la mesure où les gouvernements non seulement se saisissent de la recherche produite sur leurs sociétés, mais aussi la suscitent et la financent. La notion de « traduction culturelle » longtemps controversée en anthropologie prend ici un sens très particulier³. La question se posait alors du type de texte produit par les anthropologues et du statut des données ethnographiques censées donner à voir une culture autre. Mais travailler sur la région du Golfe aujourd'hui revient à être confronté à des ensembles de concepts qui dominent le champ politique et qui sont eux-mêmes des « traductions » de concepts importés de l'Europe et d'Amérique du Nord, en même temps que les consultants occidentaux qui les mettent en œuvre. En outre, si l'usage du savoir académique par les élites n'est pas une situation particulière à la région, les investissements massifs dans l'éducation et la multiplication d'universités étrangères interrogent nécessairement sur les enjeux et les modes de définition des objets d'études.

Ce chapitre articule ainsi une analyse des processus historiques qui ont façonné le contexte émirien actuel, en particulier dans ses dimensions urbaine et démographique, avec une réflexion sur les concepts qui guident les actions et les grandes orientations des politiques gouvernementales.

Dans un premier temps, après avoir examiné comment le Golfe et la péninsule Arabique ont été constitués comme aires culturelles dans le champ académique en relation avec les intérêts géopolitiques dans la région, je me pencherai sur le concept de modernité introduit au moment de la découverte du pétrole. Je suggère que ce concept, articulé à un certain nombre de concepts connexes tels que les frontières, la nation ou l'État, a entériné un rapport au temps spécifique caractérisé par la rupture entre un « avant » et un « après » de l'exploitation pétrolière. Ce « régime d'historicité »⁴ est devenu d'autant plus hégémonique qu'il coïncidait avec l'injonction au développement lancée par le gouvernement émirien. L'objectif était de rattraper la modernité occidentale sur le plan technologique tout en créant, sur le plan social, une modernité spécifiquement émirienne.

Cependant, le concept de la modernité a aujourd'hui laissé la place à celui de la diversification économique, motivée par la perspective de l'épuisement des ressources pétrolières. Les deux dernières sections de ce chapitre examinent le passage d'un paradigme à l'autre à travers deux cas : celui du développement urbain, et celui des rapports

3. Talal ASAD. « The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology ». In : *Writing Culture : The Politics and Poetics of Ethnography*. Sous la dir. de James CLIFFORD et George E. MARCUS. Berkeley : University of California Press, 1986.

4. François HARTOG. *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*. Paris : Seuil, 2003.

entre construction nationale et image globale de la ville aujourd'hui tournée vers le tourisme international. Ces deux domaines permettent d'explorer les effets concrets des politiques d'anticipation, qui produisent les conditions matérielles et les cadres sociaux et politiques dans lesquels évoluent les jeunesses arabes d'Abou Dhabi qui font l'objet de cette thèse. Je montrerai comment ces politiques se sont traduites, dans le domaine du développement urbain comme dans celui de la gestion des populations, par le passage à une logique marchande dominée par les grands projets et la volonté de faire d'Abou Dhabi une destination culturelle et touristique à l'échelle globale.

1. La naissance du Golfe. Jeux d'échelles et concepts d'avenir

1.1. Émergence et évolutions d'une aire culturelle

Deux articles publiés à plus de vingt ans d'intervalle dans l'*Annual Review of Anthropology*, en 1989 et 2012, examinent l'évolution de l'anthropologie du monde arabe, et en particulier les transformations des lieux, des objets et des approches théoriques étroitement associés à la région⁵. Les deux mettent en avant la « politique du lieu » (*politics of place*), c'est-à-dire la manière dont certaines zones géographiques sont identifiées à des objets théoriques spécifiques et réciproquement. Si, à la fin des années 1980, l'anthropologie du monde arabe était dominée par les travaux sur le Maroc et le Yémen du Nord, le cœur des recherches s'est déplacé aujourd'hui vers l'Égypte, la Palestine et le Liban, et plus récemment vers le Golfe qui, en 2012, constitue « un lieu nouvellement émergent » de la recherche⁶. Longtemps marginale au sein des recherches en sciences sociales portant sur le monde arabe, la région du Golfe a en effet récemment émergé comme une aire culturelle à part entière, consacrée par la naissance de programmes universitaires de *Gulf studies* et par le lancement de revues qui prennent pour objet le Golfe et la péninsule Arabique⁷. Sans nécessairement prendre pour acquise leur cohérence théorique, il est donc nécessaire de comprendre les enjeux qui ont constitué le Golfe et la péninsule Arabique en aires culturelles, et leur relation avec les recherches portant sur le monde arabe en général⁸. Le cadre régional pris en compte varie en ef-

5. Lila ABU-LUGHOD. « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World ». In : *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 267–306. Lara DEEB et Jessica WINEGAR. « Anthropologies of Arab-Majority Societies ». In : *The Annual Review of Anthropology*, n° 41, 2012, p. 537–558.

6. Ibid., p. 539.

7. Des départements ou des programmes de *Gulf studies* existent dans les universités d'Exeter, Cambridge et Durham au Royaume-Uni, Princeton aux États-Unis, dans les universités américaines du Koweït et de Charjah, à Georgetown University au Qatar et à Qatar University. Du côté des revues, le *Journal of Arabian Studies. Arabia, the Gulf and the Red Sea* est publié depuis 2011 par le Centre for Gulf Studies à Exeter, associé à la School of Foreign Service in Qatar de Georgetown. Le Centre Français d'Archéologie et de Sciences Sociales de Sanaa a récemment (2013) transformé sa revue *Chroniques yéménites* en *Arabian Humanities*.

8. J'emploie l'expression « monde arabe » par commodité, afin de simplifier le propos et de concentrer la discussion sur l'aire régionale plus restreinte du Golfe ; elle est en outre l'expression majoritairement utilisée par mes interlocuteurs à Abou Dhabi (*al-'ālam al-'arabī*). Cette expression prête néanmoins le flanc elle aussi aux critiques portant sur l'essentialisme des aires culturelles, d'autant plus que, comme le font remarquer Lara Deeb et Jessica Winegar, la région est la seule à constituer un « monde » à part entière, en français comme en anglais. Le terme « Moyen-Orient » (*Middle-East*) est souvent utilisé de manière équivalente, bien qu'il adopte un point de vue géographiquement centré sur l'Occident. Lara Deeb et Jessica Winegar lui préfèrent celui de « sociétés majoritairement arabes »

fet suivant les sujets, à l'image de l'étendue d'eau qui donne son nom à la région et dont l'appellation est controversée d'une rive à l'autre : Golfe « persique » pour les uns, « arabe » pour les autres⁹. Les différentes manières de caractériser la région mettent l'accent sur certaines séries de traits communs en fonction d'intérêts distincts, académiques et géopolitiques. Leur analyse permet d'expliquer comment le Golfe est passé d'une région très marginale à tous les points de vue à une certaine centralité, et de questionner ce qui se joue derrière les échelles choisies.

1.1.1. De la périphérie à la centralité

Jusqu'à récemment, la région du Golfe faisait figure de zone marginale au sein d'une anthropologie du monde arabe qui se tenait elle-même à l'écart des grandes zones théoriques de la discipline : comme le précise Ahmed Kanna, « le Golfe a été historiquement une périphérie au sein d'une périphérie »¹⁰. Le développement de la recherche sur la région résulte de la combinaison de nombreux facteurs, dont on retiendra trois principaux : sa centralité croissante au sein du monde arabe, la coïncidence avec des intérêts géopolitiques et la correspondance avec les tendances théoriques du moment.

Les pays du Golfe ont acquis, dans les dernières décennies, une centralité économique internationale comme régionale : en plus de leur rôle commercial et financier majeur dans le système capitaliste global, ils accueillent massivement les migrations de travail depuis l'Asie, et sont aussi les principaux territoires de l'immigration interne au monde arabe. Il est ainsi intéressant de constater qu'une part non négligeable des ethnographies produites sur la région sont le fait d'anthropologues qui ont « suivi » leurs enquêtés¹¹. Cette centralité de fait s'accompagne de politiques actives des gouver-

(*Arab-majority societies*) pour prendre en compte les minorités ethniques non-arabes – expression non moins problématique, puisqu'elle inclut certaines sociétés du Golfe dont la majorité de la population est composée de résidents étrangers non-arabes. *ibid.*

9. L'appellation « Golfe arabe » est récente ; elle s'est développée et imposée avec le nationalisme arabe après l'arrivée de Nasser au pouvoir en Égypte. Le qualificatif est devenu un enjeu symbolique important dans les rapports de force entre l'Iran et les États du Golfe, qui va jusqu'à la censure des livres portant la mention réprouvée sur chaque rive. Une enseignante de Zayed University à Abu Dhabi me confiait ainsi en 2016 que l'université avait pris la décision de ne plus acheter de livres portant le nom « Golfe persique » dans leur titre.

10. Ahmed KANNA. « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Towards a Critical Cartography of the Political in the Arabian Peninsula ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013. Sur le caractère périphérique de l'anthropologie du monde arabe jusque dans les années 1980, voir ABU-LUGHOD, « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World », *op. cit.*

11. Sylvaine CAMELIN. « Des itinéraires dans le temps et dans l'espace. Stratégies de mobilités de femmes arabes diplômées à Abu Dhabi ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy>.

nements du Golfe pour accroître leur rôle politique dans le monde arabe, ainsi que pour favoriser des processus de métropolisation¹². Les pays du Golfe sont ainsi passés sur le devant de la scène, en même temps qu'ils ont développé des réseaux institutionnels et universitaires qui contribuent à attirer les chercheurs étrangers¹³. Si ceux qui n'appartiennent pas à une université sur place bénéficient peu de soutien pratique, ces pays constituent néanmoins des terrains confortables en termes d'accès (lorsque l'on détient un passeport occidental) autant que de conditions de vie. Les principaux obstacles à la recherche se trouvent en effet dans le coût financier considérable de ces terrains et dans la censure exercée par les gouvernements, la liste des sujets considérés comme « sensibles » augmentant chaque année¹⁴.

Le second facteur, absolument central dans le cas du monde arabe et plus encore du Golfe, est l'association de la région avec des intérêts géopolitiques. Il est bien connu que le « Moyen-Orient » a émergé comme aire culturelle, en France comme aux États-Unis, à un moment où il est devenu le centre de projets colonialistes et impérialistes¹⁵. La définition académique a suivi la délimitation géopolitique de la région, à travers le financement étatique de la recherche sur des zones devenues stratégiques : ainsi les sciences sociales françaises se sont longtemps focalisées sur le Maghreb puis sur les pays sous mandat, tandis qu'aux États-Unis l'intérêt de la sociologie pour le Moyen-Orient s'est développé à partir des années 1950, c'est-à-dire au moment où la région devenait l'une des lignes de front de la guerre froide¹⁶. Cela ne signifie pas nécessairement que

revues.org/1912. Nathalie PEUTZ. « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Perspectives from the Margins of Arabia ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.

12. Franck MERMIER. « La culture comme enjeu de la métropolisation : capitales et foires du livre dans l'Orient arabe ». In : *Cahiers de la Méditerranée*, 2002, cf. aussi la section 3.2. pour une analyse détaillée de ces processus.

13. Lara Deeb et Jessica Winegar identifient la présence de soutiens institutionnels comme l'un des facteurs pour faire d'un lieu une « zone de prestige » de la recherche académique. Les centres de recherche auraient remplacé les structures coloniales pour organiser l'accès aux terrains moyen-orientaux ; c'est ainsi qu'elles expliquent la centralité de l'Égypte par l'important réseau institutionnel local, la présence de centres de recherche étrangers et les possibilités d'apprentissage de la langue. DEEB et WINEGAR, « Anthropologies of Arab-Majority Societies », op. cit.

14. Madawi Al-Rasheed souligne par ailleurs l'existence de « gardiens » (*gatekeepers*), c'est-à-dire d'intermédiaires qui contrôlent l'accès aux institutions et aux terrains dans la région et défendent l'image officielle de stabilité et de prospérité de ces pays. Madawi AL-RASHEED. « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Knowledge in the Time of Oil ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.

15. DEEB et WINEGAR, « Anthropologies of Arab-Majority Societies », op. cit.

16. Reşat KASABA. « La sociologie du Moyen-Orient, et le Moyen-Orient dans la sociologie ». In : *Les sciences sociales en voyage. L'Afrique du nord et le Moyen-Orient vus d'Europe, d'Amérique et de l'intérieur*. Sous la dir. d'Eberhard KIENLE. Paris : Karthala, 2010, p. 113–134.

la recherche embrasse les politiques officielles : depuis le 11 septembre 2001, une partie de l'anthropologie du monde arabe a orienté ses objets en réaction contre les préjugés médiatiques et politiques sur la région¹⁷.

Ces enjeux sont très sensibles dans le cas du Golfe : le nom même de la région renvoie à une étendue maritime éminemment stratégique, des échanges commerciaux historiques qui ont suscité les premières visées impérialistes jusqu'aux enjeux actuels autour du détroit d'Ormuz, par lequel transite plus de 30 % de la production mondiale de pétrole. Durant les dernières décennies, alors que le développement économique et les taux d'urbanisation explosaient dans le Golfe, la production académique sur la région s'est elle aussi développée de manière spectaculaire, avec le pétrole comme élément central dans la définition de la région. Sheila Carapico montre ainsi comment l'apparition des pays du Golfe dans la recherche universitaire est liée aux agendas politiques et économiques des monarchies pétrolières et de leurs alliés occidentaux, et a servi des enjeux géopolitiques à la fois internes et externes¹⁸. C'est en effet à partir du choc pétrolier de 1973, puis de l'invasion du Koweït par l'Irak qui a donné lieu à la première guerre du Golfe (1990-91) – sans oublier la révolution iranienne de 1979 – que se multiplient les analyses géopolitiques de la région. Si ces dernières dominent encore le champ académique, l'intérêt scientifique pour cet espace s'est à la fois ravivé et diversifié à partir des années 2000. L'une des raisons de cet intérêt est certainement les relations renouvelées qu'entretiennent les pays du Golfe avec les pays du Nord, en particulier leurs investissements financiers en Occident, qui ont concerné des secteurs de plus en plus visibles – de l'immobilier aux équipes sportives, en passant par l'éducation¹⁹. Surtout,

17. C'est notamment pour contrer ces préjugés qu'une part importante des chercheurs se sont consacrés à des objets tels que l'islam ou encore la place dévolue aux femmes dans les sociétés musulmanes. Ce phénomène n'est d'ailleurs pas né avec le 11 septembre : Lila Abu-Lughod montre dès 1989 comment les travaux sur les mondes des femmes (souvent réalisés par des chercheuses femmes) ont presque tous pour principe de combattre la vision orientaliste des femmes arabes et musulmanes. DEEB et WINEGAR, « Anthropologies of Arab-Majority Societies », op. cit. ABU-LUGHOD, « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World », op. cit.

18. « Le Golfe a été construit, à la fois en image et en réalité, par les gouvernement du CCG et leurs clients extérieurs. Les monarchies du CCG sur la rive occidentale du Golfe persique se définissent comme une sous-région unique au sein d'un contexte arabe et islamique plus vaste. [...] Donc les peuples du Golfe seraient les descendants des fondateurs arabes des États saoudien et koweïtien et des émirats modernes, y compris des fils et filles qui peuvent être en partie asiatiques ou africains; mais pas les 'immigrés' dont le nombre risquerait de submerger la population 'indigène'. » (p.23).

19. Les plus gros investissements sont réalisés soit par des membres des familles régnantes à titre privé, soit par l'intermédiaire de fonds d'investissement souverains, c'est-à-dire détenus par les États. Ces fonds, financés par la rente pétrolière, participent aux stratégies de diversification économique. Dans le domaine du sport, les exemples les plus célèbres sont ceux du club de football britannique

le rôle militaire, financier et idéologique joué par certains États (notamment l'Arabie Saoudite et le Qatar) dans les soulèvements populaires et les guerres qui agitent le monde arabe depuis la fin 2010 ont attiré l'attention sur la région et ses enjeux. Si les pays du Golfe ont parfois été perçus comme restant à l'écart des soulèvements des printemps arabes, un grand nombre d'analyses ont montré non seulement leur rôle – de la couverture de la révolution égyptienne par la chaîne qatarienne al-Jazeera à l'envoi de troupes saoudiennes et émiriennes au Bahreïn – mais aussi l'impact qu'ont eu en retour ces soulèvements sur les gouvernements du Golfe²⁰.

Le troisième facteur qui fait le succès d'un lieu est sa résonance avec les paradigmes théoriques dominants du moment. Le Maroc et le Yémen du Nord étaient les « zones de prestige » de l'anthropologie anglo-saxonne du monde arabe jusque dans les années 1980, à un moment où cette dernière s'intéressait au système segmentaire et à l'organisation tribale en général²¹. Par ailleurs, Lila Abu-Lughod explique le succès de ces zones par le goût des anthropologues de l'époque pour l'exotisme, et leur volonté de se tenir à l'écart des zones de conflit politique. Aujourd'hui ce rapport semble s'être inversé : Lara Deeb et Jessica Winegar soulignent que le paradigme de la globalisation est entre-temps passé par là, et a amené avec lui un tournant vers les études urbaines et l'ethnographie des

Manchester City, qui appartient depuis 2009 au Cheikh Mansūr b. Zāyid Āl-Nahyān d'Abou Dhabi, et le club français Paris Saint-Germain, acheté en 2011 par le fonds d'investissement souverain Qatar Sports Investments. La question des écoles et universités étrangères dans le Golfe sera discutée dans le chapitre 3. Par ailleurs de nombreuses familles du Golfe possèdent des résidences secondaires et des investissements immobiliers et financiers dans des pays étrangers, notamment dans le monde arabe, en Europe et en Asie.

20. Cf. Introduction. Voir aussi : « Le Printemps arabe dans la péninsule Arabique ». In : *Arabian Humanities*, n° 4, 2015. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Laurence LOUËR. URL : <http://cy.revues.org/2872>. Marc VALERI. « Autoritarisme et stratégies de légitimation dans le Golfe persique à l'heure du "printemps arabe" ». In : *Revue internationale de politique comparée*, vol. 19, n° 4, 2012, p. 111–133. Claire BEAUGRAND. « L'engagement des monarchies du Golfe contre le régime de Bachar al-Assad ». In : *Pas de printemps pour la Syrie. Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*. Sous la dir. de François BURGAT et Bruno PAOLI. Paris : La Découverte, 2013, p. 310–321.

21. ABU-LUGHOD, « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World », op. cit. Lila Abu-Lughod se fonde sur un article d'Appadurai qui traite de la relation entre la recherche anthropologique et ses lieux. Il y montre comment la théorie mais aussi les données de terrain, loin de surgir des espaces périphériques qui sont les terrains privilégiés des anthropologues, sont en réalité « un composé très complexe de réalités locales et des contingences de la théorie métropolitaine » (p. 360). Cf. Arjun APPADURAI. « Theory in Anthropology : Center and Periphery ». In : *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, n° 2, avr. 1986, p. 356–361.

classes moyennes et des élites²². On comprend mieux dans ces conditions comment les sociétés du Golfe, qui souffraient jusque-là d'un « orientalisme secondaire »²³ tendant à les considérer comme des lieux sans culture et sans histoire, et donc sans intérêt pour les ethnographes, ont désormais émergé comme des zones importantes pour l'anthropologie du monde arabe.

1.1.2. *Échelles d'analyse*

Au sein de quelles centralités ces sociétés prennent-elles place ? Trois ensembles régionaux concentriques fournissent le cadre de la plupart des travaux sur la région, qui rendent compte de problématiques et d'objets d'études distincts. Le premier est défini par une frontière politique et économique, le Conseil de Coopération du Golfe (*majlis al-ta'awwun li-duwwal al-khalīj al-'arabī*), qui compte six États membres (Arabie Saoudite, Koweït, Qatar, Bahreïn, Émirats arabes unis, Oman). Le second, le Golfe (*al-khalīj*), a la définition la plus variable puisqu'elle désigne tantôt un ensemble géographique – les territoires frontaliers du Golfe arabo-persique, dont certaines régions de l'Arabie Saoudite, de l'Iran et de l'Irak – tantôt un ensemble culturel ou politique – les émirats du Golfe, c'est-à-dire les cités-États de la rive arabe du Golfe. Quant au dernier ensemble, il est défini par une frontière géographique, la péninsule Arabique (*al-jazīra al-'arabiyya*), et est celui qui a fait l'objet des théorisations les plus importantes.

Parler du Golfe (*al-khalīj*) a un sens pour les populations qui y vivent. Les résidents du Koweït, du Qatar, du Bahreïn, des Émirats arabes unis, d'Oman et d'Arabie Saoudite se désignent volontiers entre eux, en arabe, comme *khalījī* – ce qui bien entendu ne signifie pas que le terme recouvre la même signification pour tous²⁴. Les populations locales de ces territoires parlent l'arabe, dont les variations dialectales importantes dépendent bien plus de la localisation géographique que de l'appartenance nationale : les populations bédouines parlent des variantes d'un dialecte né dans le Nedjd, tandis que sur les littoraux l'arabe est mêlé de mots empruntés au persan, à l'ourdou ou au swahili suivant les régions et les contacts culturels. Les populations montagnardes ont conservé des dialectes très spécifiques qui sont difficilement compréhensibles par d'autres locu-

22. Un autre tournant théorique a mis l'accent sur la problématique de la violence, qui explique en partie pourquoi la Palestine et le Liban figurent désormais aussi parmi les « zones de prestige » de l'anthropologie du monde arabe. DEEB et WINEGAR, « Anthropologies of Arab-Majority Societies », op. cit.

23. PEUTZ, « Perspectives from the Margins of Arabia », op. cit.

24. Le terme *khalījī* est également utilisé en persan, on y reviendra. Par ailleurs les Saoudiens ne sont pas toujours inclus dans l'acception la plus courante du terme, qui réfère surtout aux populations des émirats côtiers du Golfe.

teurs : c'est notamment le cas pour la tribu des Āl-Chihhī à Ras al-Khaïmah. Du côté des vêtements, il existe un certain consensus sur ce qui constitue une tradition khalijite, quand bien même cette dernière comporte de nombreuses modifications et additions récentes, ainsi que des variations nationales. Les identifications locales à un certain nombre de traits culturels, considérés par les gens eux-mêmes comme typiquement khalijites, sont également véhiculées à travers la culture populaire, par les séries télévisées koweïtiennes et saoudiennes, les émissions et les dessins animés émiriens et qatariens ou encore la musique et la littérature²⁵.

Du côté de la recherche académique, le choix d'une régionalisation en termes de « pays du Golfe » a répondu à deux tendances contradictoires. La première est liée aux enjeux stratégiques qui entourent la région ; elle se concentre sur les rapports de force au sein du Conseil de Coopération du Golfe et sur ses relations avec l'extérieur (en particulier les pays occidentaux et l'Iran). Créé en 1981, le Conseil de Coopération du Golfe (CCG) institue un cadre politique et économique commun entre les six monarchies pétrolières de la péninsule Arabique. Initié par l'Arabie Saoudite, qui en est la puissance dominante, et encouragé par les États-Unis, il regroupe donc l'ensemble des pays de la péninsule à l'exception du Yémen. Né d'intérêts géopolitiques, ce cadre régional est le plus souvent au centre d'analyses portant sur les relations entre pétrole et pouvoir, ou encore sur les questions de sécurité et de défense, qui représentent un nombre impressionnant de publications²⁶. Cette tendance a favorisé une interprétation de la région en termes d'exceptionnalité, la théorie de l'État rentier (voir 1.3.) devenant le principal prisme d'analyse à travers lequel les auteurs cherchent à déterminer la stabilité des monarchies du Golfe – la plupart de ces travaux ayant bien souvent pour but d'informer et d'orienter la politique étrangère américaine²⁷. Il a fallu attendre le début du XXI^e siècle pour que des analyses critiques des enjeux entourant ces théories fassent leur apparition²⁸.

25. Je reviendrai sur ces productions culturelles au cours de ce travail, et sur la question des vêtements au Chapitre IV. L'émission émirienne *Chā'ir al-Milyūn* (Le Poète du Million), sur laquelle je m'attarderai plus longuement dans la section 3.2., illustre particulièrement cette mise en avant d'un patrimoine régional commun. Du côté de la musique, le Saoudien Muḥammad 'Abdū est sans doute le chanteur le plus célèbre dans le Golfe.

26. Au point que J. E. Peterson leur a consacré une bibliographie complète : J. E. PETERSON. *Defense and Regional Security in the Arabian Peninsula and Gulf States, 1973-2004 : An Annotated Bibliography*. Dubaï : Gulf Research Center, 2006.

27. C'est le cas par exemple de l'ouvrage souvent cité de Gause : F. Gregory GAUSE III. *Oil Monarchies. Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States*. New York : Council on Foreign Relations, 1994.

28. Adam HANIEH. *Capitalism and Class in the Gulf Arab States*. New York : Palgrave Macmillan, 2011. Timothy MITCHELL. *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*. Paris : La

La seconde tendance théorique autour de l'aire culturelle du Golfe adopte une perspective très différente : se fondant sur les nouveaux courants historiographiques qui prennent pour objet les mers et les océans, elle se focalise sur le Golfe comme étendue maritime²⁹. L'Arabie Saoudite y occupe une place beaucoup moins centrale dans les dynamiques régionales, tandis que les relations commerciales, les circulations et les échanges de populations entre l'Iran et les émirats du Golfe sont mis au centre de l'analyse. Cette perspective souligne les liens politiques et économiques entre les populations côtières des deux rives, et leurs modes de vie historiquement communs. L'émergence et le déclin de cités-États le long des côtes ont favorisé des pouvoirs souvent temporaires, parfois ancrés sur les deux rives³⁰. Les conflits territoriaux qui opposent aujourd'hui les Émirats arabes unis à l'Iran dans les eaux du Golfe, notamment les rivalités autour de la souveraineté des îles Tomb et Abou Moussa, témoignent de ces liens historiques de longue durée. Pour la plupart des auteurs cependant, cette unité autour du Golfe arabo-persique définirait le partage de modes de vie similaires mais non une identité commune : c'est à ce titre que William Beeman présente les Khalijites (parmi lesquels il inclut donc les Iraniens des côtes) comme « une communauté non-imaginée »³¹. L'émergence des États modernes sur chacune des rives aurait contribué à réécrire l'histoire et à forger des identités nationales qui se sont substituées aux identifications locales, signant la division du Golfe³². Cependant, un certain nombre de travaux plus ou moins récents continuent à penser les liens entre les deux rives, et montrent comment les circulations anciennes subsistent à travers les migrations et les échanges actuels, ou encore au sein des mémoires familiales³³. La présence importante, à Dubaï et dans une moindre mesure

Découverte, 2013. Un précurseur important de ces critiques a été Fred HALLIDAY. *Arabia Without Sultans*. Londres : Saqi Books, 1974.

29. Lawrence G. POTTER. « Introduction ». In : *The Persian Gulf in History*. Sous la dir. de Lawrence G. POTTER. New York : Palgrave Macmillan, 2009, p. 1–24.

30. Ce fut le cas du royaume d'Ormuz ou encore du règne des Qawāsim. *ibid.*

31. William O. BEEMAN. « Gulf Society : An Anthropological View of the Khalijis - Their Evolution and Way of Life ». In : *The Persian Gulf in History*. Sous la dir. de Lawrence G. POTTER. New York : Palgrave Macmillan, 2009, p. 147–159.

32. POTTER, « Introduction », *op. cit.*

33. Anie MONTIGNY. « Les Arabes de l'autre rive ». In : *CEMOTI*, n° 22, 1996, p. 53–82. BEEMAN, « Gulf Society : An Anthropological View of the Khalijis - Their Evolution and Way of Life », *op. cit.* Fariba ADELKHAH. « Transformation sociale et recomposition identitaire dans le Golfe : parfois malgré eux, toujours entre deux ». In : *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, n° 22, 1996, [En ligne]. URL : <http://%20cemoti.revues.org/136>.

dans les autres émirats, d'une population d'origine iranienne persanophone dont une partie possède la nationalité émirienne en témoigne³⁴.

En mettant l'accent sur l'aspect maritime du Golfe et par conséquent sur ses relations commerciales avec le reste du monde, cette seconde approche contribue aussi à souligner ses liens avec d'autres aires régionales, en particulier l'océan Indien de l'Afrique de l'Est à l'Asie du Sud. Ces relations sont au cœur des travaux qui préconisent de prendre pour cadre la péninsule Arabique plutôt que le Golfe, insistant sur son caractère de carrefour à la croisée de trois continents. Sheila Carapico invite ainsi à considérer la péninsule Arabique comme une sous-région du monde arabo-musulman au même titre que les grands ensembles représentés par le Maghreb et le Machrek³⁵. Au-delà de l'évidence géographique de cette « île » (*al-jazīra*), elle souligne que les sociétés de la péninsule Arabique partagent en effet des modes de vie similaires. En plus des vêtements et de la langue, elle met ainsi en avant le cosmopolitisme des sociétés littorales, l'organisation tribale de l'arrière-pays, l'islam ou encore la structure des maisons (avec le salon appelé suivant les dialectes *majlis*, *diwān* ou encore *diwāniyya* comme autant d'éléments communs aux populations de la péninsule Arabique³⁶). Elle invite d'une part à « combler le fossé » entre les études du Golfe et les études yéménites », de sorte à prendre en compte non seulement les centralités mais aussi les périphéries de cet ensemble régional, et d'autre part à « dépasser le mythe de l'isolationnisme de l'Arabie » en soulignant ses liens profonds avec l'Afrique et l'Asie³⁷. Retracer les liens entre la péninsule Arabique et les autres ensembles régionaux environnants, de Zanzibar aux Philippines, permet de déconstruire les discours officiels qui excluent radicalement les travailleurs étrangers de l'histoire des pays. Cette invitation à considérer la péninsule Arabique comme un ensemble historiquement et socialement cohérent – même s'il est bien sûr traversé par des oppositions et des contradictions – connaît aujourd'hui un certain succès³⁸.

Les pays du Golfe ont ainsi été propulsés à l'avant de la scène universitaire en même temps qu'ils émergeaient comme des acteurs puissants de la scène politique et éco-

34. Amin MOGHADAM. « L'autre rive : l'Iran recomposé de Dubaï. Etude des pratiques et discours des migrants iraniens ». Thèse de doctorat en Géographie et Urbanisme. Lyon : Université Lumière - Lyon II, 2013.

35. Sheila CARAPICO. « Arabia Incognita : An Invitation to Arabian Peninsula Studies ». In : *Counter-Narratives : History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*. Sous la dir. de Madawi AL-RASHEED et Robert VITALIS. New York : Palgrave Macmillan, 2004, p. 11–33.

36. Ibid.

37. Ibid., p. 11.

38. John WILLIS. « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Writing Histories of the Arabian Peninsula or How to Narrate the Past of a (Non)Place ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.

nomique internationale, poursuivant une longue histoire de collusion entre les intérêts politiques et militaires de l'Occident et les études portant sur l'aire culturelle du Moyen-Orient (pour les études anglo-saxonnes) et du Maghreb (pour les études françaises). Ces enjeux rendent nécessaire la déconstruction d'une aire régionale délimitée *a priori* par des objets qui réfèrent plus à des intérêts stratégiques qu'à des élaborations scientifiques. J'ai ainsi montré que diverses régionalisations sont possibles, et souhaitables, en fonction des dimensions abordées : plutôt que de choisir d'emblée un cadre régional, il faut pouvoir inscrire le Golfe au sein des différents ensembles dans lesquels il prend place historiquement et sociologiquement. On parlera ainsi d'espace khaliijite pour désigner l'ensemble plus restreint composé des émirats de la rive arabe du Golfe, dont non seulement l'histoire mais aussi les développements récents sont particulièrement similaires. Cet espace est inclus dans des ensembles plus grands, du Golfe à la péninsule Arabique, mais aussi au monde arabe. Par ailleurs, il est traversé par des sous-ensembles qui lui sont transversaux et qui s'étendent parfois à d'autres aires régionales : ainsi les populations d'origine bédouine sont plus tournées vers les zones désertiques du Rub' al-Khālī (littéralement le « Quart vide », qui désigne l'immense désert de l'Arabie centrale), tandis que les habitants des villes littorales regardent vers l'Iran et, au-delà, l'océan Indien.

La réflexion sur ces échelles d'analyse est d'autant plus centrale qu'il importe de désenclaver l'étude de la région. Il est en effet frappant de constater le décalage entre son rôle pivotale au sein de processus globaux et la clôture dont témoignent les paradigmes dominants, qu'un nombre croissant de travaux a commencé à remettre en cause. Ce désenclavement passe notamment par la restitution de l'histoire régionale complexe qui a précédé l'exploitation du pétrole, et par une déconstruction des récits officiels subséquentement produits par les États mis en place grâce aux revenus de cette exploitation.

1.2. Des frontières aux États : récits et contre-récits de la modernité

L'un des apports du tournant postcolonial en sciences sociales a été de s'interroger sur qui écrit l'histoire, et de chercher à proposer des récits historiques qui renouvellent, à partir des marges, les concepts et les cadres de pensée hégémoniques³⁹. J'aborderai ici brièvement les grandes lignes de l'histoire de la région, non dans le but d'en proposer une

39. L'ouvrage de Chakrabarty fait la critique de l'historiographie européenne de la modernité en Asie du Sud, et montre comment la vision « historiciste » du temps qu'elle suppose échoue à décrire la complexité du rapport au changement social dans la société bengalie. Dipesh CHAKRABARTY. *Pro-*

synthèse complète mais pour souligner les enjeux qui entourent la production des récits historiques et des sources sur lesquelles ils se fondent⁴⁰. En particulier, les recherches historiques portant sur les Émirats, et plus généralement sur l'ensemble de la région, ont tendu à remettre en cause l'idée d'une rupture radicale provoquée par les débuts de l'exploitation pétrolière. Ces récits de la rupture sont pourtant largement adoptés par les familles régnantes qui ont été propulsées à la tête des États nés à la suite de ce changement économique. Ils sont des récits de l'entrée dans la modernité, dans lesquels la constitution d'États sur des territoires délimités est construite comme une marche vers le progrès marquée par une urbanisation rapide et l'irruption des pays du Golfe sur la scène globale; elle est vue en même temps comme un acte de dissociation avec un passé de pauvreté et de retard économique et social. L'historiographie récente s'est efforcée de contester ces récits nationaux à l'aide de contre-récits mettant en scène les conflits qui ont accompagné les transformations sociales et économiques. On peut ajouter à ces contre-récits les travaux sur l'histoire de la région avant le pétrole, qui soulignent déjà son inclusion dans des réseaux commerciaux internationaux.

1.2.1. Restituer l'histoire sociale avant le pétrole

Il existe peu de documents historiques sur la région produits avant les années 1970, à l'exception de travaux d'historiens arabes consacrés à l'étude des grandes familles tribales et de leurs relations, et des journaux des voyageurs et envoyés britanniques dans le Golfe à partir de la fin du XIX^e siècle⁴¹. L'histoire ancienne des émirats du

vincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique. Paris : Editions Amsterdam, 2009.

40. Pour ce qui concerne plus spécifiquement l'histoire des Émirats arabes unis on pourra se référer au grand nombre de monographies historiques disponibles sur le pays, dont les principales sont : Frauke HEARD-BEY. *Les Émirats arabes unis*. Paris : Karthala, 1999. Christopher M. DAVIDSON. *The United Arab Emirates : A Study in Survival*. Boulder, CO : Lynne Rienner, 2005. Muhammad Morsy ABDULLAH. *The United Arab Emirates : A Modern History*. Londres; New York : Croom Helm; Barnes & Nobles, 1978. Rosemarie Said ZAHLAN. *The Origins of the United Arab Emirates. A Political and Social History of the Trucial States*. Londres : Macmillan, 1978. Abdullah Omran TARYAM. *The Establishment of the United Arab Emirates, 1950-85*. Londres; New York : Croom Helm, 1987. Muḥammad Maḥmūd AL-MANDALĀWĪ. *Tārīkh al-Imārāt al-'arabiyya al-muttaḥida [Histoire des Émirats arabes unis]*. Beyrouth : Dār al-nafā'is li-l-ṭabā'a wa-l-nachar wa-l-tawzī', 2008. Salem al-Jabir AL-SABAH. *Les Émirats du Golfe. Histoire d'un peuple*. Paris : Fayard, 1980. Monique JÉGOU. *Les Émirats arabes unis*. Paris : Albin Michel, 1983.

41. Pour une bibliographie exhaustive de ces travaux en arabe et en anglais, voir l'introduction de Khaldūn AL-NAQĪB. *Al-Mujtama' wa-l-dawla fī al-khalīj wa-l-jazīra al-'arabiyya (min mandhūr mukhtalif) [La société et l'Etat dans le Golfe et la péninsule Arabique (une perspective différente)]*. Beyrouth : Markaz dirāsāt al-waḥida al-'arabiyya, 1987.

Golfe, quant à elle, a commencé à être documentée au moment du développement économique : les recherches archéologiques débutent dans l'émirat d'Abou Dhabi dans les années 1950, surtout autour d'Al-Ain, et c'est seulement à partir des années 1970 que les missions internationales se multiplient⁴². Dans les années 1990, la péninsule Arabique était encore la région la moins étudiée au sein de l'histoire du Moyen-Orient ; depuis, cependant, son historiographie s'est élargie du point de vue à la fois du nombre de chercheurs, des types de sujets et de l'aire géographique⁴³.

Un certain nombre de travaux d'historiens ont cherché à combler ce « trou » entre l'ère pré-islamique et l'ère pétrolière. De l'Antiquité à l'époque moderne, ils ont montré à la fois comment le Golfe a toujours été un carrefour, lieu d'intenses circulations et de relations commerciales, et comment il a possédé dès l'Antiquité une identité régionale propre⁴⁴. L'historiographie de l'époque moderne, fondée en grande partie sur les archives britannique, est quant à elle longtemps restée centrée sur les relations internationales et les enjeux politiques et économiques de la présence étrangère dans le Golfe⁴⁵. En effet, bien qu'il n'ait jamais été colonisé à proprement parler, l'espace khalijite a connu la domination de nombreuses puissances allogènes⁴⁶. Du début du XVI^e au XVII^e siècle, ce sont d'abord les Portugais qui s'emparent des villes littorales, dans le but de contrôler la route de l'Inde, suivis ensuite par les nouvelles puissances maritimes – la France, la Hollande et la Grande-Bretagne – qui y installent des comptoirs pour leurs compagnies commerciales. Mais les deux premières sont peu à peu évincées par les Britanniques qui, à partir de la fin du XVIII^e siècle, restent la seule puissance européenne présente dans le Golfe. Le XIX^e et le début du XX^e siècle voient se développer les rivalités entre Britanniques et Ottomans dans la péninsule Arabique, sur lesquelles jouent également

42. La première mission archéologique aux Émirats a été menée par une équipe danoise en 1959. Adrien BERTHELOT. « L'archéologie dans le golfe Persique : la mission française aux Emirats arabes unis ». In : *Les clés du Moyen-Orient*, 24 nov. 2010. Daniel T. POTTS et Peter HELLYER. *Fifty Years of Emirates Archaeology*. Dubaï : Motivate Publishing, 2012.

43. J. E. PETERSON. « The Arabian Peninsula in Modern Times : A Historiographical Survey of Recent Publications ». In : *Journal of Arabian Studies : Arabia, the Gulf, and the Red Sea*, vol. 4, n° 2, 2014, p. 244–274.

44. Daniel T. POTTS. « The Archeology and Early History of the Persian Gulf ». In : *The Persian Gulf in History*. Sous la dir. de Lawrence G. POTTER. New York : Palgrave Macmillan, 2009, p. 27–56. AL-SABAH, *Les Emirats du Golfe*, op. cit.

45. WILLIS, « Writing Histories of the Arabian Peninsula », op. cit.

46. Cf. Lawrence G. POTTER, éd. *The Persian Gulf in History*. New York : Palgrave Macmillan, 2009, dont la troisième partie consacre un chapitre à chacune de ces puissances étrangères qui ont joué un rôle dans l'histoire du Golfe.

les chefs locaux⁴⁷. La situation se solde par le retrait de l'Empire ottoman de la région en 1914 et l'avènement de l'hégémonie britannique. Soucieux de protéger leur commerce, les Britanniques s'assurent une domination complète sur la région à travers une série de traités conclus avec les chefs tribaux locaux entre 1820 et 1916. En échange de protection et de paiement, ces derniers s'engagent à ne pas laisser d'autres résidents étrangers s'installer sur leurs terres, et à passer par les Britanniques pour toute relation avec des pays extérieurs : c'est la fameuse *Pax Britannica*, ou la Trêve (en anglais *Truce*, qui donnera les *Trucial States*).

L'histoire sociale de la région est restée peu étudiée jusque dans les dernières décennies, où de nouveaux courants d'études historiques ont cherché à aller au-delà de l'histoire diplomatique. Cela passe par un élargissement de la perspective, qui souligne les relations de longue durée, commerciales et familiales, entre la péninsule Arabique et l'océan Indien, de l'Afrique de l'Est à l'Asie du Sud⁴⁸. Cela passe aussi par la mise au jour des « structures » qui sous-tendent les transformations économiques, sociales et politiques, comme y invite le sociologue koweïtien Khaldūn Al-Naqīb⁴⁹. Il place le commerce, et en particulier le système spécifique d'entrepreneuriat appelé *muḍāraba*, au cœur des relations socio-économiques historiques dans la région, dans la mesure où il était lié aux autres activités économiques – le pastoralisme et l'agriculture notamment – au sein d'un réseau intégré d'activités⁵⁰. Des littoraux à l'arrière-pays, tous vivaient selon les mêmes rythmes saisonniers, fonction des récoltes de dattes et de perles, et surtout des vents de mousson, qui déterminaient la période et le sens des navigations.

L'arrivée des puissances européennes dans la région a réduit le rôle de ce système, d'abord en raison de leur mainmise sur le commerce extérieur vers l'Orient, mais surtout parce que les nouvelles technologies navales qu'elles apportaient rendaient caduques ces rythmes saisonniers⁵¹. Les marchands furent donc encouragés à la spécialisation écono-

47. Frederick F. ANSCOMBE. *The Ottoman Gulf. The Creation of Kuwait, Saudi Arabia and Qatar*. New York : Columbia University Press, 1997.

48. Ulrike FREITAG et William G. CLARENCE-SMITH. *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. Leiden : Brill, 1997. Mandana E. LIMBERT. « Personal Memories : Revolutionary States and Indian Ocean Migrations ». In : *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, n° 5, 2005, p. 21–33. Engseng HO. « Names beyond Nations ». In : *Études rurales*, 2002, p. 215–231. POTTER, *The Persian Gulf in History*, op. cit.

49. AL-NAQĪB, *Al-Mujtama' wa-l-dawla*, op. cit.

50. Ce lien passait notamment par la redistribution du profit de l'activité commerciale, à travers les taxes de protection payées par les marchands aux chefs tribaux, sur les côtes comme sur les marchés intérieurs.

51. Nelida Fuccaro montre comment l'impact des Britanniques au XVIII^e siècle fut surtout lié à la culture commerciale et aux technologies navales qu'ils introduisirent dans le Golfe, en particulier les bateaux à vapeur. Même comme ports en effet, ces cités du Golfe restaient périphériques du point

mique, en même temps que la demande mondiale de perles s'accroissait à la fin du XIX^e siècle. Le boom du commerce de perles qui suivit eut des conséquences importantes pour les hiérarchies sociales, comme on le verra plus spécifiquement dans le cas d'Abou Dhabi (section 2.2.) : il encouragea la création d'un système hiérarchique au sommet duquel se trouvaient les propriétaires des bateaux, qui maintenaient les plongeurs dans la dépendance par un système d'endettement perpétuel. Les enjeux du commerce de perles sont aujourd'hui bien connus grâce à une importante bibliographie consacrée à cette activité, qui inclut notamment des biographies de marchands ainsi qu'une historiographie locale utilisant l'histoire orale comme principale source⁵². D'autres traits de l'économie locale – notamment la piraterie, l'esclavage, le commerce d'armes ou la contrebande – constituaient une part non négligeable des activités. Il est cependant difficile d'estimer leur importance réelle, celle-ci ayant sans doute été largement surestimée dans les sources britanniques, qui s'en servaient pour légitimer leurs interventions militaires et leur domination administrative sur la région⁵³. Un certain nombre d'ouvrages remettent ainsi en question ces évaluations, notamment dans le cas de la piraterie qui pouvait également être vue comme une forme de résistance contre une force impérialiste⁵⁴. À l'inverse, il existe aussi une tendance dans l'historiographie locale à minimiser ces faits, et notamment le rôle et l'étendue de l'esclavage⁵⁵.

de vue de l'empire britannique, puisque la colonisation d'Aden à partir de 1839 et le canal de Suez permirent de substituer la mer Rouge aux routes terrestres qui traversaient l'Arabie. À partir du XIX^e siècle en revanche, le Golfe prend de l'importance pour le transport de marchandises depuis et vers l'Inde. Nelida FUCCARO. *Histories of City and State in the Persian Gulf*. Cambridge University Press, 2009.

52. Anie MONTIGNY. « La légende de May et Ghilân, mythe d'origine de la pêche des perles ? » In : *Techniques & Culture*, 2004, p. 159–165. FUCCARO, *Histories of City and State*, op. cit. Fahad Ahmad BISHARA. « Narrative and the Historian's Craft in the Arabic Historiography of the Gulf ». In : *The Persian Gulf in Modern Times : People, Ports, and History*. Sous la dir. de Lawrence G. POTTER. New York : Palgrave Macmillan, 2014, p. 47–72.

53. AL-NAQĪB, *Al-Mujtama' wa-l-dawla*, op. cit.

54. Sultan b. Muhammad AL-QASIMI. *Power Struggles and Trade in the Gulf : 1620-1820*. Exeter : University of Exeter Press, 1999.

55. Aisha BILKHAIR KHALIFA. « L'influence africaine dans la culture et la musique à Dubaï ». In : *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 2, n° 188, 2006, p. 241–250.

1.2.2. *Constitution des États et récits concurrents*

L'effondrement du commerce des perles à partir de la fin des années 1920 coïncide avec la découverte des premiers gisements de pétrole dans la région⁵⁶. La concomitance de ces deux processus contribue à différencier entre eux les pays du Golfe : d'un côté, ceux qui bénéficient des débuts de l'exploitation pétrolière commencent à se développer – quoique l'irruption de la Seconde Guerre mondiale retarde l'exploitation de presque une décennie ; tandis que les autres souffrent du déclin du commerce. Cependant, c'est le tracé des frontières à partir de 1914 qui opère la fragmentation de la région. L'introduction de la notion de frontière, dont tous les auteurs soulignent à quel point elle est étrangère à la péninsule Arabique, est très représentative de la manière dont le pétrole a cristallisé des transformations économiques, sociales et politiques qui étaient déjà en germe dans les sociétés khalijites.

Les premières frontières sont d'abord tracées à travers des séries de traités entre les Britanniques et les puissances qu'ils perçoivent comme rivales sur le territoire de la péninsule – les Ottomans et surtout l'Arabie d'Ibn Saoud⁵⁷. Avec la découverte du pétrole, la définition de ces frontières devient un enjeu crucial pour délimiter les zones de prospection pétrolière. Mais l'établissement des frontières consacre surtout un changement politique important provoqué par l'impérialisme britannique, qui « fige » les dynasties régnantes et étend l'exercice de leur pouvoir. Jusque-là, la région était dominée par des élites tribales à l'autorité restreinte : en cas de conflit avec un dirigeant, les habitants pouvaient quitter le territoire sous son autorité et s'installer ailleurs. Il était aussi toujours possible de renverser l'autorité en s'alliant avec certains membres de la famille régnante ou avec d'autres segments de la société⁵⁸. En intervenant pour protéger les dirigeants, les Britanniques mettent fin à ce mode de régulation politique ; quant à l'instauration des frontières, elle modifie les formes d'allégeance au pouvoir et pose la question de la citoyenneté sur un territoire où l'appartenance nationale n'a

56. Le pétrole a été découvert dès 1932 au Bahreïn, à la fin de la décennie pour l'Arabie Saoudite et le Koweït (1938) ainsi que le Qatar (1939), et beaucoup plus tardivement aux Émirats arabes unis (1961) et en Oman (1967).

57. J. C. Wilkinson expose les divergences dans la manière de concevoir le territoire entre Ibn Sa'ūd, qui invoque le critère tribal pour déterminer les frontières, et les Britanniques qui cherchent à s'en tenir à une définition légaliste et « géographique » en invoquant les traités précédemment signés. J. C. WILKINSON. « Nomadic Territory as a Factor in Defining Arabia's Boundaries ». In : *The Transformation of Nomadic Society in the Arab East*. Sous la dir. de M. MUNDY et B. MUSALLAM. Vol. 58. Cambridge : Cambridge University Press, 2000, p. 44–62.

58. AL-NAQĪB, *Al-Mujtama' wa-l-dawla*, op. cit., p. 95-101.

pas de sens⁵⁹. Le XX^e siècle consacre par ailleurs l'arrivée d'une autre puissance dans la région : les États-Unis qui, malgré les efforts des Britanniques pour limiter leur influence, font de l'Arabie Saoudite leur chasse gardée.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'extraction pétrolière bat son plein tandis que de nouveaux gisements sont découverts à l'est de la péninsule. La situation internationale favorable aux indépendances, ainsi que les demandes des pays du Golfe pour contrôler leurs propres ressources pétrolières, précipitent le retrait britannique de la région : au début des années 1970, une série de pays indépendants naissent sur la côte occidentale du Golfe arabo-persique. La plupart de ces pays entament alors des politiques d'urbanisation et de construction d'infrastructures à grande échelle, qui s'accompagnent de la création de vastes appareils bureaucratiques destinés à faire fonctionner des États modernes. Le boom pétrolier des années 1970, en multipliant considérablement leurs revenus, permet de financer des projets toujours plus conséquents. Débute ainsi une période d'intenses transformations sociales et économiques, dont les publications qui en rendent compte, sous forme de témoignage ou de récit littéraire, permettent de mesurer l'ampleur⁶⁰.

Au-delà des développements matériels, la constitution de ces États s'accompagne d'une construction symbolique d'autant plus nécessaire que leurs frontières ont, comme on l'a vu, peu de fondements sociologiques. Des discours sur l'histoire sont ainsi produits afin de soutenir et consolider les nouvelles identités nationales, et surtout légitimer le pouvoir des familles régnantes. Comme tout récit de légitimation, ils présentent une version « lisse » de l'histoire qui tend à occulter les conflits internes et les dissensions avec leurs alliés étrangers, ou au contraire à souligner les différences avec les pays voisins au mépris d'une histoire commune. Ainsi les effets négatifs de l'impérialisme britannique dans le Golfe sont presque absents de ces histoires officielles, et les représentations des autres pays de la région dépendent largement des relations géopolitiques contemporaines⁶¹. À partir des années 1990 et plus encore depuis la fin des années 2000, des his-

59. Les enjeux de l'institution de la citoyenneté aux Émirats arabes unis seront examinés dans le Chapitre II.

60. Pour les témoignages concernant les Émirats arabes unis, voir par exemple : Mohammed AL-FAHIM. *From Rags to Riches : A Story of Abu Dhabi*. London : I. B. Tauris, 1998. Badr ABD AL-MALIK. *Abū Dhābī (zākira madīna). Sīra zātiyya (1967-1980)*. Abū Dhābī : Ittihād kuttāb wa-'udabā' al-imārāt, 2001. Easa Saleh AL-GURG. *The Wells of Memory : An Autobiography*. London : John Murray, 1998. Dans le domaine de la littérature, l'une des œuvres les plus marquantes est sans doute celle de l'écrivain Abdul Rahman Mounif, né d'un père saoudien. Abdul Rahman MOUNIF. *Villes de sel. L'errance*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2013.

61. La manière dont le Yémen est représenté dans la politique saoudienne semble par exemple oublier la longue interaction entre les deux peuples : Madawi AL-RASHEED et Robert VITALIS. « In-

toriens, anthropologues et sociologues se sont employés à restituer des « contre-récits » s'opposant à ces versions hégémoniques de l'histoire⁶². Leurs travaux permettent de saisir les enjeux qui ont sous-tendu les constructions de ces récits nationaux. Ainsi Robert Vitalis, en étudiant le statut des ouvriers saoudiens d'Aramco⁶³ dans la ville pétrolière de Dhahran, montre comment la compagnie pétrolière et l'Etat saoudien ont collaboré pour consolider leurs pouvoirs respectifs, notamment en réprimant les contestations ouvrières. Ce « lissage » des histoires officielles élude d'autres mouvements de contestations comme les grèves de travailleurs qui ont eu lieu au Koweït et au Bahreïn dans les années 1930, voire les mouvements de guérilla marxiste comme celui du Dhofar en Oman⁶⁴. Dans certains cas, les discours nationalistes cherchent à gommer la diversité de la société nationale, comme au Bahreïn où Nelida Fuccaro montre comment ils tentent d'effacer le caractère cosmopolite de la ville. Elle souligne que les politiques territoriales et municipales ont servi le pouvoir étatique en exacerbant les tensions confessionnelles, en même temps que la ville a fourni des espaces de contestation politique parfois violente⁶⁵.

Les récits nationaux produits par les États du Golfe et de la péninsule Arabique après la découverte du pétrole suivent donc des modalités de production similaires, tandis que leurs contenus varient selon le contexte national. Ce constat invite à se pencher sur les enjeux du récit national émirien. L'idée d'une rupture historique y a également été entretenue et valorisée dès les premières années de formation et de consolidation de l'État émirien, afin de soutenir le projet modernisateur et la légitimité du chef d'État qui le portait⁶⁶. Je suggérerai cependant que la production de l'histoire officielle aux Émirats, parce qu'elle a pris place dans le contexte des rivalités entre les divers émirats

roduction ». In : *Counter-Narratives : History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*. New York : Palgrave Macmillan, 2004, p. 1–10.

62. Ibid.

63. Aramco (Arabian American Oil Company) est le nom donné à partir de 1944 à un conglomérat de compagnies pétrolières américaines qui prospectaient en Arabie Saoudite depuis les années 1930 (le premier gisement fut découvert à Dhahran en 1938). L'État saoudien acquiert peu à peu des parts dans la compagnie jusqu'à en prendre entièrement la tête en 1980 ; la compagnie est alors renommée Saudi Arabian Oil Company, mais continue à être connue sous le nom de Saudi Aramco.

64. Omar AL-SHEHABI, Abdulhadi KHALAF et Adam HANIEH. *Transit States. Labour, Migration & Citizenship in the Gulf*. Londres : Pluto Press, 2015. HALLIDAY, *Arabia Without Sultans*, op. cit. Abdel Razzaq TAKRITI. *Monsoon Revolution : Republicans, Sultans, and Empires in Oman, 1965–1976*. Oxford : Oxford University Press, 2013. Voir aussi le roman de Sonallah IBRAHIM. *Warda*. Arles : Actes Sud, 2002.

65. FUCCARO, *Histories of City and State*, op. cit.

66. Vânia CARVALHO PINTO. *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*. Reading : Ithaca Press, 2012.

qui composent la fédération, entretient des rapports singuliers avec le cosmopolitisme. Dans le même temps, je montrerai dans le Chapitre II comment les discours officiels sur-investissent l'identité tribale et bédouine, représentée par Abou Dhabi, aux dépens des populations littorales qui composent pourtant la majorité des nationaux.

1.3. Le paradigme de l'État rentier

L'histoire de la région du Golfe dans la longue durée, évoquée très brièvement ci-dessus, apporte un éclairage singulier sur l'organisation politique et sociale des États contemporains, et permet un retour critique sur les représentations dominantes de l'histoire nationale produites au sein de ces États. Mais elle souligne aussi l'inscription de cette région dans des ensembles géographiques plus larges. En ce sens, le cadre national évoqué ci-dessus n'est pas celui de l'État rentier. Issu de l'économie politique, ce concept a longtemps dominé les travaux sur la région, et continue à constituer un modèle de référence y compris pour les analyses critiques à son égard. Il a surtout contribué à orienter les débats et les réflexions sur la relation entre système économique et forme du pouvoir politique, et en particulier l'influence de l'économie sur le caractère démocratique ou autoritaire de l'État.

La parenté du terme « État rentier » est attribuée à l'économiste iranien Hossein Mahdavy en 1970, mais ce n'est qu'à partir de la fin des années 1980 que la théorie du même nom prend son essor. L'expression désigne en premier lieu un État qui dérive la majeure partie de ses revenus de sources extérieures à ses frontières, sous la forme de rente (et non de l'activité productive du pays ou de la taxation). La théorie de l'État rentier postule ainsi que la nature des sources de revenus étatiques induit une différence dans le système politique et dans les relations entre l'État et la société⁶⁷. La thèse centrale soutient que la rente favorise les régimes autoritaires, puisque les États rentiers ne dépendent pas de leur population pour leur revenu dans la mesure où il n'y a pas d'impôt. Dans le même temps, la rente permet d'assurer la légitimité politique de ces régimes par l'allocation de ressources et de services aux populations nationales, les États pouvant ainsi « acheter » le soutien de leurs citoyens. Pour ces auteurs, les monarchies pétrolières du Golfe représentent un type particulier d'État rentier : ils distinguent entre la rente « directe », tirée de l'exportation du pétrole, et la rente « indirecte » venant des aides internationales, ou bien des remises des migrants pour les États exportateurs

67. Hazem BEBLAWI et Giacomo LUCIANI. « Introduction ». In : *Nation, State and Integration in the Arab World. Volume II : The Rentier State*. Sous la dir. de Giacomo LUCIANI et Hazem BEBLAWI. London / New York / Sydney : Croom Helm, 1987, p. 1–20, p. 10.

de travail⁶⁸. Les travaux portant sur les États rentiers dans le monde arabe prennent en effet place dans le contexte d'une part de l'échec du nationalisme arabe, et d'autre part du reflux des prix du pétrole après les booms pétroliers des années 1970. On cherche ainsi à expliquer par l'économie les raisons pour lesquelles les États du Golfe se sont maintenus et consolidés, au détriment des idéologies unificatrices telles que le nationalisme arabe ou le marxisme – et par contraste avec les autres pays pétroliers du monde arabe où triomphaient alors des régimes autoritaires à orientation socialiste (Libye, Algérie, Irak et Syrie)⁶⁹. Par ailleurs, le degré de fragilité ou de stabilité des États est une question centrale pour ces auteurs : la dépendance à la rente est décrite par ces économistes comme une faiblesse – qui passerait indistinctement des États aux citoyens, Beblawi parlant de « mentalité de rente »⁷⁰. La relative stabilité des régimes du Golfe est donc perçue comme une conséquence de l'importance des revenus pétroliers, mais conditionnée à la durée limitée des ressources et aux fluctuations des prix.

Sous diverses formes plus ou moins nuancées, ce modèle pourtant simpliste a longtemps servi de cadre explicatif pour décrire les régimes du Golfe et leur spécificités. Les principales critiques qui lui ont été adressées portent sur son absence de nuances et sa tendance à gommer la profondeur historique des structures existantes. Cette approche réductionniste met au centre l'économie au mépris des facteurs sociaux, politiques ou culturels. En particulier, le modèle de l'État rentier a, dans ses premières versions, servi d'explication systémique à l'autoritarisme des gouvernements du Golfe. Ce type d'analyse se rapproche de certains traits des travaux orientalistes antérieurs dénoncés par Edward Saïd⁷¹. En outre, il ne permet pas de rendre compte de la diversité des formes de l'État dans les différents pays du Golfe, qui vont de la monarchie constitutionnelle (au Koweït) à la fédération (aux Émirats arabes unis). Enfin et surtout, la théorie de

68. Ibid., p. 15.

69. DESSOUKI. « Social and Political Dimensions of the Historiography of the Arab Gulf ». In : *Statecraft in the Middle East. Oil, Historical Memory, and Popular Culture*. Sous la dir. d'Eric DAVIS et Nicolas GAVRIELIDES. Miami : Florida International University Press, 1991, p. 92–115.

70. Hazem BEBLAWI. « The Rentier State in the Arab World ». In : *Nation, State and Integration in the Arab World. Volume II : The Rentier State*. Sous la dir. de Giacomo LUCIANI et Hazem BEBLAWI. London / New York / Sydney : Croom Helm, 1987, p. 85–98.

71. Talal Asad et Edward Saïd ont tous deux montré comment les travaux orientalistes tendaient à se focaliser sur l'autoritarisme du pouvoir, et à présenter les populations du monde arabe comme des sujets soumis passivement à une autorité, afin de justifier l'impérialisme occidental en Orient. SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, op. cit. TALAL ASAD. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London : Ithaca Press, 1973.

l'État rentier présume l'autonomie de l'État par rapport à la société⁷². Or tous les travaux ultérieurs ont montré à quel point une telle présomption est simplificatrice : les relations entre l'État et la société ne sauraient être décrites uniquement par un rapport de clientélisme (l'État achetant sa légitimité grâce aux revenus de la rente) et de répression – même s'il est vrai que partout dans le Golfe, ces revenus ont été utilisés notamment pour l'achat massif d'équipements militaires et de matériel de défense. Mais la volonté d'affirmer la légitimité du pouvoir constitue un aspect important des politiques menées par ces États ; en outre, le fonctionnement même de l'État ne peut être considéré comme uniforme et doit prendre en compte les divers niveaux d'institutions et de hiérarchies qui le composent⁷³. La théorie de l'État rentier a ainsi fait l'objet dans les années 1990 et 2000 de nombreuses révisions qui nuancent sa portée. Ces travaux se sont surtout concentrés sur l'idée que le caractère rentier de l'État constitue un élément parmi d'autres des dynamiques politiques plutôt qu'un facteur explicatif de l'ensemble de la structure politique et sociale. Pour Michael Herb par exemple, le principal facteur de stabilité des régimes du Golfe est non le pétrole mais le règne dynastique, qui n'exclut pas les conflits au sein de la famille régnante mais lui confère une résilience importante⁷⁴. Le tribal est ainsi remis au cœur de la question de l'État dans la région : c'est aussi ce que montre Sultan Al-Qassemi en décrivant les liens matrimoniaux et généalogiques qui unissent entre elles les familles régnantes des pays du Golfe⁷⁵.

On peut néanmoins s'interroger sur la pertinence de continuer à utiliser l'expression d'État rentier pour désigner les monarchies du Golfe. Si les ressources pétrolières restent un élément central dans l'économie de certains de ces États, les lacunes et les biais induits par ce modèle semblent plus conséquents que ses avantages. En particulier, en se focalisant sur la forme de l'État cette théorie tend vers ce qu'Adam Hanieh nomme, à la suite d'Ulrich Beck, un « nationalisme méthodologique », c'est-à-dire l'étude des relations entre l'État et la société restreintes à l'intérieur des frontières nationales⁷⁶.

72. Matthew GRAY. « A Theory of "Late Rentierism" in the Arab States of the Gulf ». In : *Center for International and Regional Studies*. Georgetown University, School of Foreign Service in Qatar, n° 7, 2011.

73. Marc VALERI. *Oman : Politics and Society in the Qaboos State*. New York : Columbia University Press, 2009. Steffen HERTOZ. *Princes, Brokers, and Bureaucrats : Oil and the State in Saudi Arabia*. Ithaca : Cornell University Press, 2010.

74. Michael HERB. *All in the Family : Absolutism, Revolution, and Democracy in Middle Eastern Monarchies*. SUNY Press, 1999.

75. Sultan Sooud AL-QASSEMI. « Tribalism in the Arabian Peninsula : It is a Family Affair ». In : *Jadaliyya*, 1^{er}2012. URL : http://www.jadaliyya.com/pages/index/4198/tribalism-in-the-arabian-peninsula_it-is-a-family-

76. Adam HANIEH. « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Capital and Labor in the Gulf States : Bringing the Region Back In ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013. Ulrich BECK.

Or on ne saurait comprendre les sociétés du Golfe sans prendre en compte le caractère transnational de certains processus qui y sont centraux, notamment les migrations ou encore les dynamiques du capitalisme. La théorie de l'État rentier a en effet souvent considéré ces domaines sous un angle purement économique – les migrations étant par exemple comprises comme un simple phénomène d'offre et de demande de travail. Cette explication pourtant ne peut rendre compte des raisons pour lesquelles nombre de migrants s'installent pour des durées très longues dans les pays du Golfe, et les places variées qu'ils en viennent à occuper au sein des hiérarchies sociales⁷⁷. En mettant l'État au centre, ces théories échouent également à saisir l'impact considérable que peuvent avoir d'autres acteurs transnationaux : les États étrangers bien sûr (le rôle des États-Unis dans la région est bien documenté), mais aussi les entreprises privées. Des travaux comme ceux de Timothy Mitchell, qui en partant de la matérialité des combustibles fossiles et des conditions de leur extraction examine leurs liens avec les mouvements de travailleurs et en fin de compte avec la démocratie, démontre le rôle crucial des compagnies pétrolières transnationales dans les rapports sociaux et politiques locaux⁷⁸. Enfin, l'heure de gloire du paradigme de l'État rentier a coïncidé avec un moment de la recherche sur le Golfe où celle-ci était largement dominée par des experts. En 1997 encore, Gwenn Okruhlik déplorait un milieu essentiellement composé d'« experts instantanés » dans une relation clientéliste avec les pays concernés et presque exclusivement masculins, dont les travaux relevaient de la commande plus que de l'analyse⁷⁹.

La notion d'État rentier a ainsi longtemps entretenu et favorisé l'idée d'une exceptionnalité des pays du Golfe, qui a guidé les principales questions théoriques posées à la région. En particulier, les débats se sont concentrés sur la question de la stabilité des monarchies pétrolières, les uns cherchant à expliquer leur durée, les autres à prédire leur chute ou encore à faire la liste des conditions de leur survie⁸⁰. La plupart de ces

« La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique ». In : *Sciences sociales en mutation*. Sous la dir. de Michel WIEVIORKA. Auxerre : Editions Sciences humaines, 2007, p. 223–236.

77. Neha VORA. *Impossible Citizens : Dubai's Indian Diaspora*. Durham : Duke University Press, 2013.

78. MITCHELL, *Carbon Democracy*, op. cit.

79. OKRUHLIK, « From Imagined Scholarship to Gendered Discourse : Bringing the Peninsula in from the Periphery », op. cit. voir aussi Salem SAIF. « When Consultants Reign ». In : *Jacobin*, 9 mai 2016. URL : <https://www.jacobinmag.com/2016/05/saudi-arabia-aramco-salman-mckinsey-privatization/>.

80. HERB, *All in the Family*, op. cit. J. E. PETERSON. « What Makes the Gulf States Endure ? » In : *Iran, Iraq and the Arab Gulf States*. New York : Palgrave Macmillan, 2001, p. 452–460. Christopher DAVIDSON. *After the Sheikhs. The Coming Collapse of the Gulf Monarchies*. New York : Oxford University Press, 2013.

travaux ne manquent pas de pertinence, mais opèrent dans un cadre méthodologique et théorique restreint. Pour reprendre l'expression d'Appadurai citée plus haut, le Golfe est devenu avec le temps la « vitrine » de certains problèmes théoriques, qui se sont concentrés autour des formes du pouvoir politique et de leur rapport avec le pétrole. L'hégémonie de ces débats rend nécessaire la critique de constructions trop essentialisantes de la région et invite à se pencher sur les manières plus subtiles de décrire ce qui fait sa cohérence, au-delà des discours et des politiques des élites régnautes. Un corpus croissant de travaux sur les sociétés khalijites s'éloigne du modèle de l'État rentier et d'une lecture monolithique de l'appartenance tribale, en même temps qu'il met ces sociétés en dialogue avec d'autres ensembles géographiques. Le renouvellement de l'historiographie de la région et le développement de travaux critiques en économie politique et en sciences sociales rappellent aussi comment les « modèles » politiques et économiques, loin d'être uniformes et figés, sont le fruit de processus de construction et de légitimation du pouvoir. Les organisations politiques et sociales des monarchies du Golfe ne sont pas des conséquences inévitables et naturelles des booms pétroliers, mais résultent de l'accession au pouvoir de familles aidées par les Britanniques et qui se sont imposées par divers moyens.

L'historien Reinhart Koselleck a questionné, dans ses travaux sur la sémantique historique, le sentiment d'évidence que peuvent donner certains concepts dont font partie ceux de modernité, de progrès et de développement⁸¹. Il invite à examiner la manière dont ces concepts se sont chargés, au cours du temps, de significations variées et d'expériences politiques et sociales diverses. Cette dimension métahistorique n'est pas l'objet du présent travail ; mais le type d'approche que propose Koselleck engage à s'interroger sur les significations et les enjeux entourant le passage récent de certains de ces concepts du monde occidental vers la région du Golfe. Surtout, Koselleck montre comment de tels concepts constituent des moteurs d'action sociale et politique, à travers les « horizons d'attente » qu'ils suscitent : on peut donc s'interroger sur ce qu'il se passe lorsque les expériences qu'ils recouvrent sont translatées vers une autre aire culturelle, et sur ce que de tels concepts ont fait à la région du Golfe et en particulier aux Émirats arabes unis.

L'exploration de l'histoire de la région nous a permis de voir comment les expériences locales du temps, de la mobilité ou encore de l'organisation sociale ont été modifiées après la découverte du pétrole. Les débuts de l'exploitation pétrolière ont ainsi été associés au dessin de frontières territoriales qui n'avaient pas de sens jusque-là dans la région, ainsi qu'à la naissance des États et la mise en place de politiques de développe-

81. Reinhart KOSELLECK. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Editions de l'EHESS, 1990.

ment visant à rattraper la « modernité » occidentale. L'histoire de la région à partir du XX^e siècle a donc été marquée par l'importation de ces « concepts d'avenir » et leurs effets très concrets sur les sociétés khalijites.

Les sections qui suivent se penchent sur ces effets produits par la modernité comme « horizon d'attente ». Nilüfer Göle a souligné la nécessité, dans les contextes non occidentaux, de « problématiser la modernité comme faisant partie des récits publics, de l'imaginaire social et des pratiques sociales »⁸². Comme dans le cas turc, la construction émirienne de la modernité semble avoir été d'abord caractérisée par le projet de modernisation : « Plutôt que le concept de modernité, qui renvoie à une conscience donnée du temps présent et un état de développement et de nouveauté, celui de “modernisation”, qui exprime la volonté politique de “devenir moderne”, est utilisé dans le vocabulaire historique et politique turc. Cette expression peut être interprétée en termes d'effort continu pour surmonter le retard dans le développement »⁸³. Je montrerai cependant comment le projet de modernisation a depuis le milieu des années 2000 laissé la place à un nouvel horizon d'attente : l'horizon borné, cette fois, de la fin du pétrole, et celui de son dépassement, c'est-à-dire l'injonction à la diversification économique, à la globalisation et au passage à une « économie de la connaissance ». Ces concepts, eux aussi, produisent un certain nombre d'effets sur la ville comme sur les populations qui y vivent.

82. Nilüfer GÖLE. *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris : La Découverte, 2003 [1993], p. 172.

83. *Ibid.*, p. 172.

2. Logiques urbaines : de la ville pétrolière à la ville-corporation

Après la question de l'État rentier, le second objet à avoir mobilisé la littérature académique sur la région est celui de la ville et du développement urbain. Au moment où les études du Golfe ont pris leur essor, l'urbanisation rapide était en effet à la fois le centre des préoccupations des gouvernements locaux et l'une des dimensions les plus immédiatement apparentes des changements à l'œuvre dans les sociétés de la péninsule. Aux Émirats arabes unis, le taux d'urbanisation était déjà de 62,2 % en 1968 ; à la fin des années 1980, il atteint près de 90 %⁸⁴. Le financement du développement urbain par les revenus du pétrole a conduit de nombreux analystes à parler d'« urbanisation pétrolière » (*oil urbanization*), la « ville pétrolière » (*oil city*) devenant le prisme d'analyse de la ville du Golfe conçue comme un modèle type.

Le phénomène urbain a donc aussi été l'un des axes principaux à partir desquels s'est élaborée l'idée de l'exceptionnalité des pays du Golfe, et ce d'autant plus que les villes elles-mêmes jouent sur cette image pour soutenir leurs projets touristiques et immobiliers. Mais le champ des études urbaines a également permis l'émergence de recherches qui ont remis en cause l'existence d'un modèle des villes du Golfe. On s'intéressera d'abord à la manière dont les critiques du modèle de la ville pétrolière ont amené vers d'autres théorisations des villes khalijites, qui engagent des réflexions plus générales sur les rapports entre ville et capitalisme ou encore sur la traduction des processus de globalisation dans l'espace urbain. Ces cadres théoriques seront ensuite mis à l'épreuve de l'histoire urbaine et sociale d'Abou Dhabi, à travers l'examen des étapes du développement urbain dans la capitale mais aussi et surtout des interactions réciproques entre structures sociales et transformations spatiales. Ces dernières laissent entrevoir des manières multiples de produire et de concevoir l'espace, qui interrogent en retour les évolutions de la société émirienne : les formes de citoyenneté qui prennent place dans les villes émiriennes seront quant à elles abordées dans la deuxième partie de cette thèse.

2.1. Un modèle des villes du Golfe ?

Deux débats récents peuvent servir d'introduction aux enjeux posés par la définition d'un modèle de la ville du Golfe. Le premier est illustré dans l'introduction écrite par

84. Michael BONINE. « Oil and Urban Development : The Transformation of the Small Arab Town in the United Arab Emirates ». In : *Petites villes et villes moyennes dans le monde arabe*. Fascicule de recherche n°17. Tours : URBAMA et CNRS, 1986, p. 621–636.

le célèbre architecte néerlandais Rem Koolhaas pour un numéro spécial de la revue *Volume* consacré aux villes du Golfe :

« Le recyclage de la fatwa Disney en dit plus sur la stagnation de l'imaginaire critique occidental que sur les villes du Golfe.

Être un critique aujourd'hui, c'est regretter l'exportation d'idées qu'on a échoué à affronter sur son propre terrain, de dragons qu'on a été incapable de tuer ; la grande majorité des développements que les critiques déplorent trouvent leurs origines dans leurs propres pays où ils sont devenus la norme.

[...] Il est particulièrement cruel que les critiques les plus dures viennent de vieilles cultures qui contrôlent encore le dispositif du jugement, alors que les épicycles de la production se sont déplacés à l'autre bout du globe. »⁸⁵

La référence à la « fatwa Disney » est une réponse – directe bien qu'implicite – à la conclusion non moins célèbre de l'essai du sociologue Mike Davis sur Dubaï, qui décrit le futur projeté de la ville comme « un cauchemar émergé du passé : la rencontre d'Albert Speer et de Walt Disney sur les rivages de l'Arabie »⁸⁶. Le registre hyperbolique de ces deux discours est très représentatif de l'ordre des débats portant sur les villes du Golfe, et de la teneur des imaginaires et des idéologies qui y sont investis – depuis l'extérieur en tout cas. Dans le cas de Mike Davis, l'approche en termes de classes sociales est mise au service de la description d'une société pyramidale à l'extrême, qui fait peu de cas des réalités complexes des hiérarchies sociales dans sa hâte à dévoiler « l'envers du décor ». Le ton provocateur du texte de Koolhaas n'est pas moins caricatural, dans la mesure où le lexique postcolonial sert ici à justifier un développement urbain mené en grande partie par des consultants et des architectes issus de ces « vieilles cultures » qu'il décrie, et bâtis concrètement par des travailleurs étrangers dans des conditions dénoncées par de nombreuses organisations de défense des droits humains. Ces deux discours sont bien plus représentatifs des fantasmes occidentaux à propos des villes du Golfe qu'ils ne disent quelque chose sur ces villes elles-mêmes. Ils sont cependant très loin d'être isolés et pointent au contraire vers les deux pôles qui ont dominé une grande partie des publications sur ces villes, et qui s'articulent autour de la question de qui possède et produit la modernité – et à quel prix.

Le second débat, quant à lui, a eu lieu en 2013 entre trois intellectuels arabes du Golfe, par l'intermédiaire d'une série d'articles en anglais qui se répondent directement.

85. Rem KOOLHAAS, Ole BOUMAN et Mark WIGLEY. *Volume 12 : Al Manakh*. Amsterdam (Netherlands) : Archis, 2007, p. 7 – ma traduction.

86. Mike DAVIS. *Le stade Dubaï du capitalisme*. Paris : Les prairies ordinaires, 2007, p. 41-42.

Le premier, écrit par le journaliste émirien Sultan Sooud Al-Qassemi, défend la thèse selon laquelle les villes du Golfe sont devenues les nouveaux centres urbains du monde arabe : l'ensemble Abou Dhabi – Dubaï – Charjah – Doha aurait ainsi remplacé l'ancien quatuor Le Caire – Beyrouth – Damas – Bagdad dans de nombreux domaines (culture, commerce, art, études supérieures, design, architecture, à l'exception précise-t-il du dynamisme politique)⁸⁷. Tout en reconnaissant l'importance grandissante de ces villes du Golfe, le journaliste omanais Abbas Al-Lawati réfute leur capacité à devenir de véritables centres tant que les étrangers qui font leur richesse, économique comme culturelle, ne pourront être « indigénisés » : le caractère nécessairement transitoire du séjour de la majorité des résidents favorise selon lui une culture d'importation qui ne fait de ces villes rien de plus qu'une « escale de luxe » (*a luxury transit station*) entre le reste du monde arabe et les pays occidentaux⁸⁸. Le politologue émirien Abdulkhaleq Abdulla réagit à son tour en parlant de « khalijisation » du monde arabe, arguant que l'influence des États du Golfe sur le reste de la région est désormais plus importante que la réciproque⁸⁹. Les termes de ce débat gagnent à être contextualisés, comme le fait Yasser Elsheshtawy⁹⁰. Il les replace en effet au sein d'un ethos arabe associant à la nostalgie pour l'âge d'or des anciens centres urbains une défiance envers les « nouveaux riches » du Golfe. L'article postule la nécessité de prendre ces villes au sérieux et de cesser de les considérer comme des « aberrations » aux marges du monde arabe. Partant du principe qu'il existe de multiples formes de centralités urbaines, il conclut que les seuls indicateurs économiques ne sauraient répondre à la question de l'existence d'un modèle des villes du Golfe ou du type de centralité qu'elles peuvent produire, et invite à l'étude des expériences vécues de leurs habitants.

Ces deux discussions sur les villes du Golfe posent, à partir de lexiques et de références très différents, les mêmes questions. La première est celle de la légitimité de ces villes comme objets d'études - leur artificialité et leur nouveauté semblant les disqualifier de

87. Sultan Sooud AL-QASSEMI. « Thriving Gulf Cities Emerge As New Centers of Arab World ». In : *Al-Monitor*, 8 oct. 2013. URL : <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/abu-dhabi-dubai-doha-arab-centers.html#>.

88. Abbas AL-LAWATI. « Gulf Cities Have Long Way to Go Before Leading Arab World ». In : *Al-Monitor*, 14 oct. 2013. URL : <http://www.al-monitor.com/pulse/fr/originals/2013/10/gulf-dubai-abu-dhabi-doha-arab.html>.

89. Abdulkhaleq ABDULLA. « Khaleeji Cities Are Present and Future ». In : *Al-Monitor*, 20 oct. 2013. URL : <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/gulf-dubai-doha-abu-dhabi-center-arab-world.html>.

90. Architecte égyptien vivant et enseignant aux Émirats arabes unis, Yasser Elsheshtawy analyse ce débat dans un billet de blog publié environ un mois après les articles précédents : Yasser ELSHESHTAWY. *Tribes with Cities*. Blog. 5 nov. 2013. URL : <http://dubaization.com/post/66097171299/tribes-with-cities>.

ce statut, en même temps que la fascination qu'elles exercent pousse à les examiner. La seconde question est celle de leur représentativité, qu'elles soient considérées comme l'apogée du néolibéralisme ou comme de nouveaux centres pour le monde arabe.

2.1.1. Par-delà la ville pétrolière

Suivant la logique de l'État rentier évoquée ci-dessus, les villes du Golfe ont souvent été réduites à leur dimension de villes pétrolières. Les enjeux de ce modèle ont été analysés en détails par Nelida Fuccaro, dans un article qui fait le bilan critique de la littérature sur les *Gulf cities* – une littérature souvent orientée vers la pratique de la planification urbaine et les politiques d'urbanisation. Elle met en lumière les deux thèmes principaux qui organisent cette littérature : « la ville comme un réceptacle de modernité, et la ville comme un point focal pour revendiquer une identité arabo-islamique »⁹¹. Ces thèmes lui servent de point de départ pour formuler une double critique de cette littérature et des pratiques qu'elle a influencées. D'une part, le paradigme moderniste, en accréditant l'idée de l'exceptionnalité des villes du Golfe, a empêché une approche comparative et une théorisation des différences entre ces villes au niveau microsocial. En se focalisant sur l'aspect technique de la ville, présentée comme un produit des « forces de l'économie pétrolière et du marché international »⁹², il laisse de côté l'influence de la société urbaine sur la production de l'espace. D'autre part, les efforts pour « indigéniser », en réaction, ces nouveaux paysages urbains ont souvent conduit les planificateurs à copier le modèle de la ville islamique forgé par les orientalistes, qui place au cœur de la cité la mosquée, le souk et les lieux du pouvoir, opposés à l'espace privé des quartiers résidentiels. Or ce modèle a non seulement été largement contesté, mais il est loin d'être autochtone dans le Golfe. La volonté de restituer une identité arabe et musulmane aux nouveaux développements urbains s'est par ailleurs traduite par l'inclusion arbitraire, dans l'environnement bâti, de symboles issus du folklore. À Abou Dhabi comme dans de nombreuses villes du Golfe, des sculptures représentant des objets de la culture matérielle traditionnelle (une cafetière, un encensoir...) ornent les ronds-points et les terre-pleins centraux des autoroutes intra-urbaines (cf. Figure I.9, p. 115).

L'invitation de Nelida Fuccaro à « une nouvelle ethnographie de l'espace »⁹³ dans ces villes, qui s'intéresse aux interactions sociales à travers le contexte socio-économique,

91. Nelida FUCCARO. « Visions of the city : Urban studies on the Gulf ». In : *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 35, 2001, p. 175–187, p. 175.

92. Ibid., p. 179.

93. Ibid., p. 184.

culturel et politique, a été mise en œuvre dans certains travaux plus ou moins récents. Une partie de ces recherches renouvellent les études urbaines dans le Golfe en s'intéressant de manière diachronique à l'évolution des sociétés urbaines. Des monographies historiques de Manama au Bahreïn, de Koweït City, ou encore de Djedda et Riyad en Arabie Saoudite explorent ainsi les racines historiques de ces villes et l'effet des transformations sociales sur le façonnement de l'espace⁹⁴. Un autre ensemble de travaux comprend les recherches sur les petites villes ou les villes de taille moyenne dans la péninsule Arabique, dont la plupart ont connu un développement ralenti ou en décalage par rapport à celui des capitales. Ainsi dans les années 1980, André Bourgey note que, bien qu'elles soient elles aussi marquées par les retombées de la rente pétrolière, les petites villes ont une spécificité géographique moins prononcée que les grandes capitales du Golfe. En particulier, il distingue entre les villes « traditionnelles » qui ont été peu transformées par l'arrivée du pétrole et qui resteraient les conservatoires d'une identité arabe et nationale ; celles qui ont subi des changements importants ; et les villes nouvelles créées notamment en périphérie des capitales pour héberger les travailleurs ou servir de complexes industriels⁹⁵. Les transformations de 'Unayza en Arabie Saoudite illustrent bien comment le modèle des villes pétrolières échoue à décrire ces villes secondaires : elle est passée d'un centre urbain régional florissant et politiquement autonome au début du XX^e siècle à une ville de taille moyenne et de peu d'importance⁹⁶. Aux Émirats, l'oasis d'Al-Ain, deuxième ville de l'émirat d'Abou Dhabi en termes d'étendue et de nombre d'habitants, a attiré l'attention, de même que Ras al-Khaïmah au Nord

94. FUCCARO, *Histories of City and State*, op. cit. Keith S. MC LAHLAN. « Kuwait City. A study of discrete social zones in an oil economy ». In : *Eléments sur les centres-villes dans le monde arabe*. Fascicule de recherche n°19. URBAMA et CNRS, 1988, p. 17–33. Soraya ALTORKI et Abu Baker BAGADER. *Jidda, Umm al-rakhā wa-l-shidda. Taḥawālāt al-ḥayāt al-'usriyya bayna fatratayn*. Le Caire : Dār Al-Shurūq, 2006. Paul BONNENFANT. « La capitale saoudienne : Riyadh ». In : *La Péninsule Arabique d'aujourd'hui*. Sous la dir. de Paul BONNENFANT. Vol. 2. Paris : Editions du CNRS, 1982, p. 656–705. Farah AL-NAKIB. *Kuwait Transformed. A History of Oil and Urban Life*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2016.

95. André BOURGEY. « Réflexions sur les petites villes dans les émirats du Golfe (Koweït, Bahrein, Qatar, Emirats Arabes Unis, Oman) ». In : *Petites villes et villes moyennes dans le monde arabe*. Fascicule de recherche n°17. Tours : URBAMA et CNRS, 1986, p. 636–651.

96. Sebastian MAISEL. « The Transformation of 'Unayza : Where is the "Paris of Najd" today ? » In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2587>. Soraya ALTORKI et Donald P. COLE. *Arabian Oasis City : the Transformation of 'Unayza*. Austin : University of Texas Press, 1989.

du pays⁹⁷. Si le développement de ces villes moyennes a bien sûr été influencé par les revenus pétroliers, leurs évolutions sont plus ambivalentes.

Enfin, de plus en plus de recherches s'éloignent de l'angle du pétrole pour observer les villes khalijites à travers les réappropriations de l'espace urbain par leurs habitants – en particulier les jeunes ou encore les migrants. Les ouvrages d'Amélie Le Renard et Pascal Ménoret sur Riyad éclairent la capitale saoudienne à travers l'étude des déplacements et des sociabilités des jeunesses urbaines féminine et masculine⁹⁸. La mobilité difficile des jeunes femmes, pour qui les campus universitaires, les *shopping malls*, et certains lieux de travail et de pratique religieuse constituent des espaces d'autonomie gagnés sur les restrictions familiales et sociales, dévoile les enjeux politiques conjoints de la distinction nationale et du discours de réforme qui a légitimé le travail des femmes. La pratique du *tafhīt* (l'art du dérapage dans une voiture, souvent volée, conduite à grande vitesse), considérée comme déviante à maints égards, illustre un autre pan de la société saoudienne, celui des jeunes hommes privés de droits politiques, dont le désespoir face à la situation économique et sociale s'exprime par l'autodestruction. Cette pratique, qui investit les larges avenues de la banlieue de Riyad, prend place dans ce qu'Andrew Gardner nomme les « espaces interstitiels » (*interstitial spaces*) qui caractérisent l'expérience urbaine des villes du Golfe⁹⁹. L'expression désigne les espaces résiduels, des routes aux terrains vagues, qui séparent entre eux les développements planifiés, contrastant avec la modernité ostentatoire de ces derniers. En ce sens, les espaces interstitiels sont liés à la démographie des villes du Golfe : ils participent à la création d'enclaves dans la ville, à la ségrégation des populations et à la maîtrise de la « matière étrangère »¹⁰⁰. À travers l'observation des activités informelles à Abou Dhabi, dont le commerce de rue, Yasser Elsheshtawy montre comment ces espaces

97. André BOURGEY. « Les villes des Emirats du Golfe sont-elles encore des villes arabes ? » In : *Les migrations dans le monde arabe*. Sous la dir. de Gilbert BEAUGÉ et Friedmann BUTTNER. Paris : Editions du CNRS, 1991, p. 69–92. Brigitte DUMORTIER. « Ras al-Khaïmah, l'essor récent d'une ville moyenne du Golfe ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2575>.

98. Amélie LE RENARD. « Styles de vie citadins, réinvention des féminités. Une sociologie politique de l'accès aux espaces publics des jeunes Saoudiennes à Riyad ». Thèse de doct. IEP de Paris, 2009. Pascal MÉNORET. *Joyriding in Riyadh. Oil, Urbanism, and Road Revolt*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.

99. Andrew GARDNER. « The Transforming Landscape of Doha : An Essay on Urbanism and Urbanization in Qatar ». In : *Jadaliyya*, 9 nov. 2013.

100. Selon l'expression forgée par Paul Dresch pour désigner la manière dont la distinction entre nationaux et étrangers est mise en œuvre à travers le statut, le contrôle et la ségrégation spatiale de ces derniers. Paul DRESCH. « Foreign Matter : The Place of Strangers in Gulf society ». In : *Globalisation and the Gulf*. Sous la dir. de John W. FOX, Nada MOURTADA-SABBAH et Mohammed AL-MUTAWA. 5799610 : Routledge, 2006, p. 200–222.

interstitiels deviennent les lieux où les étrangers, et notamment les migrants pauvres, se réapproprient la ville, et créent une urbanité « par le bas »¹⁰¹.

Le modèle de la ville pétrolière a ainsi été largement remis en cause. Un autre modèle semble aujourd'hui s'y être substitué, dont Dubaï – incidemment, l'une des moins « pétrolières » des grandes villes de la région puisque ses ressources sont presque épuisées – est devenue le symbole. Il vaut la peine de s'attarder sur ce que représente l'urbanisme dubaïote dans la littérature académique, dans ses excès comme dans ce qu'il a apporté à l'analyse des villes khalijites.

2.1.2. *Le stade Dubaï de l'urbanisme ?*

« De loin, le Dubaï semble être une ville ; sur place, c'est une effigie, l'éclat d'une ville. » Cette citation tirée du film de Christian Von Borries, *The Dubai in Me*, illustre parfaitement l'objet de fascination qu'est devenue Dubaï, au point de passer du rang de ville à celui de concept – c'est ainsi que le réalisateur justifie l'usage systématique de l'article devant le nom de la ville. L'examen de la littérature sur les villes du Golfe ne serait en effet pas complet sans s'arrêter un moment sur la place curieuse tenue par Dubaï dans la pensée occidentale contemporaine. *The Dubai in Me* mêle des spots publicitaires réalisés par les promoteurs immobiliers de grands projets tel que The World¹⁰² et des séquences tirées du monde virtuel *Second Life*, laissant entendre l'irréalité de la ville. Le même discours se retrouve dans l'essai du philosophe François Cusset qui suit l'édition française du texte de Mike Davis : Dubaï ne serait rien d'autre qu'un « miroir déformant » de la société occidentale, mais à ce point poussé à l'extrême qu'elle relèguerait cette dernière « en banlieue du monde »¹⁰³.

La ville de Dubaï, devenue un symbole de l'extravagance du développement urbain, est ainsi souvent présentée comme l'idéal-type de la ville néolibérale et de ses excès. Si une part importante des travaux qui lui sont consacrés en donnent une vision caricaturale – les accusations d'artificialité de la ville viennent souvent de textes qui prennent pour la réalité l'image projetée par les promoteurs immobiliers et les publicitaires –

101. Yasser ELSHESHTAWY. « Informal Encounters : Mapping Abu Dhabi's Urban Public Spaces ». In : *Built Environment*, vol. 37, n° 1, 2011, p. 92–113.

102. The World est le nom donné à l'archipel d'îles artificielles qui reproduisent la carte du monde au large de Dubaï. Le projet, commencé en 2003, a fait couler beaucoup d'encre, à la fois en raison de la grande publicité qui a entouré son lancement, et parce que l'arrêt des travaux en 2008 - 2009 en a fait un symbole des effets (et des causes...) de la crise économique à Dubaï. Le développement a repris, mais la plupart de l'archipel est aujourd'hui encore en travaux.

103. François CUSSET. « Questions pour un retour de Dubaï ». In : *Le stade Dubaï du capitalisme*. Sous la dir. de Mike DAVIS. Paris : Les prairies ordinaires, 2007, p. 49–87.

d'autres se sont penchés sur les aspects concrets du modèle d'urbanité proposé par la ville émirienne. L'exemple le plus frappant de l'influence de Dubaï est certainement le passage dans le langage courant du terme « dubaïsation ». Celui-ci a deux significations principales : souvent employé avec une connotation péjorative, il sert à désigner une urbanisation dominée par des intérêts privés et caractérisée par des projets immobiliers spectaculaires, dans le monde arabe et au-delà. Plus concrètement, la « dubaïsation » indique aussi le rôle croissant à l'étranger des investisseurs et promoteurs immobiliers du Golfe, dont beaucoup sont Émiriens¹⁰⁴. Comme le souligne Rem Koolhaas à propos de Dubaï : « son modèle émergent de la ville est multiplié au sein d'une vaste zone à la visibilité architecturale réduite, qui va du Maroc à l'ouest à la Chine à l'est, via la Turquie et l'Azerbaïdjan. »¹⁰⁵. Qu'il s'agisse d'investir dans l'immobilier à l'étranger ou bien d'y bâtir des lieux de résidence secondaire pour les Khalijites ou pour les migrants de retour du Golfe, les capitaux mais aussi les formes architecturales qui ont fait la célébrité de Dubaï semblent en effet s'exporter avec succès¹⁰⁶.

Ce mode d'urbanité a suscité l'attention de nouvelles perspectives, qui empruntent leur vocabulaire aux études sur la ville globale ou la ville néolibérale. À bien des égards en effet, les villes khalijites et Dubaï en particulier (mais aussi Doha, Abou Dhabi et dans une moindre mesure Koweït City, Riyad voire La Mecque) apparaissent comme des illustrations particulièrement saillantes des logiques que recouvrent ces termes. Si l'on reprend les notions développées par Henri Lefebvre, dont s'inspirent beaucoup de ces études, la représentation de l'espace, c'est-à-dire l'espace conçu par l'État, mais aussi par les planificateurs, les urbanistes ou les ingénieurs, semble largement dominer dans le Golfe les autres modes de production de l'espace¹⁰⁷. Le géographe David Harvey, s'appuyant sur Lefebvre, définit l'ordre néolibéral comme celui dans lequel tant la production que le contrôle de l'espace ont été laissés au capital privé. À travers la gestion privée de la conception, du maintien, de l'entretien et de la surveillance des

104. Adam HANIEH. « Khaleeji-Capital : Class-Formation and Regional Integration in the Middle-East Gulf ». In : *Historical Materialism*, n° 18, 2010, p. 35-76. ELSHESHTAWY, *Tribes with Cities*, op. cit.

105. KOOLHAAS, BOUMAN et WIGLEY, *Volume 12 : Al Manakh*, op. cit.

106. Maïa SINNO. « Les investissements du Golfe dans l'immobilier au Caire depuis 2011 : des vecteurs d'influence qui s'inscrivent dans l'économie globale et locale ». In : *Villes arabes, cités rebelles*. Sous la dir. de Roman STADNICKI. Recto Verso. Editions du cygne, 2015, p. 160-172.

107. Lefebvre distingue entre trois modes de production de l'espace : 1/ la pratique spatiale, ou espace perçu, c'est-à-dire ce que les gens font (dans le sens où les activités sociales produisent l'espace), 2/ la représentation de l'espace, ou espace conçu, c'est-à-dire l'espace planifié par les institutions et leurs acteurs, et 3/ l'espace représentationnel, ou espace vécu, c'est-à-dire l'espace tel qu'il est conceptualisé par ses usagers, à travers les images, les symboles, les codes, etc. Henri LEFEBVRE. *La production de l'espace*. Anthropos. 1974.

espaces urbains, c'est le capital qui façonne la ville et accroît la ségrégation sociale entre les populations qui y vivent¹⁰⁸. Or l'ouverture des villes khalijites aux capitaux étrangers à partir des années 1970, dont Dubaï a été le fer de lance, a donné lieu à un développement urbain relativement peu organisé, qui juxtapose des zones commerciales ou résidentielles discontinues qui ne peuvent être reliées entre elles qu'en voiture. Avec ses zones franches consacrées aux nouvelles technologies ou aux médias, îlots clos et déterritorialisés qui forment littéralement des villes dans la ville, Dubaï apparaît comme un nouveau modèle exacerbé de la « ville globale » décrite par Saskia Sassen¹⁰⁹. Par contraste, le développement urbain d'Abou Dhabi est toujours décrit comme plus contrôlé, « opposé au développement chaotique de Dubaï »¹¹⁰. Ce décalage entre les images projetées par les deux villes explique très certainement pourquoi la production académique ne s'est intéressée à Abou Dhabi que très récemment, en particulier autour des projets de la ville « verte » de Masdar et des nouvelles îles (Saadiyat, Reem, al-Mariah) dont les logiques, comme on le verra, se rapprochent beaucoup plus de celles du développement dubaïote¹¹¹.

108. David HARVEY. *Spaces of Capital : Towards a Critical Geography*. New York : Routledge, 2001.

109. Au moment où écrit Saskia Sassen, les villes globales dont elle parle correspondent aux centres financiers du « Nord » global : Londres, New York et Tokyo. Mais les logiques qui caractérisent ces villes globales, et notamment la naissance d'un environnement urbain qui permette à la fois la dispersion à l'échelle globale des activités économiques et la concentration d'un grand nombre de compagnies spécialisées, s'appliquent parfaitement à la ville de Dubaï. Les zones franches y sont un phénomène ancien – la ville s'est développée en grande partie grâce à la suppression des taxes portuaires qui en a fait le principal port de transit du Golfe – mais elles se sont multipliées ces dernières années afin d'attirer les investissements. Elles sont par définition des zones de libre-échange déterritorialisées, dans le sens où les marchandises qui y transitent et les activités financières et commerciales qui s'y déroulent ne sont pas considérées comme prenant place sur le territoire national, et par conséquent ne sont pas soumises aux impôts et aux droits de douane ; leurs législations sur le droit des entreprises et le travail sont souvent très favorables aux entreprises. Dans la dernière décennie ont surgi à Dubaï de nombreuses zones franches « à thème » afin de favoriser la concentration des entreprises, dans lesquelles tout est fait pour que ces dernières n'aient plus qu'à venir s'installer dans des locaux déjà prêts : Dubaï Internet City, Dubaï Media City, Dubaï Knowledge Village, etc. Saskia SASSEN. *Global Cities : New York, London, Tokyo*. Princeton (NJ) : Princeton University Press, 1991.

110. Davide PONZINI. « Large scale development projects and star architecture in the absence of democratic politics : The case of Abu Dhabi, UAE ». In : *Cities*, n° 28, 2011, p. 251–259.

111. Laurence CROT. « Planning for Sustainability in Non-democratic Polities : The Case of Masdar City ». In : *Urban Studies*, n° 50, 2013, p. 2809–2825. Beth HARRINGTON. « In Focus n°2 : Producing Cultural Heritage : The Neoliberalization of Arts & Cultural Spaces in Abu Dhabi's Souk and Sa'diyāt Island ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013.

Penser les villes khalijites selon le modèle de la ville globale ou néolibérale permet ainsi de replacer les premières au sein de processus internationaux, et invite à se pencher sur les relations de pouvoir exprimées dans et créées par les formes urbaines. Il est cependant nécessaire d'examiner les spécificités induites par les structures sociales particulières à ces villes, et de penser l'ordre néolibéral à travers ses manifestations localisées. Par exemple, la problématique de la privatisation de l'espace urbain prend un sens spécifique dans les villes émiriennes, où projets de développement publics et privés sont parfois malaisés à distinguer : les investisseurs privés et les décideurs publics sont bien souvent les mêmes personnes, ou des membres de familles proches. Par ailleurs, la ségrégation spatiale qui est au cœur des travaux de David Harvey ne saurait être analysée pour les villes khalijites sans y introduire le facteur ethnique en plus de celui de la classe ; mais aussi celui du genre, qui détermine largement les espaces accessibles ou non dans la ville. Un certain nombre d'auteurs ont mobilisé ces concepts pour les appliquer à l'analyse de l'urbanité dubaïote. Ainsi Ahmed Kanna s'intéresse aux représentations de la ville à partir du haut (par les développeurs, les architectes occidentaux et les discours officiels sur la ville), mais aussi à travers les imaginaires des diverses communautés qui y vivent, mettant l'accent sur la manière dont la conception de la ville influe sur les représentations mais aussi les vies de ses habitants¹¹². Yasser Elsheshtawy, quant à lui, laisse de côté les discours pour étudier les « espaces cachés » (*hidden spaces*) qui se tiennent derrière les récits officiels : son travail prend pour objets les marchés informels dans les rues et les passages, ou encore les rassemblements autour des stations de métro et aux coins des rues de Dubaï – tous ces éléments qui sont la fabrique d'une vie sociale dense malgré et au-delà de la ségrégation urbaine¹¹³.

L'ensemble de ces travaux, s'ils regardent la ville à travers des perspectives théoriques parfois divergentes, contribuent néanmoins à définir une image plus complexe de l'espace urbain khalijite. Aux images virtuelles et publicitaires de *The Dubai in Me*, on peut alors substituer celles de la *City of Life (Madīna ḥayy)*, du titre d'un film émirien réalisé en 2009. S'y déroulent trois histoires croisées à Dubaï : celle d'un jeune homme émirien qui se laisse entraîner par de mauvaises fréquentations ; celle d'un chauffeur de taxi indien qui se trouve être le sosie d'un célèbre acteur de Bollywood, Peter Patel ; et celle d'une hôtesse de l'air roumaine entraînée dans une liaison amoureuse sans avenir. Le film a été salué comme le premier *blockbuster* émirien, même si ce statut lui a valu aussi des critiques. Nombre de mes interlocuteurs en effet lui reprochaient le caractère

112. Ahmed KANNA. *Dubai, the City as Corporation*. Minneapolis : University Of Minnesota Press, 2011, voir p. 17-22 pour une discussion des travaux de Lefebvre et Harvey, et de la manière dont ils peuvent s'appliquer à Dubaï.

113. Yasser ELSHESHTAWY. *Dubai : Behind an Urban Spectacle*. New York : Routledge, 2010.

stéréotypé des personnages ou encore la mauvaise image qu'il donnait de la jeunesse émirienne. Il reste que ces histoires croisées, avec leurs défauts, offrent un regard sur Dubaï forgé de l'intérieur de la ville, ou en tout cas à son contact - à l'inverse de *The Dubai in Me* qui se concentre sur des images. Pour réussir à saisir de la sorte la capitale émirienne, il paraît nécessaire d'étudier plus avant l'histoire urbaine d'Abou Dhabi.

2.2. Histoire urbaine d'Abou Dhabi

Lorsque des prospecteurs britanniques découvrirent les premières nappes de pétrole près des côtes, à l'ouest de l'île d'Abou Dhabi, cette dernière n'abritait qu'un petit village de pêcheurs de quelques milliers d'habitants. C'était au début des années 1960, et les rares photographies disponibles de l'époque montrent des maisons de terre et de branches de palmiers – on les nomme *barasti* – agrégées à une distance sûre de la côte. Elles sont dominées par le *Qaṣr al-Ḥuṣn*, fort en pierre qui servait de résidence à la famille régnante, les Āl-Nahyān, et renfermait entre ses murs d'enceinte un puits d'eau douce. Malgré les revenus fournis par la manne pétrolière, ce n'est que dans la deuxième moitié de la décennie, après l'arrivée au pouvoir du Cheikh Zāyid b. Sulṭān Āl-Nahyān en 1966, que commencent l'expansion et le développement de la ville. Cinq ans plus tard, Abou Dhabi devient la capitale de la nouvelle fédération des Émirats arabes unis, dont le Cheikh Zāyid est à la fois le fondateur et le président jusqu'à sa mort en 2004. Au début de mon enquête, en 2010, la capitale émirienne comptait environ 1,2 millions d'habitants – quatre ans plus tard, ce chiffre est passé à 1,4 millions. La grande majorité des résidents de la capitale (82 % environ) sont étrangers, représentant plus d'une centaine de nationalités différentes¹¹⁴.

La rapidité de l'urbanisation d'Abou Dhabi et l'accroissement spectaculaire de sa population ont suscité de la part de divers observateurs des récits qui s'articulent en général autour de la rupture historique provoquée par la découverte du pétrole. De toutes les villes littorales du Golfe, Abou Dhabi est celle qui semble le plus correspondre au stéréotype de la ville pétrolière bâtie en quelques années à partir de rien ou presque. Contrairement aux autres émirats de la côte en effet, la capitale émirienne n'avait pas été un port très important, et ne disposait d'aucune infrastructure urbaine. Mais ici encore, s'il ne faut pas sous-estimer l'impact considérable des revenus pétroliers, ils ne permettent pas cependant de rendre compte entièrement de l'organisation urbaine, pas plus que d'expliquer les mutations constantes du paysage qui se poursuivent jusqu'à aujourd'hui. Si la ville bâtie dans les années 1970 visait en partie à pourvoir aux nouvelles conditions économiques, il n'en subsiste presque rien aujourd'hui, et les cycles

114. *Dubai Plan 2021*. Rapp. tech. Dubai Executive Council, 2014.

de destructions et constructions continuent à se succéder. Cette histoire d'Abou Dhabi à travers son espace bâti est de mieux en mieux connue, grâce à la fois aux travaux académiques et à certaines initiatives de la municipalité et des autorités en charge du patrimoine visant à préserver les bâtiments significatifs, et à promouvoir un développement qui tienne compte de la mémoire, même récente, de la ville¹¹⁵.

Afin de mieux saisir ce qui se joue au cœur de l'histoire urbaine d'Abou Dhabi, deux perspectives guident notre lecture. La première est celle de l'histoire sociale : comme y invite Nelida Fuccaro dans sa monographie historique de Manama (Bahreïn), il semble nécessaire de se pencher sur la ville à travers l'histoire de son peuplement et des strates de population qu'elle abrite¹¹⁶. En particulier, la relation entre la ville capitale et son arrière-pays est encore plus centrale pour Abou Dhabi qu'elle ne l'a été pour Manama ou pour les autres villes du Golfe : l'histoire sociale d'Abou Dhabi est intimement liée aux relations tribales et à la dynastie des Āl-Nahyān. La seconde perspective est l'étude des plans de la ville – et des acteurs institutionnels qui les élaborent – afin de mieux comprendre ce qu'incarne la capitale. Laurent Vidal souligne en effet, dans son travail sur Brasília, comment le « temps de la ville en projet » est révélateur de « valeurs extra-urbaines » : tout projet urbain est d'abord un projet politique et social qui, à un moment donné de l'histoire, prend la forme d'une ville¹¹⁷. Dans le cas d'Abou Dhabi il s'agit en particulier, à partir de l'indépendance en 1971 mais en fait dès 1966, d'inventer la ville existante comme capitale d'un État et d'une nation qui sont eux-mêmes à créer. Les divers projets de développement urbain reflètent cette ambition, en même temps que les conflits qui entourent leur réalisation sont représentatifs des forces variées qui façonnent l'espace urbain.

2.2.1. Liwa, Al-Ain, Abou Dhabi : du désert à la côte

Bien que située sur une île, Abou Dhabi est souvent décrite comme une ville du désert. « Ville de sel »¹¹⁸, elle est aussi et surtout une ville de sable. De ce matériau qui aide à bâtir les premières maisons, on retrouve la trace dans toute l'histoire urbaine de la capitale, qui est une histoire de dragage, de remblayage, de creusement de chenaux, de

115. Amel CHABBI et Hossam H. MAHDY. « Starting from scratch : preserving Abu Dhabi's modern heritage ». In : sous la dir. de Juan Miguel HERNÁNDEZ DE LEÓN et Fernando ESPINOSA DE LOS MONTEROS. Madrid : CAH 20thC (digitally published), 2011, p. 75–83.

116. FUCCARO, *Histories of City and State*, op. cit.

117. Laurent VIDAL. *De Nova Lisboa à Brasília : l'invention d'une capitale. XIXe-XXe siècles*. Paris : IHEAL Editions, 2002.

118. En référence au célèbre roman déjà cité : MOUNIF, *Villes de sel. L'errance*, op. cit.

construction d'îles artificielles ou semi-artificielles¹¹⁹... Peu de temps après l'installation des premiers campements sur l'île, l'envoyé britannique à Mascate, David Seton, écrit à propos de la tribu des Banī Yās : « le long de leur côte se trouvent trois îles, Buzubbeh [Abou Dhabi], Surco [Zarkuh], la dernière de nom inconnu, la première n'est rien d'autre que du sable, mais a un puits d'eau douce auquel les Beni Yas recourent par temps chaud, quand leur propre pays est sec »¹²⁰. Surtout, ce qui fait d'Abou Dhabi une ville du désert est son rapport constant à son arrière-pays. Plus que toute autre cité côtière du Golfe, la capitale émirienne s'est forgée à partir d'une population bédouine, en lien d'abord avec l'oasis de Liwa, puis celle d'Al-Ain où s'est consolidé le pouvoir des Āl-Nahyān, et enfin avec la région occidentale (*al-Gharbiyya*) dont les sous-sols abritent les gisements qui font la richesse de l'émirat. Afin de mieux comprendre ces liens, il est nécessaire de revenir brièvement sur l'histoire de la fondation d'Abou Dhabi.

On sait peu de chose de cette histoire avant la fin du XVIII^e siècle, moment où certains membres de la tribu des Banī Yās, vraisemblablement des éleveurs appauvris après la perte de leur bétail¹²¹, ont quitté les oasis occidentales pour venir s'installer le long de la côte. Les récits légendaires qui entourent cette installation illustrent l'attrait de l'eau : on raconte que c'est en suivant l'une des nombreuses gazelles (*dhabī*) qui peuplaient l'île que les Bédouins auraient découvert l'existence d'un puits d'eau douce¹²². De cette découverte, Abou Dhabi tiendrait son nom. Avec la sécurité offerte par l'accès difficile de l'île (il fallait traverser à gué un bras de mer), l'eau est certainement le facteur principal qui y a favorisé l'installation d'une petite communauté vivant saisonnièrement de la pêche et de la récolte de perles, et retournant dans les oasis pour la cueillette des dattes. Au départ, Abou Dhabi n'abritait sans doute pas plus qu'un campement temporaire : les habitants de l'île entretenaient un contact constant avec les oasis, qui assuraient une bonne partie de leurs ressources alimentaires. La relative prospérité assurée par l'expansion du commerce de perles à partir de la fin du XVIII^e siècle modifie progressivement ces rapports.

En 1793, le siège du pouvoir quitte définitivement l'oasis de Mariah, dans la région de Liwa, pour s'installer à Abou Dhabi, où est érigé le *Qaṣr al-Ḥuṣn*. Cette étape correspond à un mouvement général dans l'histoire de la région : les tribus bédouines,

119. Pour une perspective qui prend le sable pour objet, voir Roman STADNICKI et Manuel BENCHETRIT. « Le sable dans les villes du Golfe : de la disgrâce à l'infiltration ». In : *Techniques & Culture*, n° 61, 2014.

120. L'extrait cité est tiré du journal de 1801. Sultan b. Muhammad AL-QASIMI. *The Journals of David Seton in the Gulf, 1800-1809*. University of Exeter Press. Exeter, 1995, p. 28.

121. HEARD-BEY, *Les Emirats arabes unis*, op. cit.

122. À l'époque des premiers campements le lieu était appelé *mlīh*, salé. AL-FAHIM, *From Rags to Riches*, op. cit.

attirées par les possibilités offertes par le commerce de perles et face à la montée en puissance et à l'expansion territoriale des forces wahhabites venues d'Arabie Saoudite, se déplacent vers les côtes¹²³. Les historiens associent à cette période l'entrée de la région dans le commerce mondial : bien avant la découverte du pétrole, le développement du commerce de perles favorise l'inscription des villes côtières du Golfe dans des réseaux d'échanges qui vont de la mer Rouge à l'océan Indien. C'est sans doute de cette époque que datent également les tours de guet situées à des endroits stratégiques de l'île¹²⁴. Le fort reste longtemps la seule construction en dur, afin d'assurer le contrôle direct du dirigeant sur ses sujets, le fort servant de refuge en cas de problème : des maisons en pierre auraient été jugées trop indépendantes¹²⁵.

Le commerce de perles reconfigure en partie les hiérarchies sociales : certaines familles s'enrichissent et deviennent propriétaires de bateaux. Elles passent de moins en moins de temps dans les oasis, où elles emploient des Bédouins pour récolter les dattes et élever les chameaux, et font venir des esclaves étrangers à Abou Dhabi pour servir de domestiques ou de plongeurs¹²⁶. Dans ces circonstances économiques, la ville d'Abou Dhabi atteint plusieurs milliers d'habitants, le commerce de perles attirant des migrants venus de Bahreïn et de Perse – Lorimer recensait 6 000 habitants en 1908¹²⁷. Cependant l'essor de l'industrie perlière à Abou Dhabi reste limité par comparaison avec les villes voisines : la plupart des bateaux partent de l'île de Delma, au nord-ouest, plus proche des principales zones perlières, et qui est aussi le lieu où la plupart des Bédouins s'approvisionnent sur le marché¹²⁸. En outre, les principaux entrepreneurs perliers sont issus du monde tribal. Si certains s'installent à Abou Dhabi et investissent leurs revenus dans une maison à un étage, d'autres en profitent pour développer leurs propriétés dans l'arrière-pays et s'offrir par exemple une palmeraie à Buraimi – perpétuant la pluralité

123. FUCCARO, *Histories of City and State*, op. cit.

124. Seule celle du pont Maqta'a existe encore aujourd'hui, et des découvertes récentes ont montré qu'il en existait certainement d'autres vers le quartier d'al-Bateen et l'île de Saadiyat. Nick LEECH. « Earliest known sketch of Abu Dhabi discovered ». In : *The National*, 31 août 2014. URL : <http://www.thenational.ae/uae/heritage/earliest-known-sketch-of-abu-dhabi-discovered>.

125. Yasser ELSHESHTAWY. « Cities of Sand and Fog : Abu Dhabi's Global Ambitions ». In : *The Evolving Arab City : Tradition, Modernity and Urban Development*. Sous la dir. d'Yasser ELSHESHTAWY. Londres : Routledge, 2008, p. 258-304.

126. HEARD-BEY, *Les Emirats arabes unis*, op. cit., p. 223-224.

127. Ibid., p. 224-225. Richard TRENCH, éd. *Arab Gulf Cities, vol.1 (Doha, Abu Dhabi, Dubai, Sharjah, Ras al Khaimah)*. Archive Editions, 1994.

128. Victoria Penziner HIGHTOWER. « Purposeful Ambiguity : The Pearl Trade and Heritage Construction in the United Arab Emirates ». In : *Cultural Heritage in the Arabian Peninsula : Debates, Discourses and Practices*. Sous la dir. de Karen EXELL et Rico TRINIDAD. Farnham ; Burlington : Ashgate, 2014, p. 71-84.

d'activités qui caractérisait traditionnellement le mode de vie bédouin¹²⁹. Ainsi Abou Dhabi ne connaît pas le développement d'une classe marchande comme cela fut le cas à Dubaï. Au début du xx^e siècle, la ville ne compte qu'un petit marché tenu par quelques commerçants perses et hindous ; ses habitants vivent principalement des revenus perliers et de la pêche¹³⁰. Dans le même temps, les Āl-Nahyān qui, avec quelques clans alliés des Banī Yās, se sont déplacés de Liwa à Buraimi¹³¹, gagnent en influence politique en unifiant l'arrière-pays. Ils sont les premiers à acheter des terres à Buraimi et fondent des liens solides avec les tribus locales, notamment au moyen d'alliances matrimoniales. Ces tribus leur fournissent ensuite un appui militaire dans les disputes frontalières avec l'Arabie Saoudite et Oman¹³². Ainsi un grand nombre des clans parcourant le territoire de l'émirat comptaient des parents à la fois à Liwa, à Al-Ain et sur l'île d'Abou Dhabi.

À partir du milieu des années 1930 cependant, le déclin général et très rapide du commerce de perles dans la région, concurrencé par les perles de culture venues du Japon, signe l'affaiblissement de la ville. Jusqu'à la fin des années 1960, le nombre d'habitants d'Abou Dhabi ne cesse de chuter : l'absence de recensement rend les estimations imprécises, mais la ville aurait compté environ 10 000 habitants en 1939 tandis qu'ils seraient un peu moins de 4 000 en 1962¹³³. Les débuts de l'exploitation du pétrole dans d'autres pays du Golfe, notamment au Koweït et au Bahreïn, attirent en effet les migrations de travail vers ces régions qui commencent à prospérer. Les Britanniques, qui gouvernent sous protectorat les États de la Trêve, comme on les appelle alors (voir supra. p. 72), depuis les années 1890, s'étaient en outre peu investis dans le développement du pays. Ils se contentent en effet d'assurer leurs intérêts commerciaux en luttant contre la piraterie le long des routes maritimes, et de renforcer leur domination politique. L'émir d'Abou Dhabi, Cheikh Shakhbūṭ b. Sulṭān Āl-Nahyān, se montre quant à lui réticent aux changements apportés par l'économie émergente. L'historiographie le présente, selon les auteurs, soit comme un dirigeant obstinément conservateur qui refuse de partager la manne pétrolière, soit comme un homme nostalgique du mode de vie bédouin qui considère avec une extrême méfiance les transformations sociales à l'œuvre. La première vision est certainement calquée sur celle des envoyés britanniques

129. HEARD-BEY, *Les Emirats arabes unis*, op. cit.

130. TRENCH, *Arab Gulf Cities*, op. cit., p. 132.

131. Buraimi est le nom donné à l'époque au regroupement d'oasis situé dans le sud de l'émirat d'Abou Dhabi, à la frontière omanaise. Un peu avant l'indépendance, la partie émirienne de l'oasis prend le nom d'Al-Ain, tandis que la partie omanaise conserve celui de Buraimi.

132. AL-SABAH, *Les Emirats du Golfe*, op. cit.

133. Le premier chiffre est issu de ZAHLAN, *The Origins of the United Arab Emirates*, op. cit., p. 3-4. et le second de TRENCH, *Arab Gulf Cities*, op. cit.

de l'époque, dont la correspondance illustre bien la méfiance réciproque qui les oppose à Shakhbūt : tandis que ce dernier se focalise sur la recherche d'eau potable à Abou Dhabi, et le lancement d'infrastructures qui peuvent augmenter son prestige auprès des habitants, les premiers insistent sur une certaine vision du progrès et des étapes nécessaires au développement¹³⁴. Ces documents montrent aussi les dissensions qui existent entre Shakhbūt et les autres membres de sa famille : il est déposé le 6 août 1966 par son frère cadet, Zāyid b. Sulṭān Āl-Nahyān, qui prend sa place à la tête de l'émirat.

C'est aussi dans l'arrière-pays, à Al-Ain (Buraimi), qu'ont été forgées la notoriété et la popularité de Zāyid. Tous les comptes-rendus évoquent en effet l'ambition de modernisation de celui qui est à l'époque et depuis vingt ans le gouverneur (*wālī*) de Buraimi. C'est d'ailleurs cette ambition, de même que sa personnalité charismatique et son rôle pacificateur auprès des tribus rivales de Dubaï, qui lui valent le soutien britannique pour déposer Shakhbūt et prendre la tête d'Abou Dhabi¹³⁵. En outre, Zāyid avait fait ses preuves à Al-Ain, où il avait montré les qualités attendues d'un chef tribal. Il avait ainsi développé le système d'irrigation par *aflāj* et redistribué l'eau détenue par les Āl-Nahyān, améliorant considérablement les conditions de vie et la production agricole¹³⁶. Zāyid avait aussi établi dans sa ville une école et un hôpital¹³⁷. En 1966, Al-Ain était donc plus urbanisée qu'Abou Dhabi, où la tâche à accomplir était de taille. Par comparaison aux autres villes côtières et malgré les ressources importantes que possédaient ses sous-sols, la future capitale faisait figure d'une ville en retard sur son développement. Ainsi l'agent britannique, au milieu des années 1960, commentait : « Il

134. Ibid.

135. Le déroulement exact de la déposition est mal connu ; Davidson souligne l'existence de récits contradictoires à ce sujet, et le peu de fiabilité des archives. Il est certain en tout cas, d'une part que Zāyid possédait le soutien de l'ensemble des Āl-Nahyān (y compris les fils de Shakhbūt), d'autre part qu'il fut escorté par les éclaireurs Britanniques, qui attendaient à l'extérieur du fort. En effet, les conflits autour des frontières de Buraimi et la nécessité d'assurer la sécurité de l'arrière-pays, associés aux nouveaux enjeux liés à l'exportation du pétrole, avaient convaincu les Britanniques de la nécessité de remplacer Shakhbūt, qui dirigeait le pays depuis 1928. David J. LOCK. « International Higher- Education : ownership and opportunities - a case study of the British University in Dubai ». In : *Higher Education in the Gulf States : Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Saqi Books / SOAS, 2009, p. 126–135.

136. Ibid., p. 46.

137. Ces deux réalisations avaient été achevées en important des savoir-faire et une main-d'œuvre extérieurs. L'hôpital était une clinique américaine fondée en 1960, qui devint par la suite l'Oasis Hospital. Y travailla notamment Gertrude Dyck, infirmière et missionnaire canadienne qui publia ensuite ses mémoires. Gertrude DYCK. *The Oasis. Al Ain Memoirs of "Doctora Latifa"*. Dubaï, Abu Dhabi : Motivate Publishing, 2010 [1995].

n'y a rien de plus étrange que cette ville potentiellement riche en pétrole, qui ne consiste pour l'instant qu'en huttes barasti, en un marché effondré [...] et en quelques immeubles bâtis par la compagnie pétrolière »¹³⁸.

Lorsque le Cheikh Zāyid arrive au pouvoir, il a sans doute déjà en tête le projet de fondation d'une fédération qui regrouperait les territoires dirigés jusque-là par des tribus indépendantes, sous un contrôle britannique qui s'affaiblit. Après de nombreuses tractations avec les chefs tribaux de la région et les Britanniques, le projet se concrétise finalement : le 2 décembre 1971 naissent les Émirats arabes unis. À l'époque, la fédération regroupe six émirats : Ras al-Khaïmah ne la rejoindra que deux mois plus tard. Le projet de Zāyid était plus ambitieux, mais le Bahreïn et le Qatar refusent leur inclusion dans la fédération et choisissent quant à eux de former des États indépendants. Dans le cas des Émirats arabes unis, la formation de l'État est donc moins due à la découverte du pétrole qu'à la prééminence d'une tribu, les Āl-Nahyān, grâce à son système efficace d'alliances et à son expansion territoriale tout au long des XIX^e et XX^e siècles. Ainsi que l'écrit Frauke Heard-Bey, « L'histoire d'Abou Dhabi illustre la manière selon laquelle une tribu bédouine, bien structurée pendant plusieurs générations, a pu étendre son domaine d'influence incontesté tout en demeurant sous l'autorité d'une seule famille et créer ainsi le cadre d'un État. »¹³⁹. À ce titre, la fédération se distingue de ses voisins bahreïnien et qatarien, dont les familles régnantes sont des clans tribaux arrivés de l'extérieur. La construction d'un État moderne aux Émirats arabes unis ne s'oppose pas à la logique de l'organisation tribale. Il en constitue plutôt le prolongement historique, et à bien des égards les continuités entre ces deux types d'organisations politiques dépassent les différences. C'est ce que soulignent notamment les travaux de Hendrik Van der Meulen sur les liens tribaux et de parenté au sein du système politique émirien, et à leur suite ceux de Victor Gervais sur la construction de l'armée émirienne et, à travers elle, de l'État fédéral¹⁴⁰. En effet, tout est à faire à la création du pays : des infrastructures urbaines à la fondation d'un système éducatif, et surtout d'une administration

138. Donald HAWLEY. *The Emirates : Witness to a Metamorphosis*. Norwich : Michael Russell, 2007, p. 221, cité par. LOCK, « International Higher- Education : ownership and opportunities - a case study of the British University in Dubai », op. cit., p. 45. Mohammed Al-Fahim témoigne rétrospectivement d'un sentiment similaire : « Nous vivions au XVIII^e siècle alors que le reste du monde, et même le reste de nos voisins, était entré dans le XX^e ». AL-FAHIM, *From Rags to Riches*, op. cit., p. 88.

139. HEARD-BEY, *Les Emirats arabes unis*, op. cit., p. 52.

140. Hendrik VAN DER MEULEN. *The Role of Tribal and Kinship Ties in the Politics of the United Arab Emirates*. Medford : The Fletcher School of Law et Diplomacy, 1997. Victor GERVAIS. *Du pétrole à l'armée : les stratégies de construction de l'Etat aux Emirats arabes unis*. Etudes de l'IRSEM 8. [En ligne] : IRSEM, 2011.

capable de gouverner et défendre le nouvel État¹⁴¹. Les longues négociations qui ont présidé à la création du pays indiquent la fragilité de l'union : la légitimité politique des Banī Yās et leur autorité reconnue sur la région ne suffisent pas à rassembler des territoires qui ont connu jusque-là des évolutions différentes. La grande autonomie laissée à chaque émirat, notamment en matière de politique étrangère, en est un témoignage. Faire d'Abou Dhabi la capitale des Émirats arabes unis nécessite donc non seulement d'importants efforts de développement économique, social et urbain, mais représente aussi un enjeu plus large. La nouvelle ville doit être à l'image du projet de fédération : inventer Abou Dhabi comme capitale de l'État naissant revient à inventer la nation émirienne.

2.2.2. « L'invention d'une capitale » : Abou Dhabi, centre de la nation émirienne

C'est avant tout à une volonté politique qu'est dû l'intense changement social connu par Abou Dhabi dans le dernier quart du XX^e siècle, qui reflète les différentes facettes du projet politique et social de Zāyid. Yasser Elsheshtawy a analysé les différentes phases du développement urbain¹⁴². En 1962, un premier plan est réalisé par la compagnie anglaise Halcrow & Co. sous le règne du Cheikh Shakhbūṭ, cédant à l'insistance des Britanniques¹⁴³. Mais ce plan n'a pas été appliqué à l'exception de quelques infrastructures de base construites par la nouvelle municipalité – notamment l'accès à l'eau potable. Les trois phases du développement urbain qui suivent l'accession au pouvoir du Cheikh Zāyid font émerger les enjeux centraux de la construction de la capitale, et du pays¹⁴⁴. Le premier est à la fois de sédentariser les populations bédouines encore nomades et d'assurer la redistribution des revenus pétroliers à la population nationale : à chaque foyer de citoyens sont attribués entre trois et quatre terrains destinés à l'habitation, au commerce et à l'usage industriel¹⁴⁵. À cela s'ajoutent un certain nombre

141. LOCK, « International Higher- Education : ownership and opportunities - a case study of the British University in Dubai », op. cit.

142. ELSHESHTAWY, « Cities of Sand and Fog : Abu Dhabi's Global Ambitions », op. cit.

143. Voir les documents rassemblés par Richard Trench, qui contiennent notamment les comptes-rendus des rencontres entre l'architecte John Harris et le Cheikh Shakhbūṭ. TRENCH, *Arab Gulf Cities*, op. cit.

144. Après la phase 1962-1965, qui correspond aux prémices du développement urbain entamé sous Shakhbūṭ, Yasser Elsheshtawy identifie la phase de création de la ville (1966-1968), celle de sédentarisation des nomades (1969-1988), et enfin celle du « Masterplan » (1988-2004). Il intitule la dernière phase, de 2004 au présent, « Devenir global : l'âge des méga-projets et des *star architects* ».

145. Le projet de Zāyid était de construire des maisons pour la population nationale, et plus tard de donner des terrains afin que chaque famille fasse construire son propre logement selon des codes

d'infrastructures destinées à améliorer les conditions de vie : routes en dur, hôpitaux et écoles.

L'émir d'Abou Dhabi fait aussi construire dans la ville parcs et fontaines. En 1976, l'ethnomusicologue français Simon Jargy note : « Depuis 1966, la misérable bourgade d'Abou Dhabi s'est transformée en un véritable chantier : buildings, palais et villas y ont poussé comme des champignons, des ronds-points fleuris à l'anglaise jalonnent de-ci de-là les grands carrefours. Et, luxe de rêve en plein désert, quelques fontaines composent un décor insolite dans ce qui était hier une simple agglomération de torchis »¹⁴⁶. Verdir le désert est l'une des ambitions centrales du Cheikh Zāyid dont le projet est d'en faire une zone de production agricole et pastorale ; il offre également à la population des fermes, parcelles de terrain hors de la ville qui peuvent être utilisées pour l'élevage d'animaux et l'agriculture. Cette ambition, qui s'appuie sur un imaginaire architectural arabe et islamique, subsiste aujourd'hui dans l'esquisse d'une forêt à l'entrée d'Abou Dhabi, et surtout dans les plates-bandes fleuries qui émaillent la ville. La corniche, longue de neuf kilomètres, bordée de parcs et ornée de rangées d'arbres, de parterres de fleurs et de fontaines, en est sans doute l'élément le plus représentatif¹⁴⁷. Ces espaces verts ne sont pas sans rappeler ceux d'Al-Ain, l'oasis d'origine de la famille régnante. Ils donnent à l'émirat d'Abou Dhabi un caractère spécifique. En chemin sur l'autoroute conduisant d'Abou Dhabi à Dubaï, les résidents plaisantent souvent quant au fait que chaque émirat se reconnaît au paysage qui borde la route : on sait que l'on a passé la frontière lorsque les arbres laissent place à des étendues de sable.

définis. Ainsi l'un des premiers architectes chargés de réaliser un plan pour la ville, John Elliott – qui concevra plus tard l'hôtel de luxe Emirates Palace – explique : « On faisait de petits travaux – des villas pour les compagnies pétrolières, des bureaux pour la force de défense d'Abou Dhabi, des écoles. Puis ils ont fait un recensement et ont découvert qu'il y avait 36 000 Abou Dhabiens. Zayed a dit "D'accord, nous aurons un plan de logement national". Il ne voulait pas que les Bédouins se promènent partout avec des chèvres et des moutons. Donc nous avons bâti de petits villages composés de maisons nationales. Chacune d'entre elles possédait un jardin devant et derrière ; les Bédouins dormaient sur le toit. Nous avons construit ces villages partout à Abou Dhabi. Je suis impressionné de constater que certains d'entre eux existent encore ». Todd REISZ. « Master Planning with a Land Rover – John Elliott, Town Planner of Abu Dhabi ». In : *Volume 12 : Al Manakh*. Sous la dir. de Rem KOOLHAAS, Ole BOUMAN et Mark WIGLEY. Amsterdam (Netherlands) : Archis, 2007, p. 168–171, p. 169-170.

146. Simon JARGY et Alain SAINT-HILAIRE. *Emirats arabes du Golfe. L'aventure du pétrole*. Lausanne : Editions Mondo SA / Hachette, 1976.

147. Voir Habeeb SALLOUM. « How Sheikh Zayid Turned the Desert Green ». In : *The Christian Science Monitor*, 27/1997. cité dans KOOLHAAS, BOUMAN et WIGLEY, *Volume 12 : Al Manakh*, op. cit. Sur les transformations dans le temps de la corniche d'Abou Dhabi, voir Laure ASSAF. « La Corniche d'Abou Dhabi : espace public et intimités à ciel ouvert ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013.

Enfin et surtout, le déroulement de l'urbanisation d'Abou Dhabi témoigne d'une volonté de modernisation mêlée de retenue, image qui continue à caractériser la ville par contraste avec Dubaï. L'architecte égyptien Abdulrahman Makhoul est celui qui dans un premier temps mène à bien ce projet. Arrivé à Abou Dhabi en 1968, Makhoul succède au Japonais Katsuhiko Takahashi, le Cheikh Zāyid souhaitant un architecte qui parle arabe, auquel il puisse s'adresser sans besoin de traduction¹⁴⁸. Makhoul a fait ses études en Europe, et reprend en les modifiant les plans réalisés par ses prédécesseurs ; il réalise un grand nombre des premières constructions d'Abou Dhabi, du tracé des routes au souk du centre-ville¹⁴⁹. Ses plans incarnent et mettent en œuvre le projet de Zāyid, tant pour la ville que pour la fédération : on pourrait le caractériser comme un développementalisme mêlé de nationalisme arabe. Il s'agit de rattraper ce qui est perçu comme un « retard » technologique par rapport à l'Occident, mais en incluant dans les architectures modernes des éléments du passé bédouin ainsi que la référence à l'islam, à travers certains motifs ou éléments architecturaux. En outre, chaque bloc d'immeubles dispose de sa mosquée. Les premiers plans créés par Makhoul prévoient aussi des blocs de villas dont l'intérieur pourrait constituer une place commune, lieu de sociabilité à l'image du *frīj*, le quartier émirien traditionnel composé de maisons appartenant à la même famille et où chacun circule librement dans les allées.

Mais il existe une distance entre les discours et les réalisations. Les transformations économiques et sociales font en effet de l'évolution de la ville un processus pas toujours aussi contrôlé qu'il n'y paraît. En particulier, la vitesse inattendue de la croissance démographique oblige dans un premier temps à revoir la plupart des projets, puisque les chiffres de population prévus sur dix ou vingt ans sont atteints en quelques années. Les débuts de l'exploitation pétrolière en 1962 signent également ceux d'une immigration de travail qui converge alors vers le pays. Si le phénomène de migration n'était en soi pas neuf dans la région, la découverte du pétrole induit une massification considérable des mouvements de populations (voir section ??). Une partie de cette immigration est destinée à faire tourner le secteur pétrolier, mais ce sont les secteurs de la construction

148. Todd REISZ. « Plans the earth swallows : An interview with Abdulrahman Makhoul ». In : *Portal* 9, n° 2, 2013, p. 98–113, Abdulrahman Makhoul explique dans cette interview que son nom a été suggéré au Cheikh Zāyid par l'intermédiaire d'un représentant soudanais du « United Nations Program of Technical Assistance », un organisme chargé d'aider au développement économique et social, qui avait notamment engagé des experts en planification urbaine pour l'Arabie saoudite.

149. Les premières rues commerçantes d'Abou Dhabi, y compris le souk, ont été développées en attribuant aux nationaux des terrains commerciaux et des prêts à faible taux d'intérêt afin qu'ils les développent. Les boutiques étaient ensuite louées la plupart du temps à des marchands étrangers. *ibid.*

et du développement urbain qui emploient la majorité des travailleurs migrants¹⁵⁰. Il faut non seulement agrandir la ville pour héberger cette population croissante, mais aussi réaliser des travaux de dragage afin d'étendre et consolider les contours de l'île et la protéger des marées, établir des infrastructures urbaines (réseau routier, système d'égouts, eau courante, réseau électrique...), etc.¹⁵¹

À partir de la fin des années 1980 débute ce que la municipalité d'Abou Dhabi nomme la « phase conceptuelle » de l'urbanisation, et Yasser Elsheshtawy la « phase du Masterplan »¹⁵². Les années 1970, avec le boom pétrolier, avaient vu la ville s'accroître de manière exponentielle et relativement chaotique ; la hauteur maximale des immeubles avait été augmentée de dix à treize étages, des hôtels de luxe avaient été construits et les prix du terrain avaient flambé. La baisse du prix du pétrole dans les années 1980 ralentit l'expansion immobilière mais pas la croissance démographique. La nécessité d'anticiper cette croissance urbaine et d'organiser les diverses populations dans la ville conduisent à l'élaboration d'un projet de planification urbaine commandé à la firme britannique WS Atkins & Partners Overseas par le Town Planning Department, une institution dépendant de l'émirat d'Abou Dhabi¹⁵³. Des *masterplans* similaires sont créés à la même époque dans les autres émirats. Tous reprennent le principe du *zoning*, c'est-à-dire la division de l'espace urbain en zones fonctionnelles : des zones résidentielles, commerciales, des zones à usages mixtes, etc. Sur les premiers plans publiés qui font le bilan de l'espace existant, le plus frappant est sans doute l'existence de zones de « résidence spéciale » qui correspondent aux palais et s'étendent notamment sur la côte occidentale de l'île, dans le quartier d'al-Bateen. Le second point marquant de ce développement est que les plans comprennent des morceaux de territoire qui n'existaient pas sur les cartes précédentes. Deux grandes phases de dragage et de remblayage ont en effet lieu dans les années 1970 et 1980 : la surface de l'île était originellement de

150. Philippe FARGUES. *Généralisations arabes : l'alchimie du nombre*. Paris : Fayard, 2000.

151. Voir les extraits d'entretiens réalisés par Monique Jégou avec les premiers architectes libanais qui ont mis en place ces infrastructures : JÉGOU, *Les Emirats arabes unis*, op. cit.

152. *Abu Dhabi... Dana of the Gulf*. Rapp. tech. Abu Dhabi : Abu Dhabi Municipality & Town Planning Department, 2003. ELSHESHTAWY, « Cities of Sand and Fog : Abu Dhabi's Global Ambitions », op. cit.

153. Le plan publié à l'époque comprend de nombreux volumes décrivant les divers développements prévus suivant les zones. Les volumes que j'ai pu consulter à la Municipalité d'Abou Dhabi et au Conseil de planification urbaine (UPC, Urban Planning Council) sont les suivants : *Abu Dhabi Comprehensive Development Plan. Technical Report 4, Action Area Plans. Volume 1, Urban Action Area*. Rapp. tech. Abu Dhabi : WS Atkins & Partners Overseas ; Emirate of Abu Dhabi, Town Planning Department, 1990. *Mukhaṭṭaṭ al-taṭwīr al-shāmil li-Abū Dhābī. Mukhaṭṭaṭ al-tanmiyya al-iqlīmīyya (Plan compréhensif de développement d'Abou Dhabi. Plan de croissance régionale)*. Rapp. tech. Abu Dhabi : WS Atkins & Partners Overseas ; 'Imārat Abū Dhābī, Dā'ira takhṭīṭ al-mudun – Abū Dhābī, 1990.

6 000 hectares ; en 1978, le territoire compte 7 700 ha, et en 1994 il passe à 9 400 ha (cf. Figure I.1, p. 110)¹⁵⁴. Le développement urbain se poursuit également de l'île vers le continent, investissant le quartier de Bayn al-Jisrayn (littéralement « entre les deux ponts ») puis Musaffah. Les quartiers de Bani Yas, Nahda et Shahama accueillent les projets de *buyūt al-cha'biyya* (littéralement : les maisons populaires), c'est-à-dire les villas bâties pour loger la population nationale, et en particulier pour sédentariser les Bédouins nomades (voir carte p. xviii)¹⁵⁵.

Une partie de ces projets sont réalisés non seulement sur le territoire de l'émirat, mais aussi à l'échelle fédérale. C'est le cas des *buyūt al-cha'biyya* qui sont construites dans l'ensemble du pays et financées avec des fonds fédéraux venant essentiellement des revenus pétroliers d'Abou Dhabi. Le financement du développement urbain mais aussi social et économique dans les Émirats du Nord a en effet été l'un des instruments par lesquels Abou Dhabi a affirmé sa place centrale au sein de la nation émirienne – reprenant le rôle assuré jusque-là par les pays voisins¹⁵⁶. Pour Hendrik Van der Meulen, « Il est même correct de décrire et de considérer les Émirats arabes unis comme un État rentier "de l'intérieur", dans lequel les cinq émirats pauvres du Nord vivent essentiellement des remises de leurs "nationaux" travaillant à Abou Dhabi et Dubai, et des transferts d'"aides" d'Abou Dhabi sous la forme de contributions au budget fédéral et de financement direct de projets de développement. »¹⁵⁷. On a vu le caractère problématique de l'expression d'État rentier ; mais une telle analyse illustre bien le décalage d'échelle entre les diverses institutions qui agissent sur la production de l'espace aux Émirats. L'une des difficultés dans la mise en œuvre de ces *masterplans* se trouve ainsi dans la multiplicité d'acteurs institutionnels qui décident simultanément – et sans nécessairement se concerter – du développement des villes : les municipalités, les départements de planification urbaine au niveau de l'émirat, le gouvernement fédéral, voire les dirigeants eux-mêmes¹⁵⁸. À ces acteurs publics s'ajoutent des intérêts privés : à Abou Dhabi, c'est

154. *Abu Dhabi... Dana of the Gulf*, op. cit., p. 52.

155. Ces constructions peuvent être assimilées à des logements sociaux, dans le sens où elles sont destinées à des populations relativement pauvres – leur situation en périphérie de la ville, alors que les palaces sont situés sur l'île, l'indique bien. L'objectif est aussi de permettre aux Bédouins de conserver un mode de vie partiellement rural, notamment en pouvant élever des animaux et réaliser quelques cultures.

156. Le Koweït avait utilisé ses revenus pétroliers pour créer les premières écoles dans les Émirats du Nord par exemple. Linda Usra SOFFAN. *The Women of the United Arab Emirates*. London : Croom Helm, 1980.

157. VAN DER MEULEN, *The Role of Tribal and Kinship Ties in the Politics of the United Arab Emirates*, op. cit., p. 9.

158. Michael E. Bonine identifie cette absence de coordination comme l'un des principaux obstacles à une planification efficace dans les villes émiriennes. BONINE, « Oil and Urban Development », op. cit.

surtout la privatisation des terrains dans la ville qui empêche la mise en œuvre de plans de développement englobants.

2.2.3. *Développements récents et ville du futur : l'horizon 2030*

La ville dans laquelle je suis arrivée lors de mon premier séjour sur le terrain, en 2010, avait donc peu à voir avec les photographies des années 1960. Le *Qasr al-Huṣn* lui-même, seul bâtiment en commun entre ces deux clichés dans le temps, était en « rénovation », caché derrière des palissades et entouré d'un terrain vague qui allait devenir le lieu d'un festival folklorique annuel. La fenêtre de mon appartement donnait sur le chantier de construction du *shopping mall* destiné à remplacer le souk du centre-ville, qui ouvrit l'année suivante¹⁵⁹. Aucun des bâtiments conçus par Makhoul – le souk en faisait partie – n'existait donc plus ; en l'espace de trente ans, tous avaient été détruits et remplacés. Entre 2010 et 2014, à chacun de mes retours sur le terrain, le paysage urbain s'est orné de nouveaux gratte-ciels (les Jumeirah Etihad Towers construites entre 2007 et 2012), de quartiers récemment développés (dans les banlieues de Khalifa et Mohammed b. Zayed notamment), voire de nouvelles portions de territoires, avec le développement toujours en cours des îles de Reem, al-Mariah, Saadiyat, et celui presque achevé de Yas. En parallèle à ces vagues de nouvelles constructions à la périphérie de l'île ont eu lieu de nombreuses destructions du bâti, surtout au centre-ville : les plus anciens immeubles sont vidés de leur occupants et détruits pour laisser place à d'autres projets immobiliers, souvent des tours plus hautes encore.

La transformation du paysage urbain n'a donc pas été simplement une vague d'urbanisation intensive liée à la richesse pétrolière, mais est devenue un phénomène continu depuis une cinquantaine d'années. À Abou Dhabi et Dubaï, les grues font partie du paysage : les Émirats arabes unis en possèderaient le quart du stock mondial¹⁶⁰. Mais si la ville continue à se transformer, le paradigme qui préside à ces transformations s'est modifié. Les développements menés à bien dans les années 2000 et 2010 n'ont en effet rien à voir, dans le fond comme dans la forme, avec ceux des années 1970. À la suite de Dubaï et d'autres villes côtières du Golfe, le discours guidant le développement urbain récent d'Abou Dhabi, tel qu'il est formulé dans le *Plan Abu Dhabi 2030* par exemple, n'est plus celui d'un rattrapage au pas de course de la modernité occidentale. À la rhétorique de la modernisation nécessaire s'est substituée celle de la diversification économique et de la préparation de l'après-pétrole. Les mots-clés de ce nouveau paradigme

159. Yasser Elsheshtawy a décrit très précisément les enjeux posés par la destruction du vieux souk : ELSHESHTAWY, « Cities of Sand and Fog : Abu Dhabi's Global Ambitions », op. cit.

160. Jane BRISTOL-RHYS. *Emirati Women : Generations of Change*. London : Hurst, 2010.

empruntent à la logique néolibérale et au vocabulaire global : il s'agit de construire une ville « durable », fondée sur une « économie de la connaissance » (*knowledge-based economy*). Son ouverture aux capitaux étrangers reflète les ambitions internationales de ses promoteurs : Abou Dhabi n'est plus seulement la capitale des Émirats arabes unis mais une « ville globale »¹⁶¹.

Pour Yasser Elsheshtawy, cette dernière phase a débuté en 2004, avec la mort du Cheikh Zāyid qui a permis à ses successeurs de lever un certain nombre des règles contrôlant le développement urbain. Ainsi la limitation du nombre d'étages maximal par immeuble, qui avait pour but de réguler la densité sur l'île, a été supprimée ; les plus hautes tours en construction à Abou Dhabi aujourd'hui en comptent soixante-quinze. Dès les années 1980, le Khalifa Committee, du nom du fils et successeur de Zāyid, s'était occupé de la distribution de parcelles à la population nationale. La petite taille de ces parcelles a favorisé la construction de tours et a largement contribué à façonner le paysage urbain de la capitale. L'incitation à faire des bâtiments de haute taille est d'autant plus grande que la mise en location d'appartements individuels apporte une rente supplémentaire aux citoyens qui les possèdent¹⁶². Cette tendance s'accroît après la mort de Zāyid : en 2007, une loi autorise la vente de terrain par les nationaux et introduit une forme de propriété immobilière pour les étrangers¹⁶³. Le développement des îles semi-artificielles qui entourent Abou Dhabi est certainement le plus représentatif de cette nouvelle phase du développement urbain : selon une logique de spécialisation fonctionnelle, l'île de Yas regroupe les divertissements, avec le circuit sportif et les parcs d'attraction, tandis que celle de Saadiyat héberge des musées internationaux¹⁶⁴. Au sud sur le continent, la ville de Masdar représente la ville verte, durable et autonome d'un point de vue énergétique - du moins en théorie¹⁶⁵. Ces nouveaux lieux se caractérisent par des projets architecturaux flamboyants réalisés par des *starchitects*¹⁶⁶.

161. *Plan Abu Dhabi 2030 : Urban Structure Framework Plan*. Rapp. tech. Abu Dhabi : Abu Dhabi Urban Planning Council, 2010.

162. ELSHESHTAWY, « Cities of Sand and Fog : Abu Dhabi's Global Ambitions », op. cit., p. 271-272.

163. En outre, le mode de répartition des parcelles au centre-ville d'Abou Dhabi est relativement obscur, et nombre de résidents reprochent au Cheikh Khalifa d'avoir d'abord favorisé sa parentèle et ses alliés – même s'il n'existe pas, à ma connaissance, de documentation sur le sujet. *ibid.*

164. HARRINGTON, « In Focus n°2 : Producing Cultural Heritage : The Neoliberalization of Arts & Cultural Spaces in Abu Dhabi's Souk and Sa'diyāt Island », op. cit.

165. CROT, « Planning for Sustainability in Non-democratic Polities : The Case of Masdar City », op. cit.

166. Mot-valise pour *star architect*, l'expression désigne les architectes de renommée internationale dont les bâtiments sont considérés immédiatement comme des monuments et participent de l'attractivité et du marketing financier et touristique des villes qui les abritent. Ce phénomène est souvent associé, en architecture, au « Bilbao effect », qui désigne la revitalisation de la ville de Bilbao (Es-

Si les premières étapes du développement s'étaient accompagnées de leur lot de bâtiments spectaculaires – en particulier les hôtels de luxe comme Emirates Palace, la cité sportive construite dès 1979¹⁶⁷ ou encore la grande mosquée Cheikh Zayed – ce sont désormais des portions entières du territoire qui deviennent des lieux exclusifs. Ainsi les îles semi-artificielles qui entourent l'île principale proposent des résidences luxueuses et des complexes commerciaux réservés à une clientèle très aisée (la Galleria sur l'île d'al-Mariah par exemple), tandis que les côtes se bordent de communautés résidentielles fermées (*gated communities*) qui privatisent le bord de mer (cf. le portfolio p. 110).

Ces développements récents ont suscité un nouvel intérêt de la production académique portant sur Abou Dhabi, qui dénonce le tournant néolibéral opéré dans une ville qui jusque-là avait été considérée comme un environnement plus maîtrisé que Dubaï – soumis au contrôle de la famille régnante plus qu'à celui des lois du marché¹⁶⁸. Le dernier plan de développement urbain semble en effet combiner ces deux logiques : le projet « Capital City » inclus dans le *Plan Abu Dhabi 2030* prévoit de créer un nouveau centre-ville d'Abou Dhabi sur le continent à l'Est, c'est-à-dire au sein des quartiers résidentiels prévus pour les nationaux. Il s'agit très explicitement de diviser les activités professionnelles : l'ancien centre-ville resterait le centre de la finance et du commerce, et le nouveau centre-ville serait consacré aux institutions gouvernementales et aux « secteurs de la connaissance » – en d'autres termes les emplois occupés en majorité par la population émirienne.

Si le paradigme de la modernisation suscitait l'adhésion de la majorité de la population, soulagée d'accéder enfin au confort matériel, celui de la diversification économique apparaît beaucoup moins consensuel. La rhétorique de la rationalisation et du développement ont semble-t-il perdu depuis quelques années leur force explicative, et les nouvelles évolutions de la capitale sont loin de faire l'unanimité dans l'opinion publique – que ce soit auprès de la population nationale ou des autres communautés en présence.

pagne) à la fin du xx^e siècle, que l'on attribue à la construction du musée Guggenheim dessiné par Frank Gehry. Le projet d'un autre musée Guggenheim dessiné lui aussi par Frank Gehry sur l'île de Saadiyat illustre de manière on ne peut plus évidente la volonté des dirigeants d'Abou Dhabi de reproduire ce succès. PONZINI, « Large scale development projects and star architecture in the absence of democratic politics : The case of Abu Dhabi, UAE », op. cit. Rem KOOLHAAS. « After Bilbao – Thomas Krens' vision for Abu Dhabi as a 'cultural destination' ». In : *Volume 12 : Al Manakh*. Sous la dir. de Rem KOOLHAAS. Vol. 1. Amsterdam (Netherlands) : Archis, 2007, p. 334–336.

167. Pascal MÉNORET, éd. *The Abu Dhabi Guide : Modern Architecture, 1968-1992*. Abu Dhabi : FIND / 'Ibħath, 2015.

168. PONZINI, « Large scale development projects and star architecture in the absence of democratic politics : The case of Abu Dhabi, UAE », op. cit.

Le discours officiel, qui insiste sur le rôle d'Abou Dhabi comme capitale (nationale et internationale), dissimule mal une tendance vers une plus grande ségrégation de l'espace urbain, en fonction de la classe sociale mais aussi de la nationalité¹⁶⁹.

Les développements successifs réalisés ou projetés à Abou Dhabi partagent un autre trait frappant : celui de refaçonner et restructurer l'espace urbain comme si son caractère récent le rendait modelable à l'infini - à l'image de ces immeubles détruits et reconstruits toujours plus haut sur les mêmes parcelles. À l'inverse, l'observation de cet espace et de la manière dont les résidents d'Abou Dhabi l'évoquent et se l'approprient témoigne de l'importante résilience d'une mémoire de la ville qui subsiste en dépit de la mobilité d'une partie des habitants et de la transformation constante des paysages. Je reviendrai sur ces questions tout au long de ce travail, mais on peut déjà noter que les diverses strates de l'histoire urbaine d'Abou Dhabi coexistent souvent dans les blocs d'immeubles du centre-ville. Dans les quartiers de Khalidiya ou al-Wahda, par exemple, l'intérieur des blocs est composé de villas tandis que des gratte-ciels s'alignent sur leur pourtour (voir Figure I.4)¹⁷⁰. De la même manière, les immeubles qui bordent Airport Road ou Defence Road illustrent toutes les phases des cycles urbains : de vieux bâtiments à six étages datant des années 1970, souvent assez dégradés et occupés par des travailleurs migrants pauvres, côtoient ceux dont les habitants ont été expropriés et qui sont en cours de destruction. Un peu plus loin, on aperçoit des tours en construction ; d'autres comptant une dizaine d'étages, bâties dans les années 1990 ; d'autres encore, beaucoup plus hautes et plus récentes, aux façades de verre coloré réfléchissant les paysages alentour.

Les toponymes eux-mêmes superposent aux noms officiels des rues (patronymes des membres de la dynastie régnante mais aussi des numéros qui datent des premiers plans de réseaux routiers) une mémoire pratique des lieux. Ainsi un trajet en voiture au centre-ville pourra passer par Electra Street, en référence à la compagnie électrique qui y avait ses locaux¹⁷¹, puis faire un détour par le quartier de Tourist Club, du nom

169. Il est fort probable que le projet de « Capital City » ait été forgé dans le but de répondre au mécontentement de la population nationale : un certain nombre de mes interlocuteurs émiriens relogés dans des villas de banlieue, à Khalifa City ou ailleurs, s'ils étaient reconnaissants d'obtenir une maison plus spacieuse, exprimaient aussi leur frustration d'être éloignés du centre-ville – et d'arriver dans des quartiers en chantier qui ne comptaient au départ presque aucun commerce. Mais on ne peut qu'être frappé, à la lecture du projet, par la ségrégation très explicite qu'implique la distinction entre le Central Business District (l'ancien centre-ville) et le Capital District.

170. Ces paysages urbains typiques de la capitale émirienne ont été très bien analysés par Sulayman Khalaf : Sulayman KHALAF. « The Evolution of the Gulf City Type, Oil, and Globalization ». In : *Globalization and the Gulf*. Sous la dir. de John W. FOX, Nada MOURTADA-SABBAH et Mohammed AL-MUTAWA. London ; New York : Routledge, 2006, p. 244.

171. Parfois l'explication varie suivant les interlocuteurs et leur propre expérience de l'urbanité : l'ancienne présence de la compagnie électrique semble la plus probable, mais un jeune homme égyptien

d'un centre de loisirs et de sports désormais disparu, avant d'emprunter Defense Road (*Chāri' al-difā'*) ou la parallèle Passport Road (*Chāri' al-jawāzāt*) où se tenaient des bâtiments militaires et les douanes... Ces toponymes écrivent une histoire différente de celle des noms officiels : l'histoire de la construction progressive de la ville à travers la litanie des lieux importants pour ses travailleurs et ses habitants. L'importance de cette mémoire de l'espace vécu ne saurait être sous-estimée en l'absence de la possibilité d'une parole publique critique sur le développement urbain. Certaines transformations symboliques ont ainsi cristallisé l'impression que les évolutions urbaines font peu de cas des préférences des citoyens. Fin 2013, les rues d'Abou Dhabi ont été de nouveau rebaptisées. L'explication officielle était la rationalisation, avec pour horizon l'instauration d'adresses postales qui n'existaient pas jusque-là. Mais les commentaires ont été nombreux de la part des résidents, nationaux comme étrangers, notamment sur internet : les uns exprimant leur nostalgie de voir changer le nom des rues où ils avaient grandi, les autres interrogeant avec ironie la nécessité de modifier des noms que personne, de toute façon, n'utilise... De manière similaire, la fermeture de nombreuses épiceries de quartier, sous couvert de normes d'hygiène, à partir de 2012, a été perçue par beaucoup comme une volonté de se débarrasser des petits commerçants indiens et pakistanais, et d'autant plus mal accueillie qu'il existait des liens forts entre ces épiciers et les familles vivant dans les mêmes quartiers. De telles réticences vis-à-vis des projets urbains – même si elles sont relativement peu exprimées publiquement – laissent apparaître une communauté citadine fondée sur la durée et l'expérience vécue à Abou Dhabi, au-delà des différences de nationalité. Il paraît d'autant plus important de le souligner que cette communauté est invisible tant dans les discours et les chiffres officiels que dans la plupart des travaux académiques, qui mettent l'accent, de façon légitime, sur les inégalités et les modes de ségrégation aux Émirats. Mais c'est un sentiment que l'on retrouvera, par exemple, dans l'attachement des jeunes hommes arabes au groupe de sociabilité fondé au sein du quartier. Cette dimension de la mémoire urbaine est sans doute plus sensible à Abou Dhabi qu'ailleurs, car la ville a conservé une réputation à la fois de ville plus arabe et plus familiale que Dubaï – où la nostalgie des habitants passe inaperçue derrière les changements rapides et le renouvellement des populations migrantes¹⁷².

attribuait le nom de la rue à un espace de jeux d'arcades situé là durant son enfance et qui s'appelait Electra.

172. Yasser Elsheshtawy a donné l'exemple de ces vieux Émiriens qui, à Dubaï, traversent la moitié de la ville pour aller prendre un café dans leur ancien quartier de résidence. ELSHESHTAWY, *Dubai : Behind an Urban Spectacle*, op. cit.

Portfolio : Le développement urbain à Abou Dhabi

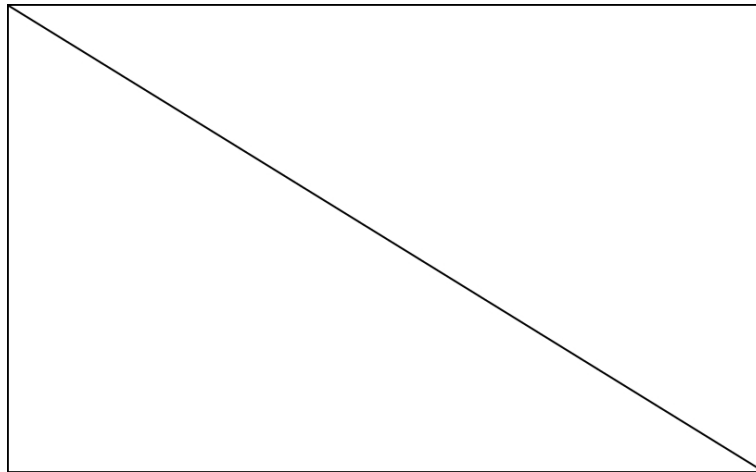


FIG. I.1 : Phases du développement urbain à Abou Dhabi



FIG. I.2 : Airport Road (route principale d'Abou Dhabi) en 1972, 1986 et 2013

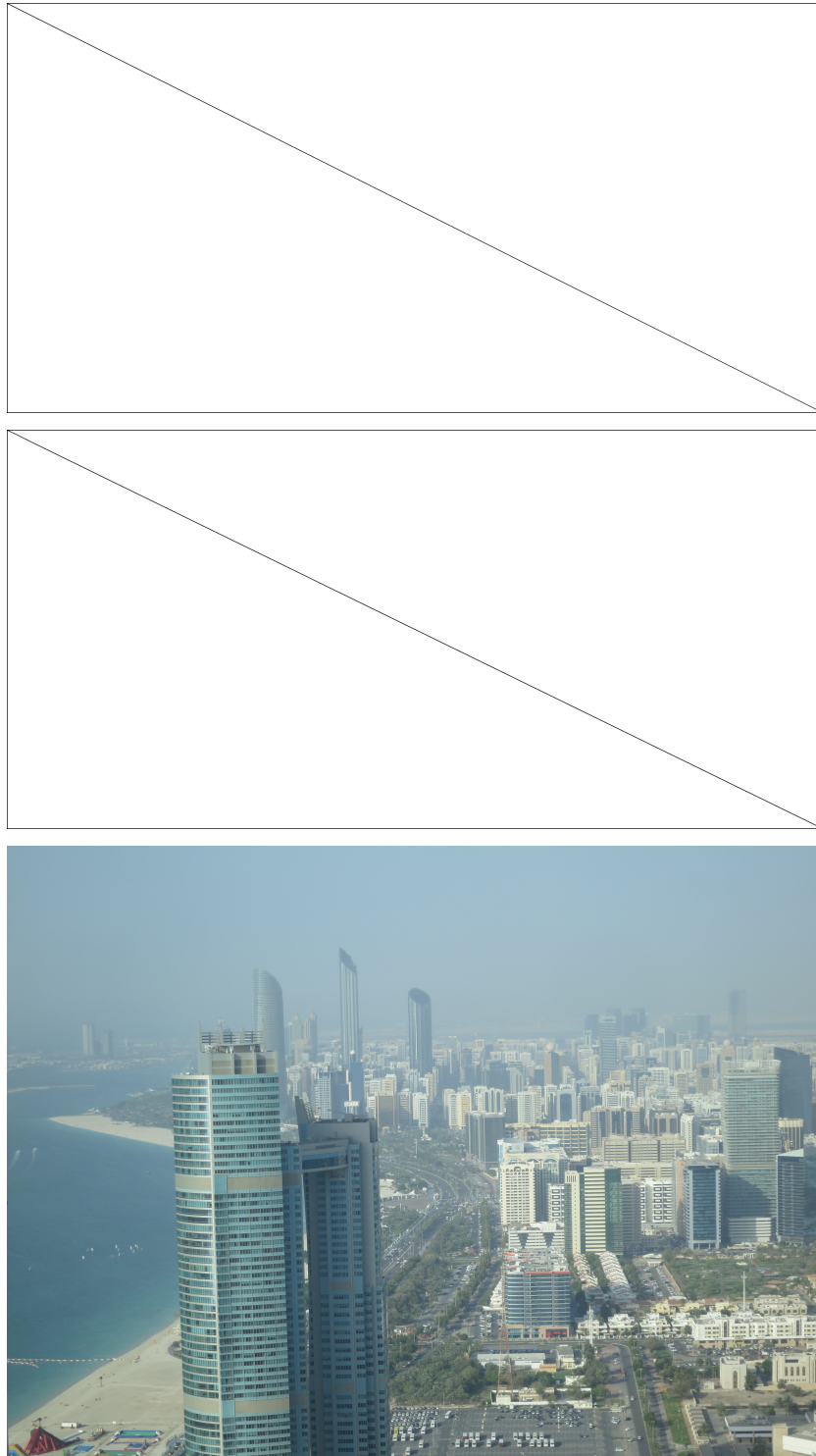


FIG. I.3 : La Corniche d'Abou Dhabi, vue d'ouest en est, en 1972, 1984 et 2014
111



FIG. I.4 : Architectures du centre-ville (1). Villas à l'intérieur d'un bloc du quartier de Khalidiya, entourées d'immeubles de tailles variées et, à l'arrière plan, les gratte-ciels du World Trade Center.



FIG. I.5 : Architectures du centre-ville (2). Deux mosquées de quartier au milieu des gratte-ciels, près d'Airport Road



FIG. I.6 : Architectures du centre-ville (3). Différentes tailles d'immeubles le long d'une rue intérieure d'un bloc, quartier de Madinat Zayed.



FIG. I.7 : Nouveaux développements à Abou Dhabi (1) : les îles semi-artificielles. De droite à gauche en arrière-plan, les constructions récentes et en cours sur les îles de Reem, Al-Mariah et Saadiyat, vues depuis le sud-est de l'île principale (photographie prise depuis l'hôtel Dusit Thani).



FIG. I.8 : Nouveaux développements à Abou Dhabi (2) : *gated communities* le long d'Al-Raha Beach. De droite à gauche, l'immeuble rond symbole et siège du promoteur immobilier Aldar, et les résidences d'Al-Bandar et Al-Muneera, vues depuis celle d'Al-Zeina.



FIG. I.9 : Folklorisation du paysage urbain : fontaine en forme de cafetière géante sur le terre-plein central d'Airport Road



FIG. I.10 : Une ville en travaux : pêcheurs arabes le long des côtes de l'île de Saadiyat, avec les immeubles en construction de l'île de Reem en arrière-plan

3. *Vers d'autres circulations : diversification économique et gestion des populations*

Dans l'introduction à un dossier de *City & Society* publié en 2008, Andrew Gardner et Sharon Nagy notent comment les transformations rapides connues par les sociétés khalijites ont attiré une attention croissante sur les villes du Golfe et leur « hyper-modernité », tandis que la composition démographique de ces villes reste largement dans l'ombre. Pourtant, « [...] les villes des États du CCG sont le noyau central (*hub*) des modes de vie transnationaux de millions de personnes en mouvement »¹⁷³. En réalité, les mouvements migratoires vers et depuis les pays du Golfe ont fait l'objet d'une importante production académique, de l'étude des effets de politiques migratoires contrastées¹⁷⁴, à des monographies portant sur une nationalité ou une profession spécifiques, voire une combinaison des deux. Les ouvriers népalais et les Indiens de toutes classes sociales au Qatar, les Philippins au Bahreïn, les travailleuses domestiques, les infirmières kéralaises, les prostituées ou encore les Iraniens et les Britanniques aux Émirats arabes unis, sont ainsi des groupes bien documentés¹⁷⁵. On peut cependant noter d'emblée que les migrations arabes et africaines vers la région ont été, ces dernières années, les parents pauvres de ces recherches, malgré le poids démographique et économique qu'elles représentent. Quant aux migrants occidentaux, ils y figurent aujourd'hui de plus en plus. À l'inverse, sont moins représentés ceux qui, justement, ne sont pas « en mouvement », et notamment les populations étrangères qui font partie des deuxième ou

173. Andrew GARDNER et Sharon NAGY. « New Ethnographic Fieldwork among Migrants, Residents and Citizens in the Arab States of the Gulf ». In : *City & Society*, vol. 20, n° 1, 2008, p. 1–4, p. 2.

174. Mehran KAMRAVA et Zahra BABAR, éd. *Migrant Labor in the Persian Gulf*. New York : Columbia University Press, 2012. AL-SHEHABI, KHALAF et HANIEH, *Transit States*, op. cit.

175. Tristan BRUSLÉ. « Représentations d'un groupe national et insertion sur le marché du travail : le cas des Népalais au Qatar ». In : *Espace populations sociétés*, vol. 2, 2012, p. 47–58. Andrew GARDNER. *City of Strangers : Gulf Migration and the Indian Community in Bahrain*. Ithaca : Cornell University Press, 2010. Sharon NAGY. « The Search for Miss Philippines Bahrain— Possibilities for Representation in Expatriate Communities ». In : *City & Society*, vol. 20, n° 1, 2008, p. 79–104. Rima SABBAN. *Maids Crossing. Domestic Workers in the UAE*. Saarbrücken : Lap Lambert Academic Publishing, 2012. Marie PERCOT. « Les infirmières indiennes émigrées dans les pays du Golfe : de l'opportunité à la stratégie ». In : *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n° 1 - Femmes, genre, migration et mobilités, 2005. URL : <http://remi.revues.org/2340>. Pardis MAHDAVI. *Gridlock : Labor, Migration, and Human Trafficking in Dubai*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2011. MOGHADAM, « L'autre rive », op. cit. Katie WALSH. « “It got very debauched, very Dubai!” Heterosexual intimacy amongst single British expatriates ». In : *Social & Cultural Geography*, vol. 8, n° 4, août 2007, p. 507–533.

troisième générations nées aux Émirats. « Au-delà du travail »¹⁷⁶ en effet, les migrants sont d'abord des résidents dans ces sociétés, et la durée variable de leurs séjours pose la question de leurs interactions avec les nationaux (*muwāṭinūn* en arabe, *locals* en anglais), et de la manière dont ces sociétés intègrent (ou non) les étrangers (*mughtaribūn* ou *wāfidūn*) qui vivent en leur sein.

Cette question est l'un des fils conducteurs de cette thèse, qui en se penchant sur un groupe à cheval entre ces deux catégories permet d'examiner la frontière qui les sépare en même temps que les relations qu'elle permet. Il s'agit donc ici non d'examiner d'emblée l'ensemble des enjeux qui se dessinent dans ces interactions, mais de poser le cadre plus général dans lequel s'insèrent les rapports que je propose d'étudier. Je reviendrai donc brièvement sur l'évolution des migrations vers les Émirats, avant d'examiner la division du travail entre nationaux et étrangers qui caractérise aujourd'hui la société émirienne et que les politiques d'émiratisation, c'est-à-dire de remplacement des étrangers par des nationaux dans la force de travail, tentent de modifier. Ces politiques s'inscrivent dans le projet de diversification économique promu par l'État émirien, et j'examinerai pour finir les processus conjoints de construction d'une identité nationale par des politiques patrimoniales, et de diversification par le marketing des villes émiriennes comme destinations touristiques et culturelles globales.

3.1. Évolutions des mouvements migratoires vers les Émirats

La mobilité des hommes dans la région est bien sûr ancienne : les circulations, notamment commerciales, vers et depuis le Golfe ont toujours existé. L'évolution des migrations et la répartition des nationalités aux Émirats arabes unis, comme dans le reste du Golfe, s'explique donc par l'interaction entre d'une part les facteurs socio-économiques liés à la découverte et l'exploitation du pétrole, qui a bouleversé la démographie des États naissants, et d'autre part le marché du travail préexistant à cette découverte¹⁷⁷. Jusque dans les années 1930, les migrations de travail dans la région s'articulaient essentiellement autour de la pêche saisonnière des perles et de l'esclavage¹⁷⁸. L'effon-

176. D'après le titre de l'article d'Attiya Ahmad qui invite à se pencher sur le statut des résidents étrangers dans le Golfe : Attiya AHMAD. « Beyond Labor : Foreign Residents in the Persian Gulf States ». In : *Migrant Labor in the Persian Gulf*. Sous la dir. de Mehran KAMRAVA et Zahra BABAR. New York : Columbia University Press, 2012.

177. Ian J. SECCOMBE. « Labour Migration to the Arabian Gulf : Evolution and Characteristics 1920-1950 ». In : *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, vol. 10, n° 1, 1983, p. 3-20.

178. Les deux allaient parfois ensemble : au début de l'exploitation du pétrole, certaines familles envoyaient leurs esclaves travailler dans les compagnies pétrolières et confisquaient leur salaire. Mais l'accroissement de la demande de travail a également facilité l'affranchissement des esclaves : au Qatar

drement du commerce des perles provoqua le déclin de ces migrations saisonnières et une recrudescence du commerce des esclaves en sens inverse cette fois, des côtes vers l'intérieur de la péninsule Arabique (en particulier l'Arabie Saoudite). À cette mobilité de la main-d'œuvre s'ajoute celle des communautés marchandes et notamment des marchands étrangers, surtout indiens et perses, qui se sont déplacés tout au long du XIX^e siècle d'un port à l'autre voire d'une rive à l'autre du Golfe en fonction des douanes imposées sur le transit des produits, ce qui leur donnait une influence politique non négligeable¹⁷⁹.

Les flux et les trajectoires migratoires avant la découverte du pétrole sont donc d'une grande diversité. La coïncidence entre le déclin du commerce des perles et les premières exploitations pétrolières dans les années 1930 restructure les migrations internes à la région, et ce d'autant plus que, partout, les compagnies pétrolières ont reçu l'ordre de recruter en priorité une main-d'œuvre locale du Golfe. Ainsi une part non négligeable des populations des Émirats du Nord, notamment Ras al-Khaïmah et Charjah, va travailler au Bahreïn et au Koweït à partir de la fin des années 1940¹⁸⁰. Mais dès le départ, la main-d'œuvre locale ne suffit pas, ni quantitativement ni qualitativement : les populations sont peu nombreuses et non qualifiées. Le recrutement de travailleurs qualifiés venus d'Iran se heurte bien vite aux réticences politiques des Britanniques, en particulier au Bahreïn. Ainsi dès le milieu des années 1930, les Résidents britanniques incitent les compagnies pétrolières à importer une main-d'œuvre indienne, et à ouvrir des comptoirs de recrutement à Bombay. Les Iraniens et les Indiens occupent à la fois des postes qualifiés et semi-qualifiés : dans la première période de l'exploitation pétrolière, les nationaux sont majoritairement représentés parmi les emplois les plus précaires et les moins bien payés¹⁸¹.

Dans l'après-Seconde guerre mondiale, un certain nombre de facteurs se combinent pour faire évoluer les logiques migratoires : la reprise de la prospection fait découvrir l'ampleur des réserves de pétrole dans la péninsule Arabique, en même temps que ce dernier est consacré comme une source d'énergie cruciale à l'échelle mondiale. D'autre

par exemple, un certain nombre d'entre eux ont été affranchis en échange d'une compensation versée par le Cheikh aux familles grâce aux premiers revenus de la rente pétrolière. *ibid.*

179. Fatma AL-SAYEGH. « Merchants' Role in a Changing Society : The Case of Dubai, 1900-90 ». In : *Middle Eastern Studies*, vol. 34, n° 1, jan. 1998, p. 87-102. FUCCARO, *Histories of City and State*, op. cit. AL-SAYEGH, « Merchants' Role in a Changing Society (...) », op. cit.

180. William LANCASTER et Fidelity LANCASTER. *Honour is in Contentment : Life Before Oil in Ras Al-Khaimah (UAE) and Some Neighbouring Regions*. De Gruyter, 2011.

181. SECCOMBE, « Labour Migration to the Arabian Gulf », op. cit. Robert VITALIS. *America's Kingdom. Mythmaking on the Saudi Oil Frontier*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2006.

part, la guerre a ébranlé les empires coloniaux, et une part importante des bénéfices de l'exploitation du pétrole est désormais reversée aux dirigeants locaux du Golfe, tandis que l'influence britannique sur la région s'amenuise. La reprise de la production pétrolière et l'appel de main-d'œuvre qu'elle provoque coïncident par ailleurs d'abord avec l'exode des Palestiniens en 1948-49, puis avec la montée du nationalisme arabe. Le discours (intellectuel et gouvernemental) du panarabisme voit dans la manne pétrolière une complémentarité à l'échelle des pays de « l'unité arabe » : les uns détenant le capital économique (le pétrole), les autres le capital humain (la démographie)¹⁸². À partir de la fin des années 1940, les migrations de travail provenant des pays arabes s'intensifient, encouragées au départ par les dirigeants du Golfe¹⁸³, pour connaître leur paroxysme au moment du boom pétrolier de 1973. La baisse de la production de pétrole, puis l'embargo annoncés par les pays arabes pétroliers, qui conditionnent la reprise de la production à l'évacuation par Israël des territoires occupés en 1967 et à la reconnaissance des droits des Palestiniens, apparaissent alors confirmer la solidarité arabe – même si les réalités sont plus complexes¹⁸⁴. Le boom économique créé par l'embargo multiplie la rente pétrolière par quatre. Cet accroissement considérable des revenus des nouveaux États permet le lancement de grands projets qui nécessitent un apport important de travailleurs, à tous les niveaux de qualifications. On a montré que le secteur de la construction est celui qui emploie le plus de migrants, à Abou Dhabi comme ailleurs dans la région. L'éducation, la santé et le secteur des services, de même que la police et l'armée, recrutent eux aussi massivement des immigrés, comme en témoignent le nombre important d'enseignants, de médecins et d'ingénieurs égyptiens se rendant dans le Golfe, encouragés par Sadate et la nouvelle politique d'ouverture économique égyptienne (*infitāh*)¹⁸⁵. Avec le début de la guerre civile libanaise en 1975, les Libanais et les Syriens (dont une grande partie travaillaient au Liban comme main-d'œuvre saisonnière) commencent à migrer également vers le Golfe.

182. FARGUES, *Génération arabes*, op. cit.

183. Il faut souligner en effet le rôle des dirigeants du Golfe, notamment en Arabie Saoudite et au Koweït, qui demandent explicitement à employer des Palestiniens. D'autre part, l'indépendance de l'Inde en 1947 contribue à rendre plus difficile le recrutement d'une main-d'œuvre indienne. *ibid.*

184. Timothy Mitchell montre en effet comment l'exportation du pétrole dans l'ensemble n'a en fait pas véritablement diminué. En revanche, l'annonce de l'embargo et l'angoisse qu'elle a provoquée ont fait augmenter les prix, l'élasticité du pétrole étant très faible en raison de la difficulté à le substituer - ce qui signifie que la demande de pétrole tend à augmenter lorsque le prix augmente, contrairement à d'autres biens. Surtout, il montre comment les compagnies américaines ont entretenu la rareté du pétrole et assuré leur monopole sur les autres ressources énergétiques afin de conserver des prix élevés. MITCHELL, *Carbon Democracy*, op. cit.

185. André BOURGEY. « Réflexions sur les flux migratoires au Moyen-Orient ». In : *Espace, populations, sociétés*, n° 1, 1997, p. 27-34.

Cependant, les vagues de migrations plus anciennes se poursuivent également : d'une part le recrutement de cadres et managers occidentaux, essentiellement britanniques et américains, d'autre part celui d'ouvriers et d'employés de bureau sud-asiatiques, qualifiés ou semi-qualifiés. Dès la seconde moitié des années 1970, ces derniers dominent les flux d'immigration de travail vers le Golfe, d'autant plus que l'évolution de la situation politique et économique dans leurs pays d'origine fait d'eux une main-d'œuvre peu coûteuse et flexible. Mais c'est avec la crise régionale provoquée par la guerre du Golfe de 1990-91 que cette transformation des flux migratoires est rendue visible. En effet, les travailleurs migrants arabes deviennent un instrument des relations internationales entre les pays de la région. À l'exode des populations fuyant la guerre s'ajoutent les expulsions d'immigrés, qui provoquent des vagues massives de retours vers les pays de départ (lorsque ce retour est possible) : l'exemple le plus célèbre est bien sûr le « retour » des Palestiniens du Koweït¹⁸⁶. En août 1990, Abou Dhabi expulse également cinq cent Palestiniens¹⁸⁷. Le même sort est réservé à d'autres groupes dans la région, notamment les Égyptiens d'Irak ou les Yéménites d'Arabie Saoudite. Les immigrés arabes apparaissent définitivement comme une main-d'œuvre moins attractive que les Sud-Asiatiques, jugés plus dociles et moins dangereux politiquement¹⁸⁸.

La guerre du Golfe marque donc moins un tournant dans la composition des flux migratoires que dans les discours qui les accompagnent. Le contexte idéologique dans lequel s'inscrivent les migrations arabes à l'époque explique la quantité de discours et de travaux produits à son sujet. Ces derniers ont certainement contribué à rendre moins

186. La position des Palestiniens dans le Golfe était devenue intenable suite à la proclamation du soutien de l'OLP (Organisation de Libération de la Palestine) à l'Irak, tandis que les pays du Golfe soutenaient le Koweït. Très peu de ces Palestiniens purent réellement retourner dans les Territoires occupés. La majorité s'installa en Jordanie, dont ils possédaient des papiers sans y avoir jamais vécu, et ce d'autant plus qu'une partie d'entre eux étaient nés au Koweït. FARGUES, *Généralions arabes*, op. cit., p. 253.

187. LOCK, « International Higher- Education : ownership and opportunities - a case study of the British University in Dubai », op. cit.

188. AL-SHEHABI, KHALAF et HANIEH, *Transit States*, op. cit. Ian Seccombe nuance cette idée pour ce qui concerne les années 1930, en montrant que les Indiens ne sauraient être vus comme une main-d'œuvre plus docile que les autres : ce sont eux qui ont créé les premiers syndicats dans le Golfe. Mais au moment du pic des migrations arabes, il est fort probable que l'indépendance de l'Inde et la situation économique et sociale du pays aient diminué de beaucoup le pouvoir de mobilisation des travailleurs indiens émigrés (alors qu'ils étaient auparavant favorisés par leur statut de sujets britanniques). À l'inverse, le panarabisme et le marxisme avaient longtemps offert des bases de revendications pour les travailleurs arabes, locaux comme étrangers, qui avaient effrayé les gouvernements du Golfe : le souvenir des guérillas populaires au Yémen et en Oman est encore proche. SECCOMBE, « Labour Migration to the Arabian Gulf », op. cit.

visible l'accroissement concomitant des flux migratoires venus d'Asie, alors même qu'ils devenaient majoritaires¹⁸⁹. Après la guerre du Golfe, les discours sur l'unité arabe s'effondrent d'autant plus qu'ils ne résistent pas aux expériences vécues par les migrants et dont ceux qui reviennent font le récit ; la migration arabe vers le Golfe est désormais considérée comme une migration parmi d'autres dans le cadre de la mondialisation¹⁹⁰. Le poids démographique des immigrés asiatiques a conduit à une sous-représentation des migrants arabes dans les études sur la région¹⁹¹. Cette quasi-absence dans la recherche récente contraste avec le fait que le Golfe reste un espace attractif pour les migrants arabes, qui continuent à y venir et parfois à y rester.

Les évolutions contrastées des flux migratoires vers les pays du Golfe expliquent ainsi la diversité des nationalités en présence dans la région mais aussi la manière différenciée dont se sont constituées les communautés d'immigrés qui y vivent aujourd'hui. L'histoire des migrations vers le Golfe est faite de vagues d'arrivées et de départs qui peuvent être des retours vers le pays d'origine ou encore une nouvelle étape de la migration : vers un autre pays du Golfe, vers les cités-États d'Asie du Sud (Hong-Kong, Singapour...) ou vers les pays occidentaux, qui restent l'horizon privilégié pour la plupart des migrants. Ces trajectoires, façonnées en fonction des projets familiaux et individuels et soumises au contrôle et aux restrictions des États, sont bien documentées. La focale sur la mobilité des migrants tend cependant à rendre moins visible le temps qu'ils passent sur place : les États du Golfe apparaissent certes comme des « États de transit »¹⁹², et ce d'autant plus que tous les immigrés y ont une conscience aiguë du caractère temporaire de leur séjour. Mais la durée de ce « temporaire » est extrêmement variable ; elle s'échelonne de quelques jours à plusieurs dizaines d'années, voire à plusieurs générations.

189. BOURGEY, « Les villes des Emirats du Golfe sont-elles encore des villes arabes ? », op. cit.

190. Gilbert BEAUGÉ et Alain ROUSSILLON. *Le migrant et son double. Migrations et Unité Arabe*. Paris : PUBLISUD, 1988. FARGUES, *Génération arabes*, op. cit.

191. Il est en effet impressionnant de constater comment, alors que jusqu'à la fin des années 1980 la question des migrations arabes vers le Golfe dominait la littérature, seuls quelques travaux récents s'y consacrent. Cette question reste cependant importante dans les productions médiatiques et littéraires des pays de départ et de retour des migrants : Lucile Gruntz évoque les nombreux romans égyptiens parlant de la migration vers le Golfe. Lucille GRUNTZ. « Le retour des citoyens. Emigration de retour du Golfe et évolutions sociales au Caire (1971-2011) ». Thèse de doctorat en sciences humaines et sociales. Paris : EHESS, 2013.

192. AL-SHEHABI, KHALAF et HANIEH, *Transit States*, op. cit.

3.1.1. Nationalité et division du travail

On a vu comment, dans les cités portuaires du Golfe, il existait déjà une relative « division sociale et technique du travail par communautés »¹⁹³, les étrangers étant essentiellement des commerçants disposant d'une certaine autonomie. Après l'indépendance, les efforts des dirigeants pour favoriser les populations locales trouvent écho dans le secteur public naissant : Laurence Louër analyse ainsi la segmentation du marché du travail comme une « réponse spontanée » des États à la compétition inégale entre nationaux et étrangers sur le marché du travail¹⁹⁴. Mais la logique n'est pas seulement économique : le rôle joué par les dirigeants pour protéger l'emploi des citoyens n'est sans doute pas étranger au fait que la légitimité du pouvoir tribal se construit à travers la redistribution des richesses.

La création d'une bureaucratie et d'un appareil d'État a donc été historiquement le moyen privilégié de redistribution de la rente pétrolière aux citoyens, instaurant une correspondance entre nationalité et secteur d'emploi qui se prolonge aujourd'hui. Aux Émirats arabes unis en 2009, près de 85 % des nationaux employés travaillaient dans le secteur public pour le gouvernement local ou fédéral, alors que 81 % des étrangers travaillaient dans le secteur privé¹⁹⁵. Plus de la moitié des nationaux ne font pas partie de la population active : ceci comprend à la fois les trop vieux et les trop jeunes, mais aussi les femmes, dont un cinquième sont au foyer.

La forte corrélation entre nationalité et catégorie professionnelle aux Émirats ne se limite pas à la distinction entre citoyens et non-citoyens. Un recrutement ciblé de main-d'œuvre a en effet contribué à une division du travail qui associe certaines nationalités à certaines spécialisations professionnelles. Les secteurs les plus investis par les travailleurs étrangers sont ceux de la construction (14 %), de la grande et petite distribution et de la maintenance (17 %), et du travail domestique (15 %)¹⁹⁶. Mais de grandes distinctions existent en fonction du continent d'origine. La majorité des Européens et des Américains occupent des postes de cadres : proportionnellement, ils sont même mieux représentés parmi les professions managériales que les nationaux. À l'inverse, plus de la moitié

193. Gilbert BEAUGÉ. « La kafala : un système de gestion transitoire de la main-d'œuvre et du capital dans les pays du Golfe ». In : *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 2, n° 1, sept. 1986, p. 109–122.

194. Laurence LOUËR. « Les enjeux des réformes des politiques de l'emploi dans les monarchies du Golfe ». In : *Etudes du CERI*, 2012, p. 1–31.

195. *Labor Force Survey 2009*. Rapp. tech. Abou Dhabi : National Bureau of Statistics, 2009. URL : <http://www.uaestatistics.gov.ae/Home/tabid/38/Default.aspx>, l'ensemble des chiffres cités dans cette section proviennent de la même étude.

196. Ibid.

des travailleurs originaires d'Asie occupent des emplois sans qualifications ou semi-qualifiés, du travail domestique aux employés de commerce en passant par l'artisanat et la manufacture. Ici, il faut introduire un autre critère capital qui est celui du genre : parmi les non-citoyens, 53 % des femmes sont employées par des ménages privés, c'est-à-dire en tant que cuisinière, nourrice, femme de ménage ou autres – alors que ce n'est le cas que de 6 % des hommes, en général comme chauffeurs ou cuisiniers. Les expatriés arabes sont la catégorie qui semble la mieux répartie à travers l'ensemble des emplois, puisqu'on les trouve en nombre conséquent à la fois dans les professions libérales, techniques, commerciales, etc. La segmentation du marché du travail a en effet eu lieu de manière progressive, en parallèle avec la progression de l'emploi asiatique et la part décroissante des expatriés arabes dans la force de travail. Celle-ci a été vue assez tôt comme un problème : dans les années 1980, les États du Golfe instaurent des politiques de préférence de l'emploi arabe, mais elles sont rapidement abandonnées face aux avantages perçus de la main-d'œuvre asiatique¹⁹⁷.

Le secteur public offrant des salaires beaucoup plus élevés que le secteur privé, les Émiriens gagnent plus que la moyenne des non-citoyens (Table 6). Ce statut spécial leur est garanti par la loi, qui indique des seuils de salaires minimaux pour les nationaux en fonction de la profession - tandis que, parallèlement, les salaires du secteur privé ont chuté de 21 % entre 1994 et 2003¹⁹⁸. Au-delà du salaire, le secteur public fournit par ailleurs des conditions de travail avantageuses : des horaires plus courts et des jours de congés plus nombreux que dans le privé, une meilleure stabilité de l'emploi, etc. Cependant, il n'est pas rare de constater qu'à qualification égale, il existe une hiérarchie des nationalités : pour le même poste, un employé occidental ou émirien sera mieux payé qu'un moyen-oriental, lui-même mieux payé qu'un employé asiatique. Ces pratiques différentielles peuvent passer par des indemnités ou par d'autres types d'allocations¹⁹⁹. Par ailleurs, il arrive que le salaire soit indexé non pas sur la nationalité mais sur l'ethnicité.

197. Andrzej KAPISZEWSKI. « Arab versus Asian migrant workers in the GCC countries ». In : *United Nations Expert Group Meeting on International Migration and Development in the Arab Region, Beirut*, mai 2006, voir ??.

198. LOUËR, « Les enjeux des réformes des politiques de l'emploi dans les monarchies du Golfe », op. cit.

199. Dans les années 1970-80 au Qatar, Anie Montigny observe qu'il existe de nombreuses sources de revenus ajoutées au salaire pour les nationaux, notamment des dons en nature ou des primes données dans le cadre de relations clientélistes avec les familles régnantes. ANIE MONTIGNY. « Evolution d'un groupe bédouin dans un pays producteur de pétrole : les Âl-Na'im de Qatar. » Thèse de doctorat en sciences humaines et sociales. Paris : Université Paris V René Descartes Sciences humaines - Sorbonne, jan. 1985, p. 397-399. Aux Émirats, de nombreux employés occidentaux reçoivent des indemnités avec l'idée sous-jacente qu'ils ne viendraient pas travailler dans le pays s'ils étaient moins bien payés ; une idée qui entretient bien sûr ce type de différenciation. Neha VORA. « Theorizing the Arabian Peninsula

J'ai déjà évoqué les difficultés que ma colocataire britannique d'origine mozambicaine rencontrait à son travail. D'autres situations de ce type m'ont souvent été rapportées : par exemple, de jeunes cadres d'origine marocaine qui, malgré leurs passeports français, étaient traités par leur entreprise au rang des employés arabes et non occidentaux. Ce type de discrimination rejoint les phénomènes d'assignation raciale qui seront évoqués dans le Chapitre II, cette fois à l'égard des étrangers et non au sein de la communauté nationale : le patronyme ou la couleur de peau, ici aussi, viennent justifier implicitement l'assignation d'individus à une catégorie ethnique et donc à une certaine position dans la hiérarchie des emplois et des salaires. Ces inégalités sont peu étudiées dans la mesure où elles sont difficiles à mesurer et ne sont pas systématiques. En outre, les individus qui les subissent tendent souvent à les minimiser, puisqu'ils refusent de s'identifier aux catégories auxquelles ces assignations les renvoient.

Cette division « ethnonationale »²⁰⁰ du travail, si elle est à nuancer en fonction de nombreux autres critères comme le niveau de diplôme, permet de décrire la hiérarchie globale qui domine le marché du travail aux Émirats. Il est important de noter que ce principe hiérarchique n'est pas remis en cause par les politiques récentes. En revanche, le cantonnement des citoyens au secteur public est construit depuis une dizaine d'années comme un problème à résoudre auquel les politiques d'émiratisation, c'est-à-dire du remplacement des étrangers par des nationaux au sein de la force de travail, apporteraient une solution. Ces politiques seront examinées plus en détails au Chapitre III, mais il est important de noter les raisons de leur mise en œuvre. Dans d'autres pays de la région, cette nationalisation du travail a été poussée par la saturation du secteur public et l'impossibilité de fournir des emplois à tous les citoyens. Mais la faiblesse démographique de la population nationale aux Émirats et les revenus importants de la rente pétrolière atténuent largement le risque de saturation et, dans tous les cas, n'en font pas une menace urgente. La crise économique de la fin des années 2000, quant à elle, a sans doute contribué à justifier en partie ces politiques : le départ massif d'une partie des travailleurs étrangers a renforcé le sentiment que le pays devait compter sur la population nationale. Mais le facteur principal de l'émiratisation, particulièrement sensible à Abou Dhabi, semble bien être l'objectif de diversification économique, et la volonté affichée par le gouvernement d'investir tant le capital économique que le capital

Roundtable : Unpacking Knowledge Production and Consumption ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.

200. LOUËR, « Les enjeux des réformes des politiques de l'emploi dans les monarchies du Golfe », op. cit.

humain du pays dans de nouveaux secteurs afin de préparer l'après-pétrole.

À partir de la fin des années 1980, les études portant sur les sociétés urbaines du Golfe se consacrent de manière croissante à la question démographique, et notamment à l'impact de la présence massive des travailleurs migrants. Cela n'est pas un hasard : alors que le reflux des cours du pétrole au milieu de la décennie laissait penser à une baisse des flux de migration, ces derniers certes ralentissent mais le nombre de migrants continue, lui, à augmenter. Il a cependant changé de nature, les migrants asiatiques ayant remplacé en partie les migrants arabes, tendance qui s'accroît à partir des années 1990. L'importance de ce phénomène migratoire modifie durablement l'organisation sociale des pays concernés, et ce d'autant plus que les séjours des migrants sont loin d'être aussi temporaires que leur dénomination officielle ne le laisse entendre, nombre d'entre eux s'installant en famille. La complexité des hiérarchies sociales qui découlent de ces processus, et qui se superposent à des structures hiérarchiques plus anciennes, a été peu théorisée à l'échelle des sociétés dans leur ensemble – la plupart des auteurs se focalisant soit sur les nationaux soit, en majorité, sur un groupe de migrants ou de résidents étrangers. Le grand apport de ces travaux récents a été de considérer la place des résidents étrangers *dans* les sociétés du Golfe, c'est-à-dire comme prenant part non seulement à la production économique, mais aussi à la reproduction même de l'identité nationale – je reviendrai sur ces travaux dans le Chapitre II.

Or si les discours officiels insistent sur le caractère temporaire des migrations, les citoyens ne s'y trompent pas. Les années 1980 ont également correspondu à un retour de bâton de la rhétorique moderniste des débuts : l'intensité du changement social a nourri de nombreuses inquiétudes au sein de la population nationale, et le développement a commencé à être perçu comme une menace pour la religion et la culture locales²⁰¹. Les discours sur l'authenticité culturelle et le patrimoine développés à partir de cette période par les États du Golfe sont intrinsèquement liés à la question démographique – il ne faut pas oublier que la ségrégation entre nationaux et étrangers est l'un des ressorts de la légitimité de l'État. Les gouvernements du Golfe se sont donc lancés, pour la plupart, dans de grandes politiques de patrimonialisation et d'investissements culturels. Ces dernières remplissent un objectif double : d'une part, renforcer la construction d'une identité nationale à travers laquelle les citoyens puissent continuer à se rallier au pouvoir en place ; d'autre part, soutenir la position régionale et internationale de ces États en faisant de l'industrie de loisirs et du tourisme culturel l'un des fers de lance de la diversification économique.

201. CARVALHO PINTO, *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*, op. cit.

3.2. Identité nationale et marques territoriales : vers d'autres circulations

Les politiques culturelles et patrimoniales des États du Golfe sont des développements relativement récents, qui ont suscité une grande attention académique concentrée sur les quelques dernières années²⁰². Ces logiques recouvrent de nombreux domaines, du sport aux musées en passant par les médias et le patrimoine immatériel. Chacun de ces domaines s'articule à diverses échelles (locale, nationale, régionale, globale), en étroite connexion avec les logiques du développement urbain et de la diversification économique. Elles s'inscrivent aussi au sein des rivalités politiques à l'échelle régionale. Or Abou Dhabi a connu de ce point de vue une transformation importante dans la dernière décennie, parallèlement au tournant pris par le développement urbain qui a été exposé précédemment. La volonté affichée, et inscrite au cœur de la « Vision 2030 » (*ru'ya*), de faire d'Abou Dhabi une ville « globale » s'est traduite en effet par l'adoption de politiques de développement qui font de la culture l'un des moteurs centraux de la consommation et de l'économie symbolique. Ces dynamiques à la fois reflètent des tendances beaucoup plus générales à l'échelle globale et résonnent avec les projets entrepris ailleurs dans la région, qu'il s'agisse de la patrimonialisation du centre-ville de Doha au Qatar ou des développements urbains spectaculaires liés à l'économie touristique et de luxe dans les lieux saints de l'islam en Arabie Saoudite²⁰³.

Le sport est l'un des domaines fortement investis par la construction du sentiment national aux Émirats. La première dimension de cet investissement est la mise en avant de sports que l'on pourrait appeler « patrimoniaux », c'est-à-dire qui renvoient à l'histoire régionale et en particulier aux relations entre les hommes et les animaux : l'équitation, la fauconnerie, les courses de chameaux... Au sein de ces sports, les exploits de membres des familles régnantes sont très souvent mis en scène : en plus d'acquérir les animaux les plus performants et les plus chers, les fils et filles des dirigeants gagnent régulièrement les compétitions²⁰⁴. Ainsi le goût de l'émir de Dubaï pour les chevaux est bien connu ;

202. Cet axe de recherche n'est pas mentionné dans l'état de l'art publié par Lara Deeb et Jessica Winegar en 2012, alors qu'il constitue certainement aujourd'hui l'un des thèmes principaux des publications sur la région. DEEB et WINEGAR, « Anthropologies of Arab-Majority Societies », op. cit.

203. Sharon Zukin a théorisé cette idée de la culture comme nouveau moteur du développement urbain aux États-Unis. Sharon ZUKIN. *The Cultures of Cities*. Hoboken : Wiley-Blackwell, 1995. Voir aussi : Nadine SCHARFENORT. « In Focus n° 1 : Large-Scale Urban Regeneration : A New "Heart" for Doha ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2532>.

204. Abdullah BAABOOD. « Sport and Identity in the Gulf ». In : *Popular Culture and Political Identity in the Arab Gulf States*. Sous la dir. de Robert SPRINGBORG et Alanoud ALSHAREKH. Londres ; Berkeley : Saqi Books / SOAS, 2008.

l'une de ses femmes et plusieurs de ses enfants ont remporté des prix équestres, et il possède de nombreux haras aux Émirats et ailleurs dans le monde. Une série de compétitions sportives comprenant fauconnerie, tir, plongée et chasse sont baptisées « Fazza Championships », d'après le prince héritier de l'émirat, Cheikh Ḥamdān b. Muḥammad b. Rāchid Āl-Maktūm, dont Fazzā' est le nom de plume²⁰⁵.

Cette mise en scène des familles régnantes dans des sports considérés comme traditionnels leur permet, dans le même mouvement, de construire et d'incarner la culture émirienne, en même temps que leurs victoires ajoutent à leur charisme. Ces sports sont néanmoins renouvelés en fonction d'impératifs plus globaux : ainsi, pour répondre aux critiques internationales concernant les jeunes enfants qui servaient de jockeys dans les courses de chameaux, ces derniers ont été remplacés par des robots à partir de 2002. Sulayman Khalaf a analysé la manière dont les courses ont également été modifiées et encadrées pour servir à la fois le prestige national – à travers les vidéos et les discours diffusés avant la compétition – et devenir des objets de consommation touristique²⁰⁶. Semblant vouloir donner raison à l'adage selon lequel la voiture a remplacé le chameau dans la région, le gouvernement de l'émirat d'Abou Dhabi a aussi massivement investi dans la Formule 1. La dimension est ici immédiatement globale, puisque cet investissement a donné lieu à la création d'une compétition sportive internationale (le Grand Prix Abou Dhabi) et surtout au développement d'un complexe entier sur l'île de Yas, qui inclut le circuit de course, de nombreux hôtels, et deux parcs d'attraction dont le parc à thème Ferrari. Comme d'autres événements sportifs, le Grand Prix, qui se déroule chaque année au mois de novembre, participe aux rythmes de la ville qu'il contribue à façonner²⁰⁷. Cela est d'autant plus vrai que, si la compétition elle-même est destinée à attirer des touristes et que les places y sont très chères, une multitude de petits événements sont organisés en même temps dans la ville à destination des résidents, notamment des concerts gratuits sur la corniche.

205. En plus d'un intérêt avoué pour l'équitation et la plongée, Ḥamdān, deuxième fils du Cheikh Muḥammad, est en effet célèbre pour ses poèmes qui reprennent la forme classique de la *qasīda*. Leur contenu est souvent patriotique, célébrant la fédération et ses dirigeants, voire les pays voisins. Ses poèmes sont diffusés à la télévision, sur YouTube et sur son blog personnel (<http://www.fazza.ae>), accompagnés de clips vidéos qui le mettent en scène de manière avantageuse. La beauté du prince dubaïote est en effet légendaire ; nombre de mes interlocuteurs s'en sont fait l'écho.

206. Sulayman KHALAF. « Poetics and politics of newly invented traditions in the Gulf : Camel racing in the United Arab Emirates ». In : *Ethnology*, 2000, p. 243–261.

207. Anne RAULIN. *Anthropologie urbaine*. Paris : Armand Colin, 2007, Anne Raulin souligne comment les compétitions sportives scandent des temps urbains, qui peuvent s'apparenter au temps de la fête.

La globalisation des activités traditionnelles, dont font partie les sports cités, peut prendre d'autres formes : la fauconnerie a été inscrite au patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO en 2012, après une campagne portée par les Émirats arabes unis et qui associait treize pays. L'investissement du patrimoine immatériel est d'autant plus important que la culture orale et nomade de la région a laissé peu de traces : il existe peu d'écrits ou de bâtiments permettant de soutenir la construction de l'identité nationale émirienne. Beaucoup d'efforts ont donc été portés à la reconnaissance internationale du patrimoine culturel immatériel émirien : le pays figure également sur la liste de l'UNESCO depuis 2011 pour une forme de tissage traditionnellement pratiquée par les femmes bédouines (*al-sadū*), et conjointement avec Oman pour la danse '*ayyāla* et la poésie chantée bédouine *taghrūda*, respectivement inscrites en 2014 et 2012²⁰⁸. Avec la cueillette des dattes et la pêche des perles, ces activités sont très souvent représentées dans les nombreux festivals folkloriques et sur les chaînes de télévision et de radio consacrées au patrimoine (*Abu Dhabi TV* ou la station radiophonique *al-'ulā*).

Parmi ce patrimoine immatériel, une forme en particulier a connu un renouveau important : la poésie bédouine *nabaṭī*, mobilisée avec succès dans la construction d'une identité régionale à travers sa conversion en divertissement médiatique. La poésie *nabaṭī* désigne la poésie dialectale de la péninsule Arabique associée aux tribus bédouines. Historiquement un genre populaire, elle est aujourd'hui surtout pratiquée par les élites et dans les salons des dirigeants. En 2006 est créé à Abou Dhabi un jeu télévisé suivant un modèle internationalisé de compétitions musicales dans lesquelles un jury élimine successivement des candidats. *Chā'ir al-Milyūn*, littéralement « Le poète du million » a pour objectif de promouvoir la poésie *nabaṭī* tout en renouvelant les modalités de la joute poétique : 48 candidats s'affrontent au cours du programme, et le gagnant, désigné par les votes conjoints du jury et du public, remporte un million de dirhams (à partir de la deuxième édition, les cinq finalistes remportent de un à cinq millions en fonction de leur place dans le classement). L'émission a rencontré un public enthousiaste dans la péninsule, réunissant dix-huit millions de spectateurs environ. Surtout, elle a lancé une « mode » dans la région, en influençant la naissance de chaînes télévisées saoudiennes consacrées à la poésie *nabaṭī* et surtout à la glorification de certains clans tribaux, aussi bien que des joutes poétiques à Socotra (Yémen) qui, reprenant le même modèle,

208. Le *sadū* désigne le tissage de laine de mouton, de chèvre ou de chameau caractérisé par des motifs géométriques. La '*ayyāla* est une danse dans laquelle deux rangées d'hommes se font face et se répondent, les musiciens se tenant au milieu. Les danseurs tiennent des cannes et certains jonglent avec de petites épées ou des fusils ; parfois se tiennent devant eux des rangées de jeunes filles qui dansent en faisant osciller leur chevelure. Il existe des groupes de danseurs professionnels qui se produisent souvent durant les mariages et dans les festivals. On notera que toutes ces activités sont issues de la culture bédouine.

voient s'affronter des discours concurrents sur l'histoire et le patrimoine de l'île²⁰⁹. Si l'émission a été critiquée pour le vocabulaire et la forme très classiques des poèmes qui y sont proposés, elle est un exemple réussi d'une patrimonialisation qui renouvelle son objet sans le figer - à l'inverse des critiques adressées aux *heritage villages* par exemple. Les enjeux politiques qui l'accompagnent témoignent de sa pertinence pour les sociétés de la région. Les votes sont en effet souvent fonction des relations tribales et des rivalités nationales : le choix de récompenser, lors de la seconde édition, un candidat saoudien naturalisé qatarien (plutôt que le candidat saoudien) a été interprété comme un choix politique de la part du jury émirien ; de la même manière, les poèmes de la candidate saoudienne Hişsa Hilāl, critiqués à l'égard des chefs religieux, ont fait couler beaucoup d'encre y compris au sein des médias internationaux²¹⁰. Devant le succès de l'émission un second programme est lancé l'année suivante, *'Amīr al-Chu'arā'* (*Prince des poètes*), qui étend la dimension régionale de la première émission à l'ensemble du monde arabe puisqu'il est consacré à la poésie classique en langue littérale ; il connaît lui aussi un grand succès²¹¹. La combinaison entre une chaîne de télévision nationale (ou plus exactement à l'échelle de l'émirat dans le cas d'*Abu Dhabi TV* qui a produit les deux émissions), une compétition poétique à forte identification régionale - dans sa forme comme dans les conflits qu'elle suscite -, et un modèle de jeu télévisé global et éminemment marchand (puisque les votes du public par SMS procurent des revenus importants à la chaîne) illustre bien la convergence entre politiques patrimoniales, médias et identité nationale et régionale²¹².

L'Autorité responsable de ces compétitions télévisées, l'ADACH (Abu Dhabi Authority for Culture and Heritage), fondée en 2006, a fusionné avec d'autres institutions

209. Yves GONZALEZ-QUIJANO. *Poésie et télévision (1/2) : le poète du million*. Blog. 122007. URL : <http://cpa.hypotheses.org/211>. Nathalie PEUTZ. « Reorienting Heritage : Poetic Exchanges between Suqutra and the Gulf ». In : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 121-122, 2008, p. 163-182.

210. Yves GONZALEZ-QUIJANO. *Poésie et télévision dans le Golfe : une question "géopoétique"!* Blog. 132008. URL : <http://cpa.hypotheses.org/246>. Miriam COOKE. *Tribal Modern. Branding New Nations in the Arab Gulf*. Berkeley / Los Angeles / London : University of California Press, 2014. Sur le statut de la critique de la religion par les femmes écrivains saoudiennes, on pourra se référer à l'analyse de Madawi Al-Rasheed qui relativise en partie le caractère subversif de propos tels que ceux tenus par Hişsa Hilāl : Madawi AL-RASHEED. *A Most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. New York : Cambridge University Press, 2013.

211. Yves GONZALEZ-QUIJANO. *Poésie et télévision (2/2) : le prince des poètes*. Blog. 182007. URL : <http://cpa.hypotheses.org/212>.

212. Naomi SAKR. « Channels of Interaction : The Role of Gulf-Owned Media Firms in Globalisation ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de Paul DRESCH et James PISCATORI. Londres : I. B. Tauris, 2005, p. 34-51.

pour devenir en 2012 une partie de l'ADTCÀ (Abu Dhabi Tourism and Culture Authority). Sa description en ligne illustre bien la nouvelle ambition globale de la capitale émirienne et l'orientation touristique désormais attribuée aux politiques de patrimonialisation : « L'Autorité s'attache à préserver le patrimoine, la culture et les traditions d'Abou Dhabi, à les promouvoir et à les renforcer. Elle a été chargée de développer le paysage culturel de l'émirat afin de faire d'Abou Dhabi un projet durable, unique et global. »²¹³. La culture apparaît ainsi, selon la formule de Franck Mermier, comme un « enjeu de la métropolisation »²¹⁴ de la capitale émirienne, d'autant moins négligeable que semble exister une surenchère concurrentielle entre les divers États de la région, et même d'une ville à l'autre du même pays. Cette contradiction est au cœur même de la notion de patrimoine : pour Nathalie Peutz, « le paradoxe sous-jacent au patrimoine est que bien qu'il puisse être célébré comme un patrimoine global, il suppose cependant l'unicité et l'exclusivité »²¹⁵. Un même thème est ainsi décliné différemment suivant les espaces, articulant subtilement des différences qui renvoient à des échelles variées d'identifications : on n'évoque pas la pêche des perles de la même manière dans les musées de Charjah ou Ras al-Khaïmah, qui insistent sur l'histoire maritime et portuaire de ces villes, qu'à Abou Dhabi où c'est la dimension nationale qui est mise en avant²¹⁶. La multiplication d'événements culturels dessine ces concurrences de manière plus directe et met en avant leur dimension économique mais aussi symbolique : Abou Dhabi et Dubaï ont chacune leur festival de cinéma de renommée internationale, également en compétition avec celui de Doha ; le Grand Prix de Formule 1 a été lancé après celui de Bahreïn ; la foire du livre d'Abou Dhabi fait écho à celle de Charjah ; etc.

Ces grands événements financés par les gouvernements des émirats s'ajoutent à un grand nombre de petits événements locaux, mais aussi à des initiatives sur le long terme : création de studios de cinéma à Abou Dhabi, projets de traduction et lancement de maisons d'édition en langue arabe²¹⁷, etc. De même, les initiatives privées qui ajoutent au capital culturel de ces villes ont le champ libre : à Dubaï, un milieu professionnel d'artistes contemporains et de galeristes se développe, dont beaucoup sont d'ori-

213. <http://tcaabudhabi.ae/ar/about/Pages/about-us.aspx>, consulté le 1er juin 2015.

214. MERMIER, « La culture comme enjeu de la métropolisation », op. cit.

215. PEUTZ, « Reorienting Heritage : Poetic Exchanges between Suqutra and the Gulf », op. cit., p. 180.

216. HIGHTOWER, « Purposeful Ambiguity : The Pearl Trade and Heritage Construction in the United Arab Emirates », op. cit.

217. Franck MERMIER. *Le livre et la ville. Beyrouth et l'édition arabe*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2005.

gine iranienne²¹⁸. Les musées sont le pivot central de cette convergence entre politiques culturelles et patrimoniales et logique de diversification économique. Ils constituent en effet des pôles qui articulent développement urbain et industrie touristique ; l'exemple le plus frappant en est bien sûr l'île de Saadiyat, « île des musées », à Abou Dhabi. Malgré le ralentissement des projets dû aux conséquences de la crise économique, l'ouverture en cours du musée du Louvre et celle prévue du Guggenheim illustrent les logiques à l'œuvre. D'une part, ces projets participent au positionnement international d'Abou Dhabi mais aussi à son positionnement national comme capitale culturelle des Émirats - par opposition à Dubaï souvent considérée comme la capitale économique. D'autre part, ils poursuivent la logique de développement urbain et de spécialisation géographique évoquée ci-dessus (section 2.2.3.) : avant même la construction du musée ont été développés sur l'île des hôtels de luxe et des villas résidentielles. Le rapport entre ces grands projets culturels et l'objectif de diversification économique devient plus lisible lorsque l'on se penche sur les autres investissements faits par les gouvernements des émirats dans le but d'attirer un tourisme global. C'est le cas notamment du « reprotourisme » (tourisme reproductif) étudié par Marcia Inhorn²¹⁹, et plus généralement du tourisme médical destiné à une clientèle cosmopolite et souvent aisée : les investissements faits par Abou Dhabi et Dubaï dans des cliniques privées de luxe, qui vendent aux patients des séjours touristiques en même temps que des soins médicaux, en témoignent.

Les politiques culturelles et patrimoniales des États du Golfe, de plus en plus visibles, font aussi l'objet d'un nombre grandissant de publications académiques. La plupart d'entre elles se concentrent sur le rapport au passé mis en scène dans les musées et les événements renvoyant à l'histoire et aux « traditions » locales ou régionales. Nombre de ces études se focalisent sur la problématique de l'authenticité - qu'il s'agisse des modes de rénovation des bâtiments anciens ou des « traditions inventées », selon la formule célèbre de Hobsbawm²²⁰. Mais s'il est nécessaire de se pencher sur la manière dont l'histoire est mobilisée dans ces lieux, et sur quelles versions sont imposées et lesquelles sont tues, la dichotomie entre authenticité et inauthenticité conduit bien souvent les auteurs à simplement démontrer le décalage entre l'histoire et les représentations officielles qui en sont données, ou encore entre les nouvelles architectures présentées comme d'inspi-

218. Amin MOGHADAM. « “L’art est mon métier” : émergence et professionnalisation du marché de l’art à Dubaï ». In : *Transcontinentales*, n° 12/13, 2012.

219. Marcia C. INHORN. *Cosmopolitan Conceptions. IVF Sojourns in Global Dubai*. Durham : Duke University Press, 2015.

220. Sulayman KHALAF. « Globalization and Heritage Revival in the Gulf : An Anthropological Look at Dubai Heritage Village ». In : *Journal of Social Affairs*, vol. 19, n° 75, 2002. KHALAF, « Poetics and politics of newly invented traditions in the Gulf : Camel racing in the United Arab Emirates », op. cit.

ration traditionnelle et les modèles architecturaux anciens²²¹. L'anthropologie a depuis longtemps montré le caractère fallacieux des notions d'authenticité ou de tradition, qui vont à l'encontre d'une conception dynamique de la culture²²². Surtout, ces travaux se focalisent en général sur les discours officiels, sans tenir compte des manières dont les individus s'approprient ces représentations ou des distances qu'ils établissent avec elles. Ces appropriations mettent au jour des processus plus ambivalents : le paradoxe, évoqué ci-dessus, entre la dimension globale de la culture et du patrimoine et leur caractère nécessairement exceptionnel, n'échappe pas aux résidents de la capitale émirienne qui se sentent parfois exclus des nouveaux projets culturels à ambition globale²²³.

À l'inverse, le *branding* de la ville, c'est-à-dire son façonnement comme objet de consommation et comme « marque territoriale »²²⁴ – selon une logique qui s'est diffusée partout dans le monde dans la dernière décennie – provoque des formes d'appropriation plus inattendues. Il y a en effet un certain prestige à se montrer consommateur de la modernité urbaine de ces villes : il n'est pas rare que les résidents, y compris les moins favorisés, partagent sur internet les vidéos publicitaires élaborées par des agences privées pour le compte de Dubaï et d'Abou Dhabi, qui mettent en scène une version idéalisée de ces villes et de leur histoire. Le script, invariable, saute presque toujours des paysages romantiques des dunes, où se promène l'occasionnel chameau, aux gratte-ciels étincelants, en passant par les *shopping malls* et les hôtels ; les *hubs* aéroportuaires contemporains y figurent comme la continuité des anciennes caravanes bédouines et, plus récemment, les feuillages des palmeraies dans les oasis laissent la place au dôme chatoyant du futur musée du Louvre Abou Dhabi.

Au-delà de l'objectif commercial de ces productions audiovisuelles, elles illustrent le rapport particulier au temps qu'entretiennent les dirigeants des Émirats et qui se traduit

221. Bien que sa conclusion propose une perspective intéressante sur cette question, l'ouvrage de Miriam Cooke tombe par moments dans ces travers. COOKE, *Tribal Modern. Branding New Nations in the Arab Gulf*, op. cit.

222. Voir en particulier la critique par Jonathan Friedman du paradigme de l'invention de la tradition : Jonathan FRIEDMAN. « Y a-t-il un véritable Hawaïen dans la salle ? Anthropologues et "Indigènes" face à la question de l'identité ». In : *La tradition et l'Etat*. Sous la dir. de Christine HAMELIN et Eric WITTERSHEIM. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 207–243.

223. Ce sentiment n'est d'ailleurs pas injustifié : Catherine GUILLOU. « Le Louvre Abu Dhabi (Propos recueillis par Laure Assaf et Franck Mermier) ». In : *Transcontinentales*, n° 12/13, 2012. URL : <http://transcontinentales.revues.org/1312>.

224. Sophie CORBILLÉ. « Les marques territoriales. Objets précieux au cœur de l'économie de la renommée ». In : *Communication*, vol. 32, n° 2, 2013. URL : <http://communication.revues.org/5014>. Sophie CORBILLÉ. « Les marques territoriales : opérateurs de patrimoine en contexte globalisé. Le cas d'Abou Dhabi ». In : *La ville patrimoine. Formes, logiques, enjeux et stratégies*. Sous la dir. de Caroline de SAINT-PIERRE. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 163–180.

dans les grands projets comme dans les dynamiques patrimoniales, ou plus exactement qui se traduit dans la superposition entre les deux. L'image la plus frappante de cette superposition est sans doute le geste réalisé par l'émir de Dubaï, en mars 2016, lors de la cérémonie de dévoilement du logo choisi pour l'exposition universelle de 2020. Les photographies de l'événement représentent Muḥammad Āl-Maktūm brandissant un petit anneau en or retrouvé peu de temps auparavant sur un site archéologique dans le désert et qui serait âgé de 4 000 ans²²⁵. La forme de l'anneau constitue la base du logo de l'exposition qui a ensuite été projeté, accompagné d'un jeu de sons et lumières, sur la tour Burj Khalifa, monument central de Dubaï, au pied de laquelle se déroulait la cérémonie. Or l'organisation de l'exposition universelle a été l'un des facteurs de la reprise économique à Dubaï après la crise de 2008. La volonté de faire coïncider projection dans le passé et politiques d'anticipation ne saurait être plus claire.

225. Le site aurait été découvert par l'émir de Dubaï lui-même lors d'un trajet en hélicoptère au-dessus du désert, renforçant la mise en scène du pouvoir.

Conclusion du chapitre

L'espace khalijite a longtemps été exclu du champ de la recherche sur le monde arabe. L'intérêt grandissant des sciences sociales pour la région dans les vingt dernières années le fait aujourd'hui émerger comme une aire culturelle à part entière, au même titre que le Moyen-Orient ou le Maghreb. Or les transformations sociales rapides et récentes, qui ont largement contribué à susciter l'intérêt pour les émirats du Golfe, ont longtemps entretenu l'idée d'une exceptionnalité de la région qui l'a maintenue à l'écart des théories plus générales. Le champ de recherche sur le Golfe est cependant en pleine construction, avec un nombre croissant de travaux qui mettent en question à la fois les paradigmes analytiques dominants et les discours hégémoniques tenus par les gouvernements du Golfe eux-mêmes sur l'histoire de ces pays.

En effet, le gouvernement émirien, en même temps qu'il affirme son intention de « créer le futur » (l'un des slogans de l'exposition universelle) à travers une « Vision » (*ru'ya*) planifiée pour 2030, investit également une vision du passé du pays. Celle-ci se situe dans la continuité du régime précédent dans la mesure où la découverte du pétrole y fait figure de rupture, mais elle s'en détache par une patrimonialisation active qui tend à se fondre de plus en plus avec les grands projets du développement urbain. La question de savoir s'il y a objectivement rupture ou continuité avec la période précédant le pétrole est peu pertinente dans le cadre de ce travail. En revanche, il est intéressant de se pencher sur le discours de la rupture et ce qu'ils produit dans la société émirienne contemporaine. En ce sens, il me semble que l'on peut considérer que les débuts de l'exploitation pétrolière ont produit, aux Émirats, le passage à un nouveau « régime d'historicité » au sens où l'entend François Hartog – c'est-à-dire une manière spécifique de penser l'ordre du temps et les « façons d'articuler passé, présent et futur »²²⁶. Cette vision de l'histoire se caractérise par une dichotomie entre l'avant et l'après de la découverte du pétrole. Dans un premier temps, cet « après » est incarné dans un projet de modernisation qui est aussi étroitement identifié avec le gouvernement et la famille régnante chargés de le faire advenir. Cet horizon ouvert du progrès s'incarne conjointement dans l'importation massive de main-d'œuvre étrangère et des plans de développement urbain orientés vers l'acquisition de toutes les infrastructures de la ville moderne. Depuis le milieu des années 2000 – période qui correspond aussi à la mort du Cheikh Zāyid et à la transmission du pouvoir à ses fils – cet horizon d'attente s'est modifié : le spectre de la fin du pétrole, et l'idée qu'il existe une limite de temps marquée par l'épuisement des ressources pétrolières – même si cette limite reste toujours

226. HARTOG, *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, op. cit., p. 47.

floue²²⁷ – domine désormais des politiques tournées vers la diversification économique et la tentative de dépasser cette borne temporelle. De façon significative, lors d'un remaniement ministériel en février 2016, le ministère des Affaires ministérielles (*wizāra majlis chu'ūn al-wuzarā'*) a été renommé en ministère des Affaires ministérielles et du Futur (*wizāra majlis chu'ūn al-wuzarā' wa-l-mustaqbal*). À son tour, ce projet politique a conduit à un développement urbain de plus en plus néolibéral, et a favorisé les logiques d'émiratisation avec l'idée de diriger la population nationale vers les nouveaux secteurs d'emploi promus par le gouvernement.

Si les villes émiriennes, avec leurs gratte-ciels et leurs terrains de golfe aux pelouses verdoyantes, sont souvent décrites comme des victoires de l'homme sur la nature hostile du désert (ou, suivant les auteurs, comme des aberrations écologiques destinées à retourner dans les sables aussi vite qu'elles en ont surgi), il me semble qu'elles incarnent une volonté de contrôler le temps plus encore que l'espace. L'analyse pourrait être poussée plus loin, en explorant le lien intime entre cette obsession pour le temps et la nature du pétrole comme ressource : Mandana Limbert a montré comment la qualification d'un objet comme ressource connote d'emblée une limite temporelle à sa disponibilité, qui détermine l'ensemble des opérations et des politiques destinées à « gérer » cette ressource²²⁸. Les racines de ce rapport spécifique au temps pourraient sans doute être retracées aussi bien dans le projet émirien de construction nationale que dans la matérialité même du pétrole²²⁹. Il y aurait ici, sans mauvais jeu de mots, matière à creuser.

La présente recherche s'oriente néanmoins dans une autre direction. J'ai insisté, au cours de ce chapitre, sur le caractère performatif des concepts qui guident les politiques du gouvernement émirien. Les politiques d'anticipation qu'il met en œuvre ont des effets très concrets sur la société émirienne, et s'incarnent d'autant plus rapidement que les revenus pétroliers continuent à en financer une bonne partie (ils représentent environ un tiers du PIB). Si je me suis intéressée à ces politiques et au régime d'historicité qui les sous-tend, c'est d'abord en raison de ces effets, qui ont été omniprésents et ont constitué le contexte central de ma recherche à Abou Dhabi – mais un contexte que je n'ai pu élucider qu'après être arrivée au terme de cette recherche. En retour, il permettra

227. Mandana Limbert a bien montré l'ambivalence de ces discours, soulignant leur effet en Oman où, depuis plus de quinze ans, la fin du pétrole est régulièrement prédite pour les cinq années à venir. Mandana E. LIMBERT. *In the Time of Oil : Piety, Memory, and Social Life in an Omani Town*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2010.

228. Mandana E. LIMBERT et Elizabeth Emma FERRY, édés. *Timely Assets : The Politics of Resources and their Temporalities*. Santa Fe : SAR Press, 2008.

229. À la manière dont Timothy Mitchell a analysé les rapports entre les régimes politiques et les conditions de production des combustibles fossiles. MITCHELL, *Carbon Democracy*, op. cit.

d'éclairer les analyses proposées dans le reste de ce travail : les effets concrets de ces politiques posent en effet la question de ce qu'elles produisent en termes de normes et de contraintes mais aussi d'imaginaires et de possibilités d'interaction ou de résistance.

PREMIÈRE PARTIE

LES CADRES DU QUOTIDIEN.
HIÉRARCHIES SOCIALES, FAMILLES ET
INSTITUTIONS





FIG. I.11 : Le Qaşr al-Ḥuṣn

A la fin février 2013 se sont ouvertes les palissades qui, depuis quelques années, dissimulaient aux regards le bâtiment le plus ancien de la capitale émirienne : le fort Qaşr al-Ḥuṣn et ses alentours. Une semaine durant, le public a été invité à déambuler au sein d'un festival célébrant le folklore national.

Le « festival Qasr al-Hosn », désormais organisé annuellement par l'ADTCA (Abu Dhabi Tourism and Culture Authority), offre un spectacle curieux. Au cœur du centre-ville et face aux gratte-ciels qui en constituent l'horizon, les visiteurs peuvent parcourir des environnements naturels reconstitués, de la mer au désert en passant par les oasis représentées par quelques palmiers. On croirait se tenir devant une manifestation concrète de ce que Michel de Certeau nomme les « esprits des lieux », ce « déjà là » qui résiste au développement urbain¹. La mer

est ainsi figurée par une étendue d'eau artificielle qui s'agrandit avec les éditions du festival, alors même qu'à quelques centaines de mètres de là le gouvernement municipal s'est ingénié, à coups de remblais, à repousser les eaux du Golfe de plus en plus loin du centre-ville. Le sable surtout fait ici figure de « revenant de la ville ». On cherche partout ailleurs à l'éliminer – le nettoyage régulier et frénétique des vitres d'immeubles et des voitures en est témoin – mais il ne cesse pourtant de faire irruption. Le festival lui redonne ses lettres de noblesse en amenant le désert au cœur de la capitale émirienne sous sa version patrimonialisée. « Ce revenant est exorcisé sous le nom de "patrimoine". Son étrangeté est convertie en légitimité »².

Il n'y a qu'un pas pour lire dans ce retour des éléments naturels dans la ville un certain rapport au passé. « *Take Part in History* », enjoint d'ailleurs en anglais le dépliant du festival de 2014. L'arabe est plus explicite : « *Chārik fī ṣun' al-tārīkh* », « Prenez part à la production de l'histoire ». L'histoire ainsi produite est celle admise à paraître dans un espace clos, propre et contrôlé – bordé par des agents de sécurité et des rangées

1. « Comme leurs ancêtres divins, ils ont des rôles d'acteurs dans la cité non pas à cause de ce qu'ils font ou de ce qu'ils disent, mais parce que leur étrangeté est muette, et leur existence, soustraite à l'actualité ». Michel DE CERTEAU. *L'Invention du quotidien*. Paris : Gallimard, 1990, p. 193.

2. Ibid., p. 190.

de poubelles. On y sélectionne soigneusement ce que l'on célèbre. La première édition du festival a été inaugurée en grande pompe par une procession allant de l'ancien palais présidentiel al-Manhal jusqu'au Qaṣr al-Ḥuṣn, siège du pouvoir et résidence des chefs tribaux d'Abou Dhabi jusque dans les années 1970. Mené par le prince héritier d'Abou Dhabi et l'émir de Dubaï³, le cortège rassemblait des citoyens émiriens (principalement des hommes) marchant derrière les dirigeants, suivis par des rangées de cavaliers et de chameaux ; l'ensemble des routes avait été fermé pour l'occasion et la foule des curieux était maintenue à distance. Le festival est donc en partie un lieu de représentation du pouvoir : sur un emplacement symbolique, deux cent cinquante ans après la construction du fort⁴, les chefs actuels mettent en scène leurs liens avec le passé de la nation et les valeurs qui lui sont associées.

Il offre aussi une vision folklorique du passé national sur laquelle tout le monde peut s'accorder, de l'État aux touristes en passant par les citoyens. Les activités présentées font depuis longtemps partie du patrimoine officiel, qu'elles incarnent à l'échelle internationale. Au gré de leur flânerie entre les différentes sections du festival, les visiteurs peuvent ainsi assister à des sessions régulières de danse *'ayyāla*, apprendre le tissage du *sadū* ou boire du café émirien traditionnel – toutes activités inscrites à l'UNESCO ou en cours de l'être. Le paysage offert par le festival s'inscrit ainsi parfaitement dans la rhétorique de la tradition et de la modernité, ou de la modernité dans la tradition, qui est celle du gouvernement d'Abou Dhabi.

La photographie ouvrant cette première partie a été prise durant l'édition 2013 du festival. Arpentant les lieux avec une amie, nous décidons de nous éloigner de la foule et arrivons près d'une palissade où deux employés en *kandūra* blanche, l'un jeune et l'autre plus âgé, se tiennent près d'un feu de bois. Nous sommes dans la section du désert et leur rôle consiste à offrir aux visiteurs du café à la cardamome. Le vieil homme marmonne dans sa barbe tandis que son jeune compagnon nous invite à nous asseoir un peu plus loin. Une *ghutra* blanche, nouée en turban à la manière des jeunes hommes, recouvre ses cheveux très courts et souligne deux grands yeux noirs qui le font paraître plus jeune que son âge. Adel a vingt-et-un ans et nous nous rencontrons pour la première fois ; il deviendra un ami et un informateur privilégié.

De nationalité yéménite, il a vécu à Abou Dhabi depuis ses neuf ans. Adel est issu d'une famille de militaires ; son grand-père paternel travaillait pour l'armée britannique

3. L'émir d'Abou Dhabi, Cheikh Khalīfa b. Zāyid, est depuis de nombreuses années en très mauvaise santé, ce qui explique son absence. Le prince héritier, Cheikh Muḥammad b. Zāyid, assume la plupart des tâches de représentation.

4. Le fort a été bâti en 1761 et agrandi en 1763.

à Aden. Dans les années 1960, tandis que ses oncles migrent vers le Golfe pour trouver du travail, son père qui vient de se marier part étudier les sciences politiques en Hongrie, à l'instar de nombreux étudiants arabes destinataires de bourses d'études dans les pays de l'Union soviétique. Il y reste vingt ans et épouse une Hongroise avec laquelle il a deux filles. Mais les « problèmes politiques »⁵ le forcent à quitter le pays à la fin des années 1980 en laissant sa famille derrière lui ; il ne retrouvera ses filles que dix-huit ans plus tard. De retour au Yémen, le père d'Adel change de nom et de date de naissance. Il se retrouve alors sans le sou : sa nouvelle identité ne lui permet plus de réclamer les propriétés dans lesquelles il avait investi au Liban et au Maroc, et sur lesquelles il comptait comme sécurité financière. Il fonde une entreprise avec un ami, mais la situation économique se détériore et la compagnie fait faillite. C'est à ce moment-là qu'il décide de rejoindre ses frères à Abou Dhabi.

Entretemps, il s'est remarié au Yémen et Adel est né, suivi bientôt de deux frères et une sœur. La famille se rend chaque année à Abou Dhabi pour des vacances. Lorsqu'ils décident finalement de s'y installer, ils emménagent d'abord quelque temps chez les oncles d'Adel, jusqu'à ce que son père trouve un travail dans une institution gouvernementale. Il est bien payé et reçoit un logement de fonction en centre-ville, mais cette chance ne dure pas : au bout de quelques années sont instaurées les politiques d'émiratisation et il est licencié pour laisser la place à un citoyen. La famille a un mois pour quitter leur appartement de fonction, et ils retournent s'installer chez les oncles le temps de trouver un nouveau logement, cette fois dans la banlieue industrielle de Mussaffah. Le père d'Adel est aujourd'hui chauffeur : « il est passé de là... à là », résume Adel avec un geste de la main de haut en bas. Mais son père refuse de retourner au Yémen : il veut que ses enfants aient accès à de bonnes études et considère que la qualité de l'éducation est meilleure aux Émirats.

Ce déclassement social, Adel y réfère laconiquement en disant que son père est venu « en retard ». L'un de ses oncles en effet, qui s'est installé à Abou Dhabi dans les années 1960, a été naturalisé émirien et travaille dans l'armée. Les cousins d'Adel sont donc nés citoyens émiriens et tous deux ont quitté l'université pour se lancer également dans des carrières militaires. Adel en conçoit une certaine amertume : la nationalité de ses cousins leur donnait accès à des études supérieures gratuites, alors que lui-même doit se débrouiller seul. Il a validé son premier semestre de cours six mois plus tôt mais n'a pas assez d'argent pour continuer. Il enchaîne donc les petits boulots, attendant d'économiser suffisamment pour payer le prochain semestre. Il est lui aussi fasciné par l'armée, même s'il sait que ce rêve est difficilement réalisable. Il lui serait difficile

5. Je reprends l'expression utilisée par Adel. Au vu de la chronologie, ces « problèmes politiques » ne peuvent référer qu'à la chute de l'URSS, dont le déclin s'est fait sentir en Hongrie à partir de 1988.

de rejoindre l'armée émirienne en étant étranger, et les troubles politiques au Yémen rendent peu probable la possibilité de retourner dans ce pays. L'ayant quitté enfant, il en a d'ailleurs peu de souvenirs⁶.

Il y a quelque chose de frappant à entendre Adel raconter son histoire familiale, marquée par le statut d'étranger, alors même qu'il incarne la figure du Bédouin devenue un symbole de l'histoire nationale émirienne, vêtu d'une *kandūra* et servant le café « traditionnel » aux visiteurs du festival. Sa présence dans ce morceau de désert recréé au milieu des gratte-ciels interroge tant le rapport au passé des nationaux que la place des étrangers, et particulièrement de ces étrangers « proches » que sont les expatriés arabes, dans la société émirienne. Comment penser le statut de ces groupes qui sont installés depuis deux voire trois générations aux Émirats arabes unis, mais dont la présence est nécessairement précaire en raison de l'absence d'accès à la citoyenneté comme à toute forme de résidence permanente ? Se pencher sur les jeunes Arabes qui sont nés ou ont grandi à Abou Dhabi permet d'examiner cette question dans la durée, en observant en miroir le rôle de ce statut sur la définition de soi et les manières de formuler et de pratiquer son appartenance, mais aussi les différences et les évolutions d'une génération à l'autre. Les expatriés arabes, pas plus que les citoyens, ne constituent par ailleurs une catégorie homogène : au sein de chacune d'entre elle se dessinent des hiérarchies qui varient selon l'origine nationale ou ethnique — ainsi les Yéménites peuvent faire l'objet de perceptions négatives par rapport à d'autres Arabes parce qu'ils sont associés au monde tribal rural.

L'histoire d'Adel indique aussi l'impossibilité d'étudier le statut des expatriés arabes ou celui des nationaux sans s'intéresser aux relations qui existent entre les deux. La question qui émerge en filigrane est celle du type de société ainsi composé. Alors que de nombreux travaux sur les sociétés du Golfe tendent à considérer citoyens et non-citoyens comme des groupes séparés régis par des principes hiérarchiques distincts, l'histoire familiale d'Adel tend plutôt à indiquer qu'il est nécessaire de s'intéresser à la société émirienne dans son ensemble. Cette histoire montre bien en effet le caractère ténu de la nationalité que l'on peut avoir obtenue ou non à quelques années d'écart, et qui peut instituer une frontière au sein d'une même fratrie. Mais l'existence de relations entre ces populations ne signifie pas pour autant qu'elles se mélangent, et il faudra examiner les hiérarchies au sein desquelles s'inscrivent les assignations, les identifications et les appartenances, et où se dessinent et se transforment les frontières entre les groupes. Est

6. L'échange rapporté ici a eu lieu avant l'engagement de l'armée émirienne au Yémen. Il est évident que les circonstances ont ensuite rendu le souhait d'Adel encore plus inimaginable, quelque chose qu'il exprima lors de conversations ultérieures avec beaucoup d'amertume.

ainsi posée la question des relations de pouvoir dans lesquelles ces jeunes sont pris mais qu'ils contribuent aussi à produire et à modifier.

La focale sur les jeunes arabes permettra en premier lieu d'aborder ces hiérarchies par le biais de l'une de leurs articulations, la nationalité, qui sépare deux populations particulièrement proches l'une de l'autre. La distinction institutionnelle entre nationaux et étrangers servira de point de départ à l'analyse de la construction des frontières, sociales comme juridiques, entre citoyens émiriens et expatriés arabes. Mais une frontière n'est jamais seulement un mode de séparation : c'est aussi un mode d'entrée en relation, et on observera la manière dont celle-ci façonne réciproquement chacune de ces populations, en même temps qu'elle définit leurs rapports différenciés à l'État émirien. Dans le même temps, j'interrogerai les autres critères de distinction – ethniques, économiques et de genre – qui définissent une pluralité d'échelles hiérarchiques transversales aux hiérarchies entre nationalités. Plus que par un principe unique ou linéaire, on verra que le statut social est fondé par les relations et les combinaisons entre ces critères, qui à la fois se trouvent renforcés par la distinction entre citoyens et non-citoyens et à la fois permettent, dans certains cas, de la subvertir.

Partir du point de vue des jeunes invite d'emblée à ne pas considérer la stratification sociale comme un système figé, mais à examiner ses modes de transmission, ses temporalités et la mobilité des individus en son sein. La seconde question transversale à cette première partie est donc celle des dynamiques qui traversent les hiérarchies dans la société émirienne contemporaine et interrogent les limites et les contradictions propres à cette stratification. Les jeunes gens que j'ai étudiés composent les deuxième ou troisième générations de citoyens et d'expatriés arabes. Dans ce pays qui compte à peine plus de quarante années d'existence, ils posent donc la question de comment le statut est transmis d'une génération à l'autre, mais aussi de comment les jeunes peuvent se distancier d'assignations sur lesquelles ils ont plus ou moins de contrôle, et revendiquer d'autres formes d'appartenance.

Cette première partie se penche donc sur les jeunes Arabes d'Abou Dhabi en tant que sujets pris dans des relations de pouvoir dynamiques, qui évoluent notamment en fonction des rapports au temps mis au jour dans le chapitre précédent. Ainsi le Chapitre II explore les rapports entre citoyenneté et ascendance à travers l'importance de la généalogie dans la formation du statut – tout en montrant les reconfigurations actuelles de ce principe généalogique, notamment dans ses interactions avec l'État et le principe égalitaire de la citoyenneté, qui permet aux jeunes adultes de s'en distancier.

Si le rôle structurant de la généalogie dans les hiérarchies sociales permet d'interroger le rôle de la référence au passé dans le présent, le Chapitre III se penche quant à lui sur les effets actuels, pour les jeunes Arabes, de politiques qui se projettent dans le

futur et notamment dans la période de l'après-pétrole. J'y souligne l'intersectionnalité des critères hiérarchiques en montrant le rôle du genre, de l'ethnicité ou de l'émirat d'origine, et du revenu économique dans l'accès des jeunes à l'éducation et au travail. J'y montre aussi comment cette pluralité d'échelles hiérarchiques crée des espaces où elles peuvent être négociées ou entrer en conflit, et fournir de ce fait des modes d'évasion ou des temps de répit qui permettent de revendiquer une place spécifique dans la société émirienne. La partie se conclut sur une réflexion plus large portant sur les relations entre nationaux et étrangers aux Émirats et la place particulière que tiennent les jeunes Arabes dans la perpétuation et la labilité des frontières entre les groupes, examinés à l'aune des multiples manières par lesquelles ces derniers disent et incarnent leurs appartenances.

CHAPITRE II

Aux origines du statut. La famille et le jeu des appartenances

Les jeunes adultes, Émiriens et expatriés arabes, auprès desquels j'ai mené mon enquête ethnographique ont tous grandi à Abou Dhabi ; ceux qui n'y sont pas nés y sont arrivés à un très jeune âge. Quelle que soit leur nationalité, leurs récits familiaux se ressemblent : presque tous comptent dans leur histoire récente, c'est-à-dire à la génération des parents ou des grands-parents, une expérience de migration. Celle-ci a eu lieu à des échelles différentes : pour les citoyens, il s'agit souvent d'une migration interne au pays. Ainsi de nombreuses familles bédouines se sont déplacées d'Al-Ain vers Abou Dhabi, tandis que d'autres ont quitté les Émirats du Nord pour venir travailler (ou se marier) dans la capitale. Certains nationaux sont issus d'une aire régionale plus large : ce sont des familles originaires de la péninsule Arabique (Yémen, Arabie Saoudite, Oman) ou d'Iran, voire d'autres pays arabes ou asiatiques (les populations baloutches par exemple) qui ont été naturalisées au moment de l'indépendance. Quant aux expatriés arabes, la migration vers un pays du Golfe était souvent perçue, au moins à la génération des parents, comme un déplacement à l'échelle régionale plutôt que transnationale. Une telle perception était en partie due aux idéaux du nationalisme panarabe, mais aussi à l'idée d'un déplacement temporaire qui, pour nombre de ces familles, s'est pérennisé.

La capitale des Émirats arabes unis est donc habitée par une population à la fois très diverse et dont l'installation à Abou Dhabi est, pour la plupart, relativement récente. La migration, souvent depuis une zone plus rurale, s'est accompagnée pour beaucoup d'un processus d'urbanisation accentué par les changements rapides liés au développement

urbain et économique de la ville. Les jeunes adultes qui font l'objet de cette thèse sont donc souvent les premières générations à être nées et à avoir grandi dans la ville. Cette situation est traduite dans les discours par l'idée d'un décalage ou d'une rupture entre ces jeunes et leurs parents ou grands-parents, qui interroge en retour le poids de l'histoire familiale dans les appartenances. Quel rôle joue l'ascendance pour situer les jeunesses arabes d'Abou Dhabi au sein des hiérarchies sociales, et comment l'étude de ces jeunesses permet-elle de repenser les stratifications sociales et leur inscription dans la durée ?

Je montrerai l'importance du principe généalogique qui fonde l'appartenance nationale et sert de base pour établir des frontières juridiques strictes entre citoyens et non-citoyens. La distinction entre ces deux catégories fonctionne à la fois comme une barrière, puisqu'elle assure l'accès exclusif des citoyens à la redistribution de la rente pétrolière, et comme une forme de relation, à travers l'institution de la *kafāla* qui fait des citoyens des intermédiaires de l'État émirien dans la gestion des populations étrangères. Mais la généalogie sert aussi de principe discriminant au sein même de la population nationale, où elle structure les hiérarchies en cercles concentriques autour des familles régnautes qui incarnent le plus haut degré de citoyenneté légitime et superposent au critère généalogique un critère ethnique voire racial. Or ces hiérarchies entrent en conflit avec l'égalité en droit des citoyens, qui est ainsi mobilisée par certains d'entre eux pour valoriser l'appartenance nationale par-delà le poids de l'ascendance. Dans le cas des expatriés arabes, les pratiques de la *kafāla* ainsi que les logiques de migration et de résidence favorisent paradoxalement l'installation de longue durée dans le pays, mettant en jeu des modalités de transmission du statut qui viennent subvertir l'ordre des relations familiales.

Le rapport des jeunes Arabes d'Abou Dhabi à leurs histoires familiales fera ainsi apparaître le caractère hétérogène et hiérarchisé de la catégorie des citoyens comme de celle des expatriés arabes. Il permettra d'interroger les hiérarchies sociales dans la durée, en examinant la question de la transmission du statut et du poids que fait peser l'ascendance sur les trajectoires de ces jeunes. Il montrera aussi comment les hiérarchies évoluent avec le temps, et comment les récits généalogiques se parent de précisions, d'adaptations voire d'omissions selon l'ascendance que l'on revendique et le récit de soi que l'on cherche à construire.

1. *Principe de nationalité et logiques d'inclusion et d'exclusion*

Le premier chapitre a mis en évidence les enjeux posés par l'histoire récente des Émirats arabes unis et de l'espace khalijite dans son ensemble. On a vu en particulier comment les dynamiques historiques de circulation des populations et de migrations vers et depuis la région ont été radicalement transformées par les conséquences économiques et politiques de l'impérialisme britannique et de la découverte du pétrole. Les flux de travailleurs migrants vers les Émirats se sont multipliés considérablement, en même temps que l'instauration de frontières territoriales dans une péninsule Arabique marquée par le nomadisme, puis la création d'États indépendants, ont conduit à mettre en œuvre de nouvelles manières d'identifier et de contrôler les populations.

La frontière entre citoyens et non-citoyens est le principe hiérarchique le plus immédiatement visible aux Émirats arabes unis. Cette section se penche sur la manière dont une telle distinction est encadrée juridiquement, et a été historiquement fondée à partir d'un principe généalogique. Dans le même temps, la frontière entre citoyens et non-citoyens joue aussi comme un mode de relation spécifique entre ces deux groupes cristallisé dans la relation de *kafāla*, qui règle les modalités de séjour des étrangers. On verra comment ces deux institutions font surgir des distinctions secondaires à l'intérieur de chacune de ces catégories. En effet, si la distinction entre nationaux et étrangers est largement reconnue par l'ensemble de la société émirienne – ce qui ne veut pas dire qu'elle est acceptée ou qu'elle va de soi – ces distinctions secondaires et les mécanismes qui les renforcent affectent d'autant plus les jeunes Arabes qu'elles sont marquées par l'incertitude et difficiles à identifier comme telles. Ces logiques d'inclusion et d'exclusion servent ultimement à un contrôle accru de l'ensemble des résidents aux Émirats arabes unis.

1.1. Institution de la nationalité aux Émirats arabes unis

En tant qu'appartenance légale à un État, la nationalité est un principe exogène introduit récemment dans les pays de la péninsule Arabique. En effet, ce principe a d'abord été mis en œuvre par la puissance impériale britannique afin de sécuriser les routes maritimes et gérer les mouvements de travailleurs dans la région. C'est dans ce cadre que sont instaurés les premiers laissez-passer appelés « certificats d'identité » et délivrés par les Résidents politiques britanniques dans les protectorats du Golfe¹. La

1. Claire BEAUGRAND. « Émergence de la “nationalité” et institutionnalisation des clivages sociaux au Koweït et au Bahreïn ». In : *Chroniques yéménites*, 2007. URL : <http://cy.revues.org/1466>,

nationalité se consolide au fur et à mesure que les entités territoriales de la région se constituent en États-nations, à commencer par l'Iran dans la première moitié du XX^e siècle, suivi par l'Arabie Saoudite et l'Irak. Comme l'indique Claire Beaugrand : « De ce processus découle le phénomène suivant : alors que, jusque-là, les individus de la région avaient coutume de s'identifier soit par leur affiliation à une tribu, une confédération tribale, une lignée ou une famille étendue, soit par leur appartenance ethnique et religieuse, ou encore par leur origine géographique, ils sont désormais dépendants d'un État pour la possession d'une identité -- identité qui tend à subsumer les autres »².

La nécessité d'identification des populations frontalières conduit de proche en proche les États de la région à se doter de leurs propres systèmes de contrôle des populations, et à délivrer des documents d'identité selon des logiques qui combinent enjeux internationaux, économiques et politiques. Un an après leur indépendance, les Émirats arabes unis sont, avec Oman, le dernier pays du Golfe à adopter une *Loi sur la nationalité et les passeports* (*qānūn al-jinsiyya wa jawāzāt al-safar*, loi n°17 de 1972)³. Cette loi fédérale est largement inspirée du modèle koweïtien, dont Claire Beaugrand montre qu'il constitue un principe d'exclusion au service des familles régnantes plus qu'une définition proprement juridique⁴. En effet, la loi institue dès le premier article trois principes distincts d'obtention de la nationalité : par la règle de droit (*bi-ḥukm al-qānūn*), par la dépendance (*bi-l-taba'iyya*), ou par la naturalisation (*bi-l-tajannus*)⁵. Ces différences sont inscrites sur le livret de famille (*khulāṣat al-qayd*), un document généralement considéré comme plus important que le passeport dans la mesure où il constitue la seule preuve de la nationalité aux yeux de l'administration émirienne⁶.

Claire Beaugrand montre que l'identification personnelle est systématisée en Iran sous le règne de Reza Chah Pahlavi, en suivant le modèle européen. Ainsi les individus se trouvent contraints d'adopter un nom de famille, pratique qui n'existait pas jusque-là.

2. Ibid.

3. *Qānūn al-jinsiyya wa jawāzāt al-safar*. Dawla al-Imārāt al-'arabiyya al-muttaḥida. 17. 1972. URL : <http://www.gcc-legal.com/LawAsPDF.aspx?opt&country=2&LawID=3147>.

4. Elle précise, à propos du Koweït et du Bahreïn : « Des deux logiques de la nationalité qui émergent au début du XX^e siècle dans la région, l'une totalisante et intégrative correspondant à la formation d'États-Nations, l'autre, impériale, suivant un principe de segmentation et de coexistence des groupes nationaux, ces pays ont souvent retenu la logique non-intégrative. Cette tendance est clairement indiquée par le retrait du *jus soli* des textes de loi et le blocage des mécanismes de naturalisation en pratique, mais aussi par la hiérarchisation figée des nationaux, en cercles concentriques autour des familles royales dispensatrices de prébendes, en vue de leur fidélisation. » BEAUGRAND, « Émergence de la 'nationalité' (...) », op. cit.

5. *Qānūn al-jinsiyya wa jawāzāt al-safar*, op. cit.

6. Lorsque le gouvernement émirien instaure les cartes d'identité en 2008, la présentation du livret de famille est une condition nécessaire pour obtenir une carte de citoyen. Dans l'émirat de Dubaï, le

Est citoyen de droit tout Arabe résidant dans l'un des Émirats depuis 1925 ou avant, ainsi que tout enfant né de père émirien, ou de mère émirienne et de père inconnu ou apatride⁷. Ce statut est donc celui accordé aux populations dont la présence dans la région est ancienne. Il se fonde à la fois sur le principe de la généalogie (*nasab*) et sur l'idée que ceux qui étaient présents au temps de la pauvreté méritent de l'être au temps de la richesse⁸. Il a principalement bénéficié aux tribus locales, ainsi qu'à un certain nombre de communautés étrangères proches des familles régnantes (notamment les Iraniens, Omanais et Nedjdians). En réalité, comme l'indique Paul Dresch, l'authenticité de la descendance dépend en grande partie du jugement du dirigeant. Il précise en outre qu'un grand nombre de tribus yéménites ont également obtenu la nationalité, quoique les dirigeants les aient toujours considérés avec plus de suspicion.

La nationalité par dépendance peut être accordée à l'épouse étrangère d'un citoyen émirien, après trois ans de mariage et à condition que la femme renonce à sa propre nationalité. Cependant, après un divorce ces femmes ne peuvent rester dans le pays sans sponsor : il n'est pas rare que leurs propres enfants jouent ce rôle⁹. En cas de remariage avec un étranger, elles perdent la nationalité. En revanche, une femme émirienne mariée à un étranger ne peut transmettre la nationalité à son époux. Depuis 2011, un décret présidentiel autorise les enfants de mère émirienne et de père étranger à faire une demande de naturalisation à leur majorité. Ce décret, probablement dû à la volonté de renforcer la part des citoyens dans la démographie, a été présenté comme un cadeau fait aux femmes émiriennes à l'occasion de la célébration des quarante ans de la création du pays¹⁰. L'aboutissement de la demande reste cependant obscur, dans la mesure où les dossiers passent successivement par trois institutions fédérales : le ministère des Affaires Présidentielles, la Sûreté de l'État, et enfin le service des naturalisations au sein du mi-

seul à avoir continué à renouveler les passeports sans livret de famille, de nombreux détenteurs d'un passeport émirien qui ne possédaient pas ce document se sont vu refuser l'accès à une carte d'identité.

7. Le terme « Arabe » est issu d'un amendement de 1975 qui remplace une référence imprécise à la culture arabe dans le texte précédent.

8. Pour Paul Dresch, il existe en pratique trois niveaux de nationalité : il distingue entre les citoyens d'Abou Dhabi, les citoyens d'autres émirats, et les citoyens par naturalisation. Cette section se concentre sur la différence entre les citoyens de droit et les naturalisés ; je reviendrai sur la question des différences entre émirats dans le Chapitre III. Paul DRESCH. « Debates on Marriage and Nationality in the United Arab Emirates ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de James PISCATORI et Paul DRESCH. Londres : IB Tauris, 2005, p. 136–157.

9. Ibid.

10. Amin MOGHADAM. « L'autre rive : l'Iran recomposé de Dubaï. Etude des pratiques et discours des migrants iraniens ». Thèse de doctorat en Géographie et Urbanisme. Lyon : Université Lumière - Lyon II, 2013.

nistère de l'Intérieur. Par ailleurs, seul l'émirat de Charjah a pour l'instant attribué aux enfants de mère émirienne et de père étranger les mêmes droits et privilèges que les citoyens, notamment en termes d'emploi mais aussi de logement, de santé, etc.¹¹

Enfin, la demande de naturalisation peut en théorie être faite après trois ans de résidence continue dans le pays par tout citoyen omanais, qatarien ou bahreïnien, ou par tout membre d'une tribu arabe venue d'un pays voisin et installée sur le territoire émirien. Légalement, les citoyens d'autres pays arabes peuvent également demander la nationalité après sept ans de résidence dans le pays. Pour tout autre individu, il faut avoir résidé dans le pays durant trente ans ou bien depuis 1940 (ou avant), et maîtriser la langue arabe. Toute naturalisation est soumise à la condition de gagner sa vie légalement, de faire preuve de bonne conduite (*ḥusn al-sīra*), et de ne pas avoir été condamné pour des crimes concernant l'honneur. Cependant, les recherches conduites par Noora Lori en 2011 auprès des fonctionnaires en charge de la naturalisation à Dubaï montrent qu'en pratique, les demandes effectuées par des citoyens d'autres pays du Golfe ne sont prises en compte qu'après sept ans de résidence dans le pays, et trente ans pour les autres Arabes¹² – lorsqu'elles le sont et que les gens osent en faire la demande. Parmi les obstacles qui s'opposent au processus de naturalisation se trouve le niveau de gouvernement concerné : les demandes étant traitées par chaque émirat avant d'être transmises aux institutions fédérales, la condition de résidence continue est donc restreinte à un seul des émirats (avoir changé d'émirat de résidence rompt la continuité). Enfin, il est possible d'obtenir la nationalité émirienne en-dehors de ces conditions, pour des services exceptionnels rendus à la nation.

S'il existe des cas de naturalisation aux Émirats arabes unis, ils se font aujourd'hui très souvent sur le mode d'une « intervention souveraine »¹³, c'est-à-dire par l'intervention d'un membre des familles régnantes ou de leurs proches alliés. Le reste du temps, la naturalisation est rendue extrêmement difficile, voire impossible d'accès. Cela n'a pas toujours été le cas : dans les premières années d'existence du pays, une partie des travailleurs migrants déjà présents ont été naturalisés. L'arrêt brutal de ces politiques a provoqué des situations complexes. Ainsi la date du mariage entre une étrangère et un Émirien peut changer du tout au tout le statut de l'épouse : celles qui se sont mariées

11. Ayesha ALMAZROUI. « How the citizenship law throws up many questions of identity ». In : *The National*, 23 mar. 2014. URL : <http://www.thenational.ae/thenationalconversation/comment/how-the-citizenship-law-throws-up-many-questions-of-identity>.

12. Noora LORI. « National Security and the Management of Migrant Labor : A Case Study of the United Arab Emirates ». In : *Asian and Pacific Migration Journal*, vol. 20, n° 3-4, 2011, p. 315-337.

13. Ibid., p. 330.

avant l'arrêt de ces politiques ont été naturalisées, alors que les autres peuvent perdre la nationalité après un divorce¹⁴.

Il faut également mentionner la situation des Bidūn (« sans » en arabe), ces populations nomades qui, n'ayant pas demandé la nationalité à l'époque où elle était facilement accessible, se sont retrouvées sans papiers. Présents en communautés plus ou moins importantes dans les divers pays du Golfe (au Koweït notamment¹⁵), les Bidūn sont cependant en nombre relativement faible aux Émirats, ce qui a permis divers arrangements pour régulariser leur situation. Le nombre des Bidūn est en effet estimé par les autorités émiriennes à environ dix mille personnes, même si d'autres estimations le placent autour de trente mille. Quelques-uns d'entre eux ont été naturalisés. D'autres, comme certaines communautés baloutches vivant au nord de Ras al-Khaimah, ont été conviés en 2012 à prendre la nationalité comorienne comme premier pas pour régulariser leur présence sur le sol émirien. Le Président émirien avait fait en 2006 la promesse de régler une fois pour toutes le problème des Bidūn dans le pays.

Enfin, il arrive assez couramment que les membres d'une fratrie, venus dans le pays à des dates différentes, n'aient pas tous pu obtenir la nationalité. C'est le cas de la famille de Mohammed, mon logeur d'une cinquantaine d'années évoqué précédemment¹⁶ : d'origine omanaise, il était arrivé suffisamment tôt aux Émirats pour faire la demande de nationalité. « À l'époque, c'était facile, très facile d'avoir la nationalité, il suffisait de faire la queue devant le bureau », dit-il. Mais ses frères eux ont raté le coche, et ont fini par retourner en Oman après plusieurs années passées aux Émirats. Mohammed travaillait pour l'armée émirienne lorsqu'il a été naturalisé. Cependant, il racontait avoir été évincé de son poste quelques dizaines d'années plus tard, en même temps que d'autres naturalisés, pour être remplacés par des Émiriens de droit (*bi-l-qānūn*) ; il était désormais employé dans la compagnie nationale de communications. Il percevait cet emploi non-choisi comme un déclassement. Lorsque je l'ai rencontré, la crise économique était à son apogée et des rumeurs de licenciements prochains couraient à son travail ; en raison de son statut, il craignait d'être l'un des premiers dont la compagnie se débarrasserait.

L'institution de la nationalité aux Émirats arabes unis est donc significative de choix politiques qui, à la création du pays, ont favorisé le principe généalogique (*jus sanguinis*)

14. DRESCH, « Debates on Marriage and Nationality in the United Arab Emirates », op. cit.

15. Pour ce qui concerne les enjeux spécifiques liés aux Bidūn au Koweït, on pourra se référer à la thèse de Claire Beaugrand : Claire BEAUGRAND. « Statelessness and Transnationalism in Northern Arabia : Biduns and State Building in Kuwait, 1959-2009 ». Thesis for the degree of Doctor of Philosophy. London : The London School of Economics et Political Science, 2010.

16. Cf. Liminaire.

sur le principe territorial (*jus soli*) – un choix entériné par la clôture de l'accès à la citoyenneté dans les années qui ont suivi. Les conséquences de ce choix ont été de trois ordres. D'abord, il a cristallisé la frontière entre nationaux et étrangers, y compris à l'intérieur d'une même famille dont les membres n'ont pas tous pu accéder à temps à la citoyenneté – ce qui pose bien entendu la question de la transmission de ce statut (voir 3.1.). Par ailleurs, en faisant de l'attribution de la citoyenneté, dans la pratique, un événement exceptionnel dont la prérogative est réservée aux membres de la famille régnante, il contribue à assurer leur domination sur l'administration émirienne par-delà la loi¹⁷. Enfin, le principe généalogique introduit une frontière au sein même de la population nationale, en contradiction avec l'égalité supposée des citoyens, puisqu'il fait des naturalisés, en quelque sorte, des citoyens moins légitimes que les autres.

1.2. La relation de *kafāla*

Le principe de nationalité aux Émirats arabes unis pose donc une barrière presque infranchissable entre citoyens et non-citoyens, en même temps qu'il opère une différence entre plusieurs classes de citoyens selon le moment et le mode d'acquisition de la nationalité émirienne. Il importe de se pencher maintenant plus en détails sur le statut des non-citoyens, dont on verra qu'il crée lui aussi des distinctions considérables entre divers groupes. L'un des principes fondamentaux de ces distinctions, que l'on a vu dans le Chapitre I, est celui qui gouverne la sélection des travailleurs migrants en fonction de la segmentation du marché du travail aux Émirats (certaines nationalités étant recrutées de façon préférentielle selon les secteurs). Je me focaliserai ici sur les implications générales du système de la *kafāla*, et en particulier sur ses conséquences pour les familles. Dans la mesure où mon enquête a porté sur les jeunes Arabes ayant grandi à Abou Dhabi, tous les non-citoyens que j'ai interrogés avaient vécu sous le régime du regroupement familial permis par la *kafāla*. Certains en étaient sortis et possédaient leur propre permis de résidence fondé sur un visa d'études ou de travail, tandis que d'autres dépendaient encore officiellement d'un parent. Pour tous, en tout cas, il s'agissait d'un sujet de discussion et de préoccupation important, puisqu'il régissait les modalités (et la durée) de leur présence sur le territoire émirien, ainsi que leur accès à tous types

17. Steffen Hertog a montré comment les intérêts divergents et les rivalités, notamment tribales et familiales, qui s'expriment dans la pratique empêchent de considérer l'administration comme une seule entité cohérente dans les pays du Golfe. Aux Émirats, ces divergences sont renforcées par l'existence d'un niveau supplémentaire d'administration, le fédéral, où est reflétée la concurrence entre émirats. Steffen HERTOG. *Princes, Brokers, and Bureaucrats : Oil and the State in Saudi Arabia*. Ithaca : Cornell University Press, 2010.

d'institutions et de domaines d'activité.

L'origine du terme *kafāla* pourrait être issue du vocabulaire coutumier désignant certains modes d'affiliation de l'étranger au groupe dans les sociétés bédouines d'Arabie, où ce dernier bénéficiait d'un statut particulier qui lui valait protection¹⁸. Quoi qu'il en soit, le système de la *kafāla* tel qu'il existe aujourd'hui a été institutionnalisé et centralisé après la naissance des États dans la région, dans le but de gouverner la population croissante des non-citoyens. Son institution progressive, au cas par cas, explique les variations nationales : si le même système se retrouve sous des formes diverses dans tous les États du Golfe importateurs de main-d'œuvre, il n'existe pas de politique commune à l'échelle du Conseil de Coopération du Golfe¹⁹. Plus que l'importance démographique des étrangers, la spécificité des pays du Golfe tient ainsi au statut qui est attribué à ces derniers : ils ne sont pas considérés comme des immigrés mais comme des travailleurs temporaires. Comme le précise Noora Lori, cette expression décrit moins la durée de leur séjour (qui peut être très longue) qu'elle n'exprime les conditions de ce séjour et la précarité des droits accordés à ces personnes²⁰.

Devenue une institution centrale, notamment dans les pays où les étrangers sont majoritaires, la *kafāla* se définit d'abord par la superposition qu'elle opère entre travail des étrangers et résidence (*iqāma*). Elle relève en effet de deux législations différentes : celle sur le travail d'une part, et d'autre part les lois régissant l'immigration et les modalités d'entrée et de séjour dans le pays, qui dépendent du ministère de l'Intérieur²¹. Le système de la *kafāla* est ainsi un système hybride qui mêle statut professionnel et statut personnel (notamment familial et matrimonial). Les travailleurs étrangers doivent s'associer par contrat avec un « sponsor » citoyen, *kafīl*, qui est responsable d'eux durant leur séjour dans le pays. La plupart du temps, le *kafīl* est aussi l'employeur. Ce système a deux conséquences principales, dont l'importance se décline en fonction du niveau de diplôme, du statut social et économique et du sexe des étrangers concernés.

18. Gilbert BEAUGÉ. « La kafala : un système de gestion transitoire de la main-d'œuvre et du capital dans les pays du Golfe ». In : *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 2, n° 1, sept. 1986, p. 109–122.

19. Ibid. Noora LORI. « Temporary Workers or Permanent Migrants? The Kafala System and Contestations over Residency in the Arab Gulf States ». In : *Note de l'Ifri*, nov. 2012, Il faut noter en outre que ce système existe également hors des pays du Golfe pour certaines catégories de population : au Liban par exemple la *kafāla* régit l'emploi des travailleuses domestiques.

20. Ibid.

21. Anh Nga LONGVA. « Keeping Migrant Workers in Check. The Kafala System in the Gulf ». In : *Middle East Report*, n° 211, Trafficking and Transiting : New Perspectives on Labor Migration, 1999.

En premier lieu, le système de la *kafāla* contraint et contrôle les conditions de séjour des migrants. Jusqu'à récemment, ces derniers ne pouvaient changer de travail (ni de sponsor) sans sortir au préalable du pays et recommencer les procédures de demande. Depuis 2001, il est possible pour les migrants qualifiés de changer de *kafīl* en restant dans le pays et, en 2010, cette clause a été étendue à l'ensemble des travailleurs étrangers – mais à la condition que le contrat se termine à l'amiable, et qu'ils aient travaillé pour le même employeur au moins deux ans. À cela s'ajoute le fait que souvent, les travailleurs les moins qualifiés ne peuvent pas partir avant le terme de leur contrat si l'employeur refuse de le rompre, à moins de s'enfuir... et donc de devenir clandestins, puisqu'avoir une autre activité est illégal²². Ces éléments contribuent à garder les travailleurs étrangers, et en particulier les plus pauvres et les moins qualifiés, dans une condition de dépendance à leur employeur.

Les évolutions du système de la *kafāla* ont renforcé cette dépendance et les distinctions entre diverses catégories de travailleurs étrangers. En effet, les intermédiaires entre *kafīl* et employés se sont multipliés : il existe une différence entre les « grands *kafīl* », ceux qui gèrent des agences de recrutement collectif de milliers de travailleurs, et les « petits *kafīl* » qui recrutent individuellement pour leur compte²³. Parmi les premiers, le contact avec les employés est souvent effectué par des agents intermédiaires qui sont eux-mêmes des étrangers : dans les secteurs où le recrutement collectif est conséquent, les travailleurs ne rencontrent jamais leur *kafīl*. Cette complexité permet notamment aux sponsors de renvoyer la balle aux employeurs et responsables étrangers lorsque des infractions au code du travail sont constatées. Par ailleurs, il faut noter que la très grande majorité des ménages émiriens sont des « petits *kafīl* », puisqu'ils sponsorisent au moins leurs employés domestiques. Ce premier aspect de la *kafāla* a pour effet principal de déléguer aux citoyens la surveillance des étrangers et la responsabilité de s'assurer du caractère temporaire de leur séjour²⁴. À son tour, cette responsabilité est déléguée dans certains cas aux migrants eux-mêmes ou en tous les cas à certaines classes de migrants, à l'image des entrepreneurs indiens étudiés par Neha Vora, qui les décrit comme des « *kafīl* par procuration pour des partenaires commerciaux nationaux qui n'existent souvent que sur le papier »²⁵.

22. La pratique de la rétention du passeport, si elle est en théorie interdite par la loi aux Émirats arabes unis, est largement appliquée à l'égard de certaines catégories de travailleurs migrants les plus fragiles, notamment les ouvriers de construction et les employés (et surtout employées) domestiques.

23. BEAUGÉ, « La kafala (...) », op. cit.

24. LORI, « Temporary Workers or Permanent Migrants? (...) », op. cit.

25. Neha VORA. *Impossible Citizens : Dubai's Indian Diaspora*. Durham : Duke University Press, 2013, p. 110.

La relation entre le *kafīl* et celui qu'il sponsorise comporte aussi un aspect économique : le *kafīl*, même lorsqu'il n'existe que « sur le papier », bénéficie en effet d'une rémunération qui a été souvent décrite comme une « rente secondaire » et prend diverses formes. Il peut s'agir d'une somme forfaitaire (pour la location d'un espace commercial par exemple) ; d'une contrepartie ou d'un pourcentage reversé au *kafīl* dans le cas où il intervient pour l'obtention d'un marché ; ou encore d'un profit en tant que partenaire commercial directement associé au capital de l'étranger qu'il sponsorise – en effet, toute entreprise créée aux Émirats, en-dehors des zones franches, doit appartenir à 51 % à un citoyen²⁶.

La *kafāla* a donc des effets ambivalents : en même temps qu'elle maintient les étrangers dans une position précaire, conditionnée à un contrat de travail, elle institue de fait une relation nécessaire entre citoyens et étrangers qui passe par la sphère du travail. Cette relation est le plus souvent asymétrique, caractérisée par la dépendance des étrangers et le bénéfice qu'en retirent les nationaux. Mais cette asymétrie assure la pérennité du système, dans la mesure où elle accentue réciproquement la dépendance au travail des étrangers qui constitue une source de revenu pour les citoyens. Noora Lori montre comment l'importance numérique des travailleurs étrangers, souvent désignée comme un « déséquilibre démographique », est en réalité une conséquence involontaire du succès de politiques migratoires qui favorisent leur venue tout en empêchant leur incorporation dans la société²⁷.

Un certain nombre d'indicateurs statistiques (durée de résidence, proportion démographique des moins de 15 ans et des plus de 65 ans, etc.) dénotent par ailleurs des formes de résidence permanente dans les pays du Golfe qui, si elles ne font pas partie des objectifs de la *kafāla*, n'entrent pas en contradiction avec ce système et les relations qu'il instaure. Aux Émirats, environ un tiers des non-citoyens a vécu dans le pays depuis plus de dix ans. Parmi les plus de 60 ans, un tiers a résidé dans le pays plus de 30 ans, et 64 % plus de 10 ans²⁸. Ces chiffres montrent aussi clairement l'existence d'une deuxième génération d'étrangers nés aux Émirats : les non-citoyens représentent la majorité des moins de 15 ans (61 %) et, si l'on considère les moins de 30 ans, ils sont plus d'un tiers à avoir passé leur vie aux Émirats²⁹.

26. BEAUGÉ, « La kafala (...) », op. cit., p. 113.

27. LORI, « Temporary Workers or Permanent Migrants ? (...) », op. cit., p. 15.

28. Les plus de 60 ans ne représentent cependant qu'1 % du nombre total d'étrangers.

29. Ibid., pp. 19-22. Le dernier chiffre est issu d'un calcul rapide à partir du tableau p. 21, en utilisant le nombre d'étrangers de 0 à 30 ans dont la durée de résidence est égale à l'âge. Le pourcentage est donc sous-estimé, puisqu'il ne prend pas en compte les jeunes adultes nés aux Émirats qui ont passé

Non seulement la logique de la *kafāla* ne s'oppose donc pas à la résidence de longue durée, mais la relation elle-même n'est pas toujours aussi asymétrique qu'il n'y paraît. Dans la pratique, elle prend de nombreuses formes dont certaines subvertissent les objectifs affichés par l'institution formelle³⁰. On verra (section 3.1.) comment les relations familiales au sein du groupe des expatriés arabes sont parfois modifiées voire bouleversées par ce système. Mais les citoyens contribuent également à infléchir la pratique de la *kafāla*. Cela peut passer par l'illégalité : une pratique souvent mentionnée, même si elle est difficilement quantifiable, est celle du trafic de visas par lequel certains nationaux font profit de leur rôle de *kafīl*³¹. Plus couramment, les relations personnelles entre des citoyens et non-citoyens qui accompagnent la présence de longue durée aux Émirats créent des solidarités durables. Parmi les divers moyens, pour les étrangers, de rester après l'âge légal de la retraite, ou de faire venir des membres de la famille en contournant les règles du regroupement familial, se trouvent en effet les liens amicaux ou économiques avec des citoyens. Il n'est pas rare par exemple qu'un étranger s'approchant de l'âge de la retraite ouvre une petite entreprise ou une boutique conjointement avec un ami émirien, ce qui lui permet de rester dans le pays en tant qu'entrepreneur. Pour Gilbert Beaugé, cette personnalisation de la relation entre un *kafīl* et celui qu'il sponsorise est spécifique de la migration arabe vers le Golfe et des premiers temps de la *kafāla*, durant lesquels cette relation était négociable. Le tournant vers une migration majoritairement asiatique et le recrutement collectif aurait diminué les possibilités de négociation et figé la relation. Cette hypothèse se vérifie pour un certain nombre de parents des jeunes adultes que j'ai rencontrés.

Avoir un *kafīl* influent est par exemple un élément de prestige qui contribue au statut social des expatriés, et qui facilite largement leurs démarches auprès de l'administration émirienne³². C'est le cas de Kamel, un Égyptien âgé d'un peu moins de trente ans. La famille de Kamel est aux Émirats depuis trois générations : ses grands-parents faisaient partie des premiers enseignants recrutés au moment de la création des écoles à Abou Dhabi. Le père de Kamel travaille dans l'une des banques nationales, et lui-même y

plus de 4 ans à l'étranger pour leurs études, ni ceux qui sont arrivés dans le pays après leurs 4 ans, même s'ils y ont grandi.

30. Ibid.

31. Ce trafic passe par le système des « visas libres » consistant à faire venir des travailleurs sous couvert d'une société fictive, qui leur permet parfois de rester ensuite clandestinement dans le pays. Laurence LOUËR. « Les enjeux des réformes des politiques de l'emploi dans les monarchies du Golfe ». In : *Etudes du CERI*, 2012, p. 1–31. Steffen HERTOËG. « Arab Gulf States : an Assessment of Nationalization Policies ». In : *Research Paper. Gulf Labour Market and Migration (GLMM) programme of the Migration Policy Center (MPC) and the Gulf Research Center (GRC)*, n° 1, 2014.

32. LORI, « Temporary Workers or Permanent Migrants? (...) », op. cit.

avait été embauché, jusqu'au moment où il prit la décision d'aller poursuivre ses études en Autriche. Alors que nous discutons des politiques d'émiratisation qui ont touché particulièrement les banques, et que je lui demandais s'il ne craignait pas que son père perde son emploi, Kamel me répondit que le *kafil* de son père était un membre de la famille régnante. Il était donc protégé par le prestige de son garant – une situation privilégiée qui, au contraire d'autres jeunes gens forcés de rester aux Émirats pour assurer la continuité de la résidence familiale, avait permis à Kamel d'aller sans crainte étudier en Europe.

Si tous les étrangers sont soumis au système de la *kafāla*, celui-ci se décline ainsi de manière très différente en fonction d'un certain nombre de critères, plus ou moins convergents entre eux. La nationalité en est un élément central, dans la mesure où les politiques d'attribution de visa peuvent changer brusquement en fonction des relations diplomatiques entre les Émirats et le pays d'origine des migrants, ou encore des événements internationaux comme la guerre en Syrie³³. Mais elle est loin d'expliquer seule les hiérarchies entre étrangers : il faut la croiser notamment avec la durée de résidence aux Émirats pour comprendre comment certaines familles palestiniennes, égyptiennes ou yéménites ont pu nouer des liens avec des citoyens et s'installer sur le long terme à Abou Dhabi. Dans la capitale, ce processus concerne en effet surtout des familles arabes, le Cheikh Zāyid ayant favorisé le recrutement d'arabophones parmi ses employés directs mais aussi parmi les ingénieurs, les enseignants, les personnels hospitaliers, etc. Le niveau de diplôme et la catégorie professionnelle sont également des critères importants de différenciation entre les étrangers – même si, là encore, on ne peut comprendre leur effet qu'en les croisant avec les autres critères. Une personne non-qualifiée mais avec un protecteur influent peut en effet se trouver dans un statut supérieur à celui de personnes plus éduquées. Dans le centre où j'étudiais l'arabe, par exemple, un antagonisme opposait les enseignantes (des femmes étrangères de diverses nationalités arabes) à l'employée de service, une jeune Somalienne arrivée aux Émirats à quatorze ans comme travailleuse domestique. Son employeuse l'avait prise en affection et, au moment de créer le centre, l'avait nommée assistante – un emploi salarié qui lui avait permis de s'installer à Abou Dhabi de manière autonome. Les enseignantes lui reprochaient régulièrement de ne pas bien faire son travail (qui consistait à nettoyer les salles et faire le café), tout en regrettant de ne pas pouvoir se plaindre de cette jeune

33. Cela est valable pour l'ensemble des migrants, y compris ceux issus de pays « riches ». Ainsi une querelle entre les gouvernements émirien et canadien à propos des droits d'atterrissage des compagnies aériennes émiriennes au Canada a poussé le premier à durcir les conditions d'entrée des Canadiens dans le pays : entre 2011 et 2013, ils sont les seuls Occidentaux à devoir faire une demande de visa (les autres pouvant le recevoir gratuitement à l'arrivée).

femme quasi-illettrée qui avait pourtant les faveurs de la direction.

Ainsi, de la même manière que l'attribution de la nationalité émirienne fondée sur un principe généalogique, la *kafāla* qui règle les relations entre étrangers et nationaux aux Émirats est elle aussi largement tributaire de la proximité avec les familles régnantes et leurs alliés. Elle institue par ailleurs un mode particulier de délégation du pouvoir, dans lequel les citoyens deviennent les intermédiaires du pouvoir étatique en ce qui concerne la gestion des populations étrangères – le *kafil* étant responsable des actes de ceux qu'il sponsorise. Cette délégation se présente sous deux aspects : d'une part, elle contribue à la redistribution de la rente pétrolière puisque les nationaux profitent aussi du travail des étrangers ; d'autre part, elle distribue la responsabilité en leur déléguant notamment la surveillance des durées de résidence. Aujourd'hui, l'attribution des visas de travail passe de plus en plus souvent par des agences spécialisées qui revendent ensuite ces visas aux employeurs ; un tel processus ajoute un niveau supplémentaire de délégation puisque, comme pour les membres de leur famille, des étrangers peuvent se retrouver à leur tour *kafil* d'autres travailleurs. Il reste à comprendre ce que ce système opère à l'échelle du pays, du point de vue des relations de pouvoir et des hiérarchies qu'elles façonnent.

1.3. Mécanismes de distinction et surveillance

Avant de se pencher sur le poids de la généalogie et de l'ascendance dans les distinctions hiérarchiques au sein des catégories des citoyens et des non-citoyens, il importe de revenir sur les enjeux de la frontière juridique établie entre ces deux groupes. Ces enjeux permettent de mieux comprendre l'État émirien et la manière dont son pouvoir est exercé. La séparation entre citoyens et non-citoyens apparaît en effet comme un mode de gouvernance qui a pour conséquence le renforcement du contrôle étatique et d'un pouvoir biopolitique sur l'ensemble de la population.

La distinction formelle entre citoyens d'une part et travailleurs temporaires de l'autre, tout comme l'existence de différentes classes de citoyens et de non-citoyens, participent d'abord d'une même perception des étrangers comme une menace, que Noora Lori décrit comme à la fois culturelle et criminelle. La dépendance au travail des étrangers a poussé les institutions émiriennes non pas à chercher à réduire le nombre de ces derniers, mais à pratiquer une « hétérogénéité contrôlée », c'est-à-dire à accroître les instruments de contrôle et de gestion des populations expatriées³⁴. Ce contrôle passe notamment par

34. LORI, « National Security (...) », op. cit., p. 325.

une application stricte du système de la *kafāla* : les travailleurs qui ne quitteraient pas le pays après l'expiration de leur contrat de travail sont criminalisés et susceptibles d'être arrêtés et expulsés. Le renouvellement des visas de travail, qui a lieu au minimum tous les trois ans, relève de la même logique. Chaque demande de renouvellement doit être de nouveau validée par le ministère de l'Intérieur et la Sûreté de l'État, qui se réservent le droit de la refuser. Ce pouvoir arbitraire devient immédiatement tangible dans une situation de troubles politiques : au moment des printemps arabes, les visas de nombreux Égyptiens et Syriens n'ont pas été renouvelés.

Ce mécanisme, qui rappelle constamment aux travailleurs étrangers la précarité de leur droit de séjour, est redoublé par une forme de contrôle biopolitique. Le renouvellement du visa doit en effet s'accompagner d'un examen médical qui inclut notamment un test de dépistage du VIH. Jusqu'à 2010, d'autres maladies transmissibles étaient également testées (l'hépatite B, la tuberculose, etc.) ; le test est désormais restreint aux nouveaux arrivants, à l'exception de certaines catégories de travailleurs qui doivent refaire les tests à chaque renouvellement (notamment les travailleurs domestiques, les employés des secteurs des cosmétiques ou de l'alimentation, et ceux travaillant avec des enfants en bas âge ou dans des clubs sportifs). Il faut préciser cependant que tout changement d'émirat est considéré comme une nouvelle arrivée dans le pays : un étranger qui quitte son travail à Abou Dhabi pour en prendre un nouveau à Dubaï doit refaire l'ensemble des procédures, des tests et des autorisations. Les corps étrangers non conformes sont susceptibles de se voir refuser l'entrée dans le pays ou d'être expulsés. Cette menace pèse de manière particulièrement forte sur les femmes étrangères, pour qui une grossesse en-dehors du mariage est aussi un motif d'expulsion. Or la contraception n'est en théorie accessible qu'aux femmes mariées et nécessite une prescription médicale. Celles qui en feraient la demande à leur médecin prennent un risque : il n'existe pas de secret médical et, le régime de sécurité sociale dépendant directement de l'employeur, celui-ci peut avoir accès à l'ensemble des informations sur la santé de ses employés³⁵.

35. La logique derrière cette politique est l'idée que les relations sexuelles hors mariage étant interdites par la loi, la grossesse révèle un délit. Les cas de femmes enceintes condamnées à une peine de prison puis expulsées sont nombreux ; ils concernent surtout les femmes de classe inférieure, et en particulier les travailleuses domestiques, qui ne peuvent pas quitter le pays pour donner naissance ou avorter à l'étranger. Or elles sont aussi les populations les plus vulnérables au viol, qui est rarement reconnu lorsque le statut de la plaignante est inférieur à celui de l'accusé. L'avortement est pratiqué illégalement aux Émirats, dans certaines cliniques privées ou par des faiseuses d'anges qui travaillent à domicile. La solution alternative (et moins chère) consiste à se procurer des médicaments vendus illégalement dans certains quartiers de Dubaï ; on m'a fait le récit d'un tel avortement clandestin, à plus de trois mois de grossesse, qui tenait du film d'horreur (pour comparaison, le délai maximum pour une IVG par voie médicamenteuse en France est de cinq semaines).

Pour les étrangers vivant aux Émirats, les effets de ces politiques se confondent souvent, et rendent encore plus obscures les mesures prises à leur égard. Le non-renouvellement du visa ou l'expulsion sont des menaces constantes avec lesquelles il faut apprendre à vivre. Stefan Le Courant souligne le caractère quotidien et incertain de la menace, qui est toujours un danger potentiel (par opposition au risque, qui est une probabilité)³⁶. La vie « sous la menace » qu'il décrit à propos des étrangers en situation irrégulière en France n'est pas sans rappeler, sous certains aspects, la condition des travailleurs migrants aux Émirats, alors même que la majorité séjournent légalement dans le pays. De nombreuses informations et rumeurs – le vrai et le faux étant difficiles à démêler – circulent à propos d'expulsions abusives, ou encore des listes des choses à ne pas faire ou des précautions à prendre pour ne pas se trouver dans cette situation (ne pas avoir d'alcool dans son coffre de voiture en cas d'accident, par exemple)³⁷. Chacun connaît quelqu'un qui, pour avoir transgressé les règles implicites que les étrangers se transmettent entre eux, a été expulsé du jour au lendemain. Adel me raconte ainsi l'histoire d'un camarade de classe palestinien qui se faisait sans cesse harceler par des garçons émiriens de la même école. Un jour, ayant décidé de se venger, il gifla l'un d'entre eux. Quelques semaines plus tard, le père de ce garçon a perdu son emploi, et la famille entière a fait ses valises et quitté le pays. Ce récit est un exemple parmi de nombreux autres échangés en permanence par les expatriés. Il est difficile de statuer sur la véracité des causalités que ces discours établissent : mais c'est précisément là le mode opératoire de la menace, omniprésente et arbitraire, qui ne peut jamais être clairement identifiée ou mesurée mais dont on ne peut qu'interpréter les signes³⁸.

Les étrangers en sont donc réduits à élaborer des conjectures, d'autant moins certaines que les actions à différents échelons de l'État émirien sont souvent contradictoires. Ahmad, un Syrien de vingt-cinq ans, évoque ainsi le parcours de son oncle paternel. La famille d'Ahmad vient de la ville de Hama en Syrie, qu'ils ont fuie dans les années 1980 suite à la répression violente, par Hafez al-Assad, de l'insurrection islamiste. Ses parents, oncles et tantes se sont presque tous installés à Abou Dhabi et Ahmad et ses frères et sœurs sont tous nés dans la capitale émirienne. Aucun d'entre eux n'est

36. Stefan LE COURANT. « Vivre sous la menace. Ethnographie de la vie quotidienne des étrangers en situation irrégulière en France ». Thèse en Ethnologie. Nanterre : Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 19 jan. 2015.

37. Noora Lori identifie la criminalisation des transgressions morales et culturelles (notamment celles concernant l'alcool et les mœurs sexuelles) comme un autre outil de gestion des populations expatriées, plus informelle dans le sens où la police agit surtout en réponse à des signalements faits par des citoyens. Son objectif semble être de rassurer les citoyens quant à leurs attentes morales. LORI, « National Security (...) », op. cit.

38. LE COURANT, « Vivre sous la menace », op. cit., p. 161-166.

jamais allé en Syrie. L'un des oncles paternels d'Ahmad, qui travaillait aux Émirats avant même l'exil de la famille, avait jusqu'à 2012 un poste important dans une institution gouvernementale à Ras al-Khaïmah. Malgré cette position (ou peut-être à cause d'elle), il n'avait pas réussi à renouveler son visa de travail, bloqué par le ministère de l'Intérieur pour des « raisons de sécurité ». Le gouvernement de l'Émirat, qui aurait souhaité le garder à son poste, ne pouvait rien faire contre cette décision fédérale. L'oncle d'Ahmad retourna donc en Syrie, au beau milieu de la guerre, d'où il fait une nouvelle demande de visa pour les Émirats. En me faisant ce récit dans un café début 2014, Ahmad me faisait part de sa perplexité et de celle de sa famille. Ils ignoraient la raison exacte de cette expulsion, et ne pouvaient que faire des suppositions. Elle était peut-être liée à la nationalité syrienne : tout le monde savait que les Émirats avaient arrêté de donner des visas aux Syriens, et Ahmad lui-même subissait les conséquences de ce profilage à l'université, où les mêmes « raisons de sécurité » l'empêchaient de faire les stages professionnels auxquels ses camarades avaient accès (une directive officielle venait en effet de limiter la présence des Syriens sur les plate-formes pétrolières, c'est-à-dire le domaine dans lequel il avait été formé). Cela pouvait être dû plus précisément à la ville d'origine de sa famille en Syrie : les gens de Hama sont perçus par le pouvoir comme étant proches des Frères Musulmans, une organisation devenue la cible principale des discours officiels aux Émirats, qui la construisent comme une menace interne (non sans lien d'ailleurs avec la criminalisation des étrangers). Une dernière hypothèse suggérait que l'expulsion de son oncle serait due à la longueur de son séjour aux Émirats : « il était ici depuis quarante ans... Ils ont peut-être cru qu'il allait demander la nationalité ». Dans ce cas l'expulsion aurait pour objectif de rompre la continuité de la résidence. Mais Ahmad jure que son oncle n'aurait jamais fait une demande de naturalisation : il avait trop peur qu'elle soit rejetée et qu'il ne puisse plus rester dans le pays.

L'oncle d'Ahmad n'a jamais obtenu le droit de revenir aux Émirats, ce qui laisse supposer que sa nationalité ou ses affiliations religieuses étaient sans doute en cause – bien qu'il ignore toujours la raison exacte du refus de lui attribuer un visa. Les débats familiaux entourant son retour forcé en Syrie montrent surtout la pluralité des formes de contrôle qui pèsent sur les étrangers et l'obscurité, de leur point de vue, des décisions qu'ils subissent. Mais les étrangers ne sont pas les seuls à être considérés comme un problème de sécurité nationale : c'est aussi le cas des naturalisés. Ainsi la même sécurité de l'État sert parfois de prétexte pour révoquer la nationalité émirienne de citoyens naturalisés – les citoyens de droit ne semblant pas être soumis à ce risque. Plus qu'un statut juridique en effet, la nationalité est présentée dans tous les discours

comme relevant de la loyauté et de l'allégeance au pays³⁹. Or tout fonctionne comme si les citoyens de droit étaient insoupçonnables en ce domaine, alors même que les migrants étrangers et les naturalisés semblent d'emblée suspects. En décembre 2011, sept membres du groupe *al-Iṣlāḥ* (la réforme), accusé d'être la branche locale des Frères Musulmans, étaient déchus de leur nationalité – tous avaient été naturalisés à la fin des années 1970 et 1980.

D'autres formes de pouvoir biopolitique utilisent d'une part la rhétorique de la menace représentée par les étrangers et de l'autre celle de l'amélioration de la redistribution de la rente pétrolière pour mettre en œuvre des modes de surveillance portant sur l'ensemble de la population. Il en va ainsi des cartes d'identité instaurées en 2008⁴⁰, qui incluent des données biographiques et biométriques. Ce sont des cartes électroniques « intelligentes » dont l'usage est désormais requis pour tout contact avec les administrations émiriennes. Elles ont pour rôle d'abord d'authentifier l'identité des individus à travers la vérification de leurs caractéristiques biométriques, et servent en outre un projet d'« *e-gouvernement* » qui permet leur utilisation en ligne. Conjointement à ces cartes d'identité a été lancé un registre des populations, grande base de données auquel peuvent accéder les institutions émiriennes ainsi que certaines institutions privées et qui regroupe l'ensemble de ces informations⁴¹. Le projet d'un fichage génétique de l'ensemble de la population est lui aussi régulièrement annoncé dans les médias, même s'il ne semble pas avoir été mis en place pour le moment.

La nationalité aux Émirats arabes unis est donc un principe importé qui, à partir du milieu du XX^e siècle, s'est retrouvé au centre de la formation de l'État et de la gestion d'une diversité croissante de populations. Parallèlement à l'importation massive de travailleurs migrants nécessaire à la construction et au fonctionnement d'un État moderne, le principe de nationalité s'est restreint autour d'une définition généalogique qui fige la distinction entre nationaux et expatriés. Une telle exclusion sert avant tout la légitimité politique des familles régnantes, puisqu'elle limite la part de la population qui profite de la redistribution de la rente pétrolière.

De surcroît, la frontière entre citoyens et non-citoyens accentue le contrôle exercé par l'État émirien sur l'ensemble des résidents, la présence majoritaire des étrangers

39. LORI, « National Security (...) », op. cit.

40. Elles se déclinent en « cartes d'identité » et « cartes d'identité de résident », les secondes ayant été renommées ainsi en 2013 pour éviter toute confusion entre citoyens et étrangers.

41. Voir le site de l'EIDA (Emirates Identity Authority) : <http://www.id.gov.ae/ar/emirates-id/about-emirates-id.aspx>, consulté le 7 décembre 2015. Cf. aussi Ali M. AL-KHOURI. « Population Growth and Government Modernisation Efforts. The Case of GCC countries ». In : *International Journal of Research in Management & Technology*, 2012.

permettant de justifier la surveillance des populations. Étiqueter les étrangers comme une menace politique a ainsi pour effet de rendre synonymes citoyenneté et allégeance au pouvoir, la critique de l'État ou des familles régnantes par les nationaux étant assimilée à une trahison. Il existe aussi d'autres formes de contrôle sur les citoyens, moins aisément identifiables : ainsi les mécanismes de la redistribution sont étalonnés selon de nombreux critères qui profitent d'abord aux proches des familles régnantes⁴². On peut également lire la relation de *kafāla* comme une délégation aux citoyens d'une partie du pouvoir étatique, qui vient compenser l'absence de participation politique : tandis que l'État est le gardien de l'intégrité territoriale, les citoyens sont en charge des frontières internes.

Quant aux étrangers, le caractère toujours temporaire des visas réaffirme continuellement l'idée que leur présence dans le pays n'est que tolérée, bien plus qu'il ne limite effectivement la durée de leur séjour sur place⁴³. Le contrôle de ces populations passe à la fois par la surveillance des corps et par la menace – notamment la menace d'expulsion ou de non-renouvellement du visa – qui est renforcée par l'opacité des procédures et des décisions administratives. Cette menace comporte des degrés qui sont liés à d'autres critères hiérarchiques : catégorie professionnelle, genre, situation familiale, revenu, prestige du *kafil*, etc. Le traitement au cas par cas des permis de séjour prévient toute velléité de revendications collectives, puisque ceux qu'on pourrait appeler les classes moyennes ont plus à y perdre qu'à y gagner. De fait, au cours des dernières années, les seuls mouvements de protestation aux Émirats ont été les grèves – récurrentes mais très peu médiatisées – des ouvriers de construction sud-asiatiques, dont les revendications portaient essentiellement sur le salaire et les conditions de travail⁴⁴. Dans le même temps, ce traitement au cas par cas laisse toujours ouverte la possibilité de la négociation, et

42. Cette dimension a été étudiée au Qatar par Anie Montigny, qui présente dans sa thèse une monographie des Āl-Na'im, une tribu rivale des Āl-Thānī au pouvoir. Elle y montre comment, au moment de l'établissement de l'État qatarien, les Āl-Na'im ont été évincés du pouvoir ; mais aussi comment, en bénéficiant de la scolarisation offerte à tous les citoyens, en acceptant l'intégration dans l'administration du nouvel État et en investissant avec succès le secteur de la libre entreprise, ils ont pu regagner un certain prestige social. ANIE MONTIGNY. « Evolution d'un groupe bédouin dans un pays producteur de pétrole : les Āl-Na'im de Qatar. » Thèse de doctorat en sciences humaines et sociales. Paris : Université Paris V René Descartes Sciences humaines - Sorbonne, jan. 1985.

43. Là aussi, un parallèle peut être tracé avec le traitement des migrants clandestins en Europe. Stefan Le Courant décrit l'inefficacité, en France, de la « politique du chiffre » concernant les expulsions de sans-papiers : bien plus que la réglementation de leur nombre, cette politique agit sur les conditions de leur séjour. L'un des effets de la menace d'expulsion est de faire de ces migrants une main-d'œuvre corvéable. LE COURANT, « Vivre sous la menace », op. cit.

44. Ahmed Kanna a montré comment ces protestations entérinaient implicitement la division entre citoyens et non-citoyens en demandant le respect du contrat régulant leurs rapports. AHMED KANNA.

parallèlement aux histoires d'expulsions arbitraires circulent les récits d'étrangers « récompensés » d'une bonne action par la naturalisation, ou encore de recours auprès des dirigeants qui ont porté leurs fruits.

Une telle perspective permet de dépasser le dichotomie entre citoyens et non-citoyens aux Émirats afin de comprendre les mécanismes de pouvoir qui s'exercent sur les uns comme sur les autres. La ségrégation des étrangers sert de prétexte à la mise en œuvre de nombreuses « technologies positives de pouvoir » au sens foucauldien du terme, c'est-à-dire qu'elles résultent non pas d'un pouvoir répressif, mais qu'« il s'agit au contraire d'établir, de fixer, de donner son lieu, d'assigner des places, de définir des présences, et des présences quadrillées » jusque dans la gestion du temps, de l'habitat ou des corps des individus⁴⁵. À l'inverse de la société européenne de l'Âge classique analysée par Foucault, cependant, ce pouvoir se fonde sur un principe de différenciation qui établit préalablement une distinction fondamentale entre citoyens et non-citoyens, et définit des « projets normatifs » différents pour chaque catégorie.

The Superlative City. Dubai and the Urban Condition in the Early Twenty-First Century. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2011.

45. Michel FOUCAULT. *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris : Seuil / Gallimard, 1999, p. 44.

2. Familles émiriennes, des généalogies plus ou moins avouables

« Tu veux l'histoire courte ou l'histoire longue ? », m'interroge Alya. Nous sommes sur le campus de son université à Abou Dhabi et la jeune femme émirienne, âgée d'une vingtaine d'années, est assise face à moi, sa *chayla* retombant négligemment sur ses épaules. Alya s'exprime avec aisance aussi bien en anglais qu'en arabe, et son ton sûr d'elle comme les gestes avec lesquels elle accompagne ses récits contrastent avec la pudeur qu'affichent généralement les étudiantes émiriennes. Je viens de l'inviter à me raconter l'histoire de sa famille, et j'opte – bien sûr – pour la version longue.

Alya – Je trouve l'histoire de mon grand-père... Je la trouve intéressante. Je te la raconterai après, après t'avoir parlé de mes parents. Mes parents sont cousins, leurs mères sont sœurs. Ma mère était adolescente quand elle a épousé mon père. Il travaillait déjà, il avait vingt ans et quelques. [...] Il a commencé de zéro, parce que son père était mort. Il avait huit ans quand il est mort. Et son oncle s'est occupé de lui. Ils vivaient dans le désert, ils avaient des maisons en branches de palmier. Et ils avaient une tente aussi, je crois. Il habitait avec un frère et une sœur seulement. Ils étaient seulement trois enfants. [...] Une très petite famille, ce n'est pas habituel. Et avec ma grand-mère. Et leur oncle, qui est le frère de ma grand-mère, s'occupait de [mon père] et de son frère, financièrement. Mon père a commencé à travailler comme chauffeur, personne n'avait de voiture dans la région. [...] C'est dans le désert, entre Dubaï et Al-Ain. C'est de là que vient ma famille.

Son père reste chauffeur à son compte un peu moins d'une année, puis commence à travailler pour l'armée. Il y reçoit une éducation basique et apprend à lire, écrire et compter. Il entame alors une carrière militaire qui dure trente ans, durant laquelle il passe de simple soldat à un grade équivalent de celui de général, pour finir par intégrer les forces armées royales, c'est-à-dire la garde personnelle de l'émir d'Abou Dhabi. Après cela, il est employé quelques années comme diplomate et envoyé dans un autre pays arabe avant de prendre sa retraite. Entre temps, il s'est marié une seconde fois, et a eu des enfants — les demi-frères et sœurs d'Alya — qui sont encore très jeunes.

Alya (*d'un ton amusé*) – Mais mon grand-père, il a épousé je crois environ huit femmes ! Et il était aussi... Il était avec Cheikh Zāyid, il travaillait... C'était un bon tireur et il était très connu. Il est très connu parmi les gens ici, mais je ne sais pas pourquoi exactement, quel était son travail. Je suis sûre que c'est quelque chose comme la police ou l'armée aussi. Parce qu'à l'époque c'était très important [...]. Cheikh Zāyid a formé [cette armée], et

aujourd'hui c'est l'une des meilleures du monde. Ici aux Émirats la sécurité est une grande priorité. [...] Et tout cela était grâce à Cheikh Zāyid et Cheikh Rāchid, qui ont construit notre pays.

L. – Comment ton grand-père a travaillé avec lui ? Est-ce qu'il le connaissait avant, ou bien il l'a rencontré dans l'armée ?

Alya – Ok, mon grand-père vivait à Jumeirah, à Dubaï, avec Cheikh... sous la présidence de Cheikh Rāchid, avant que ça devienne les Émirats. Et ensuite, quand il a entendu parler de Cheikh Zāyid, il a demandé la permission je pense à Cheikh Rāchid d'aller là-bas. Donc il est allé voir Cheikh Zāyid et il est venu vers lui, il a pris sa main et il lui a dit : « je suis venu vous servir, je suis venu pour être avec vous ». Et il a dit quelque chose de très... Je ne sais pas ce qu'il a dit avec les mots exacts, mais c'était... noble. Et Cheikh Zāyid a aimé entendre ça. Et il l'a gardé à son côté. Et avec cette situation, tout ça s'est développé, et il est devenu... Il n'était pas diplomate, mais il faisait partie des militaires avec lui. Il est allé avec lui chasser, il est allé voir des présidents... Il me raconte toujours des histoires, jusqu'à aujourd'hui, et j'aime bien les entendre, parce que j'adore entendre parler de Cheikh Zāyid.

L. – Donc c'est ton grand-père qui te l'a raconté ?

Alya – Oui oui, il me l'a dit et je le sais aussi de ma famille.

L. – Et il est toujours en contact avec la famille Nahyān ?

Alya – Oui, d'ailleurs il est revenu il y a une ou deux semaines de la chasse avec [certains Cheikhs]. Parce qu'il adore chasser et, je te l'ai dit, ils adorent faire des choses traditionnelles, tirer, chasser avec les faucons, et toutes ces activités. Elles sont importantes dans notre culture. Pour les hommes, surtout.

Le récit d'Alya offre de nombreux angles d'analyse. Notons d'abord que s'il évoque les ascendants masculins, classiques des récits généalogiques, il ne suit pas tout à fait la ligne agnatique, puisqu'il est question du grand-père maternel (le grand-père paternel étant mort tôt). Je reviendrai sur cette importance du lignage maternel dans les récits familiaux. Par ailleurs ces deux trajectoires, qui font la fierté d'Alya, sont valorisées pour des raisons différentes. L'histoire du grand-père joue sur des éléments de prestige qui renvoient au monde tribal. Le récit de l'allégeance volontaire et spontanée à un chef reconnu comme exceptionnel en tient le centre. Il met donc en scène des modes plus anciens d'exercice du pouvoir, où le charisme et la générosité du dirigeant sont mis en avant, et où leur reconnaissance par le reste de la population fonde la légitimité du pouvoir tribal. Le prestige du Cheikh Zāyid et celui du grand-père d'Alya sont

associés et se renforcent mutuellement. L'importance de ce fil conducteur est d'autant plus flagrante que les détails restent assez vagues : Alya ignore quel était exactement l'emploi de son grand-père ou le grade militaire de son père, par exemple. L'ascension sociale de la famille, par son rapprochement avec les familles régnantes, est mise en scène à travers les relations individuelles nouées par les ascendants. La dernière phrase concernant les activités « traditionnelles » que son grand-père pratique avec les Cheikhs illustre bien cet aspect : Alya ne peut les connaître avec précision puisqu'elles ont lieu dans des sphères dont, en tant que jeune femme, elle est exclue. Le contenu de ce qu'elle identifie pourtant comme une culture nationale commune lui est donc en partie inaccessible ; mais les circonstances lui permettent de l'évoquer comme un autre élément du prestige familial.

Le parcours du père, quant à lui, apparaît comme un modèle de réussite sociale qui recoupe celui du développement rapide du pays : parti de rien du point de vue familial comme économique, issu du désert, l'armée lui offre un tremplin qui lui permet de s'élever socialement, d'acquérir une éducation, de faire carrière, et finalement de représenter son pays à l'étranger. Cette mobilité sociale, loin d'être exceptionnelle, est même plutôt représentative des parcours professionnels d'une génération de citoyens émiriens – les parents (plus exactement les pères⁴⁶) des jeunes adultes que j'ai interrogés. Elle est aussi représentative des idéaux de modernisation et de développement du pays tels qu'ils étaient énoncés à sa fondation : en ce sens, cette histoire peut aussi être valorisée dans la mesure où elle converge avec les récits officiels et les confirme – ce qui permet à Alya de réaffirmer son soutien aux dirigeants du pays.

L'analyse de la construction politique de la distinction entre citoyens et non-citoyens aux Émirats a mis au jour le poids de la généalogie. On a vu comment cette distinction produit également des hiérarchies à l'intérieur de la catégorie des citoyens, en faisant des naturalisés des citoyens moins légitimes que les autres. Mais la référence à un groupe d'ascendance fonde par ailleurs des mécanismes de distinction plus subtils, en tant qu'elle dévoile, à travers les trajectoires familiales, les appartenances tribales et ethniques qui sont au cœur des hiérarchies sociales. La manière dont Alya construit le récit de cette trajectoire interroge le rapport entre histoires familiales et histoire nationale, entre les généalogies des citoyens ordinaires et celles des familles régnantes qui incarnent cette histoire officielle et autour desquelles les hiérarchies se sont reconfigurées. Que signifie être un citoyen émirien aujourd'hui ? Comment les jeunes adultes naviguent-

46. Je reviendrai sur la situation des femmes dans le Chapitre III ; voir aussi Vânia CARVALHO PINTO. *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*. Reading : Ithaca Press, 2012.

ils entre les différentes strates qui hiérarchisent la catégorie des citoyens, et quelles formes d'appartenance mettent-ils en avant ?

Le récit d'Alya est également représentatif des histoires familiales recueillies auprès des jeunes nationaux par un autre aspect : son caractère vague, imprécis et les nombreux « trous » qui émaillent le récit. La plupart des jeunes Émiriens que j'ai rencontrés savaient peu de choses de l'histoire de leur famille, ou n'en connaissaient que les grandes lignes⁴⁷. Pour Jane Bristol-Rhys qui a étudié plusieurs générations de femmes émiriennes, les grands changements sociaux liés à l'exploitation du pétrole expliquent la rupture dans la transmission familiale : elle suggère d'une part un désintérêt des jeunes pour ce passé trop différent, et de l'autre une réticence des générations précédentes à évoquer le temps de la pauvreté⁴⁸. Des discours que j'ai recueillis ressortaient surtout deux types d'explications assez différents. Il y avait d'abord, parfois, une vraie absence de transmission familiale liée à la distance entre générations — distance qui se mesurait en termes de niveau d'éducation (surtout avec la mère) mais aussi de manière très concrète, spatiale, dans les cas de foyers polygames ou de familles divorcées : certains de ces jeunes par exemple ne voyaient leur père que quelques jours par semaine. Les histoires qu'ils me racontaient leur avaient été transmises occasionnellement, lors de grands repas de famille. Lorsqu'elles ne comprenaient pas de faits extraordinaires, ils exprimaient souvent leur impression qu'il n'y avait « rien à dire » de l'histoire familiale. La seconde explication tient au fait que la très grande majorité des jeunes citoyens ont répondu positivement à l'injonction nationale : ils se sentent Émiriens avant tout, et les autres types d'identifications leur apparaissent comme des survivances d'un passé qu'ils refusent d'autant plus, bien sûr, que celui-ci leur assigne un bas statut.

Comprendre les hiérarchies au sein de la catégorie des citoyens suppose en effet d'éclaircir ce paradoxe central : la nationalité émirienne, qui produit en théorie des citoyens égaux en droit, est fondée sur un principe généalogique d'autant plus inégalitaire qu'il s'est redéployé depuis la création du pays en cercles concentriques autour des familles régnautes. Il importe donc de revenir d'abord sur les généalogies « modèles » qui sont celles des grandes familles émiriennes, avant de s'intéresser aux citoyens ordinaires et aux manières variées par lesquelles les jeunes Émiriens à la fois évoquent leur ascendance

47. Cette méconnaissance était suffisamment récurrente pour être notable, et ce d'autant plus qu'Anh Nga Longva fait la même observation pour le Koweït. Elle note en effet que « les Koweïtiens de moins de quarante ans, quelle que soit leur origine sociale, ont une connaissance nulle ou très limitée des tribus, de l'histoire tribale et de l'organisation tribale ». Anh Nga LONGVA. « Nationalism in Pre-Modern Guise : The Discourse on Hadhar and Badu in Kuwait ». In : *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, mai 2006, p. 171–187.

48. Jane BRISTOL-RHYS. *Emirati Women : Generations of Change*. London : Hurst, 2010.

familiale et s'en distancient, voire remettent en question les principes hiérarchiques qui gouvernent les différences de statut au sein de la catégorie des citoyens.

2.1. « Tout dans la famille » : élites et dynasties

Dans les études portant sur le monde arabe et en particulier sur la péninsule Arabique, le terme de « famille » a souvent été utilisé dans une acception spécifique qui se rapporte à la théorie du tribalisme. La famille (*'ā'ila*) désigne ainsi un certain niveau de subdivision au sein d'une généalogie commune et s'insère dans des réseaux plus larges constitués par le clan, la tribu, etc. Dans ces travaux, la famille (et non l'individu) représente la plus petite unité et se trouve mise au principe de l'organisation sociale et politique⁴⁹. Cette perspective a longtemps guidé l'analyse des sociétés khalijites, qui s'est concentrée sur l'histoire et la généalogie des familles détentrices du pouvoir économique et politique, ainsi que leurs relations entre elles : dans un ouvrage récent consacré à la famille du Golfe, près de la moitié des articles concernent ces « grandes familles »⁵⁰.

J. E. Peterson identifie trois types de familles qui constituent historiquement les couches sociales dominantes dans le Golfe : les dirigeants, les marchands et les cheikhs⁵¹. Cette distinction renvoie essentiellement à une période historique située non seulement avant l'exploitation du pétrole, mais aussi avant l'impérialisme européen dans la région. On a vu que les relations entre ces trois types de familles pouvaient être analysées comme participant d'un système économique et social intégré : les familles marchandes, dont beaucoup étaient d'origine étrangère (en particulier iraniennes et indiennes), dominaient dans les cités portuaires ; elles commerçaient avec les tribaux sur les marchés intérieurs ou citadins, et payaient des taxes aux familles régnantes en échange de leur

49. Un bon exemple de la forte emprise que conserve cette théorie sur l'anthropologie du monde arabe est l'introduction de l'ouvrage *Émirs et présidents*, qui rapporte la « question de la nature du politique en pays d'islam » à des « faits de parenté et d'alliance » : Pierre BONTE, Edouard CONTE et Paul DRESCH, éd. *Emirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris : CNRS Editions, 2001.

50. Alanoud ALSHAREKH, éd. *The Gulf Family. Kinship Policies and Modernity*. London : Saqi Books, 2007, Notons que dans le reste du monde arabe, une part importante des études sur les familles sont consacrées aux détenteurs du pouvoir religieux, en particulier les lignages saints qui revendiquent une parenté avec le prophète Muḥammad.

51. Le titre de Cheikh était traditionnellement attribué au chef d'une tribu (*qabila*) ; aujourd'hui il ne désigne que les membres des familles régnantes. J. E. PETERSON. « Rulers, Merchants and Shaikhs in Gulf Politics. The Function of Family Networks ». In : *The Gulf Family. Kinship Policies and Modernity*. Sous la dir. d'Alanoud ALSHAREKH. London : Saqi Books, 2007, p. 21–36.

protection⁵². Si ces relations sont souvent décrites comme des « structures » propres aux sociétés du Golfe, elles relèvent pourtant d'un contexte historique spécifique qui s'est largement transformé au cours du xx^e siècle. Aux Émirats particulièrement, ces transformations ont agi dans le sens d'une intégration croissante de ces types de familles entre elles : les familles régnantes aujourd'hui sont non seulement issues de l'élite tribale, mais elles concentrent aussi le pouvoir économique et politique. Les trois types historiques de grandes familles ont dans une certaine mesure fusionné pour constituer les familles dirigeantes actuelles. En outre, les Britanniques ont joué un rôle important dans la diminution de la dépendance des dirigeants aux familles marchandes, dont ils cherchaient à contrôler les activités (en particulier celles liées à la contrebande et au commerce d'esclaves)⁵³.

C'est en ce sens que l'on peut entendre la formule de Michael Herb, « tout dans la famille » (*all in the family*), ou encore celle de Sultan Al-Qassemi pour qui le pouvoir comme sa contestation sont, dans le Golfe, des « affaires familiales »⁵⁴. La grande continuité du pouvoir au sein d'une lignée relativement restreinte autorise, pour ces familles régnantes du Golfe, à parler de dynastie⁵⁵. L'unité familiale se traduit en premier lieu par des mariages endogames au sein des familles régnantes, y compris au-delà des frontières nationales. Ces mariages peuvent être nombreux, la polygamie étant un signe de prestige pour les membres masculins de ces familles⁵⁶. Les alliances matrimoniales sont aussi utilisées pour renforcer des liens déjà existants avec des tribus alliées, pour

52. Khaldūn AL-NAQĪB. *Al-Mujtama' wa-l-dawla fī al-khalīj wa-l-jazīra al-'arabiyya (min mandhūr mukhtalif)* [La société et l'Etat dans le Golfe et la péninsule Arabique (une perspective différente)]. Beyrouth : Markaz dirāsāt al-wahīda al-'arabiyya, 1987, voir aussi la section 1.2.

53. Anie MONTIGNY. « Les Arabes de l'autre rive ». In : *CEMOTI*, n° 22, 1996, p. 53–82. Shaul YANAI. *The Political Transformation of Gulf Tribal States. Elitism and the Social Contract in Kuwait, Bahrain and Dubai, 1918–1970s*. Eastbourne : Sussex Academic Press, 2014.

54. Michael HERB. *All in the Family : Absolutism, Revolution, and Democracy in Middle Eastern Monarchies*. SUNY Press, 1999. Sultan Sooud AL-QASSEMI. « Tribalism in the Arabian Peninsula : It is a Family Affair ». In : *Jadaliyya*, 1^{er}2012. URL : <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4198/tribalism-in-the-arabian-peninsula-it-is-a-family->.

55. Michael Herb qualifie ces régimes de « monarchies dynastiques ». Dans leur introduction, Pierre Bonte, Edouard Conte et Paul Dresch récusent le terme de « dynastie » pour parler des structures de parenté dans le monde arabe, en arguant que le lien entre dynastie et linéarité vient du caractère sacré de la royauté européenne. Cependant, la grande stabilité des familles régnantes du Golfe et leur monopole sur l'exercice du pouvoir peuvent justement les rapprocher des dynasties européennes. « Introduction ». In : *Emirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Sous la dir. de Pierre BONTE, Edouard CONTE et Paul DRESCH. Paris : CNRS Editions, 2001, p. 17–51.

56. Le Cheikh Zāyid Āl-Nahyān s'est ainsi marié six fois ; quant à l'émir de Dubaï, Muḥammad b. Rāchid Āl-Maktūm, il a épousé quatre femmes dont une princesse de Jordanie. L'une de ses filles a également épousé en grande pompe, en 2009, l'un des fils du Roi du Bahreïn.

apaiser des conflits ou pour créer ou réaffirmer des relations de coopération politique et économique⁵⁷. À Dubaï par exemple, les membres des grandes familles marchandes sont passés de principaux opposants politiques au pouvoir en place, jusqu'au milieu du XX^e siècle, à des alliés importants des Āl-Maktūm⁵⁸. Cependant, ces alliances concernent uniquement des familles marchandes d'origine tribale, les autres, quelle que soit leur réussite économique, ne pouvant épouser des tribaux. La distinction de statut entre les diverses familles marchandes se faisait à la fois dans le type d'activités et dans le lieu des transactions : alors que les entrepreneurs tribaux se consacraient principalement au commerce de perles dans leur *majlis*, les commerçants étrangers vendaient une diversité de marchandises dans les souks⁵⁹.

En outre, les familles régnautes assurent leur domination par la nomination de leurs membres à tous les échelons du gouvernement et notamment aux postes-clés, s'assurant un monopole des postes de pouvoir. Ainsi Michael Herb montre comment, dans tous les pays du Golfe, les ministères « de souveraineté » (*wizārāt al-siyāda*) sont occupés par des membres de la famille régnaute. Cela se vérifie aux Émirats arabes unis, à l'échelle de chaque émirat comme à l'échelle fédérale où les ministres de l'Intérieur, des Affaires Étrangères et des Affaires Présidentielles sont tous issus des Āl-Nahyān. Hendrick Van der Meulen a montré comment la distribution en apparence équitable des postes fédéraux entre les familles régnautes de chaque émirat assure dans les faits la domination

57. « Il est courant de voir des membres de familles régnautes du Golfe se marier au sein de riches familles marchandes, dans un mariage qui préserve à la fois la paix et la richesse. » AL-QASSEMI, « Tribalism in the Arabian Peninsula : It is a Family Affair », op. cit.

58. Les principaux mouvements de contestation politique aux Émirats arabes unis ont été menés par les familles marchandes de Dubaï dans les années 1930 et 1950. Le premier, mené d'abord par deux familles opposées à l'autorité de l'émir de Dubaï et à son alliance avec les Britanniques, prend le nom de *thawrat al-islāh* (mouvement de réforme) en 1938 et réussit à obtenir la création d'un conseil des marchands (*majlis al-tujjār*) et d'une municipalité, avant d'être réprimé l'année suivante. Le second, influencé par les mouvements nationalistes arabes et leur anti-impérialisme, naît en 1953 sous le nom de Front National de Dubaï. Dominé lui aussi par deux familles marchandes, le Front s'attaque aux positions britanniques aux Émirats, réclame des réformes politiques et s'oppose à la montée en puissance des marchands indiens et iraniens. Ce mouvement, devenu assez puissant, ne décline que lorsque Rāchid b. Sa'īd Āl-Maktūm, le père de l'actuel Émir de Dubaï, accède au pouvoir en 1958. Ce dernier accorde en effet aux marchands un certain nombre de concessions et noue avec eux des liens étroits qui favorisent leur développement économique tout en les écartant du domaine politique. En échange de la constitution d'un Conseil des marchands, les familles s'engagent à ne pas créer de parti d'opposition. Fatma AL-SAYEGH. « Merchants' Role in a Changing Society : The Case of Dubai, 1900-90 ». In : *Middle Eastern Studies*, vol. 34, n° 1, jan. 1998, p. 87-102. Rosemarie Said ZAHLAN. *The Origins of the United Arab Emirates. A Political and Social History of the Trucial States*. Londres : Macmillan, 1978, p. 98-99.

59. MONTIGNY, « Les Arabes de l'autre rive », op. cit.

d'Abou Dhabi sur les institutions fédérales⁶⁰. Autre particularité des Émirats, on a vu dans le Chapitre I que les Āl-Nahyān étaient, au moment de la création de l'État, à la tête d'une grande confédération tribale. Un certain nombre de postes-clés ont donc été attribués aussi à des membres de tribus clientes ou alliées, afin de récompenser leur loyauté – et d'assurer sa continuation. Il faut noter enfin que, dans les premiers temps de la fédération, certaines familles étrangères ont bénéficié individuellement de ce type de faveurs ; l'attribution d'un poste élevé voire la naturalisation sont encore parfois utilisées comme récompenses pour des services rendus aux familles régnautes.

Aux Émirats arabes unis, les élites familiales se sont donc transformées au cours du XX^e siècle en dynasties régnautes qui fondent leur légitimité sur leur appartenance tribale. Par ailleurs, les stratégies évoquées d'alliances matrimoniales et commerciales avec les familles marchandes historiques contribuent à faire du sommet de l'ordre social un réseau intégré de familles aux intérêts communs. Le pouvoir politique est donc combiné à des avantages économiques, mais aussi à une supériorité sociale affichée à travers les généalogies qui sont régulièrement mises en avant dans les lieux officiels. Celles-ci sont de deux ordres : on trouve soit l'arbre généalogique des dirigeants selon une lignée agnatique (*nasab*) qui remonte aux premiers chefs tribaux renommés de la famille, soit une généalogie « nationale » qui affiche, sous le portrait du père fondateur Zāyid, ceux des dirigeants actuels. Précisons enfin que cette unité apparente des familles régnautes n'est pas exempte, bien sûr, des reconfigurations généalogiques qui accompagnent l'exercice d'un pouvoir dynastique. La distribution des postes inclut ainsi un nombre de rôles purement symboliques où peuvent être placés des individus importants du point de vue de la généalogie, mais qui pour diverses raisons ne peuvent exercer un pouvoir réel – soit parce que l'on cherche à les évincer, soit parce qu'ils n'en ont pas le goût ou les compétences. La place des caractères et des préférences individuelles ne doit pas non plus être négligée. Néanmoins, ce cumul de pouvoirs est caractéristique des familles régnautes, et les distingue radicalement des familles de citoyens ordinaires.

60. Ainsi l'armée fédérale est dirigée par un membre de la famille régnaute de Dubaï, mais ses quartiers généraux sont situés à Abou Dhabi et ses principaux officiers sont proches des Āl-Nahyān. En outre, Dubaï dispose de sa propre force armée, ce qui lui laisse un pouvoir très réduit sur cette institution fédérale. Hendrik VAN DER MEULEN. *The Role of Tribal and Kinship Ties in the Politics of the United Arab Emirates*. Medford : The Fletcher School of Law et Diplomacy, 1997.

2.2. Ascendances prestigieuses, ordinaires ou honteuses : raconter les histoires familiales

La convergence entre les trajectoires familiales et l'histoire officielle, si elle était souvent mise en avant dans les récits généalogiques faits par les jeunes Émiriens que j'ai rencontrés, n'était pas toujours appropriée par eux de la même manière. L'exaltation du passé tribal, qui fait partie des représentations de l'histoire valorisées par le gouvernement émirien (notamment à travers des festivals folkloriques comme celui évoqué en introduction de cette partie), était parfois mobilisée pour se distancier, au contraire, de la rhétorique officielle. Ainsi Khalifa, un Émirien de vingt-deux ans qui rêve de devenir journaliste ou écrivain, ne se fait pas prier pour parler de son grand-père maternel, qu'il décrit comme un « chasseur-pirate ». Les hommes de sa tribu étaient surnommés *Banī al-bunduq*, les fils du fusil – la plaisanterie court dans la famille qu'ils ne déposaient jamais leurs armes, pas même pour dormir. Le grand-père de Khalifa pratiquait la chasse et était également impliqué dans le commerce des perles. Comme la plupart des marins de la région à l'époque, il s'adonnait à l'occasion à la piraterie. Après la seconde guerre mondiale et lorsque le commerce des perles est devenu moins rentable, le grand-père de Khalifa est resté « seulement pirate », jusqu'à ce que les Britanniques s'allient avec certaines tribus locales pour empêcher cette activité. Après cela, son grand-père a rejoint la garde personnelle du Cheikh Chakhbūṭ, les « Lions d'Abou Dhabi » (*'Usūd Bū Dhābī*). Il continue à exhiber fièrement aujourd'hui l'uniforme qui lui avait alors été fourni, et qui comprenait une épée et un fusil. Khalifa ne tarit pas d'anecdotes sur les exploits de son grand-père : ainsi de la fois où il a impressionné ses collègues et le Cheikh lui-même par sa bravoure, en prenant un tour de garde dans un fort lointain de la région occidentale que les soldats craignaient, affirmant qu'ils entendaient des choses durant la nuit...

Dans le récit de Khalifa, le romanesque l'emporte sur le reste – l'appartenance tribale prestigieuse et la proximité avec les familles régnantes viennent rehausser la description épique du personnage du grand-père. Khalifa précise qu'il vient de « grandes familles » des deux côtés – son lignage paternel est issu d'une tribu d'Abou Dhabi de haut rang. Mais le jeune homme ne cesse pourtant de dire que lui-même ne se sent « pas vraiment émirien ». Il s'exprime de préférence en anglais, qu'il parle parfaitement, et dit mal maîtriser l'arabe littéral. Sa petite amie est une Américaine originaire des Philippines. Khalifa porte des jeans et va tête nue, sans le *guthra* national ; à son poignet, quelques bracelets dont l'un arbore des têtes de mort achèvent de lui donner un style que ses collègues de bureau trouvent trop original à leur goût. Leurs réactions le font rire, et il prend un certain plaisir à les choquer. En débarquant dans le café américain où il me raconte l'histoire de son grand-père, il rie encore de l'anecdote du jour : sa transgression vestimentaire lui a valu d'être « caché » à son bureau lors de la visite de quelqu'un

d'important, à la vue duquel il fallait dissimuler ce jeune citoyen qui ne portait pas le costume national. C'est donc à travers le registre littéraire et l'imaginaire moderne de la piraterie que Khalifa s'approprie l'histoire familiale. Peut-être parce que, par ailleurs, ses aspirations se sont heurtées aux exigences familiales et à la réalité de l'emploi aux Émirats : après avoir interrompu des études de journalisme au Canada, il est revenu à Abou Dhabi et occupe un poste de fonctionnaire qui ne l'enthousiasme guère, dans l'entreprise publique où son père travaillait avant de prendre sa retraite.

La distance que Khalifa, malgré son ascendance prestigieuse, place entre lui et l'identification comme « Émirien » est loin d'être une exception. Lorsque je présentais mon enquête ethnographique, mes interlocuteurs prenaient souvent soin de préciser qu'ils n'étaient pas représentatifs de la communauté nationale. De manière significative, les seuls moments où certains d'entre eux insistaient sur leur nationalité émirienne étaient justement lors de discussions portant sur l'histoire familiale. C'est le cas de Hamda, une jeune femme élégante qui, lorsque je la rencontre accompagnée de deux camarades de classe dans l'université publique où elle étudie, porte la *chayla* et la *'abāya*. Sa mère est née au Bahreïn et son père au Liban, mais tous deux sont venus assez jeunes à Abou Dhabi et Hamda insiste sur le fait qu'ils ont assisté à la naissance de la fédération émirienne : « Ils sont venus quand les Émirats étaient nouveaux ». Elle a la nationalité émirienne et se définit elle-même comme « locale ». À côté d'elle se tient Amina, dont le père est émirien et la mère indienne. Plus exactement : « Elle est du Yémen, mais mon arrière-arrière...grand-père a voyagé en Inde. Je ne sais pas combien de temps ils ont vécu en Inde. Puis mon père est allé en Inde pour se marier, ils se sont mariés là-bas et elle est venue ici ». La précision est donnée sur un ton léger et semble anecdotique, mais elle souligne mine de rien une ethnicité arabe des deux côtés, ce qui n'est pas sans enjeu dans la revendication de l'appartenance nationale. La troisième jeune femme, Sherina, préface quant à elle l'histoire de ses parents d'une brève explication :

Sherina – Ici tu peux diviser les familles en deux, les familles de la mer et les familles de la terre. La famille de ma mère est une famille de la mer, ils viennent de Ras al-Khaïmah. Ce sont des gens qui voyagent tout le temps à l'étranger. Et la famille de mon père vient d'Al-Ain. Mon père a grandi à Al-Ain, il est juste venu à Abou Dhabi il y a disons trente ans, et puis il s'est marié avec ma mère.

L. – Est-ce que ces mariages ont lieu souvent ?

Sherina – Oui, c'est normal, mais ça dépend, parce que tu sais certaines familles ne s'acceptent pas entre elles. Comme la famille de mon père, ils n'acceptent pas la famille de ma mère. Mais c'est arrivé, et mon père a traversé beaucoup de choses, il a dû choisir entre sa famille et ma mère, et

il a choisi ma mère plutôt que sa famille. Il l'aimait. Il habite loin d'eux maintenant.

L. – Pourquoi sa famille ne l'accepte pas ?

Sherina – Le nom de famille. Ou bien des problèmes entre les familles... Ces deux familles ne s'acceptent pas l'une l'autre [...], c'est tout.

L. – Et toi, quand tu te marieras, est-ce qu'il y a des familles dans lesquelles tu ne peux pas te marier ?

Sherina – Ça dépend, par exemple si la famille est très stricte avec le nom de famille, ils n'accepteraient pas... Par exemple, si quelqu'un qui s'appelle Khūrī ou Khanjī vient me demander en mariage, cette famille n'est pas vraiment locale, ils sont moitié persans moitié locaux, ils n'accepteraient pas. Ils diraient « comment ça, les enfants vont porter le nom de famille du père, ça n'est pas bien ». Tu dois être *local local*, tu sais ? Mais certains sont d'accord, certains diraient qu'il n'y a pas de problème.

Ainsi, on peut être émirien, comme Khalifa dont l'ascendance est indiscutable, sans être « vraiment émirien », et on peut être simplement « local » ou bien « local local », comme les différentes branches de la famille de Sherina. Ces propos ne renvoient pas à des manières idiosyncratiques de concevoir l'appartenance nationale. Au contraire, ils réfèrent à des conceptions partagées tant du « contenu » associé à la citoyenneté émirienne (en termes de langue mais aussi d'appartenance ethnique et de mode de vie) que des frontières effectives qui divisent entre eux les citoyens⁶¹. Plus tard, lorsque je reprends contact avec les trois jeunes femmes, Hamda demande à me voir seule : elle explique qu'elle se sent plus à l'aise ainsi pour aborder certains sujets. Par exemple, elle porte le vêtement national à l'université mais pas le reste du temps, et préfère que ses camarades de classe ignorent ce fait. Dans nos conversations suivantes, elle entreprend au contraire de me dire tout ce qui la sépare de ces camarades, et se présente elle aussi comme une Émirienne « pas comme les autres » : la légitimité de son appartenance nationale n'est plus un enjeu lorsque nous sommes seules, et elle est désormais libre de s'en distancier.

61. Ces deux aspects de l'appartenance à un groupe ethnique ont été mis au jour par Fredrik Barth. Fredrik BARTH. « Les groupes ethniques et leurs frontières ». In : *Théories de l'ethnicité*. Sous la dir. de Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART et Jacqueline BARDOLPH. Presses universitaires de France, 1999.

Lorsque l'ascendance est moins prestigieuse ou que les origines familiales pourraient dénoter un statut inférieur au sein de la population nationale, les récits se font en effet plus complexes, plus problématiques aussi. L'identification à un groupe d'ascendance ou à une catégorie ethnique devient objet de négociations. En témoigne cette discussion entre deux étudiantes émiriennes quant à l'appartenance de l'une d'entre elles, suscitée elle aussi par ma demande de récit de leurs histoires familiales :

Shayma – Pour ma famille, d'abord on ne savait pas vraiment... On ne savait pas si nous étions vraiment Émiriens et tout. Mais j'ai demandé à mon père, et il a dit que nous vivions ici... pas nous, mais nos arrière-arrière-arrière-grands-pères, ils vivaient ici quelque part dans les pays du Golfe, et puis ils sont allés en Iran et ils y sont restés quelques années, puis ils sont revenus. Et certains disent qu'on est en fait d'Iran, mais on ne l'est pas, on était ici avant, et ensuite on est revenus.

Alyazia – Le truc c'est que, tu sais, si tu regardes la carte il y a le Golfe... arabe, ou persique comme les Perses préfèrent l'appeler. C'étaient des Arabes en fait, qui se sont déplacés, tu sais, peut-être pendant l'ère islamique ou l'ère ottomane...

Shayma – À cause de la faim aussi, on était... Il n'y avait pas de nourriture ni d'eau à cette époque.

Alyazia – Certains Arabes sont allés là-bas et y ont vécu pendant longtemps, principalement à cause de la faim. Et ils ont dirigé cette région, la Perse, pas toute la Perse mais une partie. [...] Et ensuite certains Arabes qui étaient partis de la péninsule Arabique sont revenus. Et Shayma a dit que sa famille faisait partie de ceux qui ont fait ça. Ces gens on les appelle maintenant *ḥawwāla*.

Shayma – On s'appelle '*Ayam*⁶²...

Alyazia – Non, parce que ce mot veut dire Persan, ça ne veut pas dire que tu es arabe, que tu as des origines arabes.

Shayma – Non, j'en ai, j'en ai vraiment. Ils nous appellent '*Ayam* mais, je ne sais pas, mon père m'a raconté cette histoire.

62. Prononciation émirienne du terme '*Ajam*, qui signifie littéralement « étranger » et désigne plus spécifiquement les populations d'origine iranienne. Je reviens sur ce terme, ainsi que sur celui de *ḥawwāla*, dans la section suivante.

Alyazia – Mais c’est une mauvaise manière de te désigner si tu as des origines arabes. Tu ne devrais pas te désigner comme ça. Non pas que c’est mal, non pas que c’est une honte, mais historiquement ce n’est pas vrai. Si tu as des origines arabes, tu es une Arabe. Même si tu as été n’importe où. Si tu as été en Perse pour cinq ans, ça ne fait pas de toi... (*se tournant vers moi*) Si tu allais vivre aux États-Unis, est-ce que ça ferait de toi une Américaine ? Non, ça fait de toi une Française, n’est-ce pas ? C’est la même chose.

Shayma – Oui... Mais tu sais ma famille, par exemple les vieilles femmes et hommes ils parlent une sorte de langue iranienne. Mais c’est difficile, et c’est différent d’autres langues. En Iran c’est tellement différent que quand ils parlent on ne les comprend pas. [...] Et quand on est ensemble ils ont cette langue que je ne comprends jamais.

Alyazia – La plupart des gens je pense sont mélangés. Même ceux qui se pensent purement ceci ou cela... C’est fou comme personne n’est jamais purement quelque chose de toute façon, on est tous une combinaison de plein de choses. C’est intéressant !

L’insistance des deux jeunes femmes pour prouver l’arabité de Shayma – bien qu’elles affirment l’importance des mélanges et de la circulation historique des populations – est significative à la fois du prestige associé à l’ethnicité arabe et du stigmate que peut représenter une autre appartenance ethnique. À ce titre les glissements opérés au cours de la conversation sont intéressants : Shayma passe de « on s’appelle » à « ils nous appellent » lorsque le terme qu’elle emploie pour s’identifier prête à confusion, tandis qu’Alyazia, me prenant à témoin, glisse de la dénomination ethnique à l’identification nationale pour voler au secours de son amie. Il s’agit alors de démontrer non seulement que la famille de Shayma n’est pas vraiment iranienne (puisque les Iraniens ne comprennent pas leur dialecte), mais aussi que les régions d’Iran où ils ont vécu sont historiquement plutôt arabes elles-mêmes et que, par ailleurs, une distance supplémentaire sépare Shayma de ces ascendants lointains dont elle ne parle pas la langue...

2.3. Appartenances ethniques et modes de catégorisation de la population nationale

Les exemples précédents montrent que si les généalogies des familles régnautes sont publiquement affichées et mises en valeur, il n’en va pas nécessairement de même pour celles des citoyens ordinaires. L’articulation entre appartenance nationale et histoire familiale ne va pas toujours de soi. Elle est d’autant plus complexe que la définition de la citoyenneté, qui est un principe en théorie égalitaire, est sous-tendue dans la

pratique, comme on l'a vu, par des différenciations entre catégories de citoyens. Cette ambivalence pourrait être résumée par l'idée que la citoyenneté émirienne n'est pas stable, dans le sens où certains Émiriens sont vus comme « plus émiriens » que d'autres. Cette instabilité fait des histoires familiales et des généalogies des sujets problématiques, puisque susceptibles de faire peser le doute sur l'appartenance d'un individu à la nation émirienne. Parallèlement, elle met en avant un certain nombre de signes par lesquels les individus affichent leur nationalité : la langue et le vêtement apparaissent de manière proéminente dans les récits sus-cités. Mais ces derniers illustrent aussi comment les signes ne permettent pas de rendre compte des appartenances réelles : dans un cas (celui de Khalifa), la sécurité d'une ascendance prestigieuse permet une certaine nonchalance dans l'adhérence aux codes vestimentaires et de comportement, tandis que dans l'autre (celui de Hamda) le vêtement sert de démonstration de l'appartenance nationale dans les lieux où cette appartenance risquerait d'être remise en cause.

Les jeunes gens que j'ai rencontrés évoquaient très souvent ces questions lorsqu'ils parlaient de l'histoire familiale, ou même de certains aspects de leur vie quotidienne. Mais, dans le même temps, la plupart d'entre eux niaient l'existence de hiérarchies sociales fondées sur autre chose que la richesse matérielle ; ceux qui m'en ont parlé explicitement les présentaient toujours comme un tabou. Le récit de Sherina ci-dessus fournit une clé pour comprendre ces contradictions. Ces sujets sont constamment discutés au sein des familles, notamment dans le cadre des alliances matrimoniales où les hiérarchies s'expriment de manière particulièrement flagrante à travers l'interdit de l'hypogamie (et surtout de l'hypogamie féminine, c'est-à-dire le fait qu'une femme épouse un homme de statut inférieur)⁶³. Mais leur évocation systématique, à l'échelle de la société, est prohibée : ainsi mes interlocuteurs prenaient toujours le soin de préciser que leurs propos concernaient « certaines familles » jamais définies précisément. Ce tabou, on va le voir, est une conséquence directe du discours officiel sur l'identité nationale aux Émirats, en apparence égalitaire. Il en concentre le paradoxe : dans la mesure où les hiérarchies sociales se sont restructurées autour des familles régnautes, les évoquer est considéré à la fois comme une remise en cause de l'égalitarisme du discours national, et comme une attaque envers le pouvoir.

À la lumière des entretiens réalisés, mais aussi de la littérature académique portant sur l'histoire de la région, trois principes hiérarchiques ayant trait au prestige social peuvent être identifiés parmi la population nationale émirienne. Ils sont parfois distincts et parfois superposés : le premier concerne la différence entre Bédouins et sédentaires ; le

63. Cette prohibition est commune à l'ensemble des sociétés arabo-musulmanes et est résumée par le principe de *kafā'a*, l'égalité de statut entre époux, qui dans certains pays est aussi un principe juridique. J'y reviendrai dans le Chapitre VII.

second les appartenances ethniques, qui sont directement associées au premier quoique beaucoup moins explicites ; et le troisième les assignations raciales, dont on fera l'hypothèse qu'elles se sont accrues du fait du tabou portant sur l'évocation des hiérarchies sociales.

2.3.1. *Gens du désert et gens de la mer*

La citation de Sherina fournit l'un des principes de catégorisation au sein de la population nationale qui est directement lié à l'histoire de la péninsule Arabique : la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, entre Bédouins (*al-Badū*) et « gens de la mer » (*ahl al-baḥr*) ou sédentaires (*ḥaḍar*). Néanmoins cette distinction prend des significations très différentes d'un pays à l'autre. Aux Émirats, l'identité bédouine, on l'a vu, est valorisée : elle est au centre des représentations officielles de l'histoire du pays. Les valeurs bédouines d'hospitalité, de modestie et de générosité sont soulignées au sein des festivals folkloriques et les activités liées au désert sont devenues des sports prestigieux ou encore du « patrimoine immatériel » placé sur les listes de l'UNESCO. Les membres des familles régnantes se plaisent à reproduire les attitudes associées aux anciens chefs tribaux : la distribution individualisée d'aides financières, par exemple, est souvent mise en scène dans les médias et au sein des *majlis* officiels où les citoyens et résidents peuvent venir solliciter l'intercession des Cheikhs pour un certain nombre de problèmes.

Si l'appartenance bédouine est valorisée aux Émirats, c'est parce que les dirigeants, et en particulier la famille régnante d'Abou Dhabi, en sont issus. Ce n'est pas un hasard si le père de Sherina vient d'Al-Ain, qui est aussi la ville d'origine des Āl-Nahyān. La population nationale résidant à Dubaï, Charjah et dans les Émirats du Nord, qui fait partie des « gens de la mer », est donc exclue de ces représentations de l'identité émirienne. Ainsi l'un de mes interlocuteurs faisait remarquer que le dialecte arabe considéré comme « émirien » est le dialecte bédouin, dont les locuteurs sont pourtant minoritaires parmi la population nationale et qui est difficilement compréhensible par le reste des citoyens. À ces associations s'ajoute une dimension symbolique, ce dialecte étant considéré comme plus « pur » puisqu'exempt des influences du persan ou de l'ourdou qui caractérisent les langues littorales. La langue aussi a ses généalogies et ses métissages plus ou moins légitimes...

Il est à noter qu'Anh Nga Longva décrit pour le Koweït une situation presque opposée, où les Bédouins sont systématiquement associés à une image péjorative de campagnards ou de primitifs, alors que les sédentaires se pensent symboliquement comme

les vrais Koweïtiens, civilisés et éclairés⁶⁴. Ce type de discours existe également, par endroits, aux Émirats. Il se retrouve dans les rivalités entre villes voisines, par exemple lorsque les citoyens dubaïotes se définissent ainsi par opposition à ceux d'Abou Dhabi. On entend également ce type de discours à Abou Dhabi à propos de certaines tribus d'origine yéménite ou saoudienne récemment sédentarisées. Dans le second cas, ce discours sert donc encore à renforcer les différenciations à l'intérieur de la catégorie des citoyens. Dans le premier, il apparaît plus comme un renversement du stigmate que comme un discours dominant : les sociétés littorales, cosmopolites, ne peuvent faire valoir la pureté de leur généalogie⁶⁵. L'identité nationale est ainsi dans les faits associée à l'appartenance à un groupe linguistique et à un territoire, et fait référence à un groupe d'ascendance : en somme, elle recouvre une définition ethnique qui se superpose partiellement à la distinction entre Bédouins et gens de la mer.

2.3.2. Les groupes ethniques

L'ethnicité est à la fois l'un des principes fondamentaux des hiérarchies contemporaines au sein de la population nationale émirienne et l'un des tabous les plus importants. Cela ne signifie pas que le sujet n'est pas abordé – au contraire – mais qu'il est rarement abordé publiquement, et que certaines appartenances sont volontairement tues ou dissimulées pour éviter le stigmate. Il n'existe bien sûr aucun moyen simple de décrire la composition ethnique de la population nationale : non seulement parce que la diversité de la population est occultée à l'échelle des discours officiels (il n'y a donc aucun chiffre), mais aussi et surtout parce que, comme on l'a vu dans la conversation entre Shayma et Alyazia, les frontières entre les groupes sont conflictuelles. Les identifications et assignations ethniques sont des enjeux dans la manière dont les individus parlent d'eux-mêmes et des autres.

Au cours d'un entretien avec Mahmoud, un étudiant émirien d'origine baloutche qui s'intéresse à la diversité linguistique de la population nationale, ce dernier dresse à ma demande une liste de la composition ethnique de la population émirienne – non sans préciser qu'il est en train d'évoquer un sujet tabou et me demander de ne pas citer son nom. Plus que l'inventaire des groupes ethniques présents aux Émirats, cette liste dresse un tableau des types de catégorisations employés par les citoyens pour classer – et

64. LONGVA, « Nationalism in Pre-Modern Guise : The Discourse on Hadhar and Badu in Kuwait », op. cit.

65. Franck Mermier relève la même ambivalence à propos du terme *qabīlī* (tribal) à Sanaa : il est utilisé à la fois comme un terme péjoratif, signifiant l'ignorance, et à la fois comme un terme positif pour faire valoir son ascendance. Franck MERMIER. *Le Cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*. Arles : Actes Sud, 1997, p. 75.

hiérarchiser – la population nationale, qu'ils adhèrent ou non par ailleurs à ce principe hiérarchique.

Les « Arabes » (Khalījī). Les « Arabes », d'après Mahmoud, représentent plus de la moitié des nationaux. Il désigne ainsi les *Khalījī*, c'est-à-dire des populations déjà présentes dans la région au moment de la création du pays et se réclamant d'une ascendance tribale. L'appartenance tribale est sensible dans le patronyme, qui se compose du nom de la tribu, du clan, de la branche familiale, et du prénom du père. S'il est possible de reconnaître ainsi les membres de « grandes » familles, les subtilités des patronymes relèvent d'un savoir spécifique dans lequel les jeunes adultes que j'ai rencontrés s'avouaient souvent incompetents. En outre, la modernisation des noms de famille rend possible certains jeux sur ces patronymes : par exemple n'indiquer que le nom, prestigieux, de la tribu, et pas celui de la branche familiale teintée par une mésalliance.

Par contraste, certaines appartenances tribales sont revendiquées et forment des principes forts de solidarité au sein d'un groupe, sans pour autant conférer à ses membres un statut prestigieux dans la société émirienne contemporaine. C'est le cas de nombreuses tribus d'origine yéménite ou saoudienne à Abou Dhabi, qui résident pour la plupart en banlieue de la capitale, par exemple autour des villes de Bani Yas et Chahama (cf. Figure 2, p. xviii). Situés sur le continent et assez éloignés du centre-ville, ces quartiers sont composés de « maisons populaires », *buyūt cha'biyya* dont beaucoup sont anciennes et d'allure assez délabrée ; certains propriétaires qui ont pu obtenir des terrains ou des maisons plus près du centre louent d'ailleurs leurs anciens logements à des ouvriers indiens ou pakistanais. En contraste avec l'exaltation des valeurs tribales par les familles régnautes, les habitants de ces quartiers sont souvent associés, aux yeux des résidents d'Abou Dhabi, à une version péjorative du Bédouin. Ils sont perçus comme peu éduqués, ruraux et violents – la réputation de Bani Yas par exemple est associée à la délinquance et aux affrontements entre bandes de jeunes constituées selon l'appartenance tribale⁶⁶. Mes interlocuteurs attribuaient l'existence de ces quartiers à base tribale au fait que les vagues de naturalisation à Abou Dhabi ont eu lieu plus tard que dans les autres émirats – la main-d'œuvre étrangère étant arrivée d'abord à Dubaï et Charjah. Des quartiers complets ont donc été attribués aux Yéménites arrivés par tribus et naturalisés dans le même mouvement. Cette logique est différente de celle des

66. Il faut cependant préciser que ces affrontements semblent relativement rares, et que l'importance qu'on leur attribue est sans doute exacerbée par le faible taux de criminalité dans la capitale émirienne. Ainsi, des employés de la municipalité m'ont parlé de « programmes de lutte contre la délinquance » pour désigner le fait de punir les auteurs de quelques graffitis sur des murs de Bani Yas.

autres groupes de migrants arabes pour qui l'immigration était surtout familiale, même s'ils ont eu tendance à s'installer côte à côte, au sein des mêmes immeubles ou quartiers.

Cette différence au sein d'un même groupe ethnique illustre comment les hiérarchies se sont reconfigurées, dans la période récente, essentiellement autour du degré de proximité avec les dirigeants. Il est nécessaire de souligner ce point, dans la mesure où les hiérarchies au sein de la communauté nationale sont souvent interprétées exclusivement selon le lexique du tribalisme. Mais l'existence de groupes tribaux au statut social relativement faible tend à confirmer que l'appartenance tribale est surtout valorisée en tant qu'elle est le langage d'expression du pouvoir. La réciproque n'est pas vraie : l'origine tribale en soi ne confère pas un statut prestigieux. Comme l'indique Anh Nga Longva, « c'est une identité qui ne dérive sa signification sociale que de l'intérieur du contexte national »⁶⁷ – même si le contenu de cette identité varie d'un pays à l'autre.

Une tribu au statut spécial : les Chuḥūḥ. Il faut mentionner un groupe singulier au sein de cette première catégorie, qui se distingue en ce qu'ils sont sans doute le plus autochtone de tous : les Chuḥūḥ, les tribus montagnardes de Ras al-Khaïmah. Leur dialecte arabe, très spécifique (ils ne prononcent pas le *'ayn* par exemple), a été influencé par les contacts avec la langue persane et les dialectes iraniens. Les Chuḥūḥ ont conservé une identité particulière : ils sont, parmi les nationaux, le seul groupe ethnique à avoir créé sa propre association culturelle, *jam'iyyat al-Chuḥūḥ*, qui publie des textes relatifs à leurs langue et traditions et dont le siège est situé à Abou Dhabi. Cette relative reconnaissance officielle d'une identité ethnique spécifique s'accompagne par ailleurs de rapports assez conflictuels avec les dirigeants. Les Chuḥūḥ sont souvent soupçonnés de faire passer cette allégeance tribale avant celle à la nation émirienne (et surtout à ses dirigeants). Parmi les réformistes arrêtés en 2011, le plus célèbre, Ahmed Mansoor, faisait partie des Chuḥūḥ ; d'autres membres de la même tribu furent prompts à se détacher de ses idées et affirmer leur soutien au gouvernement⁶⁸.

Les « Iraniens ». Un peu moins d'un tiers des nationaux, selon Mahmoud, seraient « Iraniens ». Il inclue sous ce terme deux catégories au caractère problématique : les *'Ajam* (ou *'Ayam* selon la prononciation émirienne), et les *Ḥawwāla*. La distinction

67. LONGVA, « Nationalism in Pre-Modern Guise : The Discourse on Hadhar and Badu in Kuwait », op. cit.

68. AL-QASSEMI, « Tribalism in the Arabian Peninsula : It is a Family Affair », op. cit. Pour un compte-rendu détaillé des positions d'Ahmed Mansoor et de son statut dans le champ intellectuel émirien, voir Marta SALDAÑA MARTÍN. « Rentierism and Political Culture in the United Arab Emirates. The Case of UAEU Students ». PhD of Philosophy in Middle East Politics. Exeter : University of Exeter, juin 2014.

est importante dans la mesure où ces derniers revendiquent une ethnicité arabe : les *Ḥawwāla* désignent les Arabes ayant migré vers l'Iran et qui sont revenus ensuite dans le Golfe. Si Mahmoud les place dans la catégorie des Émiriens d'origine iranienne, eux-mêmes refuseraient cette classification. On a vu avec l'exemple de Shayma l'enjeu que représente l'identification ethnique pour ces populations, sur lesquelles pèse toujours le soupçon d'être Iraniens et qui modifient leur comportement en conséquence⁶⁹. Ils ont eu un poids particulier dans l'histoire intellectuelle de la région, étant les premiers dans les pays du Golfe à suivre des études supérieures, mais sont relativement peu nombreux aux Émirats.

Le terme '*Ajam*, qui signifie étranger, désigne aux Émirats les personnes d'origine iranienne, locuteurs de dialectes persans qui comprennent souvent de nombreux mots arabes. L'immigration iranienne vers le Golfe est ancienne, et comprend donc une grande diversité de populations issues de régions variées en Iran⁷⁰. La plupart de ces familles venues de « l'autre rive » étaient traditionnellement des marchands et résident principalement dans les Émirats du Nord et à Dubaï, où ils représentent d'ailleurs une part importante de la population nationale. Ils parlent souvent à la fois arabe et persan et certains d'entre eux occupent des positions influentes. L'intégration des '*Ajam* dans la société dubaïote est telle qu'un jeune Émirien d'origine yéménite me dit un jour être venu travailler à Abou Dhabi parce qu'il ne trouvait pas d'emploi à Dubaï, un échec qu'il attribuait au fait de n'être « pas iranien ».

Les Baloutches. Les Baloutches font également partie des groupes historiquement présents dans le pays, surtout dans les Émirats du Nord. Ils sont arrivés dans la région principalement en deux vagues : avant la découverte du pétrole, on l'a vu, pour travailler comme mercenaires⁷¹, puis en tant que migrants économiques. La plupart de ces derniers ont été naturalisés à la création du pays mais aussi plus tardivement, jusque dans les années 1980 voire même au début des années 1990. La naturalisation se faisait souvent

69. Anie Montigny s'est penchée de manière très précise sur ces modes d'identifications et d'assignations au Qatar : MONTIGNY, « Les Arabes de l'autre rive », op. cit.

70. À Dubaï, une part importante des '*Ajam* sont originaires de la région du Larestan. La thèse d'Amin Moghadam fournit une analyse très complète des liens entre l'Iran et Dubaï, des circulations des populations entre les deux rives et des manières dont ces relations influent sur les formes d'identification et les pratiques sociales : MOGHADAM, « L'autre rive », op. cit.

71. Le recrutement de mercenaires baloutches par les Sultans omanais pour leur garde personnelle est bien connu ; d'après certains de mes interlocuteurs, ils auraient été également employés par les grandes familles émiriennes, notamment les Āl-Qāsimī, dans leurs batailles contre les tribus omanaises – le sujet est peu abordé aujourd'hui car considéré comme sensible.

selon des principes dérivés du système tribal : le chef de tribu, qui avait déjà obtenu la nationalité, la demandait pour tel ou tel membre de sa famille.

Ces catégories ethniques sont bien sûr indicatives, et il faut d'emblée nuancer les frontières entre les différents groupes, plus perméables qu'il n'y paraît. La distinction entre Baloutches et '*Ajam*, par exemple, n'est pas évidente : une grande partie des Baloutches de la deuxième vague de migration seraient arrivés à Dubaï et dans les Émirats du Nord en accompagnant les commerçants '*Ajam* dont ils constituaient la main-d'œuvre principale⁷². Maho Sebiane note en outre que parmi les musiciens du *leiwah* à Dubaï qui s'identifient tous comme Baloutches, certains descendent sans doute d'anciens esclaves qui, à leur libération, auraient adopté le patronyme de leurs anciens maîtres baloutches (ou '*Ajam* ayant résidé au Baloutchistan)⁷³. Ce choix d'une identité « de passage » s'expliquerait par le statut supérieur de l'appartenance ethnique baloutche sur l'origine africaine.

Métissages. Viennent enfin tous les Émiriens issus de mariages mixtes en termes de nationalité, ainsi que ceux d'origine africaine, descendants d'anciens esclaves. Ces derniers ont souvent pris le nom de leurs anciens propriétaires et portent donc des patronymes qui renvoient aux tribus prestigieuses (puisque seuls les plus riches possédaient des esclaves), tout en ayant le statut social le plus bas ; ils vivent surtout dans les Émirats du Nord⁷⁴. Quant aux citoyens dont la mère est étrangère⁷⁵, leur nombre est très difficile à évaluer. C'est notamment le cas des enfants issus de mariages polygames. Alors que le premier mariage est presque toujours endogame, il n'est pas rare que les hommes émiriens épousent en secondes (voire en troisièmes ou quatrièmes) noces des femmes étrangères, notamment philippines ou indiennes – historiquement, il était relativement courant pour les hommes de la région de se rendre en Inde pour se marier⁷⁶. Souvent, ces hommes continuent à vivre avec leur première épouse ou partagent leur temps entre les différents foyers. Les mariages avec des femmes européennes ou américaines sont aussi devenus plus communs depuis que les voyages d'études à l'étranger

72. Frauke HEARD-BEY. *Les Emirats arabes unis*. Paris : Karthala, 1999.

73. Maho SEBIANE. « Le statut socio-économique de la pratique musicale aux Émirats arabes unis. La tradition du *leiwah* à Dubaï ». In : *Chroniques yéménites*, n° 14, 2007, p. 117–135.

74. Aisha BILKHAIR KHALIFA. « L'influence africaine dans la culture et la musique à Dubaï ». In : *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 2, n° 188, 2006, p. 241–250.

75. Rappelons qu'avant 2011, les enfants de mère émirienne et de père étranger ne pouvaient pas obtenir la nationalité. Le nombre de demandes acceptées depuis le passage du décret qui le leur permet semble être assez faible.

76. DRESCH, « Debates on Marriage and Nationality in the United Arab Emirates », op. cit.

se sont généralisés. Les mariages entre des femmes émiriennes et des étrangers sont beaucoup moins acceptés socialement, mais ils ont également lieu.

Une partie des jeunes issus de ces mariages mixtes portent l'habit national, parlent arabe et mettent en avant leur nationalité émirienne, à l'image de Hamda citée ci-dessus. D'autres sont Émiriens par la loi, mais parlent tagalog ou hindi, ont des traits considérés comme asiatiques et en général ne rencontrent jamais, ou très peu, leurs grands-parents paternels. Émiriens élevés seulement par une mère étrangère, ils ne font pas toujours valoir leurs droits et sont généralement traités comme des citoyens de seconde classe. Dans les couloirs du centre où je suivais des cours d'arabe, on pouvait ainsi croiser un jeune homme en *kandūra*. De mère indienne et ayant grandi à Delhi, il était venu à sa majorité dans le pays de son père. Il vivait avec sa belle-famille avec laquelle les rapports n'étaient pas toujours faciles, et s'évertuait à apprendre la langue et arborer le vêtement qui prouveraient sa nationalité.

La population nationale est ainsi composée de nombreuses familles dont les origines ethniques sont pour certaines affichées publiquement, pour d'autres tuées en public mais reconnues et discutées en privé, et pour d'autres encore totalement occultées. Leur distribution se décline de manière différentielle selon les émirats. L'occultation de cette diversité ethnique des citoyens est due, en grande partie, aux ambivalences des politiques officielles liées au projet de construction nationale.

D'un côté, en effet, la construction d'une identité nationale émirienne conjointement avec la fin des politiques de naturalisation et le creusement de la séparation entre citoyens et non-citoyens a tendu depuis les années 1980 à subsumer l'ensemble des citoyens sous une unique identification nationale. En apparence donc, les différences ethniques et tribales sont gommées et les nationaux sont enjointés à se définir comme « Émiriens » avant tout. La fête nationale le 2 décembre, jour anniversaire de la naissance de la fédération, est une des occasions où cette identité nationale est affichée de manière particulièrement homogène. Les citoyens défilent dans leurs voitures aux couleurs du drapeau émirien en exhibant les portraits des dirigeants, et les étrangers, résidents ou de passage, sont d'ailleurs invités à se joindre à cette célébration bon enfant.

D'un autre côté, on a vu comment, au sein même des lois qui fondent la distinction entre nationaux et étrangers, se logent des principes de discrimination à l'intérieur de la population nationale, entre citoyens de droit et naturalisés. Par le même mouvement qui met en avant l'identité nationale, celle-ci est resserrée autour d'une définition ethnique, axée sur la généalogie et le groupe de descendance. L'injonction nationale se fonde sur une définition particulière, et étroite, du citoyen émirien : arabe et parlant arabe,

bédouin, adepte de l'islam sunnite⁷⁷, etc. L'identité nationale est ainsi dans les faits associée à certaines formes d'appartenance ethnique, linguistique, tribale et religieuse qui rendent paradoxalement impossible pour une partie des citoyens de s'y identifier.

Cette exclusion se traduit de différentes manières. Dans certains cas, en particulier lorsqu'elle implique un statut inférieur, l'appartenance ethnique est totalement occultée, et les groupes concernés embrassent l'injonction nationale en se définissant uniquement comme Émiriens. C'est le cas par exemple des populations d'origine africaine, qui ne conservent comme lien avec leurs ascendants que la musique et le rituel du *zār*, dont ils font valoir le caractère arabisé afin de montrer leur ancrage dans la société émirienne⁷⁸. L'introduction récente de la notion de patrimoine leur a offert une opportunité de les pratiquer dans un cadre valorisé⁷⁹. Dans le cas d'autres groupes comme les *Chuḥūh*, qui revendiquent ouvertement leur appartenance ethnique, le prix à payer ressurgit on l'a vu en termes de loyauté.

Il faut enfin préciser que ces hiérarchies ethniques sont loin d'être figées. L'échelle des classifications indiquée ici est largement tributaire de la manière dont ont évolué les rapports de pouvoir dans la période contemporaine. En particulier, la mise en avant du Bédouin comme la figure de l'identité nationale émirienne est étroitement liée à la domination d'Abou Dhabi sur le pays et sur le système fédéral, et s'inscrit dans un contexte historique qui a commencé avec l'impérialisme britannique dans la région.

2.3.3. Assignations raciales

Le tabou qui pèse sur l'appartenance ethnique a conduit non à la disparition de cette appartenance ou à l'effacement des hiérarchies ethniques, mais bien plutôt à une formulation raciale des assignations. Celle-ci tient en partie à l'importance que revêt le lignage maternel dans la pensée de la pureté généalogique. En effet, la lignée agnatique des individus est affichée, connaissable et reconnaissable, à travers leur nom. À l'inverse, il est facile de dissimuler la nationalité ou l'appartenance ethnique de la mère : si certains de mes interlocuteurs le révélaient immédiatement, il a parfois fallu plusieurs heures d'entretien avant que je ne découvre que l'un d'eux avait une mère indienne, par

77. Et même malikite, quoique la distinction entre les écoles juridiques n'a jamais été mentionnée spontanément par mes interlocuteurs, et que leurs réponses à mes questions sur le sujet montraient qu'ils en faisaient très peu de cas.

78. BILKHAIR KHALIFA, « L'influence africaine dans la culture et la musique à Dubaï », op. cit. Anie MONTIGNY. « L'Afrique oubliée des noirs du Qatar ». In : *Journal des Africanistes*, vol. 72, n° 2, 2002, p. 213–225.

79. SEBIANE, « Le statut socio-économique de la pratique musicale aux Émirats arabes unis. La tradition du *leiwah* à Dubaï », op. cit.

exemple. Ainsi le lignage maternel joue un rôle crucial dans l'élaboration du statut : il y a un enjeu important à montrer une généalogie prestigieuse des deux côtés, ce qui explique en partie pourquoi nombre des récits familiaux que j'ai recueillis concernent le grand-père maternel.

Face à cette indétermination, les caractéristiques phénotypiques des individus sont convoquées pour confirmer ou infirmer l'assignation à un groupe ethnique, voire pour jeter le doute sur ce que les gens disent de leurs propres généalogies. En effet, si les premiers groupes ethniques cités, c'est-à-dire les Perses et Arabes venus d'Iran et les Baloutches, ont pu se fondre dans une certaine mesure au sein de la population émirienne « arabe », les deux derniers (ceux d'origine africaine et ceux issus de mariages binationaux) sont souvent stigmatisés en fonction de critères racistes. Certains phénotypes, en particulier une couleur de peau particulièrement claire ou foncée, mais aussi certaines formes des yeux ou des lèvres, sont généralement interprétés comme les signes d'un métissage – d'aucuns diraient d'une origine « impure », même si je n'ai entendu ce terme que dans la bouche de jeunes gens qui dénonçaient une telle attitude.

Mahmoud m'indiquait ainsi qu'il était inenvisageable pour une Émirienne « blanche », quelle que soit son origine ethnique, d'épouser un compatriote d'origine africaine, dont la peau sombre marque physiquement le statut. Mais il nuancait aussitôt : « à moins qu'il ne soit immensément, incroyablement riche », laissant entendre que d'autres échelles de critères peuvent donc entrer en lice. En revanche, les mariages entre Arabes et Baloutches peuvent arriver, car « ce n'est pas visible » : ses propres traits et sa couleur de peau, m'expliquait-il, pouvaient le faire passer pour un Arabe. La plupart des Baloutches, d'ailleurs, n'affichent pas publiquement leur appartenance ethnique : lui-même avait volontairement appris la langue baloutche à force de discuter avec ses grands-parents, première génération à s'installer dans le Golfe⁸⁰. Ses parents, nés à Charjah et qui comprennent et parlent cette langue, ne l'ont pas transmise à leurs enfants ou très peu.

Mahmoud manifestait pour son appartenance ethnique un intérêt qu'il ne retrouvait pas parmi les jeunes d'origine baloutche de sa génération. À l'université, par exemple, il avait reconnu à leur nom l'appartenance baloutche d'autres étudiants, mais ces derniers ne parlaient en public que le dialecte émirien. Mahmoud reconnaît que, si cela « peut arriver », l'exogamie (hors du groupe ethnique) est cependant rare : pour ses parents, il serait préférable qu'il épouse une femme d'origine baloutche elle aussi, et dans tous les cas une Émirienne. Épouser une étrangère, Américaine, Européenne ou, pire, Russe

80. L'article de Maho Sebiane semble indiquer que l'origine baloutche n'est occultée publiquement que par les Baloutches « blancs », c'est-à-dire ceux qui peuvent aisément « passer pour » Arabes, tandis que pour les Noirs elle est au contraire un enjeu de revendication.

serait très dévalorisé. S'il n'est pas rare, pour les Émiriens naturalisés, de nouer des alliances avec des branches de la famille ou de la tribu qui n'ont pas obtenu la nationalité, on comprend aisément, au vu des critères évoqués ci-dessus, le stigmatisme qui pèse sur les mariages entre Émiriens et étrangers. Les mariages hypogames sont peu acceptés même pour les hommes, et cela joue dans les deux sens. Si l'époux vient d'une « meilleure » famille, précise Mahmoud, il peut se croire supérieur et finir par le reprocher à sa femme ou par lui interdire de voir ses parents. Sa propre tante a été demandée en mariage plus d'une dizaine de fois par le même homme, un Émirien non-baloutche, mais son père a refusé catégoriquement : il avait peur de perdre contact avec sa fille et que cet homme ne « comprenne » pas leur famille. Ce type de discours vient renforcer le principe d'endogamie au sein du groupe ethnique : les mariages exogames sont souvent représentés comme voués à l'échec, et ce d'autant plus que l'écart est grand entre les familles des époux.

Le mariage est en effet l'horizon et le principal enjeu de la connaissance généalogique. L'importance à pouvoir déterminer l'ascendance d'un individu découle de la nécessité de prendre une décision informée dans les alliances matrimoniales, qui mettent en jeu non seulement le prestige d'une famille mais aussi des rapports économiques, politiques, etc. « Elle appartient à une grande famille, mais son père a épousé une Somalienne », me dit un jour un jeune homme émirien d'origine yéménite à propos de sa petite amie. Nul jugement de valeur dans son propos, qui visait au contraire à justifier ses prétentions à épouser la jeune femme, dont l'appartenance tribale était pourtant bien supérieure à la sienne. La mésalliance contractée par ses parents la plaçait à un rang social inférieur au reste de la tribu, et donc accessible : « peu importe qui elle épouse, ses oncles [paternels] ne viendront jamais à son mariage ». Les choses, malheureusement pour lui, ne se sont pas passées ainsi : la famille de la jeune femme, et en particulier sa mère somalienne, a exigé une dot très élevée afin d'empêcher le mariage...

Les enjeux entourant les décisions et les pratiques matrimoniales seront examinés plus avant dans la troisième partie. On y verra comment, au moment des décisions de mariage, cette connaissance généalogique peut être confrontée à d'autres formes de connaissance du futur époux ou de la future épouse, notamment celle mise en jeu dans le sentiment amoureux. Ces considérations permettent de mieux saisir les enjeux de la méconnaissance généalogique exprimée par une partie des jeunes Émiriens que j'ai rencontrés. Loin d'être simplement une ignorance de l'histoire familiale, un manque de curiosité pour le passé ou un défaut de transmission d'une génération à l'autre de la même famille, cette méconnaissance peut être un moyen de se distancier des hiérarchies fondées sur l'ascendance. Affirmer son incompétence en la matière revient certes à s'en remettre aux générations précédentes pour prendre les décisions importantes –

combien de jeunes gens m'ont dit que leurs parents « savaient » mieux dans le domaine des choix matrimoniaux –, mais cela permet aussi de contester ces décisions à partir d'autres principes, ou encore d'exprimer le fait que la pureté généalogique est une préoccupation familiale dont eux-mêmes font peu de cas. Ces dernières années ont d'ailleurs vu apparaître un certain nombre de discours critiques envers ces hiérarchies à travers leur pan le plus visible, c'est-à-dire les discriminations raciales.

2.4. Critiquer les hiérarchies ?

Sa'eed est un court-métrage de trois minutes à peine, dont l'action se déroule essentiellement dans un couloir d'hôpital⁸¹. La première scène montre un jeune homme en *kandūra* en train de rassurer sa mère, qu'il accompagne pour des examens de santé. Au guichet, il croise un autre Émirien plus âgé, qui a l'air d'être un collègue ou un supérieur. Ce dernier l'interpelle : « J'ai entendu que tu avais pris un jour de congé, tout va bien ? ». Au même moment, la mère de Sa'eed lui annonce qu'elle part faire son examen, l'appelant « *būn* », version affectueuse de « fils ». Sa'eed se retourne vers son collègue : « La *housemaid* était malade, je l'ai amenée faire des tests, comme tu vois. » L'autre part en secouant la tête, et Sa'eed reste un moment dans le couloir, les yeux dans le vague, avec une expression indéchiffrable.

Ce petit court-métrage n'est compréhensible qu'à condition de mentionner un élément visuel important : l'apparence physique de la mère de Sa'eed. Le film joue en effet sur la reconnaissance, par le spectateur, du phénotype de la mère : elle ne ressemble pas à une femme émirienne, mais est sans doute indienne ou d'une autre nationalité sud-asiatique. Sa'eed essaie de dissimuler cette origine parce qu'il craint le jugement de son collègue, et on ne sait pas bien si son expression finale est de culpabilité filiale ou d'incertitude quant à la réussite du stratagème. La réaction du collègue peut elle aussi être interprétée différemment : il n'est sans doute pas dupe, et peut-être juge-t-il le mensonge lamentable, mais on peut également supposer que son opinion de Sa'eed a été modifiée par cette nouvelle information sur les origines du jeune homme.

Le film, réalisé en 2011 par un étudiant dubaïote, est explicitement conçu comme une dénonciation du stigmatisme porté sur les enfants de mère étrangère. La peur des discriminations et de la honte sociale les pousserait à adopter en public des comportements immoraux – en l'occurrence manquer à l'amour et au respect filial (dans une situation, qui plus est, où la mère est vulnérable, potentiellement malade). Le propos est d'autant plus efficace que, pour le saisir, le spectateur doit partager la connaissance des classifications ethniques et raciales et de leur hiérarchisation...

81. Marwan AL-HAMMADI. *Sa'eed (Sa'īd)*. 3 min. 2011.

FIG. II.1 : Sa'eed et sa mère (image tirée du film *Sa'eed*).



Sa'eed est à ma connaissance le premier court-métrage à aborder de front la question des mères étrangères. Deux autres ont suivi en 2012 : *Enough is Enough (Kafi)* et *Half Emirati*⁸². Les deux présentent des séries d'entretiens avec des Émiriens de mère étrangère ; le premier sur le campus féminin du Higher College of Technology de Fujairah avec quatre jeunes filles dont deux ont une mère indienne, l'une une mère marocaine, et la dernière américaine ; le second avec des personnes pour la plupart un peu plus âgées et déjà dans la vie active, dont la profession est exposée comme un modèle de succès. Tous dénoncent les discriminations dont ils ont été victimes en raison de leur appartenance ethnique, à l'école ou dans le milieu professionnel, administratif, etc., qui vont des simples surnoms aux insultes, voire au harcèlement scolaire. Dans les deux cas, les réalisatrices se mettent elles-mêmes en avant comme étant également des *halfies* (le terme est utilisé dans le second film, dont le titre se fonde sur un groupe facebook du même nom⁸³), et présentent leur démarche comme visant à faire cesser ces discriminations.

Les jeunes femmes interviewées dans le premier film soulignent le fait que le stigmate est fondé sur les apparences, sur la surface et non sur le comportement : elles insistent sur leur adhésion à l'islam et à ses valeurs. L'inanité des assignations raciales est illustrée en particulier par un entretien avec une jeune femme dont les deux parents

82. Aisha AL-HAMMADI. *Enough is Enough (Kafi)*. 10 min. 2012. Amal AL-AGROOBI. *Half Emirati*. 11 min. Alagroobi Films. 2012.

83. Anna ZACHARIAS. « A new generation of Emiratis speak out about mixed parentage ». In : *The National*, 6 avr. 2013. URL : <http://www.thenational.ae/news/uae-news/a-new-generation-of-emiratis-speak-out-about-mixed-parentage>.

sont émiriens mais qui, en raison de sa peau et ses yeux clairs, a souvent été perçue comme une fille d'étrangère. Elle incarne donc la preuve que le phénotype ne permet pas de déterminer avec certitude l'ascendance. Sans que cela soit explicité, les entretiens mettent aussi au jour une hiérarchie au sein de ces discriminations. L'une des étudiantes explique que certaines filles portent des lentilles claires pour faire croire que leur mère est occidentale, tandis que celles dont la mère est indienne dénoncent les stéréotypes : on leur parle de biryani et de nourriture épicée. Les clichés et les assignations raciales n'ont donc pas la même valeur ni la même signification selon le métissage supposé. *Half Emirati* adopte un point de vue similaire, et accentue l'éloge de la diversité : le propos est de montrer comment les *halfies* contribuent à la société émirienne et à son enrichissement culturel. Les deux réalisatrices pourtant marquent au passage la difficulté à réaliser ces films : le générique d'*Enough is Enough* annonce que certains entretiens ont été retirés pour cause de « sensibilité culturelle », et Hana Kazim, réalisatrice du second film, explique que certains participants se sont retirés du projet parce qu'ils n'étaient pas prêts à dévoiler publiquement leur origine mixte.

Si l'audience de ces courts-métrages reste limitée⁸⁴, le sujet a traversé d'autres domaines de la production culturelle régionale. Le roman *La Tige du bambou* (*Sāq al-Bāmbū*) de Sa'ūd al-San'ūsī, paru au Koweït en 2012 et qui a connu un grand succès, raconte l'histoire du fils d'un jeune Koweïtien et d'une travailleuse domestique philippine qui, élevé par sa mère à Manille, revient au Koweït en quête de son père⁸⁵. La trajectoire est loin d'être imaginaire, et ce type d'histoire fait parfois les titres des journaux aux Émirats arabes unis⁸⁶. La multiplication de productions culturelles sur le sujet contribue donc à faire émerger dans l'espace public un discours alternatif sur le phénomène des mariages entre citoyens et étrangers. Ces films et textes dénoncent en particulier les assignations raciales et les discriminations qui en découlent. Ils permettent d'ouvrir la discussion sur ce qui constitue la communauté nationale : ainsi les interviewées d'*Enough is Enough*, en évoquant l'islam, ramènent l'appartenance nationale à des valeurs partagées plutôt qu'à un phénotype. De la même manière, *Half Emirati* valorise les carrières professionnelles et la réussite économique des personnes interrogées, laissant de côté la famille et l'ascendance pour se concentrer sur les réa-

84. *Sa'eed* et *Enough is Enough* ont été réalisés par des étudiants, et les trois films ont été présentés dans les festivals de cinéma de Dubaï ou d'Abou Dhabi. Ils ont néanmoins donné lieu à plusieurs articles de presse autour de cette question.

85. Sa'ūd AL-SAN'ŪSĪ. *Sāq al-Bāmbū [La tige du bambou]*. Beyrouth : Al-Dār al-'Arabiyya li-l-'Ulūm Nāshirūn, 2012.

86. Thamer AL-SUBAIHI. « Filipina's search for her UAE father ». In : *The National*, 6 août 2014. URL : <http://www.thenational.ae/uae/filipinas-search-for-her-uae-father>.

lisations individuelles. Ce glissement permet de sortir des hiérarchies pour insister sur l'adhésion des enfants de couples mixtes aux valeurs morales et sociales communes afin de revendiquer leur reconnaissance comme citoyens à part entière.

En ce sens, ces films sont peu subversifs. Le même type de discours se retrouve au sein d'un autre débat : celui concernant la place des étrangers et la possibilité de politiques de naturalisations à une plus grande échelle. La publication, en 2013, d'un article du journaliste émirien Sultan Al-Qassemi appelant à ouvrir la citoyenneté à certaines catégories d'étrangers et le débat qui s'en est suivi illustrent les enjeux et les limites. L'article souligne la contribution notamment économique et intellectuelle de nombreux étrangers aux Émirats, et suggère une naturalisation ciblée sur certaines catégories professionnelles : les universitaires, les entrepreneurs, les sportifs de haut niveau, etc. Cet article a suscité un vif débat en ligne, notamment sur le réseau social Twitter et les blogs qui l'ont repris. Une réponse par un autre commentateur émirien, Jalal Al-Thaneya, résume le discours officiel sur le sujet en présentant très explicitement la naturalisation comme un danger politique : « Qu'arriverait-il exactement à la forme de gouvernement actuellement en place ? [...] Après avoir acquis la citoyenneté, les droits politiques seront-ils la prochaine étape ? »⁸⁷. Il reprend également l'idée que les expatriés sont aux Émirats par intérêt, afin de profiter de la richesse du pays, et brandit le spectre de la dissolution de l'identité émirienne. De tels débats, depuis la mise en valeur des immigrés « utiles » jusqu'à leur description comme une menace politique et identitaire, sonnent étrangement familiers d'un point de vue européen ou américain. Neha Vora souligne ainsi les parallèles possibles en termes de droits des travailleurs expatriés et de discours à leur sujet entre Dubaï et la Californie du Sud ; parallèles qui témoignent de la circulation globale de logiques néolibérales, et de leur impact sur la vie quotidienne dans le Golfe⁸⁸. On pourrait aller plus loin et étendre le parallèle au groupe des citoyens : l'égalitarisme apparent de la construction nationale, directement inspiré du modèle des États-nations européens, recouvre comme lui des hiérarchies et des degrés dans la citoyenneté tout en rendant illégitime la verbalisation de ces hiérarchies⁸⁹. Il reste cependant une différence notable : les citoyens, eux non plus, n'ont pas accès aux droits politiques. Dans ces conditions, le maintien des étrangers, y compris les résidents

87. Jalal Bin THANEYA. « Citizenship to expats presents challenges ». In : *Gulf News*, 29 sept. 2013. URL : <http://gulfnews.com/opinion/thinkers/citizenship-to-expats-presents-challenges-1.1237072>.

88. VORA, *Impossible Citizens*, op. cit.

89. Je reviendrai sur ce point dans la conclusion de cette première partie. On se contentera de noter ici qu'en France aussi, les naturalisés sont constamment soupçonnés d'absence de loyauté au pays : Didier FASSIN et Sarah MAZOUZ. « Qu'est-ce que devenir français ? La naturalisation comme rite d'institution républicain ». In : *Revue française de sociologie*, vol. 48, n° 4, 2007, p. 723–750.

de longue durée, dans une position subalterne peut aussi être vu comme un moyen de pérenniser une distinction qui assure la légitimité du pouvoir politique.

3. Trajectoires d'expatriés arabes : famille et kafāla

À la lumière des hiérarchies au sein de la catégorie des citoyens, dont on a vu qu'elles sont largement fondées sur l'ascendance, la frontière entre citoyens et non-citoyens aux Émirats arabes unis peut être lue comme une continuité de ce principe généalogique. J'ai montré en effet comment, derrière l'exclusion apparente des étrangers, la *kafāla* fonctionne comme un principe d'inclusion de ces derniers dans la société émirienne, qui établit un mode particulier de relation avec la population nationale. Ces relations se déclinent différemment en fonction de nombreux critères, notamment la nationalité : à Abou Dhabi, les expatriés arabes forment une communauté présente de longue date, et qui a développé des modes spécifiques d'installation durable dans la capitale émirienne. Ce sont ces modes d'installation sur lesquels je propose de me pencher maintenant, en examinant la façon dont cette installation de longue durée se transmet et se transforme au fil des générations, au sein des familles.

3.1. La transmission du statut

Adel, le jeune Yéménite dont j'ai évoqué la trajectoire familiale en introduction à cette première partie, me donne un jour rendez-vous à la patinoire d'Abou Dhabi. Le bâtiment ocre fait partie de la cité sportive, au sud de l'île, construite à la fin des années 1970. Adel annonce qu'il n'y a pas mis les pieds depuis dix ans mais, à peine entrés dans la patinoire, je découvre qu'il en connaît chaque recoin. Tandis qu'il me fait visiter le lieu, il se remémore de nombreuses anecdotes et ne cesse de pointer les choses qui ont changé ou sont restées les mêmes par rapport à son souvenir. Lorsqu'il avait onze ans, il venait s'entraîner à la patinoire toutes les semaines ; il y suivait des cours de hockey sur glace avec ses cousins paternels. Ce qui était au départ un simple essai de pratique sportive, un peu au hasard, passionne très vite les trois garçons qui, au bout de quelques mois d'entraînement, se montrent plutôt doués – au point que l'entraîneur leur propose d'intégrer l'équipe nationale. Ils rejoignent donc une équipe émergente et jouent quelques matchs avec elle jusqu'à ce que, au moment de formaliser l'inscription, l'entraîneur réalise qu'Adel est yéménite et non émirien. Ses cousins qui ont, eux, la nationalité émirienne restent dans l'équipe, et Adel cesse de s'entraîner. Alors que nous nouons les lacets de nos patins à glace, il peste contre la mauvaise qualité des chaussures de location : il en possédait sa propre paire, mais il l'a donnée après son renvoi de l'équipe nationale...

Ce souvenir douloureux montre bien comment les distinctions de statut entre étrangers et citoyens se transmettent au fil des générations. Leurs conséquences s'expriment en permanence dans la vie quotidienne, d'autant plus que la proximité entre les deux populations est importante – et il me semble pour cette raison que les expatriés arabes

y sont particulièrement soumis. Parce qu'Adel a l'habitude de partager les activités de ses cousins, leur différence de passeport lui est constamment rappelée de manière exacerbée. Le statut d'étranger change aussi de sens avec la durée de séjour dans le pays : alors que les parents d'Adel se considèrent comme yéménites, ce dernier, qui a grandi à Abou Dhabi, vit beaucoup plus mal son rejet constant dans la catégorie des étrangers. Il le décrit comme une injustice d'autant plus criante qu'elle ne semble pas fondée sur le mérite : Adel décrit son oncle comme un homme violent et tricheur, peu digne des privilèges qui lui ont été accordés et qui ont été refusés au père d'Adel⁹⁰.

Au cœur de la question de la durée du séjour se trouve celle du regroupement familial, qui permet aux résidents étrangers, sous certaines conditions, de devenir à leur tour *kafīl* pour des membres de leur famille (descendants, époux ou épouse, et ascendants). La possibilité de faire venir sa famille aux Émirats dépend en grande partie du niveau de revenu. En 2014, le salaire mensuel minimal requis pour faire venir son conjoint ou ses enfants oscille entre 3 000 dirhams (avec logement de fonction) et 4 000 dirhams (600 à 800 euros)⁹¹. Pour faire venir ses parents, ce seuil est fixé dans les textes à 10 000 dirhams (2 000 euros) mais, dans la mesure où il est impossible de sponsoriser un seul parent (à moins d'apporter la preuve de leur divorce ou du décès de l'un d'entre eux), il se situe en réalité à 20 000 Dhs. En outre, ces seuils de revenu font régulièrement l'objet de rumeurs qui prédisent leur augmentation et dont il est parfois difficile de savoir à quoi s'en tenir⁹². Surtout, dans les faits, les demandeurs doivent remplir de nombreux autres critères, par exemple occuper un logement de taille suffisante – ce qui implique d'être le locataire principal (voir encadré). Enfin, le regroupement familial n'est pas systématiquement accordé une fois les conditions remplies : comme pour tous les visas, cela se décide au cas par cas, et la nationalité, le niveau de diplôme et la profession jouent dans son attribution, d'autant plus que ces éléments sont bien sûr déjà corrélés avec le niveau de salaire.

90. Ainsi son oncle aurait feint une maladie pour demander une retraite anticipée de sa carrière militaire. Mais Adel explique aussi que son oncle est resté simple soldat durant les trente années qu'a durées cette carrière, ce qui explique la hâte de ce dernier à quitter son emploi et qui n'est sans doute pas étranger à son statut de naturalisé. Cette trajectoire familiale et les statuts respectifs du père et de l'oncle d'Adel, qui sont transmis à leurs enfants, illustre bien tant la frontière entre nationaux et étrangers que celle qui sépare les naturalisés des autres citoyens au sein de la communauté nationale.

91. Par comparaison, le salaire moyen d'un ouvrier de construction se situe entre 400 et 700 dirhams par mois (80 à 140 euros), et celui d'un chauffeur de taxi autour de 1000 à 1500 dirhams (200-300 euros).

92. Ces dernières années par exemple, les journaux ont régulièrement annoncé l'augmentation du seuil de revenu nécessaire pour faire venir son conjoint à 10 000 Dhs, en citant des propos officiels, avant que ces annonces ne soient démenties.

Le modèle classique du regroupement familial, sans doute encore le plus répandu, débute par une migration économique masculine. C'est le cas du père de Malek, un jeune homme égyptien. Son père, garagiste, est venu travailler à Abou Dhabi à la fin des années 1980. Durant plus d'une dizaine d'années, sa femme et ses enfants sont restés dans la maison familiale en Égypte. Leur père leur rendait visite en faisant des allers et retours réguliers, souvent en voiture à travers l'Arabie Saoudite, dans une longue transhumance commune à de nombreuses familles égyptiennes avant que les prix des billets d'avion ne deviennent accessibles. Lorsque Malek a eu onze ans, sa famille a finalement rejoint son père, devenu leur « sponsor » à Abou Dhabi. Malek a fait sa scolarité secondaire dans la capitale, et est retourné en Égypte pour l'université. Cette trajectoire est extrêmement répandue parmi les jeunes adultes de plus de 25 ans que j'ai rencontrés. À l'époque en effet, les universités étaient peu nombreuses aux Émirats et, surtout, coûtaient très cher – de nombreux Émiriens d'ailleurs allaient également étudier en Égypte. Ses études supérieures achevées, Malek a cherché du travail à Abou Dhabi ; lorsqu'il s'y est installé de nouveau après sa majorité, c'était avec son propre visa de travail. En effet, les garçons ne peuvent être sponsorisés par leurs parents que jusqu'à leurs 18 ans ; les filles, quant à elles, peuvent rester sur le visa parental tant qu'elles sont célibataires. Cette durée peut être allongée si la famille apporte la preuve que le garçon étudie aux Émirats : c'est la raison pour laquelle, dans l'exemple d'Adel évoqué en introduction à cette partie, il était crucial qu'il puisse reprendre ses études rapidement.

Ce schéma est cependant soumis, de plus en plus souvent, à des renversements de la logique du regroupement familial. Il n'est pas rare que les épouses, venues sur le visa de leur mari, se mettent à travailler ; certains employeurs recrutent d'ailleurs spécifiquement des femmes qui possèdent déjà un permis de résidence et sont venues à leurs frais, ce qui leur permet d'éviter la responsabilité associée au *kafāl* – mais aussi de rompre plus aisément les contrats de travail. Nombreuses sont celles qui, comme les femmes arabes décrites par Sylvaine Camelin, arrivées aux Émirats comme jeunes mariées ou jeunes mères, acquièrent un emploi une fois que les enfants ont grandi et vont à l'école, afin d'assurer un deuxième salaire⁹³. L'article de Sylvaine Camelin se penche également sur le cas de femmes qui, n'ayant pas la certitude de pouvoir s'installer dans leur pays d'origine une fois qu'elles ne pourront plus rester aux Émirats, migrent temporairement vers un pays occidental (notamment au Canada) le temps d'obtenir un passeport, puis

93. Sylvaine CAMELIN. « Des itinéraires dans le temps et dans l'espace. Stratégies de mobilités de femmes arabes diplômées à Abu Dhabi ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy.revues.org/1912>.

reviennent s'installer dans le Golfe. Ce temps passé à l'étranger est souvent utilisé pour acquérir ou renforcer une qualification professionnelle. Lorsque leur époux perd son emploi ou prend sa retraite, ces femmes jouent à leur tour le rôle de *kafīl* pour assurer la continuité de la résidence familiale aux Émirats.

La même logique s'étend aux enfants. Début 2015, le père de Malek, qui a 67 ans et a donc largement dépassé l'âge de la retraite, se voit signifier par l'entreprise qui l'emploie à Abou Dhabi que son âge ne leur permet plus de renouveler son contrat ; il débute donc son dernier mois de travail. L'annonce de cette nouvelle, que tous savaient inéluctable sans pour autant imaginer quand elle arriverait, a provoqué un grand émoi dans la famille et engagé de nombreuses discussions. Les parents de Malek étaient pourtant préparés – en prévision de leur retour forcé, ils avaient utilisé l'argent gagné durant plus de trente ans aux Émirats pour investir dans des appartements en Égypte. Ils ont quelques économies, et le père de Malek a déjà pensé à une petite affaire qu'il pourrait monter à son retour. Mais si la vie en Égypte ne les effraie pas, il est inconcevable pour eux de ne plus pouvoir revenir aux Émirats. Dans un premier temps, le père demande à son employeur de le laisser conserver son visa de résidence jusqu'à la date d'expiration (au lieu de l'annuler immédiatement), le temps de préparer leur départ. Les discussions se concentrent ensuite sur la possibilité, pour Malek, de devenir le sponsor de sa famille. Lui-même a trente ans, est célibataire et travaille pour une entreprise privée étrangère à Abou Dhabi. Il hésite à engager ces démarches, moins en raison de leur coût (même si sponsoriser parents et frères et sœurs cadets implique de payer des sommes importantes) que de la responsabilité qu'une telle procédure fait peser sur ses épaules. « Je ne suis pas infailible... Qu'est-ce qui se passe si je perds mon travail, ou si j'ai un accident ? », me demande-t-il au cours de longues conversations durant lesquelles il laisse filtrer l'angoisse qu'il tente de cacher à ses parents.

Derrière son angoisse percent d'autres types de préoccupations et de revendications, qui ont droit de cité dans l'espace intime de sa chambre et de nos conversations mais qu'il s'interdit d'exprimer face à ses parents. Malek gagne bien sa vie, il parle un bon anglais et a obtenu récemment un nouveau diplôme auprès d'une université étrangère à Abou Dhabi. Mais depuis qu'il a commencé à travailler, il n'a jamais pu chercher un poste ailleurs qu'aux Émirats, car ses parents ne pouvaient pas payer seuls le loyer de leur appartement à Abou Dhabi. Il ne pouvait pas non plus changer de secteur d'emploi, bien qu'il n'ait pas de vocation particulière pour celui qu'il occupe. Devenir le *kafīl* de sa famille s'inscrit donc dans une série de choix collectifs, de sa carrière à son lieu de vie, dont il accepte la logique et la nécessité mais qui l'éloignent toujours un peu plus de ses propres aspirations. Dans le même temps, comme pour indiquer qu'il ne peut pas se plaindre, il évoque souvent son privilège par rapport à ses amis restés en Égypte, ceux avec qui il fumait des joints en séchant les cours d'université et

Liste des documents requis pour sponsoriser des ascendants directs.

Source : Ministère de l'Intérieur ; Direction générale de la Résidence et des Affaires des Étrangers

United Arab Emirates Ministry of Interior General Directorate of Residency and Foreigners Affairs	دولة الإمارات العربية المتحدة وزارة الداخلية الإدارة العامة للإقامة وشؤون الأجانب - دبي
شروط / الحالات الإنسانية Humanitarian cases	
• Clear passport copy's for the sponsor & sponsored.	• نسخة واضحة من جواز سفر المعلن والمكفول.
• Affidavit letter from the consulate vowing that the sponsor will take care of sponsored & how many brothers & sisters where they live & work.	• شهادة اذاعة من القنصلية يتعهد فيها المكفل بالاعتناء بالمكفولين مع ذكر عدد الإخوة والأخوات وابن يتيمون ومعمولون.
• Labour contract attested from ministry of labour or salary cer. t. salary should be 20,000 or 19000+accommodation	• عقد العمل مستحق من وزارة العمل أو شهادة وثائق (مكفولين) على أن لا يقل الراتب عن 20,000 أو 19000 + سكن + مرافقة.
• Should sponsor both of parents unless if they are divorced or one of them died in that case should present divorced or death cer. t. attested from ministry of foreign affairs.	• يجب كفالة الوالدين معاً باستثناء من ذلك حالة وفاة أو الطلاق مع تقديم المستندات من سفارة الإمارات في البلاد المعنية و وزارة الخارجية الإماراتية
• Its impossible to gathered between the parents & the parents-in law, means should choose one of them.	• عدم جواز الجمع بين الوالدين و والدي الزوجة أو عكس
• Bank statement for the last 3 months.	• إف حساب مصرفي لآخر 3 شهور
• Bank statement for the last 3 months (company + personal), that's only for partners.	• إف حساب مصرفي باسم الشركة + كشف حساب سي لآخر 3 شهور (لشركاء فقط)
• Tenancy contract attested from official department (should be at least 2 bedrooms).	• لإيجار مفصل ومعتمد من الجهات المعنية على عدد الغرف 2
• Dewa bill for the last month	• كبرياء والماء لأخر شهر
• Should pay 5000 DHS deposit after having the approval (per person).	• ضمان مالي وقدره 5000 درهم بعد الموافقة (ن الواحدة).
Dear customer:	عزيزي العميل:
• Please make sure that there is sufficient time for the current entry permit in order to avoid falling into the fine, as humanitarian cases, the commission could hardly any liability to give rise to any type of fines for persons to be in foster care in the event of exceeding length of stay according to their income status of the state.	• تد من وجود فترة كافية لأن التحويل الحالي تجنباً الغرامة ، حيث أن لجنة الحالات الإنسانية لاتحمل أية تابة زك أي نوع من أنواع الغرامات للأشخاص الذين في حال تجاوزهم مدة بقائهم بمسب وبتصحية زنة
• The committee's decision is final and not valid for reconsideration.	• اةمي وغير قابل لإعادة النظر
• The committee has the right to approve or reject the transaction , subject to complete and fulfill all required terms and conditions	• في اعادة المعاملة من عنده على في حالة استيفاء

- Photocopie lisible du passeport du sponsor et du sponsorisé.
- Lettre du consulat attestant que le sponsor est le principal responsable [littéralement s'occupe, prend soin] des sponsorisés, avec le nombre de frères et sœurs et leur lieu de vie et de travail.
- Contrat de travail certifié par le ministère du Travail ou fiche de paie (pour les fonctionnaires), indiquant un salaire supérieur à 20 000 Dhs ou 19 000 Dhs + logement.
- Les deux parents doivent être sponsorisés ensemble sauf en cas de divorce ou de décès de l'un d'entre eux, auquel cas doit être présenté un certificat de divorce ou de décès attesté par le ministère des Affaires des Étrangers.
- Le sponsor doit choisir entre sponsoriser ses parents et ceux de son épouse.
- Relevés de compte bancaire pour les trois derniers mois.
- Relevés de compte bancaire de l'entreprise + des associés [commerciaux] pour les trois derniers mois.
- Bail attesté par un département officiel (logement d'au moins deux pièces).
- Facture d'eau et électricité du dernier mois.
- Un dépôt de 5 000 Dhs (par personne) doit être fait après autorisation.

qui sont aujourd'hui au chômage, sans argent et sans avenir. Ces conflits existent sans doute dans tous les parcours migratoires qui font peser sur les individus, et surtout les jeunes hommes, la responsabilité de l'avenir collectif d'une famille. Il me semble qu'ils sont exacerbés à Abou Dhabi où se côtoient des mondes distincts mais perméables les uns aux autres. Malek fréquente d'autres Égyptiens, mais aussi des amis de nationalités très variées, venus des pays arabes, européens, américains, sud-asiatiques, etc. J'en fais partie : nous avons souvent discuté de nos projets d'avenir respectifs, et du contraste entre mon autonomie, mon absence d'obligations familiales et sa propre situation. Mais il ne s'agit pas ici d'une spécificité de l'ethnologue : mon parcours était aussi celui de nombre de ses amis arabes et occidentaux qu'il a vus venir et repartir, aller étudier ou travailler quelques années en Australie ou en Angleterre, tandis qu'il était contraint de rester. Cette perméabilité joue aussi dans l'autre sens. Malek relativise souvent ses propos en évoquant les personnels de nettoyage ou les ouvriers de construction indiens et pakistanais qu'il croise en allant au travail. Face aux difficultés de leur condition, ses inquiétudes lui semblent dérisoires.

Si j'ai évoqué longuement ce parcours, c'est pour montrer à quel point le système de la *kafāla*, loin d'être réduit à une question économique, s'immisce dans la vie quotidienne de ceux dont il régit la présence sur le territoire émirien. Si sa violence s'exerce d'autant plus fortement et plus directement sur ceux qui sont en bas des hiérarchies sociales, les incertitudes qu'il fait peser sur les résidents étrangers s'expriment à tous les niveaux de ces hiérarchies. Pour les expatriés arabes de classe moyenne qui résident à Abou Dhabi depuis longtemps, ces incertitudes s'articulent avec un certain attachement à la ville et au pays. Leur volonté d'y rester prend une orientation tragique lorsqu'il n'y a pas de pays d'origine vers lequel retourner (comme dans le cas des Palestiniens) ou, pire, lorsque ce pays devient brutalement inaccessible (dans le cas des Irakiens depuis 2003, des Syriens depuis 2011, des Yéménites depuis 2015... etc.). Les investissements réalisés depuis des années pour préparer une retraite tranquille se retrouvent alors vains, et l'angoisse liée à l'expulsion, ou simplement à la fin d'un contrat de travail ou à la retraite, en est exacerbée. Comme le montre l'expérience de Malek, le système de la *kafāla* gouverne donc les décisions familiales et, à ce titre, en est venu à constituer un élément central des relations entre parents et enfants au sein des familles étrangères.

3.2. Migration et installations, d'une génération à l'autre

3.2.1. Deux récits d'installation

Les parcours d'expatriés arabes exposés jusqu'ici reflètent le grand éventail des migrations arabes vers les Émirats et la diversité de cette catégorie de la population. Ils sont aussi représentatifs des principes communs qui gouvernent les logiques de séjour et de résidence. Deux récits de trajectoires migratoires qui m'ont été faits par les parents de jeunes gens que j'ai rencontrés, et qui mettent en scène les principes évoqués ci-dessus, serviront à souligner les contrastes entre ces trajectoires, fonction de la nationalité, du revenu mais aussi de la situation de la famille élargie restée dans le pays de départ. Ils illustrent en outre le caractère genré de ces parcours et les manières très différentes dont ils sont vécus par les femmes et les hommes, qui se répercutent sur la vie domestique et la transmission familiale. Sans prétendre à une représentativité absolue, ces deux récits exposent des éléments de l'histoire familiale qui recourent nombre d'autres récits faits par mes interlocuteurs.

Hosni est originaire de Zahlé, au Liban, et vit à Abou Dhabi depuis 1976. Fuyant la guerre civile libanaise, il était venu y retrouver son beau-frère, un Palestinien-Jordanien qui travaillait à l'ambassade. « Il y avait du travail et de l'argent », résume-t-il : il s'est donc installé, et n'est retourné au Liban que pour épouser sa cousine, comme cela était prévu depuis longtemps. Il est revenu aussitôt après la cérémonie du mariage et leurs quatre fils, qui ont entre dix-sept et trente ans, sont tous nés dans la capitale émirienne. Hosni travaille comme ingénieur dans une compagnie nationale de dragage depuis plus de vingt ans ; son premier employeur était une entreprise française, et il a navigué ensuite entre plusieurs firmes européennes (belge, danoise, etc.) avant de rejoindre le secteur public. Lorsqu'il est arrivé pour la première fois à Abou Dhabi, il se souvient des quelques immeubles sur la rue Hamdan, les maisons de sable éparses dans le quartier d'Al-Bateen, et l'hôtel Hilton donnant directement sur la mer, dont le restaurant était le seul lieu de sortie. Hosni a été témoin et acteur de la construction de la ville : il énumère les grands travaux auxquels il a participé, en commençant par le port et les canaux de navigation pour les pétroliers, puis la création de toutes pièces de l'île Lulu et le remblai de la corniche qui lui fait face, jusqu'à plus récemment celui de la plage d'Al-Raha au sud de l'île. Même si tous ses amis sont Libanais et que, selon ses termes, « il n'y a pas beaucoup de mélange », il a l'impression d'être mieux perçu aujourd'hui que dans les années 1970. À l'époque, les expatriés arabes lui semblaient être considérés avec méfiance par les locaux, car arrivés après la découverte du pétrole et soupçonnés d'être là par appât du gain. À l'inverse, les Indiens, présents depuis plus longtemps, lui paraissaient mieux acceptés. Les prochains, annonce-t-il, seront les Coréens et les Thaïlandais, qui ont obtenu récemment de gros contrats de développement aux Émirats.

S'il est resté, c'est bien sûr pour l'argent, mais aussi parce que « la vie est facile ici ». Lorsqu'elle est arrivée à Abou Dhabi, la femme de Hosni a d'abord travaillé dans un ministère, avant d'ouvrir son propre salon de beauté. Il ne tarit pas d'éloges sur l'aisance à monter une affaire aux Émirats : ici, pas de corruption comme au Liban, une journée suffit pour réunir les papiers nécessaires et les bureaux administratifs sont situés les uns à côté des autres. Dans les années 1970, sa femme a pu obtenir sans problème une licence et un prêt bancaire pour ouvrir son salon ; la création d'entreprises était encouragée et les taxes minimales. Il est conscient qu'aujourd'hui, les événements des printemps arabes ont de nouveau rendu les autorités méfiantes et que les conditions de séjour pour les expatriés arabes se sont dégradées. Avec la crise économique, le salon de beauté tenu par sa femme a connu des difficultés financières ; elle a fini par le revendre et travaille désormais dans un autre salon tenu par sa cousine. Hosni en parle avec un fatalisme dénué d'amertume : il y a un risque dans tout aujourd'hui, y compris le travail. C'est au sein de ce risque général et abstrait qu'il inclut celui de perdre son travail et de devoir retourner au Liban du jour au lendemain. Bien sûr, il préférerait rester, parce qu'il a passé plus de trente ans aux Émirats ; mais surtout pour ses enfants qu'il ne croit pas capables de « rentrer ».

Le plus jeune de ses fils est encore au lycée. L'aîné, lui, s'est marié cet été et vient de déménager en Roumanie, le pays d'origine de son épouse ; Hosni est visiblement très fier de ce mariage. Son ton change lorsqu'il évoque son deuxième fils, qui a arrêté l'école et travaille avec lui ; celui-ci aime beaucoup Abou Dhabi, mais n'a pu rester que parce que son père lui a trouvé ce travail. Quant au troisième, Samer, que j'ai rencontré, il est inscrit en Master et doit obtenir son diplôme universitaire à la fin de l'année. À l'inverse de son père, Samer fréquente des jeunes de toutes nationalités, garçons et filles, qu'il a rencontrés à l'école, à l'université ou encore au cours de divers événements à Abou Dhabi. Il passe son temps avec eux dans les cafés de la capitale et sort souvent en boîte de nuit le week-end à Dubaï. Hosni voit la vie sociale de ses fils comme un progrès : « mon fils aîné a épousé une Roumaine ; si on était restés à Zahlé, il aurait épousé sa cousine ! » Ils ont à Abou Dhabi une liberté qu'ils n'auraient pas eue au Liban, où la famille n'est allée que rarement pour de courts séjours de vacances.

La trajectoire de Hosni et de sa famille est représentative à bien des égards des parcours de nombreuses familles arabes qui se sont installées à Abou Dhabi dans les années 1970, et dont les enfants forment la deuxième génération née aux Émirats. Il est frappant de voir – et c'est là quelque chose que l'on retrouve chez nombre de ces familles – à quel point le pays d'origine, où il faudra nécessairement retourner de gré ou de force, est très peu investi en termes de discours comme de projets. Hosni possède une maison à Zahlé : il la mentionne au passage mais, comme son fils, ne parle que

d'Abou Dhabi. Ce détachement par rapport au pays d'origine distingue ces familles de celles qui ont migré plus récemment : le jeune couple d'infirmiers jordaniens avec lequel j'ai vécu, par exemple, avait un rapport beaucoup plus utilitariste avec les Émirats. Ils étaient venus gagner suffisamment d'argent pour investir chez eux, c'est-à-dire à Amman, et pouvoir y vivre mieux au retour qu'ils espéraient le plus rapide possible. Hosni, au contraire, bien qu'il reconnaisse la possibilité d'avoir à quitter le pays d'un jour à l'autre, se préoccupe peu des modalités d'un retour qu'il n'est pas pressé de voir arriver.

Un autre trait récurrent de ces discours est l'absence totale de revendication : la volonté de rester aux Émirats est toujours évoquée par les parents en termes de préférence personnelle et d'attachement au pays – jamais en termes de droit qui pourrait être réclamé. De la même manière, le départ inéluctable est à la fois systématiquement mentionné et toujours attribué à des causes objectives que l'on se garde bien de lier à des questions politiques : l'âge de la retraite, la crise économique et l'état du marché du travail, etc. Il est difficile de savoir s'il s'agit d'une stratégie de protection – critiquer publiquement le gouvernement est après tout passible d'emprisonnement et, pour les étrangers, d'expulsion – ou d'une forme de résignation. Si une partie des jeunes issus de la deuxième génération adoptait également ce registre de discours, ils étaient souvent à la fois beaucoup plus critiques envers leur pays d'origine et plus prompts à souligner tant leurs liens avec les Émirats que leurs craintes de devoir quitter un jour le pays. Quelques-uns – peu nombreux – le formulaient directement en termes politiques ; les autres considéraient le statut des étrangers et l'impossibilité d'accéder à une résidence de longue durée pour le moins comme une injustice, mettant en avant leur attachement à ce lieu et leurs contributions au pays – j'y reviendrai dans la deuxième partie.

Le parcours de Rania, mère de famille palestinienne, est à bien des égards parallèle à celui de Hosni. Mais, outre le fait qu'il présente le point de vue d'une femme sur ces trajectoires familiales, il montre aussi comment des différences de nationalité et de niveau de revenu peuvent changer du tout au tout le statut d'une famille d'expatriés arabes et la manière dont ses membres abordent le quotidien aux Émirats. Rania a à peine quarante ans et cinq enfants, entre dix et vingt-et-un ans. Lorsqu'elle est arrivée à Abou Dhabi, elle n'avait que dix-huit ans et avait rencontré son mari trois jours plus tôt, au moment de la cérémonie du mariage. « J'avais peur, j'avais si peur », dit-elle : elle quittait pour la première fois la ville de Homs, en Syrie, où elle était née d'une famille palestinienne. Son mari, palestinien également, était originaire du même quartier mais travaillait dans le Golfe depuis plusieurs années. Dès l'arrivée aux Émirats, où elle ne connaissait personne, elle était tombée enceinte. Son seul contact était une tante de son époux, dont elle n'était pas très proche : cette femme et son mari avaient obtenu la

nationalité émirienne et, d'après Rania, se comportaient depuis de manière arrogante, se pensant supérieurs au reste de leur famille.

L'époux de Rania est chargé de communication dans une entreprise commerciale. Il gagne bien sa vie, mais les finances du couple se sont réduites ces dernières années avec les frais de scolarité des cinq enfants. Rania a donc commencé il y a cinq ans à donner des cours d'arabe dans un petit institut privé, où elle passe la plupart de ses journées. Son salaire est plutôt faible, mais elle est très attachée à ce travail pour l'autonomie qu'il lui apporte et les relations sociales qu'il permet avec des personnes de toutes nationalités – tout en étant un emploi acceptable pour une femme, de son point de vue comme de celui de son mari, tous deux assez conservateurs. Récemment, les choses se sont compliquées : leur fille aînée est entrée à l'université, et cette dépense supplémentaire a coïncidé avec le début de la guerre en Syrie. Une part importante de leurs revenus va désormais à leurs deux familles à Homs. En 2014, Rania était particulièrement inquiète : son deuxième fils allait bientôt entrer à l'université, mais ils n'avaient pas les moyens de l'y inscrire. La situation en Syrie était toujours aussi sombre et il était impossible de cesser les transferts financiers, seul moyen de survie de leurs familles sur place. Ces difficultés avaient détérioré ses relations avec son mari, devenu très irascible. Elle craignait que son comportement ne cache autre chose ; qu'il lui dissimule par exemple des problèmes à son travail ou le risque d'être licencié, la pire chose qui pourrait leur arriver puisqu'elle mettrait en danger leur résidence aux Émirats. Elle songeait à partir seule en Suède avec son fils, afin de demander le statut de réfugiée.

Rania tient sur sa terre d'origine comme sur les lieux où elle a vécu des discours ambivalents. Elle vante souvent l'air pur de Syrie et le bon goût des fruits et légumes de son enfance, par opposition aux vents chargés de sable d'Abou Dhabi et aux produits importés d'Inde. Pourtant, elle ne souhaite pas retourner à Homs, et ce bien avant que la guerre ne détruise la ville. Elle aussi parle d'abord du bien-être de ses enfants, habitués au confort des Émirats, aux *shopping malls* et à l'éducation en anglais ; mais elle laisse parfois entendre, au détour d'une phrase, que sa propre situation serait très différente en Syrie, où elle ne travaillerait sans doute pas. Le téléphone de Rania est rempli de photos de la Palestine qui sont son seul lien avec ce pays d'origine jamais connu et la font soupirer de nostalgie : s'il y a un endroit pour lequel elle quitterait les Émirats, c'est bien sûr celui-là.

On retrouve ainsi dans le récit de Rania le rapport distendu au pays d'origine (ou ici au lieu de naissance) qui émergeait du précédent récit : si sa famille entretient des liens financiers importants avec leur parentèle restée en Syrie, ces liens sont perçus comme une obligation pesante. Ces transferts d'argent existaient avant la guerre, mais ils prenaient la forme d'aides régulières envers les parents de son époux, et plus ponc-

tuelles envers leurs frères et sœurs et ses parents à elle ; en bref, ils étaient une part ordinaire du budget familial, répartition des plus aisés aux plus pauvres que la guerre a bouleversée. Le temps joue aussi dans ces trajectoires, puisque la majorité des soucis de Rania vient du fait que ses enfants ne sont pas encore autonomes : leur avenir reste incertain tant qu'ils n'ont ni diplôme ni travail, et renforce l'impression que Rania et son époux sont les seuls piliers pour soutenir l'ensemble de la famille, proche comme élargie.

Dans les deux récits, la mobilité vers des pays européens ou nord-américains est valorisée. Dans le cas de Rania cependant, la poursuite de la migration apparaît comme une solution de secours désespérée, alors que pour Hosni elle est la preuve de la mobilité sociale ascendante de sa famille et de leur ouverture sur le reste du monde. Néanmoins l'éventuelle migration vers l'Occident n'est pour aucune des deux familles inscrite dans un projet initial : l'idée souvent avancée selon laquelle les Émirats ne seraient qu'une « étape » pour beaucoup de migrants est très largement à nuancer. Si elle se vérifie pour d'autres catégories de la population étrangère, ce n'est pas le cas pour les familles arabes que j'ai rencontrées. Lorsque cette migration a lieu, elle est d'ailleurs considérée plutôt comme un moyen de revenir dans le Golfe de manière plus sûre. C'est ce que montre Sylvaine Camelin à propos de la « migration de passeport » de certaines femmes arabes vers le Canada⁹⁴.

Une brève digression permettra d'illustrer ce point. Raphaël est un Arménien d'une trentaine d'années détenteur d'un passeport libanais, dont la trajectoire familiale est marquée par de nombreux déplacements non-choisis. Ses grands-parents ont échappé au génocide en Turquie en s'installant au Liban, où ses parents sont nés. Lorsqu'il était enfant, la guerre civile libanaise a provoqué un nouvel exode familial vers Abou Dhabi ; ses frères et lui ont grandi dans la capitale émirienne. L'aîné est parti étudier puis travailler aux États-Unis et Raphaël avait entamé des études en Suède, lorsque la mort soudaine du père les a contraints à revenir aux Émirats : sans leur présence, leur mère et leur frère cadet encore au lycée, ayant perdu leur *kafil*, auraient dû « retourner » au Liban. Les deux aînés ont ainsi abandonné l'un sa carrière et l'autre ses études pour chercher un travail à Abou Dhabi afin que le reste de la famille puisse y rester. Pour ces familles, la migration est moins une série d'étapes à franchir jusqu'à une destination finale qu'une affaire de sécurité et de stabilité.

Ces parcours illustrent les horizons communs à de nombreuses familles d'expatriés arabes, notamment leurs aspirations en termes d'éducation des enfants et de réussite de la migration. Dans le même temps, ces trajectoires parallèles mettent en évidence des différences de statut importantes. À profession plus ou moins équivalente, le statut

94. Ibid.

dépend d'une part du nombre de personnes à charge (enfants mais aussi parents, famille élargie, etc.), et d'autre part, plus que de la nationalité, de la possibilité même d'avoir une option de retour lorsque les stratégies pour rester aux Émirats auront été épuisées – même si ces stratégies peuvent elles aussi se décliner de génération en génération. La place des expatriés arabes à Abou Dhabi est donc une place particulière – à la fois plus proche de la population nationale que les autres groupes d'expatriés et, en partie pour cette raison, plus précaire, puisque cette proximité a permis des formes d'installation sur le long terme qui ne peuvent pourtant se changer en installation définitive. Cette précarité constitutive de leur statut, qui se transmet d'une génération à l'autre, rend les appartenances particulièrement fragiles pour des jeunes adultes qui ne ressentent pas d'attachement pour le pays dont ils possèdent la nationalité, mais dont l'attachement à leur pays d'accueil ne peut être objectivé à travers des papiers ou des documents administratifs autres qu'un visa qui doit être renouvelé tous les trois ans.

3.2.2. *Investissement immobilier et ambivalences entre rester et partir*

Les familles d'expatriés arabes, en raison de l'impossibilité d'accès à la citoyenneté, se trouvent en effet toujours entre la permanence et le transitoire. Ce va-et-vient, que j'ai déjà évoqué à propos des discours familiaux dans lesquels le départ est à la fois montré comme inéluctable et en même temps très peu projeté ou planifié, est illustré plus intensément à travers les stratégies immobilières mises en œuvre par ces familles. Comme pour le reste des migrants, les investissements immobiliers dans le pays d'origine représentent pour les expatriés arabes une grande partie des remises vers leur lieu de départ. La trajectoire du jeune couple jordanien avec lequel j'ai habité (cf. Liminaire), venus spécifiquement aux Émirats afin d'économiser l'argent nécessaire pour acquérir leur propre logement en Jordanie, en est l'illustration la plus flagrante, mais cette perspective se retrouve de manière plus ou moins marquée chez tous les migrants économiques.

Lorsque le séjour se fait plus long et que la famille est installée aux Émirats, cependant, ces stratégies se complexifient, comme le montrent les hésitations exprimées par un autre Palestinien-Jordanien. Âgé de trente ans, Rani a grandi à Al-Ain puis à Abou Dhabi, où il occupe un poste prestigieux dans une institution gouvernementale. En 2011, son père se trouvant désormais à la retraite, ses parents décident de retourner définitivement en Jordanie. Le père travaillait dans la finance et avait de très bons revenus, qu'il a investis dans des propriétés à Amman. D'après Rani, il pourrait être encore plus riche s'il acceptait de vendre les terrains qu'il possède en Palestine, mais il s'y refuse pour des raisons politiques, craignant qu'ils ne soient rachetés par des Israéliens. Son père lui demande régulièrement de grosses sommes d'argent, sans lui dire pourquoi, et Rani n'ose pas poser la question : demander des explications voudrait dire

qu'il hésite à lui donner cet argent ou qu'il n'en a pas envie. Il songe à faire ses propres investissements, ce qui lui permettrait à la fois d'assurer son avenir et de placer son argent au lieu de le donner. Pour le moment, il partage un appartement avec son cousin, un arrangement qui lui permet beaucoup d'économies mais demande des sacrifices : son cousin est très conservateur et Rani, qui boit de l'alcool et fréquente des femmes, passe son temps dehors. Il a fait le projet, conjointement avec des amis à lui, d'investir dans un immeuble aux Émirats – depuis peu, les étrangers peuvent acquérir des propriétés. Mais les autres ont fait faillite au moment de la crise économique et il hésite à poursuivre le projet seul. Une autre option serait d'investir en Jordanie, un pays moins cher et aussi sûr. Ou bien il pourrait acheter finalement la voiture de ses rêves... Quelques mois après la conversation durant laquelle il partage ces projets, Rani se rend à Amman. Il y découvre que ses parents se languissent de leurs enfants et songent à revenir à Abou Dhabi. Cela ne le réjouit que moyennement, car il aime la liberté qu'il a acquise aux Émirats, et leur présence rendrait son mode de vie actuel plus difficile. Lorsqu'il est à Amman, il est plus prudent mais les choses se passent parfois mal : il sait qu'il a mauvaise réputation auprès de la famille élargie, mais que ses parents ferment les yeux. Pour Rani, le décalage moral entre le reste de sa famille et son propre style de vie fait d'Abou Dhabi un lieu attractif, où il lui est possible d'être plus anonyme qu'à Amman. Ses hésitations autour de possibles investissements immobiliers oscillent donc entre la reproduction des pratiques familiales, les logiques économiques mais aussi ses propres envies.

Les négociations sont donc souvent difficiles entre rester et partir, et de nombreuses stratégies sont déployées pour garder des liens avec le pays d'accueil, quand bien même le retour est rendu nécessaire. Il semble ainsi que pour certaines familles d'expatriés arabes, le retour des parents dans leur pays de départ se fait plus aisément lorsqu'un enfant au moins reste aux Émirats, et que la possibilité d'une nouvelle migration – ou d'un « retour » vers le pays d'accueil, puisque mes interlocuteurs parlaient presque toujours de retour et jamais de départ, dans un sens comme dans l'autre – est maintenue. Lorsqu'il est devenu possible d'acheter des propriétés aux Émirats, de nombreux résidents étrangers, notamment Arabes et Iraniens, ont adopté cette stratégie afin de pouvoir revenir plus facilement dans le pays même après la fin du visa de travail. La loi est très ambiguë sur ce point : être propriétaire immobilier ne joue pas en théorie sur l'obtention d'un visa – dans la pratique cela semble cependant être le cas. D'un point de vue symbolique, l'investissement immobilier aux Émirats, qui renverse en quelque sorte la logique migratoire, incarne bien les modalités d'installation de longue durée de certaines communautés d'expatriés. L'appartenance qui ne peut être objectivée par un passeport peut le devenir à travers un patrimoine immobilier.

Conclusion du chapitre

Ce chapitre a mis en évidence les rapports entre citoyenneté et ascendance. On a vu comment la nationalité a été instituée aux Émirats arabes unis selon un principe juridique exclusif fondé sur la généalogie. Dans le même temps, ce principe crée d'autres formes de hiérarchie selon les rapports de clientélisme ou encore l'appartenance ethnique, qui structure notamment les stratifications internes à la catégorie des citoyens. Ainsi la citoyenneté émirienne n'a pas une définition unique, mais se décline en strates concentriques autour d'un modèle prestigieux qui est celui des familles régnantes, et qui identifie le citoyen émirien exemplaire à partir de critères ethniques, tribaux, linguistiques voire raciaux. Ces critères correspondent à une certaine version du passé qui est celle de l'histoire officielle, largement investie par l'État émirien et qui s'incarne à travers des discours, des festivals, des productions théâtrales ou muséales, etc. À son tour, la catégorie des non-citoyens comporte elle aussi des strates hiérarchisées selon des critères variés. Les expatriés arabes s'y distinguent par la durée de leur présence à Abou Dhabi et par leur proximité (linguistique et culturelle notamment) avec la population nationale qui leur a permis, pour certains, de nouer des relations personnelles avec des citoyens favorisant leur installation sur place. Mais cette proximité donne aussi au statut des expatriés arabes un caractère précaire, dans la mesure où ces formes d'installation ne s'accompagnent pas de la garantie de pouvoir rester dans le pays.

Examiner ces questions à travers le point de vue des jeunes adultes a permis par ailleurs de souligner que ces rapports entre citoyenneté et ascendance ne sont pas figés dans le temps. Ce ne sont pas non plus des déterminismes qui assigneraient aux individus une place prédéfinie, et définitive, au sein des hiérarchies sociales. En effet, les jeunes adultes ne reproduisent pas toujours, ou pas entièrement les discours des générations précédentes. Leurs récits de l'histoire familiale mettent au jour les dynamiques contradictoires que ces rapports entre citoyenneté et ascendance font surgir – des contradictions que ces jeunes constatent, dont ils souffrent parfois, mais qui peuvent aussi devenir la base d'autres revendications. Ainsi les jeunes nationaux, surtout lorsque leur statut est faible ou que le doute pèse sur la pureté de leur généalogie, tendent à jouer sur les tensions entre la nationalité, en principe égalitaire, et les hiérarchies fondées sur l'ascendance pour valoriser leur appartenance nationale. Quant aux jeunes expatriés arabes, ils mettent en avant la durée de la résidence et l'attachement au lieu pour justifier de leurs revendications à y rester. Le principe généalogique ne saurait donc être considéré comme le seul élément structurant les hiérarchies aux Émirats : non seulement la construction nationale ne s'y est pas simplement surimposée (elle l'a très largement reconfiguré autour des familles régnantes), mais elle a aussi produit de vraies formes d'appartenance, notamment pour ceux qui sont nés après la création du pays. En outre, la diversité des récits évoqués montre aussi les manières spécifiques

dont chacun s'approprie l'histoire familiale : les formes d'individualisation produites à travers la formulation des récits biographiques ne sauraient être sous-estimées.

CHAPITRE III

Jeunesses et institutions. La production des hiérarchies, de l'université au travail

Si le cadre familial détermine en grande partie la place des jeunes gens que j'ai étudiés au sein des hiérarchies sociales, il est capital de saisir les autres cadres dans lesquels ces hiérarchies sont à la fois exprimées et fabriquées. Quel est le rôle des institutions dans la production des hiérarchies ? Le rôle central de l'État dans l'organisation de la distinction entre nationaux et étrangers, évoqué au Chapitre II, conduit en effet à se pencher sur le poids des institutions. Or les domaines de l'éducation et du travail, en particulier, ont été investis par les politiques étatiques de ségrégation entre nationaux et expatriés. À travers leur prisme émerge un principe central autour duquel les hiérarchies se façonnent aujourd'hui à Abou Dhabi : les politiques d'« émiratisation », c'est-à-dire la nationalisation de la force de travail, qui touchent particulièrement ces deux domaines et dont un grand nombre d'aspects sont orientés spécifiquement vers les jeunes adultes qui se trouvent à la croisée entre la fin du lycée, l'université et l'entrée dans le monde du travail.

Cette focale des institutions émiriennes sur les jeunes justifie de se pencher, dans la première moitié de ce chapitre, sur les discours produits « d'en haut » à leur sujet. Elle s'explique par la projection dans l'avenir de la société émirienne : la nationalisation comme la diversification économique, qui sont au principe de la plupart des politiques publiques actuelles, ont en effet pour horizon l'épuisement des ressources en hydrocarbure et la préparation de la société à « l'après-pétrole ». Après avoir examiné la

construction institutionnelle de la catégorie des « jeunes » aux Émirats, dont on verra qu'elle est aujourd'hui structurée autour des jeunes nationaux, de leur sollicitation et de leur contrôle, je montrerai comment les politiques de nationalisation de l'emploi et de diversification économique ont intensifié la précarité du statut des étrangers et en particulier des jeunes expatriés arabes, dont les perspectives d'avenir se trouvent réduites par un accès restreint à l'éducation et à l'emploi. Pour les jeunes nationaux, ces politiques ont renforcé les contradictions existantes entre d'un côté l'injonction à embrasser l'identité émirienne et de l'autre côté les inégalités dans l'accès aux bénéfices de la citoyenneté.

Ces contradictions nous permettront de revenir au point de vue des jeunes adultes eux-mêmes et aux manières variées dont ils naviguent à travers ces contraintes. Comment les hiérarchies mises au jour se déploient-elles quotidiennement ? Les réponses à cette question soulignent, au-delà de la nationalité, la saillance d'autres échelles hiérarchiques : celle de la classe sociale, de l'origine familiale et de l'ethnicité, et surtout du genre. Ces politiques ont en effet eu des conséquences très ambivalentes dans le domaine des relations entre les sexes¹. Plus exactement, je montrerai comment, plus que n'importe quelle échelle de critères prise séparément, c'est la combinaison de ces critères qui joue au quotidien dans la composition du statut et la production de contraintes ou, à l'inverse, de possibilités d'émancipation. Le point de vue adopté ici se rapproche donc du modèle de l'intersectionnalité². Plutôt que de penser les divers rapports de domination comme cumulatifs (c'est-à-dire s'additionnant les uns aux autres), ce modèle invite à penser leur intersection, leur « consubstantialité »³. Une telle compréhension permet de saisir la complexité des rapports de domination, qui ne sont jamais binaires, et notamment le fait qu'un individu puisse à la fois être la cible du pouvoir et son relais.

Dans le cas émirien, ce type d'approche autorise à sortir d'une division de la population entre citoyens et non-citoyens à laquelle s'additionneraient ensuite les rapports de genre, d'ethnicité ou de classe. On verra plutôt comment l'intersection entre ces

1. Suivant l'emploi le plus courant de ces termes dans les études féministes, j'utilise le terme de genre pour désigner le rapport social qui établit une division entre deux sexes posés comme antagonistes et hiérarchisés, et le terme de sexe pour désigner le produit de cette division.

2. Le concept d'intersectionnalité a été proposé au sein des études féministes par les intellectuelles africaines-américaines pour penser l'articulation entre différents rapports de domination. Kimberlé W. CRENSHAUW. « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violence contre les femmes de couleur ». In : *Les Cahiers du genre*, n° 39, 2005.

3. La notion de consubstantialité est introduite par Danièle KERGOAT. « Le rapport social de sexe ». In : *Actuel Marx*, n° 30, 2001. Voir aussi Elsa DORLIN. *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*. Paris : Presses universitaires de France, 2008, pour un bilan et une critique du concept d'intersectionnalité.

principes hiérarchiques produit des effets contrastés qui à la fois accentuent les dominations subies et permettent par moments de les contourner⁴. À leur tour, en effet, ces hiérarchies sont traversées par des tensions qui ont permis par exemple aux jeunes nationaux de bas statut de revendiquer une place dans la société à travers le travail dans le secteur privé et la réussite économique, et aux jeunes expatriés arabes de se saisir d'autres activités comme le travail à temps partiel ou le bénévolat pour marquer leur présence dans la société émirienne. Plus subtilement, assurer un écart conséquent entre citoyens et non-citoyens dans ces domaines permet d'invisibiliser les effets des hiérarchies socio-économiques et de genre au sein de la population nationale. Le chapitre aborde ces problématiques à travers leur impact sur l'expérience quotidienne des jeunes Arabes en termes de choix d'éducation et de carrière, mais aussi des conséquences sociales, économiques, physiques et psychologiques de ces politiques.

4. C'est ici que ma perspective se détache de celle des théoriciennes de l'intersectionnalité, dans la mesure où j'utilise ce concept pour sa portée méthodologique tandis qu'il a été conçu, au départ, pour imaginer des formes d'action collective qui prennent en compte l'articulation entre diverses luttes.

1. Construction institutionnelle de la catégorie des jeunes

« Notre intérêt pour les jeunes doit être mis au premier plan, car ces jeunes sont les soldats, les employés et l'espoir du futur ». Cette citation attribuée au Cheikh Zāyid qui figure sur le site de l'Autorité générale de la Jeunesse et du Sport (*al-hay'at al-'āma li-ri'āyat al-chabāb wa-l-riyāda*) est frappante non seulement pour ce qu'elle dit, mais pour l'ordre dans lequel elle le dit⁵. Au-delà du goût pour les aphorismes de l'ancien président, qui constituent très souvent les slogans des institutions émiriennes, le choix de cette phrase illustre bien l'évolution du traitement institutionnel de la jeunesse aux Émirats. De la création du pays jusqu'à aujourd'hui en effet, les institutions émiriennes ont associé de plus en plus étroitement la jeunesse avec la question de l'identité nationale. Ce processus a contribué à identifier officiellement la catégorie de jeunesse avec celle des jeunes citoyens ; une évolution contrastant avec la démographie du pays, puisqu'entre-temps des générations de jeunes étrangers sont nés aux Émirats et y ont grandi.

1.1. Évolutions du traitement institutionnel de la jeunesse

Le souci de la jeunesse s'exprime dans les institutions émiriennes dès leur fondation : en 1971, un ministère est consacré à la Jeunesse et au Sport, qui fusionne cinq ans plus tard avec le ministère de l'Éducation. À ce titre, le champ institutionnel émirien ne diffère pas tellement de ses équivalents ailleurs dans le monde. Deux éléments pourtant le distinguent : d'une part, le discours général au sein duquel s'inscrivent ces institutions, et d'autre part l'orientation selon laquelle elles ont ensuite évolué.

Au moment de la fondation du pays, la demande en éducation est importante : en 1975 encore, 44 % des habitants sont analphabètes, et 27 % savent tout juste lire et écrire⁶. Dans ces circonstances, c'est le peuple entier et non seulement la jeunesse qui est considéré comme à éduquer : le discours développementaliste qui caractérise les premières années de la fédération insiste sur l'importance de l'éducation, y compris pour les femmes, et construit l'illettrisme et l'ignorance comme autant d'obstacles à

5. Deux autres citations figurent en exergue sur le site Internet de l'Autorité. La première est du Cheikh Khalīfa, le fils du Cheikh Zāyid et actuel président des Émirats arabes unis : « La construction de l'être humain est le but ultime et nous employons tous nos efforts à le réaliser ». La seconde est du Cheikh Muḥammad b. Rāchid al-Maktūm, l'émir de Dubaï : « Nous encourageons les jeunes et nous leur donnons du travail. De temps à autre, nous leur fournissons de l'énergie et nous leur remontons le moral afin qu'ils s'élancent avec force dans cette vie ». Cf. <http://ysa.gov.ae/ar>.

6. *Al-Imārāt fī arqām / UAE in Figures 2013*. Rapp. tech. Abu Dhabi : National Bureau of Statistics, 2014, En 2005, le taux d'analphabétisme est réduit aux alentours de 9 %, ce qui reste relativement élevé. Il est sensiblement égal parmi les citoyens et les non-citoyens ; en revanche, il concerne une majorité de femmes parmi les citoyens, et une majorité d'hommes parmi les non-citoyens.

la modernisation du pays⁷. Les jeunes sont donc sollicités, au même titre que d'autres groupes, pour contribuer à ce développement accéléré. La nécessité affichée d'éduquer le peuple trouve son pendant dans la figure patriarcale de l'autorité : le chef de l'État fait figure de père, et certains citoyens réfèrent encore aujourd'hui à l'ancien président par le surnom de *Bābā Zāyid* (Papa Zāyid)⁸. S'il a moins de prise aujourd'hui, ce discours sur la « jeunesse » du pays dans son ensemble est encore parfois mobilisé par le gouvernement, par exemple pour justifier l'absence de processus démocratique aux Émirats. L'instauration progressive à partir de 2006 d'un scrutin pour l'élection d'une partie des représentants au Conseil national fédéral (*al-majlis al-waṭanī al-ittiḥādī*), qui donne le droit de vote à un nombre très limité d'individus parmi les citoyens, a ainsi été présentée comme la première étape d'un apprentissage démocratique nécessaire en préalable à d'autres évolutions. L'idée que la société n'est pas prête, que le progrès vient de l'État qui doit former la population à l'accueillir, est récurrente dans les discours officiels ; elle sert aussi à la confiscation du pouvoir par les familles régnantes.

Si cette même idée continue à dominer le traitement institutionnel de la jeunesse, ce dernier a pris dans les dernières décennies une orientation singulière. À partir des années 1980 en effet, l'utopie développementaliste qui avait accompagné dans un premier temps les politiques d'urbanisation et de modernisation du pays perd de son pouvoir de conviction face aux « angoisses culturelles » (*cultural anxieties*)⁹ croissantes des citoyens. Certains blocages sociaux et économiques, de même que le nombre de plus en plus important d'étrangers dans le pays, créent le sentiment que le développement laisse de côté la population locale. Vânia Carvalho Pinto montre comment, en réponse à ces inquiétudes, l'État émirien décide d'investir la notion d'identité nationale. Elle s'intéresse aux conséquences pour les femmes émiriennes de l'entrée de cette notion dans le débat public, en analysant le rôle qui leur est assigné dans la reproduction de cette iden-

7. Vânia CARVALHO PINTO. *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*. Reading : Ithaca Press, 2012.

8. Paul DRESCH. « Debates on Marriage and Nationality in the United Arab Emirates ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de James PISCATORI et Paul DRESCH. Londres : IB Tauris, 2005, p. 136–157, L'épouse favorite du Cheikh Zāyid, Cheikha Fāṭima, est quant à elle surnommée *Umm al-Imārāt*, « mère des Émirats ». Cela peut s'entendre au sens littéral : parmi ses six fils (les Bānī Fāṭima), l'un est prince héritier d'Abou Dhabi, trois sont ministres, et le cinquième est le directeur de la First Gulf Bank. Paul Dresch a également montré comment, au sein des débats sur le mariage, la société émirienne est souvent représentée comme une grande famille avec le dirigeant comme *pater familias*.

9. CARVALHO PINTO, *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*, op. cit.

tité¹⁰. Or on peut arguer que les jeunes Émiriens, eux aussi, ont reçu la responsabilité de la préservation et de la reproduction de l'identité nationale, quoique de manière un peu différente de celle des femmes – les jeunes femmes émiriennes cumulant bien sûr les deux injonctions. Un simple examen des autorités en charge de la jeunesse en donne une illustration assez nette : l'institution dédiée à la jeunesse oscille, de 1971 à 2006, entre la tutelle du ministère de l'Éducation et un ministère indépendant¹¹. En 2006, l'Autorité générale de la Jeunesse et du Sport, présidée jusque-là par le ministre de l'Éducation, est officiellement intégrée au ministère de la Culture, de la Jeunesse et du Développement Social (*wizārat al-thaqāfa wa-l-chabāb wa tanmiyat al-mujtama'*). Ce dernier, né de la volonté de séparer le domaine de la culture de celui des médias, est principalement en charge des programmes liés au patrimoine culturel émirien¹². La jeunesse est donc directement associée à la préservation de la culture : comme l'écrit Noor Al-Qasimi, en même temps qu'ils reçoivent les privilèges liés à la citoyenneté, les jeunes citoyens sont soumis à l'injonction de défendre l'identité émirienne « authentique »¹³. À cette tutelle fédérale s'ajoutent de nombreuses initiatives publiques et campagnes privées autour des thèmes du patrimoine émirien et de l'identité nationale, dont une grande partie est spécifiquement destinée aux jeunes. Ces campagnes vont d'innombrables conférences sur le sujet au lancement de mots-clés (*hashtags*) sur la plateforme Twitter, souvent en réponse à des articles critiques envers le pays publiés dans la presse internationale¹⁴.

1.2. Jeunesse et identité nationale : encadrement, sollicitation et répression

Le traitement institutionnel des jeunes aux Émirats s'inscrit donc au sein de deux logiques complémentaires qui ont entre elles un rapport dialectique : l'une de confiance et l'autre de contrôle, les jeunes étant chargés de la « mission » de développer le pays

10. Ibid., Vânia Carvalho Pinto décrit la manière dont les injonctions officielles ont d'abord confié aux femmes la tâche de « moderniser » la famille émirienne, puis peu à peu celle de la « traditionaliser ».

11. Un ministère de la Jeunesse et du Sport existe de 1971 à 1976 et de 1990 à 1996, après une période en tant que Haut Conseil de la Jeunesse et du Sport entre 1980 et 1990. Il passe sous la tutelle du ministère de l'Éducation de 1976 à 1980, puis de 1996 à 2006.

12. Avant, ces programmes étaient réunis, avec les médias, sous le chapeau du ministère de l'Information et de la Culture. Cf. le site Internet du nouveau ministère : <https://mcyed.gov.ae/>

13. Noor AL-QASIMI. « Ladies and Gentlemen, Boyahs and Girls : Uploading Transnational Queer Subjectivities in the United Arab Emirates ». In : *Circuits of Visibility : Gender and Transnational Media*. Sous la dir. de Radha HEGDE. New York : New York University Press, 2010.

14. En janvier 2012 par exemple, un article en ligne du magazine Forbes qui qualifie les Émirats arabes unis de pays « le moins accueillant pour les expatriés » (*least friendly for expats*) suscite une importante réaction sur Twitter, sous le mot-clé #UAEfriendly.

en même temps qu'ils incarnent le risque de la subversion. Ces deux logiques se retrouvent dans les politiques dédiées aux jeunes partout dans le monde, l'une ou l'autre prévalant en général selon le contexte. Jean-François Pérouse note qu'en Turquie, la foi en l'idéologie développementaliste a conduit les institutions comme les chercheurs en sciences sociales à considérer d'abord la jeunesse sous un angle optimiste (des années 1950 à 1970), avant que cet objet ne soit reconfiguré. Dans les années 1980-1990, les jeunes Turcs sont décrits comme une menace qu'il devient urgent d'encadrer¹⁵. L'évolution des politiques publiques à destination des jeunes aux Émirats pourrait être lue sensiblement selon les mêmes lignes, dans une version accélérée de ces logiques successives. Après les avoir inclus dans l'effort général vers la modernisation, la mission confiée aujourd'hui aux jeunes Émiriens est celle de la préservation de l'identité nationale, en même temps qu'ils sont la catégorie sociale la plus suspectée de subvertir cette identité. La jeunesse émirienne, et même la jeunesse du Golfe, est en effet construite dans les discours médiatiques et politiques comme soumise à la menace de « l'occidentalisation » et du pervertissement de l'identité culturelle¹⁶. La nécessité de l'encadrer et la contrôler est ainsi articulée tantôt sous l'angle de la protection contre les mauvaises influences extérieures – que ce soit celle des nourrices étrangères, souvent asiatiques, au sein de la famille, ou bien celle des médias occidentaux – tantôt sous l'angle de la surveillance et de la répression. Noora Lori note que les projets de constitution de bases de données génétiques à des fins sécuritaires et policières prévoient de commencer par les mineurs dans une optique de « prévention » des crimes¹⁷. L'injonction à préserver la culture émirienne autorise également un contrôle accru des comportements considérés comme déviants chez les jeunes gens, en particulier en ce qui concerne la sexualité¹⁸.

Une autre conséquence importante de ce resserrement des discours sur la jeunesse autour du thème de l'identité nationale est l'identification institutionnelle de la catégorie de jeunesse avec celle des citoyens. Au-delà de l'injonction morale adressée à ces derniers, cette identification se traduit dans des politiques très concrètes, notamment en ce qui concerne l'éducation et le marché du travail. Ainsi la question de la jeu-

15. « Trois générations d'étude de la jeunesse dans les sciences sociales turques ». Communication orale, Séminaire Sociétés urbaines méditerranéennes (INALCO), 3 novembre 2014.

16. Muṣṭafa ḤAJĀZĪ. *Al-chabāb al-khalījī wa-al-mustaqbal. Dirāsa taḥlīliyya nafsiyya ijtimā'iyya*. Casablanca (Maroc) : Al-markaz al-thaqāfī al-'arabī, 2008.

17. Noora LORI. « National Security and the Management of Migrant Labor : A Case Study of the United Arab Emirates ». In : *Asian and Pacific Migration Journal*, vol. 20, n° 3-4, 2011, p. 315–337, p. 327.

18. J'y reviendrai dans le Chapitre VII. Ce sujet a été peu traité, mais Noor Al-Qasimi évoque la répression de l'homosexualité aux Émirats : AL-QASIMI, « Ladies and Gentlemen, Boyahs and Girls », op. cit.

nesse croise l'agenda gouvernemental des politiques d'émiratization. Un certain nombre d'institutions spécifiques ont été créées dans la dernière décennie pour inciter les jeunes nationaux à prendre part à l'émiratization, en les poussant notamment à rejoindre le secteur privé où les emplois sont encore très majoritairement occupés par des étrangers (voir section 1.3.). Parmi d'autres initiatives du même type, l'exemple du « Forum des jeunes » (*muntadā al-chabāb*) qui a eu lieu à Abou Dhabi le 18 octobre 2011 donne une idée des enjeux qui entourent l'encadrement institutionnel des jeunes citoyens. Le forum est organisé par Mubadala, société d'investissement appartenant au gouvernement d'Abou Dhabi et dont l'objectif principal est de diversifier l'économie de l'émirat¹⁹. L'un des buts de l'événement, annoncé dans le livret en arabe et en anglais distribué à l'entrée, est donc de faire connaître aux jeunes nationaux les opportunités de carrière dans les « nouveaux secteurs » promus par la compagnie. Le forum se déroule dans le grand pavillon des expositions d'Abou Dhabi. La très grande majorité du public est composée de jeunes Émiriens, l'événement étant explicitement adressé aux nationaux – je suis l'une des seules étrangères dans la salle, à l'exception des quelques enseignants d'université qui ont accompagné l'une de leurs classes. Sans qu'aucune consigne ne soit donnée, les jeunes hommes s'assoient d'un côté de la salle, et les jeunes femmes de l'autre ; le contraste entre les *kandūra* blanches des premiers et les *'abāya* noires des secondes rend la distinction spatiale immédiatement visible, de même que le fait que les jeunes femmes sont largement majoritaires²⁰. Un certain nombre d'intervenants choisis pour leurs positions dans des secteurs variés, en particulier en ingénierie et dans les médias, viennent successivement présenter leurs trajectoires et leurs carrières. Derrière les mots-clés de « créativité » et d'« innovation » qui sont mis en avant tout au long des interventions, l'injonction est claire : les jeunes présents sont invités à servir leur pays en refusant la « sécurité » d'un emploi au gouvernement, et en se lançant dans des secteurs nouveaux. L'un des intervenants, médecin, qui a vanté les possibilités d'emploi dans son domaine, conclut sur une analogie entre le besoin de citoyens qualifiés et la transfusion sanguine : « on utilise une transfusion lorsque le corps a besoin de sang frais, mais l'objectif est que le corps lui-même produise ce dont il a besoin ».

19. Mubadala est l'un des principaux fonds d'investissement au Moyen-Orient. Fondée en 2002, la compagnie investit dans un très grand nombre de secteurs aux Émirats et à l'étranger, qui vont de la santé à l'immobilier et aux services financiers, en passant par les industries métallurgique et pétrolière, l'aéronautique, les infrastructures, les technologies de l'information et de la communication ou encore les énergies renouvelables.

20. Ce fait n'a rien d'étonnant puisque le forum s'adresse aux étudiants et que, parmi la population nationale, les femmes sont plus nombreuses que les hommes à poursuivre des études supérieures ; voir la section suivante.

La définition institutionnelle de la jeunesse, aux Émirats, est donc restreinte à cette jeunesse qui permettra au corps social de ne plus avoir besoin, pour se reproduire, de la « transfusion » que représentent les travailleurs étrangers. Dans cette perspective, les institutions consacrées aux jeunes se concentrent sur les domaines de l'éducation et de l'emploi, et sur la correspondance entre les formations proposées et les besoins économiques du pays. En-dehors de ces contextes, il existe peu d'encadrement : à l'exception de quelques centres de jeunesse dans les Émirats du Nord et des équipes sportives nationales, les loisirs sont très peu institutionnalisés. Ce trait semble par ailleurs se retrouver à l'échelle de la région, et pourrait être une spécificité du monde arabe²¹. Le rôle crucial confié aux jeunes nationaux se traduit en outre par un contrôle accru à la fois en termes de mœurs mais aussi de loyauté au pays. En janvier 2014, le gouvernement émirien annonce la création d'un service militaire obligatoire pour les jeunes hommes de 18 à 30 ans ; il est sur la base du volontariat pour les jeunes femmes. La durée de la conscription est de neuf mois pour ceux qui ont complété leur éducation secondaire et de deux ans dans le cas contraire ; ceux qui échouent à se présenter à temps encourrent amendes et peines de prison. Ce service obligatoire ne peut être retardé après la fin des études que pour ceux qui ont obtenu des notes exceptionnelles à la sortie du lycée. Tous les conscrits seront ensuite considérés comme réservistes, au même titre que les militaires ayant terminé leur carrière. Le passage de cette loi peu de temps après les printemps arabes, et dans un moment de tension entre les Émirats et le Qatar voisin²², n'est évidemment pas un hasard : l'effet d'annonce est tourné à la fois vers l'intérieur et l'extérieur du pays.

L'identification institutionnelle de la jeunesse avec les citoyens sert donc des objectifs tant économiques que politiques. Elle n'est cependant pas toujours aussi claire que lorsqu'elle concerne les questions centrales de l'identité nationale ou de l'emploi. Une telle définition, en effet, a surtout comme conséquence l'exclusion dans la catégorie de jeunesse des jeunes travailleurs étrangers, en particulier les migrants asiatiques qui viennent aux Émirats arabes unis avec un visa de travail et dont la majorité a entre 20 et 30 ans. Cette dichotomie se retrouve partiellement dans l'usage pratique de la catégorie aux Émirats. Ainsi, les « jeunes » dans le sens commun désignent majoritairement les

21. Cette observation est suggérée par Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. « Déconstruire les stéréotypes : portraits croisés de jeunes Arabes ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 11–23.

22. L'annonce du service obligatoire intervient en effet très peu de temps avant les incidents diplomatiques qui éclatent ouvertement, au sein du Conseil de Coopération du Golfe, entre le Qatar d'une part, et l'Arabie Saoudite et ses alliés émirien et bahreïnien de l'autre, autour du problème de la guerre en Syrie et du soutien qatarien aux Frères musulmans en Égypte.

jeunes Arabes et Occidentaux, et éventuellement les jeunes Sud-Asiatiques riches, c'est-à-dire ceux dont la famille a des revenus suffisants pour les faire venir et les scolariser sur place²³. Cette dichotomie semble rejoindre la critique adressée par Bourdieu à la catégorie sociologique de jeunesse, à laquelle il reproche de distinguer implicitement entre la jeunesse travailleuse et la jeunesse étudiante, et de se concentrer exclusivement sur la seconde²⁴. Mais la catégorie vernaculaire de jeunesse aux Émirats inclut aussi un nombre non négligeable de jeunes hommes nationaux qui commencent à travailler après le secondaire et donc avant l'âge officiel de la majorité (fixé à 21 ans), et qui sont néanmoins toujours considérés comme jeunes par les institutions comme dans la pratique. Au même âge, être considéré comme « jeune » ou non aux Émirats est donc d'abord une affaire de classe sociale et d'ethnicité. Or cette définition n'est pas sans conséquences : d'une part, elle maintient la population nationale dans une catégorie de jeunesse qui peut aller jusqu'à un âge très tardif, et d'autre part, cette définition place les expatriés arabes dans une position indéterminée. En effet, ils sont eux aussi des *chabāb*, ils fréquentent pour certains les écoles publiques, mais ils ne sont pas destinataires des politiques institutionnelles adressées aux jeunes. Cette invisibilité augmente la précarité de leur statut, évoquée dans le Chapitre II, et produit des formes supplémentaires de ségrégation qui ont été renforcées par les évolutions des politiques publiques aux Émirats dans les dix dernières années.

1.3. Émiratisation, diversification économique et effets sur les institutions

Les enjeux entourant la construction institutionnelle de la jeunesse aux Émirats et leurs évolutions au cours du temps sont intimement liés, d'une part à la fabrique d'une identité nationale émirienne et aux politiques concrètes mises en œuvre pour réduire le déséquilibre démographique entre citoyens et non-citoyens, et d'autre part aux politiques de diversification économique destinées à préparer l'après-pétrole. Parce que ces politiques se concentrent aujourd'hui autour du processus d'émiratisation, celui-ci se trouve au cœur des initiatives dirigées vers les jeunes. L'émiratisation est la déclinaison locale des politiques de nationalisation existant dans tous les pays du Conseil de Coopération du Golfe, qui ont suivi des calendriers et des modes d'application différents

23. Voir le Chapitre II : un certain seuil de revenus est en effet nécessaire pour le regroupement familial aux Émirats.

24. Pierre BOURDIEU. « La jeunesse n'est qu'un mot ». In : *Questions de sociologie*. Paris : Les éditions de Minuit, 1984, p. 143–154.

suivant les spécificités nationales. Ce processus reflète donc autant qu'il influence les caractéristiques et les transformations de la société émirienne.

La plupart des travaux traitant des politiques de nationalisation de l'emploi adoptent une perspective comparative à l'échelle régionale. Les marchés du travail dans les pays du Conseil de Coopération du Golfe sont en effet tous caractérisés par une importante segmentation entre les citoyens, majoritairement employés comme fonctionnaires dans des emplois protégés, et les non-citoyens majoritairement employés dans le privé, avec une différence considérable en termes de salaires, de conditions de travail et de droits. Or le poids démographique des travailleurs étrangers dans les pays du Conseil de Coopération du Golfe a été identifié officiellement par cette institution comme une menace. Ainsi, lors des rencontres des ministres du Travail du CCG en 2004 et 2005, la présence massive d'expatriés a été qualifiée de « menace stratégique » et de « problème de sécurité nationale »²⁵.

Les politiques liées à l'emploi adoptent ainsi aujourd'hui des orientations communes à l'échelle régionale. Dans ce domaine comme dans d'autres, les mesures s'influencent les unes les autres, et les politiques d'émiratization empruntent de nombreux traits à celles de « saoudisation », d'« omanisation » ou de « bahreïnisation ». Pour autant, les travaux existants tendent à gommer les spécificités nationales en les réduisant à des facteurs économiques dont la variation serait ultimement corrélée au volume de la rente pétrolière. Pour Steffen Hertog, les différences entre les pays du CCG sont de degré et non de nature, ce qui expliquerait la mise en œuvre tardive de l'émiratization – les Émirats arabes unis possédant l'une des rentes les plus élevées²⁶. Mais on peut analyser cette différence depuis l'angle inverse : si, ailleurs dans la région, les politiques de nationalisation de l'emploi ont été mues par la crainte de ne plus pouvoir absorber les nationaux dans le gouvernement, de perdre la propriété du secteur privé ou encore par le constat du chômage de masse des citoyens²⁷, aux Émirats ces dynamiques semblent bien plutôt être animées en premier lieu par l'impératif de diversification économique – et, dans une moindre mesure, par le discours nationaliste qui fait partie de la rhétorique officielle entourant ces politiques.

25. Respectivement par le ministre du Travail bahreïni et par le secrétaire général du CCG. Cf. Andrzej KAPISZEWSKI. « Arab versus Asian migrant workers in the GCC countries ». In : *United Nations Expert Group Meeting on International Migration and Development in the Arab Region, Beirut*, mai 2006.

26. Steffen HERTOG. « Arab Gulf States : an Assessment of Nationalization Policies ». In : *Research Paper. Gulf Labour Market and Migration (GLMM) programme of the Migration Policy Center (MPC) and the Gulf Research Center (GRC)*, n° 1, 2014.

27. Ibid., p. 5. Laurence LOUËR. « Les enjeux des réformes des politiques de l'emploi dans les monarchies du Golfe ». In : *Etudes du CERI*, 2012, p. 1-31, p. 11.

1.3.1. *Mise en œuvre de l'émiratisation et blocages*

L'émiratisation a été menée à travers divers types de mesures parmi lesquelles on peut distinguer trois catégories²⁸. Les premières sont les mesures de type administratif, imposant des quotas par secteurs. Elles correspondent à la première génération des politiques de nationalisation et ont été mises en place aux Émirats à partir de la fin des années 1990 dans un certain nombre de domaines. Non obligatoires, elles ont été abandonnées en 2007 hors du secteur bancaire, le seul dans lequel les quotas ont été imposés et sont quasiment respectés²⁹. Aujourd'hui, les principales mesures administratives sont celles qui réservent certains types de professions (gestion des ressources humaines, secrétariat, etc.) aux nationaux. Ces mesures ont connu un succès limité : l'imposition de quotas a parfois eu pour effet la multiplication d'emplois « fantômes »³⁰ pour les nationaux³¹. En outre, l'emploi des étrangers n'a pas diminué mais est devenu plus précaire et plus informel : au lieu d'être employés directement, notamment dans les entreprises gouvernementales – et donc de bénéficier de leurs avantages en termes d'horaires, de logement et de salaire –, les étrangers sont employés par des compagnies privées auxquelles les entreprises publiques sous-traitent les tâches. Certains de mes interlocuteurs étrangers qui travaillaient dans le public avaient ainsi reçu des propositions de ré-embauche par un sous-traitant : ils auraient conservé le même travail, mais avec un salaire plus bas et sans avantages sociaux. Une autre stratégie des entreprises émiriennes pour éviter d'avoir à satisfaire les quotas consiste à délocaliser leurs bureaux vers les zones franches, où ces lois ne s'appliquent pas.

La seconde génération de politiques de nationalisation se fonde sur les mécanismes du marché pour faire diminuer la segmentation de la force de travail. Elle contient deux types de mesures : celles destinées à adapter la main-d'œuvre nationale aux exigences du marché, et celles instaurant des incitations financières pour influencer sur ce dernier. Les secondes sont inspirées du système saoudien appelé *Nitaqat* : elles visent à réduire la différence de coût du travail entre citoyens et non-citoyens en jouant sur l'attribution des visas de travail. Ainsi les entreprises sont classifiées, puis sanctionnées ou récompensées suivant leur degré d'obéissance au quota d'émiratisation assigné à leur catégorie. Celles qui n'emploient pas assez de nationaux se voient attribuer moins de visas de travail et

28. Ugo FASANO-FILHO et Rishi GOYAL. « Emerging Strains in GCC Labor Markets ». In : *IMF Working Paper*, n° WP/04/71, 1^{er} avr. 2004, cité par. LOUËR, « Les enjeux des réformes des politiques de l'emploi dans les monarchies du Golfe », op. cit.

29. Kasim RANDEREE. « Workforce Nationalization in the Gulf Cooperation Council States ». In : *Occasional Paper*, n° 9, 2012.

30. HERTOOG, « Arab Gulf States : an Assessment of Nationalization Policies », op. cit.

31. J'en donnerai un exemple ci-dessous, p.256.

paient plus de frais pour leurs employés étrangers. L'assouplissement des règles de la *kafāla* annoncé en 2011 s'inscrit également dans ces processus, avec l'idée de favoriser la mobilité des travailleurs étrangers – un objectif qui semble avoir réussi³².

Quant aux mesures visant à adapter les nationaux au marché du travail, elles ont pour but de réduire l'écart de salaires entre privé et public et d'améliorer la formation professionnelle des nationaux, et se traduisent par la création de bureaux de placement pour les citoyens. À Abou Dhabi, cette agence se nomme Tawteen Council (*Majlis Abū Ḍabī li-l-Tawṭīn*, littéralement « Conseil pour la nationalisation »). Créé en 2005, Tawteen a pour objectif d'améliorer la correspondance entre les qualifications de la population nationale et les besoins du marché du travail, en proposant des formations par exemple. Cette institution fonctionne surtout comme une base de données des emplois disponibles à un certain moment (pour des secteurs et des types de postes donnés). Tous les citoyens qui cherchent un travail, notamment les jeunes gens à la sortie de l'université, sont invités à y déposer leur C.V. et reçoivent en échange des propositions d'embauche. Parallèlement, un poste de manager ou dans le domaine des ressources humaines ne peut être attribué à un étranger qu'après avoir obtenu une autorisation formelle de la part de Tawteen : il faut prouver qu'aucun Émirien n'est qualifié pour ce poste avant de l'offrir à un non-citoyen. Concrètement, cela signifie que ces postes restent entre trois et six mois dans la base de données sans être pourvus, avant que la personne pressentie ne soit finalement recrutée. Ainsi une de mes interlocutrices de nationalité philippine avait passé un entretien pour une entreprise gouvernementale ; les recruteurs satisfaits lui ont annoncé qu'ils l'embaucheraient une fois l'autorisation de Tawteen reçue. Puisqu'il s'agissait d'un poste dans les ressources humaines, elle attendit presque un an durant lequel ils l'appelaient régulièrement pour la tenir au courant de l'avancée des choses ; elle fut finalement recrutée. Un autre attendit plusieurs semaines pour recevoir une promotion de la part de son employeur, car le processus concerne également les recrutements internes à l'entreprise, dont les responsables doivent montrer qu'ils ont fait tous les efforts nécessaires pour embaucher de préférence un citoyen émirien.

La diversité de ces mesures et des logiques qui les sous-tendent rend difficile l'examen de leurs conséquences réelles sur l'emploi aux Émirats, et ce d'autant plus que la plupart ont été appliquées très récemment. Par ailleurs, les critiques existantes adoptent souvent le point de vue de l'économie libérale, postulant que les problèmes associés à la nationalisation viennent de la rigidité du marché du travail et qu'il suffirait de laisser jouer librement les mécanismes du marché pour les résoudre. Cependant, ce postulat

32. Sur les règles actuelles concernant la *kafāla*, voir Chapitre II, p. 152. *ibid.*

ne permet pas de comprendre les blocages auxquels les politiques d'émiratization sont confrontées, qui dépendent à la fois de la manière dont ces politiques ont été menées et des perceptions des différents acteurs. Les études quantitatives d'Ingo Forstenlechner ont ainsi montré comment les facteurs économiques et éducatifs jouent peu sur le recrutement des nationaux dans le secteur privé. Les principaux obstacles à ce recrutement tiennent en partie aux perceptions qu'ont les citoyens de ce secteur (en termes de conditions de travail, d'horaires, de pénibilité, etc.), qui le rendent peu attractif – non sans raison d'ailleurs³³. Ils tiennent surtout aux perceptions des employeurs qui, y compris lorsqu'il sont eux-mêmes Émiriens, tendent à reproduire les stéréotypes sur la faible motivation au travail des citoyens. En outre, pour les employeurs nationaux, la question du statut social joue un rôle important : il est difficile d'employer un compatriote pour un travail dévalorisant, ou à une position qui le mettrait sous les ordres de quelqu'un de statut social inférieur.

Une autre contradiction des politiques d'émiratization concerne la question du chômage. On a vu en effet que le plein emploi des citoyens est au centre de la rhétorique officielle aux Émirats. Si cet objectif passait au départ par l'extension du nombre de fonctionnaires, la nationalisation de l'emploi est apparue dans la dernière décennie comme la solution au chômage dont les taux sont relativement importants : en 2013, il concerne 13,8 % des nationaux contre 4 % de la population totale. Mais la volonté de réduire ce taux de chômage a poussé le gouvernement à concentrer ses efforts sur le secteur public ou les entreprises « mixtes » pour trouver du travail aux citoyens³⁴. Le même processus a eu lieu dans d'autres pays du Golfe, où la nationalisation de l'emploi s'est heurtée aux printemps arabes et a provoqué le repli des gouvernements vers le secteur public et les subventions aux citoyens afin de s'assurer de leur loyauté et de calmer les tensions. C'est notamment le cas en Arabie Saoudite et en Oman, où des allocations chômage ont été créées en 2011. Au Bahreïn, elles existaient depuis 2006 : le pays avait été le cadre dès les années 1990 de soulèvements de chômeurs.

Enfin, l'un des effets principaux des politiques de nationalisation a été l'entrée massive des femmes citoyennes sur le marché du travail. Celle-ci a engagé de nombreux enjeux liés à l'organisation du travail, mais aussi aux représentations concernant cer-

33. M. AL-WAQFI et Ingo FORSTENLECHNER. « Stereotyping of Citizens in an Expatriate-Dominated Labour Market : Implications for Workforce Localisation Policy ». In : *Employee Relations*, vol. 32, 2010, p. 364–381. Ingo FORSTENLECHNER. « Workforce Nationalization in the UAE : Image versus Integration ». In : *Education, Business and Society : Contemporary Middle Eastern Issues*, vol. 1, 2008, p. 82–91. Laurence Louër souligne également à quel point les conditions de travail dans le secteur privé sont difficiles, et n'ont pas été remises en cause. LOUËR, « Les enjeux des réformes des politiques de l'emploi dans les monarchies du Golfe », op. cit.

34. Ibid.

taines professions³⁵. Surtout, elle interroge sur les rapports entre travail, genre, mais aussi nationalité et ethnicité, puisqu'une partie de ces femmes travaille dans le secteur privé où une majorité des employés sont étrangers³⁶.

Les politiques de nationalisation de la force de travail aux Émirats doivent donc être comprises dans un cadre régional. En même temps, on ne peut perdre de vue les spécificités du contexte national émirien dans l'examen des effets de ces politiques et notamment des contradictions et des blocages qu'elles ont produit. Une partie de ces contradictions est ainsi liée à l'impératif de diversification économique qui est partiellement au principe de l'émiratisation mais qui, parallèlement, a conduit à un afflux encore plus important de travailleurs étrangers dans les secteurs de la construction et des services. Surtout, dans la mesure où ces politiques sont orientées vers l'avenir du pays et la préparation de l'après-pétrole, leur champ d'application a largement dépassé le seul secteur de l'emploi pour investir celui de l'éducation.

1.3.2. *L'éducation : du modèle arabe au modèle néolibéral ?*

En 1999, le ministre émirien du Travail et des Affaires Sociales signe un accord avec l'université fédérale Higher Colleges of Technology (HCT), qui rend les diplômés de cette université prioritaires pour un placement dans le secteur privé ou public³⁷. Cet accord montre bien comment, loin de ne concerner que le marché du travail, les politiques d'émiratisation s'étendent au domaine de l'éducation. Elles s'y déploient selon deux logiques conjointes : d'une part, la globalisation de l'éducation qui a conduit au passage d'un modèle arabe à un modèle occidental (en termes de langue, de nationalité des enseignants et d'implantation d'universités étrangères), et d'autre part la volonté de faire coïncider les formations proposées aux jeunes nationaux aux besoins du marché du travail, qui se traduit par la valorisation des matières scientifiques et techniques. Un retour historique sur les transformations progressives de l'éducation permet de comprendre comment ces modèles ont été peu à peu mis en place.

Contrairement à l'idée que les institutions éducatives auraient été créées à partir de rien au moment de la fondation du pays et de l'arrivée des revenus pétroliers, Christopher Davidson montre que le développement de l'éducation aux Émirats s'est fondé sur

35. Sharon NAGY. « Bahraini and Non-Bahraini Women in Bahrain's Workforce. Gender, Work and Nationality ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2144>.

36. Amélie LE RENARD. « La nationalisation des emplois au prisme du genre. Les salariées saoudiennes des banques ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2023>.

37. RANDEREE, « Workforce Nationalization in the Gulf Cooperation Council States », op. cit.

un certain nombre de précurseurs³⁸. Entre les années 1920 et 1960, les évolutions discontinues de l'éducation primaire ont permis de passer d'un système scolaire religieux à un système laïc dont les financements, les programmes et les enseignants étaient issus du monde arabe, et qui ont ouvert la voie à la construction rapide d'un système scolaire national après l'indépendance.

Jusque dans les années 1920 en effet, une forme basique d'éducation religieuse, réservée aux garçons, était dispensée dans les mosquées par des *muṭawwa'*. Les revenus du commerce des perles permirent ensuite à de riches marchands de financer la création d'écoles plus formelles, en particulier à Dubaï et Charjah où furent créées des écoles pour garçons dont les professeurs venaient du Nedjd, d'Iran et d'Irak³⁹. Mais l'effondrement du commerce des perles provoqua l'arrêt de la plupart de ces écoles. Elles furent réactivées pour une courte durée en 1938 par le mouvement réformiste mené par les marchands à Dubaï. Ces tentatives, quoique sporadiques, eurent pourtant une influence sur les initiatives lancées par la suite⁴⁰. À partir des années 1950, l'afflux des revenus pétroliers dans le reste de la région et en particulier au Koweït encourage la mise en place d'aides au développement vers les pays plus pauvres. Le Koweït finance ainsi tous les aspects de l'éducation aux Émirats (en particulier dans les Émirats du Nord), de la construction d'écoles aux salaires des enseignants – majoritairement des expatriés égyptiens et palestiniens –, en passant par le matériel scolaire, les uniformes et les programmes. Des instituts visant à former localement les enseignants sont créés, même s'ils seront de courte durée⁴¹. D'autres aides étrangères commencent également à parvenir de l'Arabie Saoudite, qui crée des écoles religieuses, ainsi que depuis l'Iran et l'Inde pour subvenir aux besoins en institutions éducatives des larges communautés marchandes installées sur les côtes du Golfe. De nombreuses écoles sont ainsi fondées, d'abord à Dubaï et dans les Émirats du Nord. À Abou Dhabi, deux écoles sont construites en 1961, al-Falahiya et al-Bateen. Mais le Cheikh Shakhbūṭ alors au pouvoir s'oppose à la fois à l'utilisation des programmes scolaires koweïtiens, considérés à l'époque comme très progressistes, et à l'embauche d'expatriés arabes. Issus majoritairement de pays où les partisans du nationalisme arabe étaient arrivés au pouvoir, les enseignants étaient en effet perçus

38. Christopher DAVIDSON. « Higher education in the Gulf : a historical background ». In : *Higher Education in the Gulf States : Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Saqi Books / SOAS, 2009, p. 23–40.

39. Yūsif Khalīfa AL-YŪSIF. *Al-'Imārāt al-'arabiyya al-muttaḥida 'ala muftaraq ṭuruq [Les Emirats arabes unis à un carrefour]*. Markaz dirāsāt al-waḥida al-'arabiyya, 2013.

40. DAVIDSON, « Higher education in the Gulf : a historical background », op. cit.

41. Hamaid AL BANNA. « Teacher Training in the UAE. Problems and Prospects ». In : *Higher Education in the Gulf. Problems and Prospects*. Sous la dir. de K. E. SHAW. Exeter : University of Exeter Press, 1997, p. 101–118.

comme une menace. Les dirigeants locaux du Golfe comme les Britanniques craignaient l'importation de ces idées dans la région – non sans raison, puisque les principales manifestations liées à cette cause ont été menées par des étudiants et des enseignants⁴². Les fonds étrangers permettent une croissance importante du système scolaire : dans les vingt années précédant la création des Émirats arabes unis, le nombre d'élèves est multiplié par cent (il passe de 230 en 1953-54 à 27 745 en 1970-71)⁴³.

À l'indépendance du pays, la nécessité de former la population nationale, dont la majorité des enfants se trouve encore hors du système scolaire, est vue comme une urgence, d'autant plus que le nombre de travailleurs étrangers est déjà important. Comme le note Christopher Davidson : « Ainsi, au début des années 1970, une éducation de haute qualité avait déjà été identifiée comme une composante pour n'importe quel futur processus de nationalisation du travail »⁴⁴. Le nouveau ministère fédéral de l'Éducation lance la construction massive d'écoles publiques, dont le nombre triple entre les années 1970 et 1980. La rapidité de ces développements oblige à utiliser au départ des programmes déjà existants : les manuels scolaires koweïtiens ne sont remplacés que peu à peu par des manuels émiriens. Fait notable, ces politiques éducatives incluent la scolarisation des filles qui étaient jusque-là exclues de l'éducation religieuse. Les premières écoles pour filles avaient été créées à Charjah à la fin des années 1950, fréquentées surtout par les enfants des familles dirigeantes et des familles marchandes, mais l'éducation des filles rencontrait encore de nombreux obstacles⁴⁵. Après l'indépendance, l'éducation est mise en avant au sein des politiques officielles qui encouragent la participation des femmes à la nation émirienne. Ainsi la première université du pays, établie à Al-Ain en 1977, est ouverte aux femmes : son rôle est d'autant plus important qu'elle leur ouvre l'accès à l'éducation supérieure, les contraintes sociales et familiales empêchant les jeunes femmes d'aller compléter leur éducation à l'étranger comme c'était alors le cas pour les hommes.

L'éducation supérieure des citoyens a en effet été initiée à travers des bourses d'études à l'étranger, au départ surtout vers l'Égypte et les autres pays arabes, mais aussi vers les pays occidentaux : bon nombre de dirigeants émiriens ont ainsi été formés dans les écoles militaires britanniques. Quant aux expatriés, jusqu'au début des années 2000 ils étaient nombreux à retourner dans leur pays d'origine le temps d'acquérir un di-

42. DAVIDSON, « Higher education in the Gulf : a historical background », op. cit., p. 33-35.

43. Linda Usra SOFFAN. *The Women of the United Arab Emirates*. London : Croom Helm, 1980, p. 113.

44. DAVIDSON, « Higher education in the Gulf : a historical background », op. cit., p. 35.

45. CARVALHO PINTO, *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*, op. cit.

plôme universitaire. La plupart de mes interlocuteurs dont l'âge se situait autour de vingt-cinq ans et plus étaient dans ce cas. La multiplication d'universités étrangères et de formations universitaires de bonne qualité aux Émirats ces dernières années a un peu renversé cette tendance, même si les prix élevés empêchent les expatriés les plus pauvres d'y accéder. D'autres facteurs poussent les jeunes expatriés à rester étudier sur place : la fermeture des possibilités d'éducation dans leur pays d'origine ou encore le resserrement du marché du travail émirien suite à la crise économique, qui rend plus incertain de pouvoir trouver un emploi et donc de revenir aux Émirats si l'on part.

Si les études à l'étranger continuent à être un phénomène très courant et valorisé aux Émirats, les politiques éducatives prennent à partir des années 2000 une autre tournure. Plutôt que d'envoyer les étudiants dans d'autres pays, il s'agit de faire venir les formations et les établissements sur le territoire émirien. Cela s'accompagne de la volonté d'accroître la « compétitivité » internationale des Émirats en termes d'offre éducative, surtout en ce qui concerne l'éducation supérieure. Un tel objectif fait écho aux évolutions internationales de ce secteur, de plus en plus orienté vers un modèle néolibéral qui assimile les établissements à des entreprises et les évalue en fonction de leur productivité, de leur rentabilité et de leur compétitivité⁴⁶. Ces processus sont également liés à un autre facteur politico-économique : l'évolution des politiques économiques vers la diversification afin de préparer l'après-pétrole. Celle-ci a conduit les pays du Golfe à la fois à ouvrir leur économie aux capitaux étrangers et à se tourner vers ce que l'on nomme « l'économie de la connaissance ». L'expression, qui apparaît comme titre d'un rapport de l'OCDE dès 1996, désigne les économies dont la croissance est fondée sur la production et la distribution des connaissances, à travers les secteurs nécessitant une main-d'œuvre qualifiée et dans lesquelles les nouvelles technologies d'information et de communication jouent un rôle crucial⁴⁷. Le gouvernement d'Abou Dhabi a embrassé cet objectif depuis le milieu des années 2000 : l'économie de la connaissance est, on l'a vu, l'un des principes directeurs du *Plan Abu Dhabi 2030* qui se décline dans tous les domaines, y compris celui de l'éducation.

46. Peter MACKENZIE SMITH. « Introduction ». In : *Higher Education in the Gulf States. Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Saqi Books / SOAS, 2009, p. 9–22. Pour une étude anthropologique des pratiques et de la culture qui sous-tendent la néolibéralisation de l'éducation supérieure, voir Marilyn STRATHERN. *Audit Cultures : Anthropological Studies in Accountability, Ethics, and the Academy*. New York : Routledge, 2000.

47. OCDE. *L'économie fondée sur le savoir*. Rapp. tech. OCDE/GD(96)102. Paris, 1996, le titre anglais de ce rapport est *Knowledge-Based Economy*, une expression qui a été traduite par la suite en français par « économie de la connaissance ».

Au sein de ce dernier, la principale conséquence de ces nouvelles orientations a été la croissance du secteur privé, consacrée par l'importation de branches d'universités occidentales prestigieuses, qui créent des campus aux Émirats et dans les autres pays de la région. Les contrats sont souvent accompagnés d'accords d'exclusivité qui illustrent la rivalité entre pays et le rôle de ces institutions dans la fabrique de la « marque » (*brand*) de chaque émirat. Ainsi la Sorbonne, New York Institute of Technology et New York University ont toutes ouvert des branches à Abou Dhabi respectivement en 2006, 2007 et 2010⁴⁸.

Cette internationalisation de l'éducation a eu un certain nombre de conséquences sur le paysage éducatif émirien, dont la principale est la part croissante du secteur privé, avec des effets ambivalents. Le secteur privé a en effet connu une expansion considérable dans les dix dernières années, en particulier à Dubaï avec le Knowledge Village créé en 2005 qui, sur le modèle des zones franches, offre des campus immédiatement disponibles aux institutions étrangères qui voudraient s'y installer. À Abou Dhabi, les nouvelles universités sont souvent semi-publiques, sponsorisées par un membre des familles régnantes ou une entreprise gouvernementale en partenariat avec des institutions privées étrangères. D'un côté, cette prolifération d'établissements d'éducation supérieure a permis d'accroître considérablement les choix disponibles pour les étudiants. De l'autre, elle porte un certain nombre de contradictions, en particulier l'absence de politique fédérale unifiée face à la multiplication d'initiatives privées au sein de chaque émirat, dont chacun possède son propre ministère de l'Éducation. Des politiques ont été mises en œuvre depuis 2007 pour tenter de corriger ce problème⁴⁹.

L'autre conséquence de cette internationalisation de l'éducation est le problème posé par la langue d'enseignement. Les rapports publiés au milieu des années 2000 par le ministère fédéral de l'Éducation identifient la maîtrise de l'anglais comme un problème pour les jeunes citoyens poursuivant des études universitaires⁵⁰. En effet, même dans

48. Je ne me pencherai pas ici sur l'abondance de publications qui accompagnent la création de ces branches, et qui constitue un sujet à part entière. Presque toutes ont donné lieu à de longs débats dans la presse et au sein des milieux académiques ; certaines institutions qui envisageaient des partenariats avec les pays du Golfe ont d'ailleurs renoncé à les mener à bien au vu des controverses internes. Ainsi Yale University a préféré ouvrir un campus à Singapour, tandis que la possibilité de créer une branche de Vanderbilt University à Abou Dhabi a provoqué une forte mobilisation des étudiants et professeurs contre le projet. En outre, les enseignants envoyés sur ces nouveaux campus publient de nombreuses études évaluant le rôle de ces établissements.

49. Warren H. FOX. « The United Arab Emirates and Policy Priorities for Higher Education ». In : *Higher Education in the Gulf States : Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Sagi Books / SOAS, 2009, p. 110–125.

50. *Al Raha Beach Development, Traffic Impact and Parking Study*. Rapp. tech. Dormier Consulting, 2007. URL : D08-Traffic-Impact-Study-Final-20070424-Ver35.doc.

les universités publiques, l'enseignement se fait très majoritairement dans cette langue, à l'exception des départements de littérature et linguistique arabes. Le faible niveau des citoyens en anglais a été attribué à l'éducation publique, dont une partie restait en arabe ; les élèves étaient ainsi défavorisés au moment de l'entrée à l'université par rapport à ceux des écoles privées suivant un cursus anglo-saxon. En conséquence, d'importantes campagnes de recrutement d'enseignants natifs de pays anglophones ont été organisées ces dernières années afin de pourvoir les écoles publiques. En même temps qu'étaient appliquées les politiques d'émiratisation, des enseignants venus du Canada, des États-Unis ou d'Australie ont été massivement recrutés pour remplacer les enseignants arabes. Ce choix contraste avec celui effectué par le Qatar où, à partir du même constat, la décision a été prise d'arabiser l'enseignement supérieur – en 2012, l'Université du Qatar a reçu l'ordre de passer de l'anglais à l'arabe comme langue principale d'instruction dans plusieurs matières.

Le système éducatif émirien a ainsi connu des évolutions très rapides. Les premiers développements de l'éducation ont été permis par le recrutement d'enseignants et l'importation de programmes scolaires venus du reste du monde arabe, financés par le Koweït puis à partir de 1971 par l'État émirien nouvellement créé. Depuis le début du XXI^e siècle, la tendance principale de ce secteur est le passage à une éducation globalisée dont l'anglais est la langue principale et dont programmes comme enseignants viennent majoritairement d'Europe et d'Amérique du Nord. Les progrès de l'éducation ont favorisé une certaine mobilité sociale, notamment pour les femmes et les hommes de bas statut. Mais celle-ci reste limitée – un certain nombre d'inégalités ont en effet été renforcées par les évolutions récentes. La principale d'entre elles concerne le fossé qui sépare l'éducation privée de l'éducation publique et se trouve également reflétée dans les secteurs d'emploi.

Ces processus ne vont pas sans contradictions, et posent en particulier la question du rapport entre nationaux et expatriés tout comme celle de l'inclusion de ces derniers dans le système scolaire. En outre, l'injonction faite aux jeunes citoyens de servir leur pays et d'incarner l'identité nationale émirienne se trouve confrontée à un système essentiellement tourné vers l'étranger. Il faut ajouter que, contrairement aux apparences, les dépenses éducatives sont loin d'être considérables ; elles auraient même diminué dans la période récente⁵¹. Aux inégalités ainsi créées en termes d'accès aux filières d'études, qui dépend de la nationalité mais aussi de la classe sociale et de la maîtrise de l'anglais comme langue principale, s'ajoutent des inégalités en termes de genre.

51. FOX, « The United Arab Emirates and Policy Priorities for Higher Education », op. cit.

2. *Un espace réservé : le campus comme microcosme*

À bien des égards, le campus universitaire aux Émirats peut apparaître comme un microcosme de la société émirienne. Il est d'abord un monde limité et clôturé : à l'Université des Émirats arabes unis à Al-Ain, un mur s'élève au milieu du campus pour séparer le versant féminin du versant masculin. Les bâtiments partagés, situés sur la ligne de front, sont accessibles par un système de portes verrouillées qui sont ouvertes ou fermées par les employés selon que le tour revient aux étudiants ou aux étudiantes de se rendre à la bibliothèque ou à l'auditorium. Les horaires sont organisés de telle sorte que les uns et les autres ne puissent jamais se croiser, ou même se trouver dans des espaces qui communiquent entre eux. Les campus immenses de Zayed University à Abou Dhabi et à Dubaï reproduisent quant à eux un morceau de la ville, et en particulier ses espaces marchands : le cœur du campus fait figure de *shopping mall*, avec les mêmes cafés franchisés et salons de manucure. Cette section de l'université est réservée aux jeunes femmes ; là encore, l'auditorium et la bibliothèque sont situés dans un bâtiment à part, et leurs horaires d'accès varient selon le sexe des étudiants. Les visiteurs étrangers, hommes ou femmes, ne sont quant à eux pas soumis à ces règles. Ces clôtures-là sont liées à la ségrégation entre les sexes dans les universités publiques. Les nouveaux campus des prestigieuses universités privées étrangères, New York University ou la Sorbonne Abou Dhabi, font quant à eux figure d'îlots : bâtis sur les îles artificielles récemment développées de Saadiyat et Reem respectivement, ils forment des espaces clos au sein d'un paysage urbain encore largement en chantier. Ils sont aussi considérés comme des lieux plus permissifs en termes de relations entre les sexes ou de tenue vestimentaire. Les trois dernières universités citées ne sont désormais accessibles qu'en voiture, à l'opposé des anciens campus qui se situaient au centre-ville d'Abou Dhabi. Tous les nouveaux campus ont été inaugurés dans les années 2010, pendant la durée de mon terrain de recherche⁵².

Mais le campus est surtout un microcosme au sens où il reproduit les formes de ségrégation et de distinction sociale qui existent à l'extérieur – entre les sexes mais aussi entre les nationalités – en même temps qu'il constitue un espace fermé et relativement autonome, ouvrant donc la possibilité, pour les étudiants, d'y développer des relations spécifiques. Amélie Le Renard a montré comment les campus des universités publiques en Arabie Saoudite participent à la constitution d'une « société des jeunes femmes »⁵³

52. À l'exception de la Sorbonne dont le nouveau campus sur l'île de Reem a ouvert en 2009. Lorsque je m'y suis rendue pour la première fois en 2010, les chauffeurs de taxi refusaient pour la plupart d'y aller car le reste de l'île était encore en chantier, et il fallait passer par des pistes sableuses.

53. Amélie LE RENARD. *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*. Dalloz, 2011.

avec ses propres normes et codes, dans la mesure où il est l'un des seuls espaces qui leur est réservé (avec les étages pour femmes des *shopping malls*). Pour beaucoup de jeunes gens que j'ai rencontrés, le campus représentait un des lieux où ils passaient la plus grande partie de leur temps – pour suivre des cours mais aussi entreprendre des activités sportives, des projets de bénévolat, et plus généralement passer du temps avec les amis rencontrés à l'université. Il était aussi, parmi les espaces entre lesquels ils naviguaient, le seul à être réservé à la classe d'âge des jeunes adultes ; en ce sens, il produit des formes spécifiques de socialisation.

2.1. Statut social et politiques d'exclusion dans l'éducation

Les hiérarchies statutaires qui ont cours dans la société émirienne sont reproduites sur le campus, en premier lieu, à travers l'accès différencié à l'enseignement supérieur et à certaines filières d'études que ces hiérarchies contribuent à maintenir. Dans le domaine de l'éducation, les politiques de nationalisation, on l'a vu, se sont traduites par des tentatives d'améliorer les qualifications des citoyens et de les orienter vers les besoins du marché du travail. Outre la gratuité de l'éducation publique (à tous les niveaux) pour les nationaux et les bourses d'études supérieures qui leur sont attribuées par le gouvernement, ces efforts ont eu en pratique deux conséquences principales. Ils ont d'abord limité l'accès des étrangers à l'éducation publique et renforcé la différenciation économique entre les étudiants des secteurs privé et public, quelle que soit leur nationalité : la présente section se penche sur ces dimensions. Le maintien d'un entre-soi national dans les écoles et universités sous tutelle du gouvernement est également allé de pair avec la ségrégation des sexes dans ces établissements, dont les conséquences seront étudiées dans la section suivante.

2.1.1. Choix d'études, classe sociale et nationalité

L'une des questions principales posées à l'éducation est l'intégration ou non des étrangers dans les institutions scolaires émiriennes. Cette question recouvre en partie celle de la distinction entre éducation privée et publique, dans la mesure où nombre d'établissements privés ont été créés au départ pour subvenir aux besoins en éducation des communautés étrangères. À Abou Dhabi, parce qu'elle est la capitale et que sa population étrangère a longtemps été composée en majorité d'expatriés arabes, les écoles et universités publiques dominent. À l'inverse, à Dubaï et dans les Émirats du Nord, la présence importante de communautés non-arabophones a conduit à la prolifération d'institutions éducatives suivant des programmes en langues étrangères (voir Figure III.1). L'existence de systèmes éducatifs parallèles s'est accentuée durant les dix dernières années, comme on l'a vu, en raison à la fois des politiques de diversification

économique et de nationalisation de la force de travail. Pour autant, si les nationaux constituent 79 % des élèves dans l'enseignement public et les étrangers 82 % dans l'enseignement privé⁵⁴, les deux ne se superposent pas totalement.

À Abou Dhabi, un grand nombre de mes interlocuteurs, citoyens comme expatriés arabes, avaient fréquenté les écoles publiques aux niveaux primaire et secondaire. Ces écoles ont en effet longtemps été ouvertes aux étrangers, du moins aux arabophones dans la mesure où une partie du cursus implique des cours en langue arabe littérale (notamment les cours de religion et de littérature arabe). Si les Émiriens représentent la très grande majorité des élèves du public, un certain nombre d'entre ces derniers sont néanmoins issus du Yémen, d'Égypte, des *bilād al-chām* (en particulier Syrie et Palestine) ou encore de la corne de l'Afrique et du Maghreb ; les Bidūn y sont également nombreux (voir Figure III.2). Hosni, père de famille libanais arrivé aux Émirats dans les années 1970, se souvient ainsi du temps où, en tant qu'employé d'une entreprise gouvernementale, ses fils étaient admis à fréquenter gratuitement l'école publique où tout était fourni, des cahiers jusqu'au déjeuner. Son troisième fils dût quant à lui être inscrit dans une école privée : le gouvernement décida en effet durant une courte période de réserver l'éducation publique aux seuls citoyens. Depuis 2007, elle est de nouveau ouverte aux étrangers sous certaines conditions. Ces tâtonnements sont représentatifs des premières politiques de nationalisation sous forme de quotas⁵⁵.

Ces politiques de quotas sont toujours appliquées dans l'enseignement, avec une rigueur variable. Ainsi, l'admission dans les universités publiques et semi-publiques est déterminée par un test d'aptitude incluant des tests d'anglais (le test local appelé CEPA dans les universités fédérales, les tests internationaux TOEFL ou IELTS pour les autres)⁵⁶. Mais le niveau demandé varie selon la nationalité et la barre est placée plus haut pour les étrangers – il n'est pas rare que le seuil d'admission pour les citoyens soit baissé afin d'inclure plus d'élèves masculins, qui ont tendance à avoir un moins bon

54. Ces chiffres du Bureau national des statistiques pour l'année 2009/2010 concernent la population des écoles de la maternelle au secondaire.

55. HERTO, « Arab Gulf States : an Assessment of Nationalization Policies », op. cit.

56. Le CEPA, ou Common Educational Proficiency Assessment, est produit par le ministère de l'Éducation Supérieure et de la Recherche Scientifique, et est utilisé au sein des trois universités fédérales : UAE University, Higher Colleges of Technology, et Zayed University. Il a aussi été utilisé comme test de sortie à la fin du lycée. Les autres tests sont des tests internationaux qui sont également demandés par les universités des pays anglo-saxons.

niveau en anglais⁵⁷. Ceux qui ne passent pas le test se voient offrir la possibilité de faire une année (ou plus) de mise à niveau, appelée *foundation year*.

Farès, jeune Syrien étudiant au Petroleum Institute à Abou Dhabi, m'expliquait ainsi que les citoyens ont toujours la priorité, quel que soit leur niveau à la sortie du lycée. Dans cette université semi-publique, créée par décret présidentiel et gérée par des compagnies pétrolières nationales et internationales dans le but de former des ingénieurs en hydrocarbures, les recrutements varient de sorte à avoir toujours aux alentours de 80 % d'étudiants locaux et 20 % d'étrangers, quitte à recruter moins d'étudiants si les citoyens se présentent en faible nombre, ou à en admettre plus l'année suivante. En raison de sa vocation professionnalisante, le Petroleum Institute fait signer aux étudiants des contrats d'exclusivité par lesquels ils s'engagent à travailler pour ADNOC, la compagnie pétrolière nationale. Mais pour les expatriés, cet engagement entre en conflit avec la nationalisation de l'emploi qui rend les citoyens prioritaires – Farès connaît des diplômés étrangers qui ont attendu un an avant de pouvoir commencer à travailler, avec l'interdiction de postuler ailleurs durant ce temps. Lui-même a mis trois ans à valider toutes les matières de sa dernière année d'études, non sans calcul stratégique : depuis le début de la guerre en Syrie, il est beaucoup plus difficile pour les Syriens d'obtenir l'autorisation de se rendre sur les plate-formes pétrolières et les sites de forage. Il sait donc qu'il ne sera probablement pas recruté tout de suite, et envisage de continuer en Master en attendant que les choses s'améliorent.

Le Petroleum Institute est un bon exemple des orientations actuelles de l'émiratisation. La focalisation sur la correspondance entre les qualifications des jeunes nationaux et les besoins du marché du travail passe notamment par le fait de cibler les bourses attribuées aux citoyens vers certaines matières, sélectionnées chaque année par le ministère. Une hiérarchie des filières d'études est ainsi produite qui valorise l'ingénierie, la finance ou les affaires sur les sciences humaines, et les diplômes professionnalisants sur la recherche fondamentale. Cette sélection rejoint les évolutions globales de l'enseignement supérieur déjà évoquées. Il est cependant frappant de constater que, dans un domaine qui fait pourtant l'objet d'une production académique conséquente, presque aucune des recherches publiées sur les enjeux de l'éducation aux Émirats n'interroge le postulat selon lequel l'éducation supérieure serait au service du marché du travail⁵⁸.

57. Melanie SWAN. « More Emirati students bridge the knowledge gap ». In : *The National*, 3 août 2015. URL : <http://www.thenational.ae/uae/education/more-emirati-students-bridge-the-knowledge-gap>.

58. C'est ainsi que Steffen Hertog par exemple analyse le choix des filières de sciences humaines ou d'études islamiques comme une « distorsion » provoquée par la garantie de l'emploi dans le secteur

Aux Émirats, les jeunes citoyens sont donc très largement encouragés à choisir ces filières « utiles » et, dans les universités publiques, l'accès à celles-ci est de fait restreint pour les étrangers. Ces contraintes ont pour conséquence principale de renforcer les effets du statut économique sur les décisions concernant l'éducation supérieure des jeunes Arabes. En effet, pour les jeunes citoyens dont les parents gagnent un faible revenu, le choix de filière est tributaire des bourses obtenues de la part du gouvernement – alors que ceux dont la famille peut payer une université privée se trouvent face à une offre plus large et des choix exempts de contrainte économique (ce qui ne signifie pas l'absence de contrainte familiale). Quant aux expatriés arabes, ceux qui ne peuvent se permettre d'étudier dans le privé doivent se conformer à l'accès réduit qui leur est attribué dans les écoles et universités publiques, et aux conditions aléatoires et relativement opaques qui entourent cet accès. Cette restriction de l'accès aux universités publiques pour les jeunes expatriés arabes est reproduite dans le domaine de l'emploi. Alors qu'à Abou Dhabi, leurs parents avaient souvent bénéficié de postes dans le secteur public, favorisés par leur maîtrise de la langue arabe, ce champ est de plus en plus restreint pour les jeunes adultes.

public, qui ferait choisir des domaines sans pertinence pour le marché du travail... HERTO, « Arab Gulf States : an Assessment of Nationalization Policies », op. cit. À vrai dire, parmi l'abondance d'ouvrages consacrés à la question de l'éducation supérieure dans le Golfe, un seul à ma connaissance adopte un point de vue critique en se posant d'emblée comme « sceptique » quant à l'approche néolibérale de l'éducation : Yahya AL-MANTHRI et Gari DONN. *Globalisation and higher education in the Arab Gulf States*. Oxford : Symposium Books, 2010.

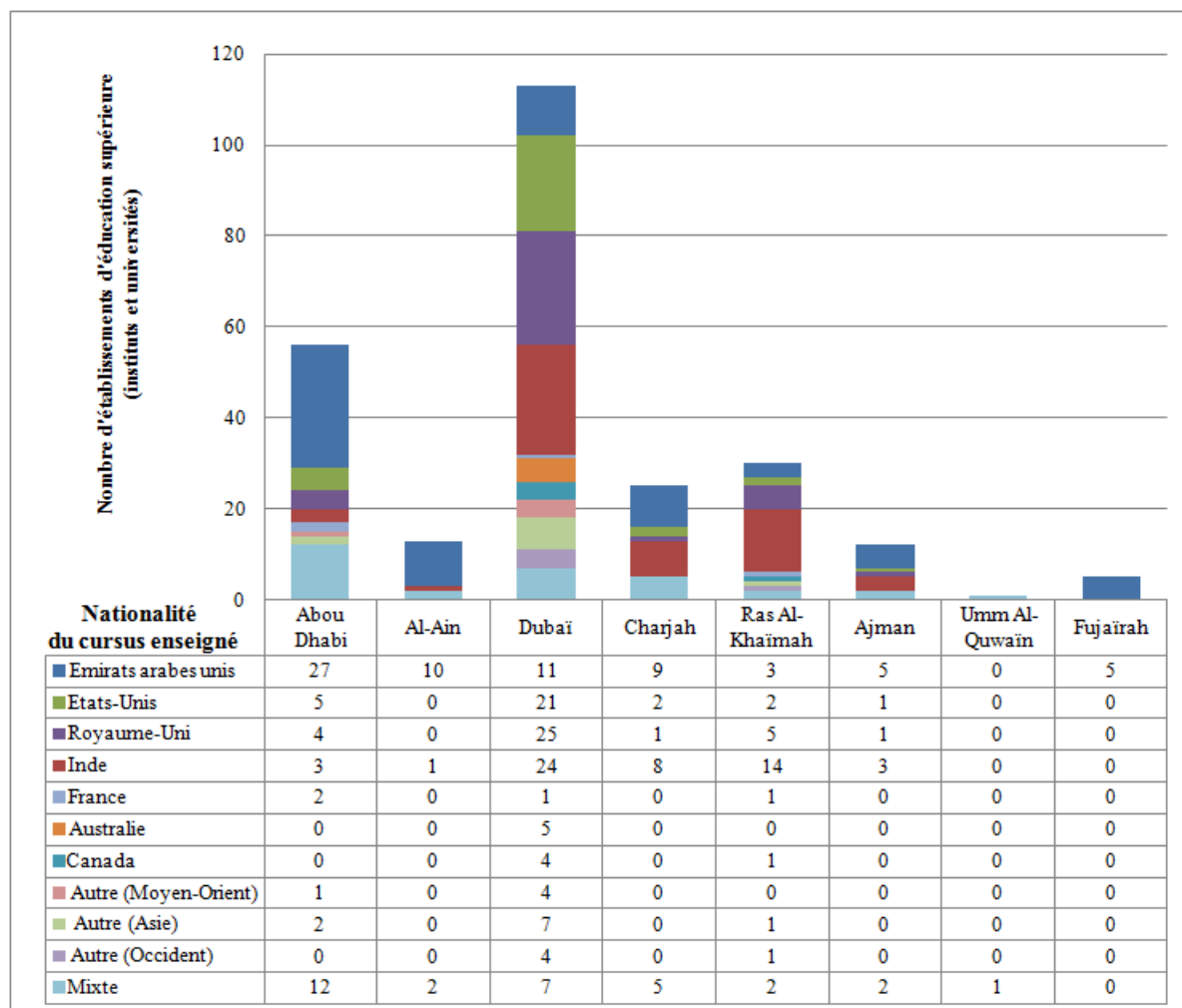


FIG. III.1 : Répartition des établissements d'éducation supérieure par émirat selon la nationalité du cursus enseigné

Nationalité	Nombre d'élèves	Proportion du total
Émirats	209 713	79,27 %
Autres pays du CCG	12 635	4,78 %
Yémen	8 133	3,07 %
Égypte	7 024	2,65 %
Bidūn (sans papiers d'identité)	5 549	2,10 %
Jordanie	4 467	1,69 %
Syrie	3 450	1,30 %
Palestine	3 350	1,27 %
Soudan	2 769	1,05 %
Somalie	1 495	0,56 %
Irak	820	0,31 %
Maroc	317	0,12 %
Liban	156	0,06 %
Algérie	68	0,03 %
Tunisie	62	0,02 %
Libye	47	0,02 %
Autres	4 504	1,70 %
Total	264 559	100 %

FIG. III.2 : Élèves des écoles publiques par nationalité

Source : *Education et enseignement (al-tarbiyya wa-l-ta'lim)*, 2009-2010. Données statistiques. Abu Dhabi : National Bureau of Statistics, Source : Ministry of Education et Scientific Research, 2012.

2.1.2. *Différenciations au sein de la population nationale*

Les inégalités ici décrites dans l'accès à des filières et des bourses d'études ne se manifestent pas, loin s'en faut, que selon la division entre citoyens et non-citoyens, ou entre Émiriens et expatriés arabes. Elles existent aussi au sein de la population nationale, se déclinant selon trois critères principaux : l'émirat d'origine, le pouvoir économique, et la capacité à faire jouer la *wāṣṭa*. Désignant littéralement l'intermédiaire, la connexion, ce terme renvoie à des relations de type clientéliste, c'est-à-dire aux relations personnelles et aux cercles d'influence qu'un individu (ou sa famille dans le cas des jeunes adultes) peut mobiliser pour obtenir une faveur : outrepasser certaines règles, obtenir un service de façon prioritaire, etc.

J'ai déjà évoqué brièvement, dans les chapitres précédents, les différences entre les sept émirats qui composent la fédération des Émirats arabes unis, et la prééminence d'Abou Dhabi en termes de ressources économiques comme de pouvoir politique. La relative autonomie de chaque émirat dans l'exercice de nombreuses fonctions gouvernementales institue d'importantes inégalités entre leurs ressortissants : les documents d'identité, comme le livret de famille, incluent la mention de l'émirat dans lequel ils ont été délivrés, et les droits auxquels les citoyens peuvent prétendre dépendent de leur émirat d'origine. Les conséquences en termes d'emploi sont substantielles : en tant que capitale et siège du pouvoir, Abou Dhabi, on l'a vu, concentre la plupart des institutions fédérales. Or la priorité dans le recrutement est donnée, à travers l'agence Tawteen, aux citoyens ressortissants de cet émirat et qui sont déjà sur place.

Un soir, lors d'une courte visite dans l'émirat de Ras al-Khaïmah, j'accompagne avec une amie un groupe de jeunes hommes émiriens. Nous avons prévu de passer la soirée dans le désert, à la sortie de la ville. Sur la dizaine de personnes que comprend leur bande d'amis, la moitié étudient encore tandis que l'autre moitié travaillent dans la police ou dans l'armée. Aqil, notre intermédiaire auprès du groupe, est à vingt-et-un ans l'un des plus âgés. Il étudie pour devenir pilote dans l'aviation civile, et prépare son mariage qui aura lieu bientôt – il a déjà fait la demande, mais il reste de nombreuses formalités à accomplir. Il explique que, pour les jeunes gens de Ras al-Khaïmah, les débouchés sont rares. Les emplois disponibles localement dans l'armée et la police, parce qu'ils sont financés directement par le gouvernement de l'émirat, sont moins bien payés qu'à Abou Dhabi où de nombreux habitants vont travailler. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la remarque de Paul Dresch évoquée dans le Chapitre II, qui distingue dans la population émirienne trois catégories : les naturalisés, les citoyens d'Abou Dhabi et les citoyens des autres émirats. Sans aller jusqu'à dire que le même écart sépare ces populations, il est évident que l'émirat d'origine joue un rôle central dans les hiérarchies au sein de la population nationale, en particulier dans le domaine de l'emploi. La crise économique qui a frappé Dubaï (et les émirats voisins

où vivait une bonne partie des employés des firmes dubaïotes) n'a fait que renforcer cette distinction. Pour les jeunes citoyens venus d'autres émirats pour étudier à Abou Dhabi, ces inégalités sont renforcées par le fait qu'ils ne peuvent obtenir de logement de la part du gouvernement de l'émirat et doivent se débrouiller seuls. Ceux qui en ont les moyens ou que leur famille soutient financièrement louent en général des appartements en ville. Mais pour beaucoup d'entre eux, louer un logement représente une dépense trop importante : j'ai rencontré des jeunes hommes qui, n'ayant pas réussi à obtenir de bourse pour être hébergés en internat, se rendaient à l'université en voiture tous les jours depuis Ras al-Khaïmah, Charjah ou Ajman vers la capitale, c'est-à-dire en faisant plus de trois heures de trajet.

Cet aspect recouvre en partie la notion de *wāṣṭa*, qui dépend du lieu d'origine et des appartenances familiales, mais surtout de la proximité avec les familles régnantes. La plupart des jeunes gens que j'ai rencontrés dénonçaient ce principe sur la base de l'identification nationale. Ils jugeaient la *wāṣṭa* contraire au principe d'égalité entre citoyens, tout en soulignant qu'elle était aussi pratiquée par les non-citoyens : un jeune homme émirien citait, par exemple, les notes toujours excellentes qu'obtenait le fils du directeur libanais de son école primaire. Cette attitude quasi-unanime était simplement nuancée par la reconnaissance de degrés dans l'instrumentalisation des relations personnelles. Lors d'une discussion collective sur le sujet avec un petit groupe mixte d'étudiants en biologie, certains distinguaient entre l'usage de la *wāṣṭa* pour un strict intérêt personnel (supprimer une amende pour infraction routière par exemple), qu'ils comprenaient sans forcément l'excuser, et son usage compétitif, pour outrepasser les droits des autres en obtenant avant eux un logement ou une bourse – pratique que tous condamnaient comme relevant de la corruption. À l'exception de cette discussion que j'avais suscitée en posant une question directe, mes interlocuteurs n'évoquaient spontanément la *wāṣṭa* qu'à travers son manque ou son absence. Le défaut de *wāṣṭa* pouvait ainsi expliquer le fait de ne recevoir aucune offre d'embauche alors qu'on était inscrit depuis plusieurs mois à Tawteen ; ou encore de ne pas avoir eu gain de cause dans un conflit avec un professeur. La *wāṣṭa* était donc dans le même mouvement évoquée comme un élément central dans les choix de recrutement, et aussitôt disqualifiée comme une pratique inégalitaire par ceux qui en subissaient les conséquences.

Enfin, le pouvoir économique – en particulier celui de la famille – a une influence directe sur l'accès à l'éducation et à l'emploi. Il permet notamment d'inscrire ses enfants dans une école privée où la scolarité coûte très cher. Il semble en effet que, plus que des choix moraux liés à la ségrégation sexuelle ou non, le choix d'une éducation privée ou publique relève plutôt de l'appartenance ou non de la famille aux classes favorisées. À Abou Dhabi, la différence est sensible y compris entre les campus d'une même université. Les campus féminins du Higher Colleges of Technology que j'ai visités, situés pour l'un

sur l'île centrale d'Abou Dhabi et pour l'autre en banlieue à Khalifa City, illustrent assez bien ces distinctions. En 2011, le premier accueillait des filières plus prestigieuses comme les médias, tandis que le second, qui venait d'ouvrir, concentrait les filières professionnalisantes, notamment celles liées à la santé. Or la plupart des jeunes femmes qui s'étaient déplacées vers le campus de Khalifa City vivaient près de là. Elles étaient en général issues de familles moins riches et plus conservatrices que leurs camarades du campus du centre-ville, qui allaient parfois prendre un café à l'extérieur entre deux cours.

2.1.3. Effets physiques et psychologiques des politiques d'exclusion

Sara, une étudiante palestinienne, a subi les effets de ces politiques. Ses parents n'ayant pas les moyens de payer une inscription dans une université privée, elle a postulé dans l'une des universités fédérales pour une filière d'ingénierie. Ayant obtenu un score de 3.8 au test d'anglais (alors que le seuil requis était de 3.5), elle a été félicitée et a reçu une notification d'admission. Du moins jusqu'au moment où l'administration l'a rappelée pour lui annoncer que le seuil de 3.5 ne concernait que les Émiriens : les étrangers devaient obtenir 4. Elle a dû abandonner l'ingénierie et s'inscrire en mathématiques et comptabilité. « Elle pleure tous les soirs, encore maintenant », annonce sa mère quelques mois après la rentrée. Elle a tout essayé pour aider sa fille, y compris d'appeler les membres de leur famille élargie qui ont la nationalité émirienne. Mais après lui avoir promis d'essayer, ils n'ont plus donné de nouvelles. « On a épuisé toute notre *wāsta* », soupire-t-elle avant de faire appel à un discours plus fataliste : il arrivera ce que Dieu veut, et si cela ne fonctionne pas c'est que Sara n'était pas destinée à l'ingénierie. Sara est finalement restée en mathématiques, et s'est résignée à attendre le Master pour changer de discipline. Mais, à cause du stress, elle a développé de l'eczéma qui est une autre source de souci pour sa mère. La dermatologie, en effet, n'est pas couverte par l'assurance santé de son mari, et les rendez-vous chez le médecin comme les médicaments prescrits coûtent très cher. La famille les a pourtant achetés malgré leurs difficultés financières – en partie pour ne pas augmenter l'angoisse de la jeune femme, en partie aussi parce que ses parents se sentent coupables de ne pouvoir lui offrir la filière de son choix dans une université privée.

Les effets physiques des contraintes pesant sur le choix d'études pour les jeunes expatriés arabes et des politiques de préférence nationale dans les universités publiques sont trop récurrents pour être ignorés ou négligés. Adel, le jeune Yéménite dont j'ai déjà évoqué le parcours, s'était ainsi vu retirer une bourse universitaire qu'il avait pourtant obtenue. Au dernier moment, un candidat émirien s'était présenté et, la priorité étant donnée aux nationaux, Adel fut informé que sa bourse irait à quelqu'un d'autre. Au cours d'une de nos conversations, il se décide à me parler des raisons pour lesquelles

il n'a pas demandé d'aide à sa famille élargie, qui vit pourtant de manière très aisée. L'un de ses oncles lui avait proposé de lui payer des études à l'étranger, mais un autre oncle, qui selon les mots d'Adel « se prend pour un *muṭawwa'* », avait argué du fait qu'Adel fréquentait des filles pour démontrer que son propre fils méritait plus que lui cet argent, bien que ses notes aient été moins bonnes. Plus âgé que le père d'Adel, son oncle obtint gain de cause : l'argent servit à envoyer son fils au Royaume-Uni, où ce dernier dépensa tout en sorties et ne termina jamais ses études. À ce moment de son récit, Adel s'arrête pour me montrer une cicatrice sur son pouce, puis cherche sur son téléphone une photographie de l'opération chirurgicale qui en est la cause. À cette époque, les deux refus successifs, celui de la bourse et celui de l'aide familiale, l'avaient rendu extrêmement angoissé. Il se rongait constamment les ongles, au point que l'un d'eux s'était gravement infecté et que son doigt dut être opéré à l'hôpital. Son pouce porte la trace de cette période d'incertitudes.

Sara et Adel ne sont pas les seuls expatriés arabes que j'ai rencontrés à avoir des problèmes de santé dûs au stress. Bénins ou plus graves, ces maux inscrivent dans les corps la tension psychologique provoquée par l'incertitude liée au statut social des étrangers aux Émirats. Ils sont moins visibles que les atteintes physiques portées sur les migrants les plus pauvres par la pénibilité du travail et l'insalubrité des conditions de vie, qui sont dénoncées par les organisations internationales. Mais ils sont le signe de l'état d'inquiétude dans lequel sont maintenues ces catégories de la population étrangère qui sont paradoxalement les plus proches des citoyens, dans leurs modes de vie comme dans leurs lieux d'études, de loisirs et de socialisation.

Le système d'exclusion ainsi décrit, et la fermeture des perspectives qu'il implique pour les jeunes gens concernés, ne peut cependant être compris que dans son rapport avec l'échelle globale. Le parcours de Malak, une jeune Irakienne diplômée en communication d'une université publique d'Abou Dhabi, en témoigne. De ses vingt-et-un à ses vingt-trois ans, Malak travaillait dans le secteur des ressources humaines d'une entreprise de construction située dans la zone industrielle de Musaffah. Lorsque je l'ai rencontrée, elle cherchait activement à quitter son travail. L'entreprise qui l'employait déléguait à cette jeune femme le rôle ingrat consistant à annoncer les licenciements. Maryam ne supportait plus d'être témoin de la détresse des employés licenciés, qui étaient majoritairement des hommes sud-asiatiques âgés de trente à cinquante ans et chargés de famille. Passionnée de dessin, elle prit alors la décision de candidater dans une université d'art au Royaume-Uni. Une fois sa candidature acceptée, elle quitta son travail et lança la procédure de demande de visa, accompagnée de la réponse positive de l'université et d'un document prouvant qu'elle avait payé en avance le premier semestre d'études. Mais une amie travaillant à l'ambassade lui indiqua assez rapidement que son père, qui

lui servait de garant, ne gagnait pas assez pour que sa demande soit acceptée. Malak hésita longtemps avant de demander en cachette à son frère aîné, qui gagnait mieux sa vie, de devenir son garant. Elle avait peur que son père soit très blessé d'apprendre que son revenu n'était pas jugé suffisant pour que sa fille puisse partir à l'étranger. Quelques semaines plus tard, Maryam reçut la réponse de l'ambassade britannique : le visa lui était refusé au motif qu'elle était célibataire et sans emploi... Cette anecdote en reflète de nombreuses autres qui sont autant d'expériences humiliantes pour ces jeunes expatriés et leurs parents. Elles entretiennent le sentiment d'exclusion en même temps qu'elles le mettent en perspective : l'exclusion vécue aux Émirats est perçue comme un avatar familier de logiques globales. Le « rêve occidental » a en effet peu d'emprise sur les jeunes expatriés arabes d'Abou Dhabi : la plupart ont fait l'expérience de la difficulté à entrer dans les pays d'Europe ou d'Amérique du Nord pour de simples séjours de tourisme. Ils sont aussi très conscients des discriminations à l'égard des minorités ethniques et religieuses en Europe – un grand nombre d'entre eux avait eu vent par exemple des lois françaises sur le voile et me posaient régulièrement des questions sur ce sujet. En somme, le statut relativement privilégié – à l'échelle globale – que confère l'installation dans un pays du Golfe fait en réalité ressortir, pour ces jeunes gens de la deuxième génération, les freins à la mobilité internationale.

2.2. L'apprentissage du statut

Les modalités mêmes de l'accès à l'éducation sont donc informées par l'éventail des différenciations sociales, et entrecroisent les hiérarchies de nationalité, de genre et de classe. À ce titre, l'espace scolaire et universitaire représente pour les jeunes adultes un endroit très ambivalent. Il est d'abord un lieu de sociabilité où ils ont tissé, au fil du temps, des liens d'amitié et des solidarités très fortes. Cependant, nombre d'entre eux le décrivent aussi comme un espace de confrontation avec le groupe des pairs dans lequel les hiérarchies sociales sont rappelées de manière particulièrement intense, à travers des moqueries voire des insultes, ou bien à travers l'expérience de l'isolement, de la solitude et de l'exclusion.

En revoyant seule à seule des étudiantes émiriennes avec lesquelles j'avais mené des entretiens collectifs par groupe de deux ou trois, j'ai réalisé qu'une partie d'entre elles cachaient leurs origines familiales à leurs camarades de classe, ou les révélaient seulement à un groupe restreint d'amies proches. Pour elles, le campus universitaire s'apparentait à un espace public officiel, au sens d'un lieu de représentation – on l'a vu au chapitre précédent avec l'exemple de Hamda qui porte la *'abāya* à l'université alors qu'elle ne la porte pas ailleurs. À Zayed University où elle étudiait, des affichettes imposaient d'ailleurs le port du vêtement national. Cette mesure réitérait le caractère formel et

institutionnel du cadre universitaire en même temps qu'elle était destinée à combattre certains styles vestimentaires adoptés par les étudiantes et jugés inappropriés.

Parce qu'il est un espace entièrement féminin, le campus ségrégué est en effet un lieu où les jeunes femmes se mettent en scène dans des styles variés, parfois extravagants et parfois subversifs. Parmi ces derniers, Amélie Le Renard a étudié en Arabie Saoudite le style *boya*, qui a aussi été populaire un temps sur les campus féminins des Émirats. Contraction de l'anglais *boy* et de la marque du féminin en arabe, ce terme, propre à la péninsule Arabique, désigne les jeunes femmes « masculinisées » (*mustarjila*) qui adoptent un style visuel opposé aux modèles dominants de la féminité : cheveux courts et parfois teints, casquettes, t-shirts larges et pantalons *baggy*⁵⁹. Elle montre comment les *boyāt* entretiennent l'ambivalence sur leur orientation sexuelle en caractérisant ce style comme une mode (inspirée notamment de séries télévisées américaines et koweïtiennes). Elle souligne enfin les discours de condamnation tenus par les représentants des institutions publiques et des autorités religieuses, horrifiés par ce mélange des genres ; discours qui ont connu quelques échos, quoique de moindre ampleur, aux Émirats où a prévalu une approche psychologisante de la question⁶⁰. Au moment de mon terrain, les *boyāt* avaient peu ou prou disparu des campus, et les *emo* leur avaient succédé. Ce style se caractérisait par des cheveux courts, souvent décolorés ou coiffés en pointe, des vêtements noirs, et un maquillage sombre. S'il n'entretenait pas la même confusion avec les rôles masculins, ce style était toutefois inspiré de groupes de musique internationaux dont les membres masculins adoptaient des styles visuels très androgynes. Il était également fortement condamné par l'administration universitaire. La plupart des jeunes femmes le voyaient cependant comme une autre mode qui allait, elle aussi, passer.

Si le campus féminin est un lieu d'affrontement entre l'administration universitaire et les étudiantes, il l'est aussi entre les jeunes femmes elles-mêmes. Les styles concu-

59. LE RENARD, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, op. cit. Noor AL-QASIMI. « The “Boyah” and the “Baby Lady” : Queer Mediations in Fatima Al Qadiri and Khalid Al Gharaballi's Wawa Series (2011) ». In : *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 8, 2012, p. 139–142. Amélie LE RENARD. « Les buya. Subversion des normes de genre en Arabie Saoudite ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 68–77.

60. Le sujet a figuré dans les débats publics durant les premiers mois de l'année 2011. Ainsi une psychologue de l'Université des Émirats arabes unis (Al-Ain), Fadwa Al Mughairbi, donne en 2011 une conférence dans laquelle elle explique qu'il faut distinguer les jeunes femmes qui s'habillent ainsi parce qu'elles sont des garçons manqués de celles qui veulent modifier leur sexe – depuis septembre 2016 les opérations chirurgicales de ré-assignation sexuelle sont légales aux Émirats à condition d'en démontrer la « nécessité médicale ». Dans le journal officiel *Al-Ittihad*, les seuls articles mentionnant les *boya* à l'époque, à ma connaissance, sont des brèves reprenant un fait divers arrivé à Koweït City dans lequel une *boya* a été accusée d'avoir agressé une jeune femme qui refusait ses avances.

rents adoptés par les étudiantes font souvent l'objet de critiques ou de moqueries au sein même de la communauté étudiante. Dans les universités privées mixtes, ces critiques venaient à la fois des jeunes hommes et des jeunes femmes, et concernaient surtout les tenues légères adoptées par ces dernières (jupes courtes, hauts sans manches...) ou encore le fait qu'elles abandonnaient parfois leur voile à l'entrée du campus. Aux normes imposées par l'administration universitaire s'ajoutent donc celles élaborées par les étudiants entre eux⁶¹.

Outre la question des styles vestimentaires féminins sur les campus, qui reproduisent à l'échelle de l'université des débats récurrents dans la sphère publique émirienne (qui seront traités plus en détails dans le prochain chapitre), ces normes perpétuent et reproduisent dans une certaine mesure les hiérarchies sociales qui existent à l'extérieur. Le « harcèlement » (*bullying* en anglais et *taharruch* en arabe) à l'école est devenu en quelque sorte un thème public ces dernières années aux Émirats, même s'il n'est souvent abordé dans les discours publics que de manière très vague. Un certain nombre de jeunes adultes m'ont raconté comment les tensions liées aux différenciations sociales étaient traduites dans les insultes et les moqueries échangées à l'école. Le terme *zalamāt*, issu de *zalamé* qui signifie « homme » dans les dialectes levantins, désigne aux Émirats les personnes originaires de ces pays (Liban, Syrie, Palestine, Jordanie), qu'on appelle également *ahl al-Chām*. Par extension, le terme en est venu à désigner l'ensemble des expatriés arabes. S'il est parfois employé par ces expatriés pour se désigner entre eux ou pour désigner les espaces d'entre-soi communautaire (l'un des parcs d'Abou Dhabi est surnommé ainsi en raison du grand nombre d'expatriés arabes qui le fréquentent), il est aussi utilisé par les citoyens émiriens dans un sens péjoratif, *zalamāt* devenant alors une insulte qui renvoie au statut d'étranger, d'intrus dans la société émirienne. Le fait que ce terme soit toujours employé au pluriel renforce ce caractère péjoratif : il désigne un collectif relativement indéterminé, et fait référence à la rhétorique de l'invasion par les étrangers. Une jeune femme palestinienne rapportait ainsi son observation, dans un cours qu'elle enseignait à l'école primaire, d'une joute verbale entre deux petits garçons, l'un expatrié arabe et l'autre émirien. Le second, en guise de conclusion à la dispute, avait lancé en plaisantant : « Je vais te déporter ! (*bi-saffrak*) ».

Les conflits qui prennent place au sein des espaces éducatifs ne se déclinent pas seulement selon la ligne de division entre citoyens et non-citoyens, mais témoignent aussi des nombreuses différenciations qui existent au sein de ces groupes. J'ai déjà évoqué les stigmates négatifs associés aux jeunes tribaux, issus de familles d'origine

61. Amélie Le Renard a analysé en détails ces affrontements de « style contre style » sur les campus féminins saoudiens : LE RENARD, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, op. cit.

saoudienne ou yéménite et installés dans les banlieues d'Abou Dhabi, dont Bani Yas est l'exemple paradigmatique. Cette origine tribale non-valorisée et la sédentarisation récente des tribus auxquelles ils sont rattachés vaut aux jeunes hommes de Bani Yas d'être considérés comme peu éduqués, fauteurs de troubles, bagarreurs voire violents. Mes interlocuteurs qui avaient grandi dans les quartiers du centre-ville d'Abou Dhabi me racontaient ainsi les bagarres entre « bandes » qui prenaient parfois place avec des jeunes de Bani Yas venus en ville le week-end ou le soir après les cours. Certains espaces, particulièrement fréquentés par les jeunes hommes, étaient connus pour être les lieux de ces affrontements, comme le parking derrière al-Mariah Mall, l'un des vieux centres commerciaux proche de la rue Hamdan. Parmi les expatriés arabes, les Égyptiens étaient particulièrement stigmatisés. Lorsque j'interrogeai un ami de cette nationalité à ce sujet, il me répondit que c'était peut-être parce qu'ils étaient plus nombreux : dans l'école publique où il avait suivi sa scolarité primaire à Abou Dhabi, les Égyptiens formaient la majorité des élèves et avaient tendance à rester entre eux. Lui-même, ajouta-t-il, refusait cette logique d'entre-soi, et se sentait souvent isolé : il ne faisait pas partie de ces bandes d'amis de même nationalité, mais restait stigmatisé par les autres élèves. Il est possible en effet que cette exclusion soit liée à l'histoire des migrations vers le pays : les Égyptiens non seulement en constituaient une part massive, mais contrairement à d'autres nationalités arabes, la migration égyptienne concernait tous les types d'emplois, qualifiés comme non-qualifiés. Cette discrimination sur la base de la nationalité était donc sans doute teintée d'une différenciation en termes de classe ou de capital social et culturel. L'entre-soi des Égyptiens était souvent invoqué pour justifier leur exclusion de leurs groupes de sociabilité, et pour renforcer d'autres stéréotypes. Ils m'ont ainsi été décrits par des jeunes d'autres nationalités arabes comme traîtres, déloyaux ou profiteurs. On m'a également rapporté que l'adjectif « *miṣrī* », égyptien, était parfois utilisé par les enfants comme un synonyme d'« imbécile ».

L'école est donc un lieu où les différences de statut sont véhiculées dans les moqueries et les jeux parfois cruels des enfants. Symétriquement, le campus universitaire apparaît déjà comme un monde d'adultes, où ce jugement social a été intériorisé et où les étudiants prennent des précautions dans la manière de se présenter aux autres afin d'éviter les stigmates. En même temps, parce qu'il est un lieu d'entre-soi relatif avec des pairs – même si c'est sous l'œil attentif de l'administration universitaire –, le campus peut devenir un espace de jeu sur ces représentations, où adopter des styles ostentatoires qui rattachent à d'autres formes d'appartenances. Nombre d'étudiants décoraient par exemple leurs ordinateurs, leurs téléphones, leurs sacs et leurs cahiers de photographies de groupes musicaux et d'acteurs de cinéma, ou encore de références à des ensembles de significations que l'on pourrait qualifier de « sous-cultures » globales – dont font partie

les *mangas*, les *comic books*, les cultures *geek* (c'est-à-dire associées à un usage intensif des outils numériques, et en particulier des forums Internet), etc.

2.3. Le campus féminin, espace de liberté surveillée

2.3.1. Ségrégation des sexes et contrôle

L'une des différences principales entre enseignement privé et public aux Émirats concerne la ségrégation entre les sexes. À l'exception de la maternelle et, à l'autre pôle, des formations de Master, les établissements publics (et la plupart des semi-publics) disposent soit de campus masculins et féminins, soit d'horaires séparés selon les sexes pour l'utilisation de leurs locaux. À l'inverse, la majorité des établissements privés, hormis les écoles et universités religieuses, offrent quant à eux des campus mixtes.

Cette division porte un certain nombre d'ambivalences. La ségrégation entre les sexes est souvent présentée dans les discours d'un point de vue pragmatique, en lien avec les contraintes sociales pesant sur les jeunes femmes. Dans cette perspective, les campus ségrégués sont nécessaires pour permettre l'accès de ces dernières à l'éducation. Un grand nombre des étudiantes émiriennes que j'ai interrogées en parlaient effectivement comme d'une condition à la poursuite de leurs études : certaines d'entre elles avaient obtenu des bourses d'études à l'étranger ou dans des universités privées, mais leurs familles s'étaient opposées à ce qu'elles étudient dans des environnements mixtes. Ainsi, une grande majorité des citoyennes scolarisées le sont dans le secteur public (73 % contre 65 % des hommes)⁶². À l'université, cet écart se creuse de manière encore plus flagrante : en 2009-2010, les femmes émiriennes composaient environ 66 % des diplômés (toutes nationalités confondues) dans les universités publiques, contre 20 % seulement dans les universités privées⁶³. Le faible investissement des jeunes hommes nationaux dans l'éducation supérieure est un problème général à l'échelle de la région : en Oman, en Arabie Saoudite, au Bahreïn et au Koweït ont été mises en œuvre des politiques visant à forcer les universités à inscrire au moins 50 % d'étudiants masculins⁶⁴.

De la même manière que dans l'espace domestique (voir le chapitre suivant), la ségrégation entre les sexes dans l'éducation publique contribue donc à marquer la distinction entre citoyens et non-citoyens, et la supériorité morale des citoyens. Les campus féminins

62. *Education et enseignement (al-tarbiyya wa-l-ta'lim), 2009-2010*. Données statistiques. Abu Dhabi : National Bureau of Statistics, Source : Ministry of Education et Scientific Research, 2012.

63. L'écart reste important lorsque cette proportion est calculée par rapport aux seuls citoyens : 70 % contre 52 %. Par comparaison, les femmes étrangères représentent 35 % du total des diplômés dans le privé et 4 % dans le public (respectivement 56 % et 71 % des étrangers).

64. AL-MANTHRI et DONN, *Globalisation and higher education in the Arab Gulf States*, op. cit.

apparaissent en effet comme des lieux surveillés, où les allées et venues des étudiantes sont contrôlées de près⁶⁵. Un système de cartes vertes ou rouges détermine quelles étudiantes ont l'autorisation de sortir seules du campus, et lesquelles ne peuvent le quitter sans la permission de leur *mahram* (tuteur), qui est souvent le père ou le mari. Par ailleurs, elles ne peuvent recevoir de visites sur le campus, même de la part d'une autre femme. Un jour, allant rencontrer des amies sur le campus d'une université fédérale, j'eus le malheur de dire à l'accueil que je venais voir des étudiantes (et non des professeurs comme j'avais pris l'habitude de le mentionner). On me fit attendre dans le hall, très vaste : deux bornes électroniques se tenaient en son centre, sur lesquelles les étudiantes devaient valider leur carte. À côté de chacune d'elle, deux employées philippines en uniforme gris (celui des agents de sécurité) vérifiaient le bon déroulement des entrées et sorties. Dans une cabine vitrée un peu à l'écart, le chef de la sécurité, indien, supervisait le tout, et des caméras étaient disposées dans les coins de la pièce. Deux rangées de fauteuil se situaient l'une du côté de l'université, où des étudiantes attendaient que quelqu'un vienne les chercher, l'autre du côté de la sortie, où l'on m'avait invitée à m'asseoir.

Shayma, l'une des amies que je devais rencontrer et que j'avais prévenue par téléphone de mon impossibilité d'entrer, vint parlementer avec le chef de la sécurité. Le guichet de la cabine était tourné vers l'intérieur et je ne pouvais entendre leur conversation. Alors que je m'inquiétais que ma présence ne lui cause des problèmes, mon attention fut détournée par une autre altercation qui avait lieu à l'une des bornes. L'employée qui s'y trouvait bloquait le passage d'une étudiante visiblement pressée. Cette dernière argumentait avec ferveur au fur et à mesure que son énervement montait : elle avait oublié son sac dans la voiture de son mari qui venait de la déposer à l'université. Il était encore sur le parking à l'extérieur, et elle voulait aller rapidement récupérer son sac pour ne pas être en retard en cours. L'employée répondit d'un ton calme mais ferme qu'elle ne pouvait la laisser sortir sans l'autorisation de son mari, qui devait par conséquent apporter le sac lui-même. L'étudiante, de plus en plus exaspérée, brandissait son téléphone : son mari était au bout de la ligne, il était d'accord, et il se trouvait dans sa voiture à deux pas de la porte – mais rien n'y fit, et elle fut forcée elle aussi de s'asseoir et d'attendre. Au bout de quelques minutes, Shayma vint me dire que ses efforts étaient restés vains : je ne pouvais pas pénétrer dans l'université. Nous restâmes

65. Jane BRISTOL-RHYS. « The Dilemma of Gender-Separated Higher Education in the United Arab Emirates ». In : *Higher Education in the Gulf States : Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Saqi Books / SOAS, 2009, p. 98–109.

à discuter d'un bord à l'autre des bornes de sécurité, sous l'œil circonspect de l'employée qui se trouvait là.

Cette scène montre comment l'accès à l'université n'est pas forcément synonyme d'émancipation ou de plus ample mobilité pour les jeunes femmes émiriennes. Il l'est pour certaines d'entre elles : les étudiantes disposant de cartes vertes peuvent sortir à n'importe quel moment de la journée. Ce sont souvent des jeunes femmes qui conduisent, ou qui disposent d'un chauffeur payé par la famille. Pour d'autres, au contraire, les contraintes familiales sur leur mobilité sont reproduites par les dispositifs de surveillance à l'université, objectivées à travers des barrières matérielles et mises en application par des employés étrangers. Ces derniers deviennent les agents du contrôle social et familial qui s'en trouve renforcé puisque l'étudiante ne peut s'en prendre directement ni à son mari, qui a pourtant décidé de ses autorisations de sortie mais non de leurs modalités d'application, ni à l'employée qui ne fait qu'exécuter les règles. La classe sociale y joue un rôle accentué par son intersection avec le genre : les jeunes femmes de familles pauvres, qui ne peuvent pas payer de chauffeur ou de voiture, ont une mobilité réduite et leur accès à l'université est conditionné au fait qu'un autre membre de la famille les y conduise. Leur dépendance s'en trouve donc renforcée. De nombreuses jeunes femmes se sont ainsi plaintes d'être toujours en retard en cours, parce que leur frère rechignait à se lever pour les y amener les jours où lui-même commençait plus tard. Symétriquement, les étudiantes de très haut rang social ont souvent des cartes rouges, car la surveillance des filles augmente avec le prestige de la famille : plus celui-ci est élevé, plus le risque d'y porter atteinte est grand⁶⁶.

2.3.2. Une éducation facultative ?

La question du genre à l'université est ainsi chargée de contradictions. Parmi la population émirienne, les jeunes femmes sont plus nombreuses que les hommes à mener à bien des études supérieures. Les faibles taux de jeunes hommes inscrits à l'université sont partout identifiés comme un problème à résoudre, dans les rapports officiels comme dans les publications académiques, et les universités publiques redoublent d'efforts pour attirer les étudiants masculins. La principale raison de cette asymétrie est attribuée à la facilité pour les jeunes hommes à obtenir un poste dans l'armée à la sortie du collège ou du lycée, qui les incite peu à continuer des études supérieures. Ce phénomène semble cependant se produire à moins grande échelle que les compte-rendus sur le sujet ne le laissent supposer : les chiffres montrent surtout que les jeunes hommes

66. Jane BRISTOL-RHYS. *Emirati Women : Generations of Change*. London : Hurst, 2010, Cette question rejoint la discussion de la notion d'honneur, sur laquelle je reviendrai dans le Chapitre IV.

nationaux qui font des études supérieures tendent à fréquenter les universités étrangères, plus valorisées⁶⁷. Par ailleurs, peu de publications donnent à ces constats des explications satisfaisantes : un nombre surprenant d'auteurs reprennent sans les discuter des explications attribuant le choix d'une carrière militaire à la paresse des jeunes hommes, l'assimilant à une solution de facilité. Ce type de perception fait partie, paradoxalement, des justifications données à l'instauration du service militaire obligatoire pour les jeunes hommes, censé leur apprendre la discipline et le travail. Outre le caractère paternaliste de telles explications, elles échouent à décrire les effets de structure et les choix politiques qui ont mené à cette situation, en faisant peser sur les jeunes son entière responsabilité. Pourtant, le choix d'une carrière militaire n'est pas toujours volontaire mais souvent par défaut. Pour les jeunes hommes vivant dans les Émirats du Nord, tels qu'Aqil et ses amis cités plus haut, l'armée apparaît comme l'un des seuls débouchés disponibles. Par ailleurs, lorsqu'il s'agit d'un choix volontaire, les raisons individuelles que donnent les jeunes hommes pour le justifier ne sont pas très différentes des raisons pour lesquelles les jeunes femmes choisissent, à l'inverse, de faire des études universitaires. Dans les deux cas, l'enjeu tourne autour de l'autonomie, ainsi que me l'expliqua une étudiante émirienne d'une vingtaine d'années. Ses frères cadets (âgés d'un et deux ans de moins qu'elle) avaient quitté le lycée avant la fin de la dernière année pour entrer dans l'armée, par hâte d'obtenir leur indépendance et leur premier salaire. Elle précisa qu'elle n'aurait pas pu faire de même, et que l'entrée à l'université était la seule possibilité pour elle de gagner un peu d'autonomie vis-à-vis de sa famille – d'autant plus qu'elle ouvrait sur l'horizon d'un possible emploi et, à terme, également d'une indépendance financière. Elle comprenait donc le choix de ses frères, même si elle l'estimait peu sage. Le frère d'une amie à elle avait fait les mêmes choix, mais il était revenu aux études quelques années plus tard. Sans diplôme, il ne pouvait bénéficier de promotions. L'attraction du premier salaire avait ainsi laissé place à l'impression d'être bloqué dans un emploi sans possibilité de progression, y compris du point de vue du salaire.

Les filières d'études les plus accessibles aux jeunes femmes sont rarement les plus valorisées sur le marché du travail. Inversement, certaines étudiantes sont libres de choisir leur filière d'étude dans la mesure où les débouchés ne comptent pas vraiment pour leur famille : ce qui compte est d'obtenir un diplôme, le reste étant considéré comme facultatif. Nombre de jeunes femmes avaient dû sélectionner leur filière d'étude

67. Melanie SWAN. « Emirati men prefer private universities ». In : *The National*, 2 avr. 2014. URL : <http://www.thenational.ae/uae/education/emirati-men-prefer-private-universities>.

en fonction des cursus disponibles dans l'université la plus proche du domicile familial, ou encore celle où leur frère étudiait.

« J'ai eu des difficultés », explique Ayesha, une jeune émirienne d'origine yéménite qui étudie l'éducation à la santé au Higher Colleges of Technology (HCT), université fédérale à visée professionnalisante. « Quand j'ai terminé le lycée j'ai choisi HCT parce que je voulais étudier la pharmacie. Puis ils ont découvert que la pharmacie est à HCT Dubaï, pas à Abou Dhabi. Et ma mère refusait que je parte de la famille, elle voulait que j'étudie ici. Donc, les trois premières années après le lycée, je suis allée au Petroleum Institute, j'ai étudié l'ingénierie chimique. Puis j'ai été transférée ici, parce que j'aime le projet, la matière, [...] et ils en ont besoin maintenant dans notre communauté, ils ont besoin de travailleurs dans l'éducation à la santé. » Lorsque je lui demande pourquoi sa mère ne voulait pas qu'elle aille à Dubaï, Ayesha sourit et répond simplement : « Elle a peur. Tu sais, les mères n'aiment pas que leurs filles partent, et, tu sais, c'est difficile. » Moza fait partie de la même promotion ; elle est née dans la région occidentale de l'émirat d'Abou Dhabi, d'une famille originaire d'Arabie Saoudite, et elle tient un discours similaire à celui d'Ayesha. « C'était mon seul choix parce que je ne voulais pas Zayed University. J'ai choisi l'Emirates University à Al-Ain, c'est loin, donc ma mère a refusé. J'ai choisi ici, c'est près de chez moi, à quinze minutes. C'est mieux pour moi. »

Si la participation des femmes à l'éducation et au travail est valorisée dans les discours officiels, les dysfonctionnements des institutions viennent parfois renforcer le peu de considération accordé aux études des jeunes femmes, en rendant certaines filières indisponibles ou en limitant les places. Dans une autre université fédérale où j'ai pu réaliser des entretiens avec une trentaine de jeunes femmes de la même classe, toutes ont exprimé leurs plaintes quant à la filière dans laquelle elles étaient inscrites – du moins en théorie, car la spécialité qu'elles avaient choisie n'était en réalité pas disponible, l'université n'ayant pas rassemblé le matériel et le nombre de professeurs nécessaires pour l'ouvrir. Toutes devaient donc passer une année supplémentaire au sein du programme « général » avant de pouvoir étudier la spécialité de leur choix. En outre, elles ne pouvaient pas prendre le risque d'aller étudier ailleurs ou de faire autre chose durant cette année : en raison du grand nombre de femmes dans l'éducation publique supérieure, les places à l'université sont rares et toutes ne peuvent pas s'y inscrire. Certaines candidates sont placées sur liste d'attente, et ne peuvent étudier que si une place se libère sur le campus féminin. Ces dysfonctionnements existent aussi sur les campus masculins, mais ils sont beaucoup plus problématiques pour les jeunes femmes : non seulement ils renforcent leur impression de faire des études « pour rien », mais ils mettent aussi en danger la possibilité même de poursuivre des études. Or rester une année à la maison peut signifier l'arrêt définitif des études, ou encore faire peser le spectre d'un mariage

rapide puisque le prétexte du diplôme ne peut plus être invoqué pour repousser cette échéance.

Enfin, par leur rappel constant des hiérarchies de genre, les différences de moyens attribués aux campus masculins et féminins et la surveillance des campus féminins renforcent, pour les jeunes femmes, l'impression que leur éducation est facultative. Plus exactement, certaines soulignent que le système actuel les encourage simplement à obtenir un diplôme, peu importe lequel et peu importe où. Mais il oppose des obstacles systématiques à toute ambition située au-delà. Ce sentiment était exprimé avec beaucoup de frustration par Maryam, une étudiante émirienne très impliquée dans la vie universitaire. Elle avait été membre du Conseil national des étudiants, qui a pour rôle d'organiser divers événements au sein des universités. Notamment, il encourage les étudiants à rencontrer des représentants des milieux professionnels qui les intéressent en les faisant venir sur les campus. Maryam s'était ensuite consacrée au rôle de présidente du Club de bénévoles créé au sein de son université. Là encore, il s'agissait pour les étudiantes d'organiser des événements en partenariat avec des associations caritatives, afin de recueillir de l'argent ou d'autres types d'aides.

Mais la jeune femme était découragée par les obstacles sans cesse rencontrés auprès de l'administration universitaire. A partir du moment où les événements impliquaient de faire entrer des personnes extérieures sur le campus, y compris des hommes, il lui était presque impossible d'obtenir les autorisations nécessaires pour les organiser. Ou bien, il lui fallait réserver ces événements aux femmes, et se priver des sponsors et du public plus large qui auraient permis leur succès. Maryam et les autres membres du Club avaient ainsi investi beaucoup de temps et d'énergie à essayer de faire venir sur leur campus un humoriste émirien. Le spectacle se serait produit à l'auditorium de l'université, et le prix des tickets aurait permis de financer les projets d'une association caritative avec laquelle elles s'étaient associées. Au dernier moment, et alors que tout était prêt, l'université avait refusé son autorisation au prétexte que des hommes émiriens ne pouvaient être admis à entrer. Sortir de l'université n'était pas non plus une solution. Lorsque je l'ai rencontrée, Maryam venait de proposer de tenir un stand à la Foire du livre d'Abou Dhabi⁶⁸. Reprenant une idée qu'elle avait observée ailleurs, elle voulait inviter les visiteurs à faire don de livres d'occasion qui seraient ensuite redistribués. Le stand devait être tenu par quelques étudiantes, qui avaient l'accord de leurs familles. Mais l'administration universitaire refusa une nouvelle fois de leur donner l'autorisation.

68. La Foire du livre est un événement de taille importante qui se tient dans le pavillon d'expositions d'Abou Dhabi et rassemble des éditeurs de nombreux endroits du monde. Cf. Chapitre I; voir aussi : Franck MERMIER. « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme ». In : *Arabian Humanities*, 2016 [à paraître].

Seuls les étudiants du campus masculin purent présenter leurs projets à la Foire du Livre. Maryam ne connaissait pas les raisons exactes de ce refus, mais supposait qu'elles étaient liées au caractère public du lieu, et à la présence d'hommes.

3. Le monde du travail entre difficultés d'accès et possibilités d'émancipation

Les critères qui définissent un accès différentiel à l'éducation, et en particulier à l'enseignement supérieur, se retrouvent de manière exacerbée dans le monde du travail. Ce constat est évident dans le cas des politiques d'émiratization et de leurs effets sur la distinction entre citoyens et non-citoyens, mais l'ensemble des critères évoqués – le statut économique, la *wāsta*, l'émirat d'origine pour ce qui concerne les citoyens – jouent aussi dans la capacité à obtenir un emploi. Cependant, les divers registres d'activités possibles au sein du monde du travail ouvrent également de nouvelles possibilités, et permettent des jeux sur les statuts qui peuvent aussi fournir les moyens de s'affranchir en partie de ces contraintes, ou de les reconfigurer à son avantage. Les complexités et les contradictions qui entourent la question du travail des femmes citoyennes permettront d'aborder cette dimension, de même que l'on examinera comment le bénévolat et le travail à temps partiel peuvent, pour ces jeunes femmes comme pour les jeunes expatriés arabes qui n'arrivent pas à accéder à un visa de travail, ouvrir les portes de nouvelles sphères d'activités et, par la même occasion, de nouveaux espaces et lieux de sociabilité.

3.1. Le travail des citoyennes et ses contradictions

Si la ségrégation entre les sexes est une des conditions d'accès des jeunes femmes émiriennes à l'éducation (et en ce sens sert les politiques d'émiratization), cela ne se traduit pas directement par un accès au travail. On a vu en effet que les filières aujourd'hui valorisées par le gouvernement émirien sont celles qui servent la diversification économique ; or la plupart de ces domaines, de l'ingénierie à la finance, sont des milieux professionnels majoritairement masculins. Ainsi les jeunes femmes, qui font plus d'études et réussissent mieux que leurs pairs masculins, se voient confrontées au moment des stages professionnels ou à la fin de l'université à un plafond de verre auquel s'ajoutent, pour certaines d'entre elles, des interdits familiaux liés au statut social de la famille.

Jane Bristol-Rhys montre que la ségrégation entre les sexes était moins flagrante dans la période précédant la découverte du pétrole, et que la restriction des normes sociales a surtout pesé sur les femmes nées dans les années 1960 (donc les mères des jeunes femmes que j'ai rencontrées)⁶⁹. Ces dernières ont en effet reçu une éducation primaire et secondaire, mais avec très peu d'opportunités de poursuivre des carrières professionnelles. Les mères émiriennes de la plupart de mes interlocutrices étaient ainsi

69. BRISTOL-RHYS, *Emirati Women*, op. cit.

des femmes au foyer, dont une majorité avait complété leur éducation secondaire. Il était beaucoup plus rare qu'elles aient obtenu un diplôme universitaire : en général, elles étaient entrées à l'université et avaient arrêté leurs études après le mariage. Mais parmi les jeunes femmes que j'ai rencontrées, toutes celles dont les mères avaient pu mener des études (ou avaient souhaité le faire sans nécessairement le pouvoir ou sans être allées jusqu'au bout) étaient soutenues par celles-ci, dans leurs choix de filières comme dans la volonté de poursuivre et terminer leurs études. Ce soutien n'est pas sans conséquence : pour la plupart des jeunes femmes, faire des études impliquait aussi de ne pas se marier tout de suite. Or la mère est la principale organisatrice des mariages de ses filles : avoir son soutien pour repousser cette échéance est important.

Les obstacles actuels rencontrés par les citoyennes dans l'accès à l'emploi sont d'autant plus exacerbés que les mêmes jeunes femmes sont soumises par ailleurs, de la part des institutions émiriennes, à de fortes injonctions à rejoindre la force de travail⁷⁰. Les politiques d'émiratisation ont dans une certaine mesure facilité le travail des femmes, puisqu'il est légitimé par la rhétorique officielle et même présenté comme une obligation nationale⁷¹. Mais cela ne dit rien du type d'emploi ouvert aux femmes, ni des blocages qui subsistent. Vânia Carvalho Pinto montre comment les postes au gouvernement attribués aux femmes des familles dirigeantes font figure de « vitrine » : ils montrent une image progressiste du pays tout en dissimulant l'impossibilité d'accéder à ces postes pour le reste de la population⁷². La place accordée aux femmes de l'élite sert ainsi à assurer la continuité du pouvoir des familles régnantes sur l'ensemble de la population⁷³.

Pour beaucoup d'étudiantes émiriennes cependant, l'obtention d'un diplôme universitaire est encore déconnectée de la possibilité de poursuivre une carrière professionnelle ; possibilité qui dépend plus du milieu familial (les parents ou le mari) que de la réussite des études. Le plus souvent, les conflits portent sur la nature de l'emploi plus que sur le fait même de travailler – du moins ouvertement, car on pourrait arguer que ce prétexte dissimule aussi une réticence au travail des femmes dans son ensemble. Reflétant ce que l'on a vu pour le choix des filières d'étude, le choix d'un travail est en effet contraint par les normes qui pèsent sur le comportement des jeunes femmes. Shamma, en année d'orientation dans une université fédérale, exprime sa certitude que ses parents accepte-

70. BRISTOL-RHYS, « The Dilemma of Gender-Separated Higher Education », op. cit.

71. RANDEREE, « Workforce Nationalization in the Gulf Cooperation Council States », op. cit.

72. CARVALHO PINTO, *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*, op. cit.

73. Madawi AL-RASHEED. *A Most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. New York : Cambridge University Press, 2013.

ront son choix d'études – qui se porte vers les relations internationales. En revanche, et quand bien même ils n'ont pas de réticences à la voir travailler, elle n'est pas sûre qu'ils approuveraient sa carrière rêvée de diplomate : les nombreux voyages seule à l'étranger que suppose un tel emploi pourraient poser problème⁷⁴.

Un entretien mené avec un groupe d'étudiantes permet de mieux comprendre ces enjeux et le poids du genre mais aussi du milieu social dans l'accès au travail pour les jeunes femmes émiriennes. Rowda, vingt ans, est de mère indienne et de père dubaïote d'origine iranienne. Après une année d'orientation et une année dans un autre secteur d'études qui ne lui a pas plu, parce que les débouchés en termes de travail étaient limités, elle s'est retrouvée dans la filière de la santé. Khulood, issue d'une famille bédouine de Liwa et de mère qatarienne, a quant à elle vingt-six ans et est mariée depuis quelques années. Elle a terminé le lycée en 2003 et a commencé à étudier les médias à Zayed University. Elle change finalement pour la pharmacologie, mais ses notes ne lui permettent pas de valider sa troisième année. Elle cherche alors une université privée qui lui permettrait de compléter son diplôme, mais aucune autre université n'offre la même matière à Abou Dhabi : les seuls programmes disponibles sont à Dubaï ou Al-Ain, c'est-à-dire trop loin pour qu'elle puisse s'y rendre. Elle rejoint finalement la filière de santé de HCT, sans grand enthousiasme : elle n'est pas convaincue par les débouchés offerts. « Il y a beaucoup de monde, ce n'est pas facile de trouver un travail. C'est pour cela que je ne suis pas très à l'aise avec cette matière, mais c'est un diplôme ! » Au fil de la conversation, les raisons de ce malaise s'expriment plus ouvertement :

Khulood - J'ai l'impression que... S'ils mettaient plus de matières ici... on n'a pas toutes les matières à Abou Dhabi. À Al-Ain, si je veux étudier la santé, si tu veux devenir un docteur tu dois aller à Al-Ain. Dans notre tradition, dans notre culture, les filles ne sont pas autorisées à quitter leur famille. Quelques personnes, les gens ouverts d'esprit, laissent leurs filles aller étudier loin. Mais 90 % des familles ne leur permettent pas. Par exemple... la pharmacologie ce n'est pas disponible à Abou Dhabi. [...] Donc j'ai tout étudié de nouveau, pendant trois ans. [...] Donc on espère qu'ils vont ouvrir ces matières à Abou Dhabi. Parce que c'est la capitale des Émirats alors, pourquoi pas ?

L. - Donc le but est de compléter ton diplôme, et après ? Travailler ?

74. Parmi les résultats d'une enquête menée auprès des femmes émiriennes dans les années 1980, Maha Khatib souligne le fort stigmatisme qui pèse sur les femmes qui voyagent pour leur travail ou pour leurs études, stigmatisme qui influe négativement sur leurs possibilités de se marier. Maha K. KHATIB. « Beyond the Mysterious and Exotic : Women of the Emirates (and I) Assess their Lives and Society ». Thèse de doct. Brown University, 1994.

Khulood - Peut-être. Peut-être que je vais travailler. Si je trouve un bon travail... [...] Jusqu'à maintenant je ne suis pas très bien organisée pour ce que je vais faire dans le futur.

Nous sommes bientôt rejointes par une autre étudiante, Fatima. Originnaire d'Al-Ain, son père est un Émirien dont la famille a des liens historiques avec l'Arabie Saoudite. Sa mère, britannique, a divorcé lorsque Fatima avait sept ans et est retournée vivre au Royaume-Uni ; elle ne l'a vue qu'une seule fois depuis. Fatima est dans cette filière pour des raisons inverses : intéressée par les professions médicales, elle connaît Al-Ain et ne souhaitait pas y étudier. La ville lui semblait trop familière et trop petite : elle avait envie de partir. Elle a d'abord été intéressée par une université privée à Ras al-Khaïmah, mais le prix des études était trop élevé pour son père, qui lui a conseillé de s'inscrire dans une université fédérale. C'est ainsi qu'elle a rejoint HCT. Elle prévoit quant à elle de poursuivre ses études, et d'obtenir peut-être un Master en santé publique.

Fatima - Il n'y a pas d'autre université qui enseigne la santé au niveau du Master, à part peut-être Al-Ain University. Peut-être que j'irai là, ou peut-être que j'irai à l'étranger, parce que j'ai des membres de ma famille au Royaume-Uni, donc j'irai peut-être là. Je ne suis pas sûre.

L. - Quelle est la réaction de vos familles à propos des études, et du travail ?

Rowda - Ma famille m'encourage à travailler, surtout ma mère. [...] Elle a étudié dans une université en Inde, en économie. [...] Elle travaille dans une banque.

Khulood - Ma famille m'a encouragée à finir mes études. Mais quand je me suis mariée, mon mari au début était un peu du genre « je ne veux pas épouser une femme qui étudie ». Et ensuite il est devenu un peu ouvert d'esprit. Je lui ai dit que j'étudie cette matière depuis un an et demi, et j'étudie depuis 2003, et... je veux terminer. Donc il a dit « ok, tu peux terminer ». Mais il ne me permettra pas de travailler⁷⁵. Donc, finalement... j'ai l'impression que mes études ne servent à rien. (*elle rit*) Vraiment.

Fatima - Finis tes études, et peut-être qu'un jour...

Khulood - Peut-être ! Peut-être qu'il va y réfléchir quand j'aurai fini... peut-être.

75. D'après la Loi sur le statut personnel promulguée en 2005 aux Émirats, un homme ne peut interdire à son épouse de poursuivre son éducation et, si cette provision a été inscrite dans le contrat de mariage, son non-respect par le mari peut être une raison légitime de divorce par la femme. La loi ne dit rien, en revanche, sur la question du travail des femmes. Frances S. HASSO. *Consuming Desires. Family Crisis and the State in the Middle-East*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2011.

L. - Donc tu aimerais le convaincre ?

Khulood - Non, j'aimerais terminer mes études. J'aimerais avoir ma Licence. Mais ça ne sert à rien, si j'étudie et que... on prend beaucoup de temps, du matin au soir, je passe la plupart de mon temps à l'université. Ça ne sert à rien de passer tout ce temps, et finalement de ne pas travailler.

Fatima - Mais tu veux travailler ?

Khulood - Je veux travailler, mais il ne m'autorisera pas.

L. - Pourquoi ?

Khulood - Parce que... maintenant tous les environnements sont mixtes. Donc certaines personnes disent, non, on n'autorise pas nos femmes à travailler avec des hommes...

Fatima - Ils deviennent jaloux...

Khulood - Oui... ils deviennent jaloux. Peut-être que s'il y a un endroit avec seulement des femmes il me permettra. Mais dans mon domaine il n'y en a pas.

(Les autres jeunes femmes citent des séries d'hôpitaux ou de lieux de travail où il existe une ségrégation des sexes.)

Khulood - Oui, mais le contact... Je l'ai vu à l'hôpital, le contact entre hommes et femmes... même si les bureaux sont séparés. Tu as l'impression que tu n'as pas d'intimité. Par exemple tu travailles et quelqu'un va venir te demander quelque chose, et il va venir près... Cela me met mal à l'aise. Vraiment.

Fatima - Moi mon père m'encourage à étudier, à travailler, mais... Même si c'était un environnement mixte, il me rappelle toujours de temps en temps que, tu sais... qu'il me laisse étudier, faire ce que je veux mais qu'à la fin je dois respecter ses valeurs, tu sais, la manière dont j'ai été élevée... De ne pas boire d'alcool... C'est tout.

On voit bien dans ces conversations l'effet du croisement de différents principes hiérarchiques, et ici en particulier le genre et la généalogie. Pour les jeunes femmes de mère étrangère, travailler n'est pas un problème – souvent, leurs mères travaillent également. En outre, le métissage du lignage, qui place ces familles à un rang inférieur sur l'échelle des statuts, confère symétriquement plus de liberté aux jeunes femmes dans ce domaine. À l'inverse, l'exemple de Khulood illustre la discontinuité entre l'accès à l'éducation supérieure et celui au travail, dont l'incertitude fait apparaître en retour les études comme un investissement inutile ou une perte de temps. S'il existait au départ des environnements professionnels appliquant la ségrégation entre les sexes, celle-ci a été largement abandonnée ou nuancée y compris dans les institutions publiques. Le discours de Khulood montre aussi comment les jeunes femmes intériorisent en partie

les contraintes qui leur sont imposées. Tout en affirmant qu'elle aimerait travailler, elle évoque la mixité des environnements de travail sous un angle négatif, en parlant de son propre malaise à l'idée d'interagir avec des collègues masculins. Elle justifie ainsi les fondements moraux de l'interdiction posée par son époux, exactement de la même manière que la plupart des jeunes femmes justifiaient les contraintes familiales en expliquant que leurs parents faisaient cela pour les protéger (cf. le chapitre suivant).

Un dernier point à souligner est la question du type d'emplois qui a été rendu plus accessible aux femmes par les politiques d'émiratisation. On a vu que l'un des enjeux de ces politiques a été de favoriser l'emploi des nationaux dans le secteur privé. Or les systèmes de quotas n'ont pas toujours eu les conséquences escomptées : l'un de leurs effets pervers est exposé par Hamda, l'étudiante émirienne de père libanais et de mère bahreïnienne déjà citée. Hamda est encore à l'université lorsque, durant l'été, elle est contactée par la banque qui emploie sa sœur aînée (elle-même étudie dans un domaine complètement différent). Excitée à l'idée de découvrir le monde du travail, et surtout d'avoir son premier emploi et son premier salaire, elle accepte l'offre avec enthousiasme. Lorsque je la revois en novembre, cependant, son élan est largement retombé et elle songe à quitter son emploi.

Hamda - Ils voulaient tellement [d'employés] locaux... Même pour nous, je ne sais pas si c'est vrai ou pas mais beaucoup de gens, des locaux ici, on obtient le travail, ok, et quand on y va la plupart du temps on ne fait rien. Mais c'est juste pour que l'entreprise puisse dire oui, on a des locaux dans notre entreprise. Tu sais ? Mais... Je veux dire... Ils prévoient de ne pas nous donner du travail, je ne sais pas pourquoi.

L. - Donc ils emploient des locaux juste pour dire « on a des locaux dans notre compagnie » ?

Hamda - Oui, exactement. Oui, juste pour dire « on a des locaux dans notre département ». Ils ne demanderont pas ce qu'elle fait ou quel est son titre ou quoi que ce soit. Donc... C'est aussi une des raisons pour lesquelles je veux quitter la banque. Parce que, j'ai un titre ok, mais quelle est la description de mon travail ? Personne ne sait. [...] Je veux dire, voir un local passer ici et là c'est assez, tu vois ? Donc... ça nous irrite un peu. Parce qu'on finit par ne rien faire du tout. Je veux dire, parfois, même ne pas travailler c'est très ennuyeux.

Elle enchaîne sur la description de son entretien d'embauche, durant lequel le recruteur était incapable de répondre à ses questions concernant son futur travail : « Je suis sûre que même maintenant, si la semaine prochaine ou demain je vais le voir, il me dira

encore “Je ne sais pas”. » Ce type d’emplois fantômes est l’un des effets pervers des politiques de nationalisation de l’emploi. Il est la résultante à la fois des stéréotypes identifiés par Ingo Forstenlechner de la part des employeurs, et de l’instauration de quotas qui tiennent peu compte des préférences des jeunes gens, mais aussi plus objectivement de leurs domaines de compétences. Ainsi, parmi les classes d’étudiantes auprès desquelles j’ai mené des enquêtes plus systématiques, la plupart de celles qui avaient suivi des filières de santé, pourtant professionnalisantes, avaient commencé à travailler dans des banques lors de mon dernier séjour à Abou Dhabi. Cette incohérence est directement liée à la politique de quotas, et au fait que les banques sont les principaux recruteurs au sein de la population nationale, en particulier pour les jeunes femmes. Le caractère genré des filières d’études, additionné aux politiques de nationalisation, accentue donc la segmentation du marché du travail selon la nationalité et le genre.

3.2. Genre et relations au travail

Quel rôle joue le genre au moment de l’entrée dans le monde du travail ? Ayant suivi des jeunes adultes durant plusieurs années, j’ai assisté au début des carrières professionnelles d’un certain nombre d’entre eux. Or pour les jeunes Émiriens scolarisés dans des universités publiques, la question du genre revenait très souvent dans leurs récits évoquant le lieu de travail.

Zaynab, qui étudie au Petroleum Institute, fait partie de la première promotion d’étudiantes à être diplômées de cette université (qui, de son ouverture en 2000 jusqu’à 2006, était réservée aux hommes). Ingénieure, elle aimerait travailler sur le terrain, dans un domaine technique – mais ADNOC, principal employeur des étudiants du PI, réserve en général aux femmes les postes administratifs. Alors que les hommes peuvent être envoyés sur les plateformes maritimes et les sites de forages terrestres, les femmes travaillent en général dans des bureaux, dans l’immeuble principal de la compagnie situé sur la corniche d’Abou Dhabi.

Durant l’été précédant l’obtention de son diplôme, Zaynab fait un stage de huit semaines dans une compagnie pétrolière. Elle est la seule femme ingénieure ; les quelques autres femmes présentes occupent des postes de secrétaires. Elle me raconte comment, au départ, ses collègues masculins (très majoritairement des nationaux) étaient très distants : « Ils avaient peur – non, pas peur mais... ils étaient timides en quelque sorte. Ils ne savaient pas comment agir avec moi ». Mais elle pense avoir réussi à leur faire comprendre qu’elle était ingénieure comme eux, et illustre cette affirmation d’une anecdote. Lors d’une petite célébration pour les ingénieurs, un repas leur est destiné ; ses collègues lui suggèrent d’aller s’asseoir avec les autres femmes et proposent de lui apporter à manger. Mais Zaynab refuse : elle est ingénieure, elle mangera donc avec les ingénieurs. Cette victoire est d’autant plus importante pour elle que, le reste du temps,

elle ne déjeune jamais avec les hommes de son service. Elle a tenté une fois d'aller à la cafétéria et s'est forcée à essayer de rester dans la pièce remplie d'hommes où elle était la seule femme. Mal à l'aise, elle attend depuis d'être rentrée chez elle pour déjeuner après le travail. Elle prévoit désormais de continuer ses études en Master : l'expérience à l'université lui a montré que cela était possible, « disponible ». Elle insiste sur ce dernier terme : avant, les Master et les doctorats n'étaient pas disponibles aux Émirats, ne serait-ce que d'un point de vue institutionnel. Elle a l'impression que beaucoup de filles aujourd'hui peuvent saisir cette opportunité. Même si sa famille a encore du mal à l'accepter : durant son stage, son frère l'appelait tout le temps pour lui demander avec qui elle était dans son bureau.

Les difficultés liées aux relations professionnelles dans un environnement de travail mixte sont loin d'être réservées aux femmes – les jeunes hommes, eux aussi, hésitent sur la conduite à adopter. Les récits des jeunes femmes se concentraient en général sur les manières dont elles avaient peu à peu imposé la légitimité de leur présence sur leur lieu de travail, voire enseigné à leurs collègues la bonne manière de se comporter avec elle – par exemple ces jeunes infirmières émiriennes me racontant comment elles avaient appris à leurs collègues allemands à ne pas leur sourire ni leur serrer la main. Les jeunes hommes, quant à eux, exposaient plutôt leur malaise à se trouver au contact de femmes émiriennes. Rached, un jeune homme émirien qui venait de terminer ses études et cherchait du travail, me raconta ainsi avec humour la première fois où il avait essayé de déposer son CV à la compagnie d'eau et d'électricité. Arrivé dans le bâtiment, il n'avait vu que des femmes, au point de penser s'être trompé et être entré dans une section qui leur serait réservée. Il chercha longtemps un interlocuteur masculin, et finit par trouver un homme à qui il expliqua ce qu'il cherchait. Ce dernier lui suggéra de s'adresser à « Moza » (un prénom féminin très caractéristique de la région du Golfe et considéré comme un peu daté), ce qui provoqua la déception de Rached, qui conclut son récit en riant : « Je voulais parler à un homme, et la première chose qu'il me dit c'est de m'adresser à une femme ! J'étais timide. »

Cette « timidité » qu'évoquent Zaynab comme Rached n'est pas seulement liée à la mixité de l'environnement professionnel, mais au fait que les collègues de l'autre sexe sont également Émiriens. La concentration de la population nationale dans le secteur public pose en effet un certain nombre de problèmes liés aux différences de statut. Ceci explique pourquoi l'émiratisation a connu plus de succès auprès des femmes : elles ont investi certains postes du secteur privé. Leur entrée y est facilitée à la fois par leur haut niveau d'études, et par le fait que les relations entre les sexes sont plus faciles avec leurs collègues non-Émiriens. En effet, la relation avec des étrangers n'engage pas la réputation des jeunes femmes : ils ne font pas partie des réseaux dans lesquels ils pourraient diffuser des rumeurs qui leur nuisent, et ne sont pas des choix matrimoniaux

possibles. En outre, la différence statutaire est à l'avantage des femmes émiriennes, ce qui leur permet d'obtenir des postes plus élevés que ceux qu'elles pourraient avoir dans le public – en tout cas pour les citoyennes ordinaires. Un jeune expatrié arabe travaillant dans une banque étrangère fait ainsi le récit de sa perplexité face au comportement de l'une de ses collègues émiriennes. Ils s'entendent très bien, bavardent souvent et flirtent de temps à autre. Sa collègue porte la *'abāya*, mais sa *chayla* est souvent rabattue sur ses épaules, laissant voir ses cheveux. En revanche, dit-il, « elle commence à se comporter comme une fille émirienne » dès qu'un collègue émirien ou khalijite entre dans leur bureau : elle se voile, ne leur parle que très bas et de manière toujours très professionnelle. Du fait du nombre d'employés étrangers, le secteur privé apparaît donc plus sûr pour les femmes émiriennes, dont le comportement est moins contraint que face aux hommes citoyens.

3.3. Bénévolat et travail à temps partiel : contourner les déterminismes

Un grand nombre des jeunes femmes émiriennes que j'ai rencontrées participaient également à des activités de bénévolat, notamment à travers le réseau Takatof (solidarité), un projet de la Fondation des Émirats pour le développement de la jeunesse, association philanthropique financée par le gouvernement d'Abou Dhabi. La tutelle gouvernementale et le discours général de l'association – former la jeunesse en leur apprenant la solidarité, mais surtout en les mettant dans des situations comparables à une expérience professionnelle – attribuaient une grande légitimité à ces activités. Des jeunes femmes étudiant dans des universités non-mixtes, et qui n'avaient pas le droit de sortir seules par ailleurs, étaient autorisées par leur famille à côtoyer des hommes dans le contexte du bénévolat, que leurs parents assimilaient en effet à un contexte professionnel.

Pour les jeunes expatriés arabes, qui constituent l'autre groupe le plus important parmi les associations de bénévoles, l'univers du bénévolat contribue à contourner les contraintes posées sur l'accès à l'éducation et à l'emploi. Pour ces jeunes adultes, le bénévolat se situe à mi-chemin entre le travail et le loisir. Le glissement est en effet relativement simple des activités de bénévolat aux emplois à temps partiel que pratiquent une bonne partie des étudiants étrangers, et qui sont les seuls possibles avec un visa étudiant – or renoncer au visa étudiant suppose de trouver un emploi stable, sans quoi la résidence dans le pays peut être remise en cause. Il n'était pas rare ainsi que des jeunes gens ayant été bénévoles plusieurs années de suite pour le même événement soient promus au rang supérieur, celui de coordonnateur des équipes de bénévoles, un emploi quant à lui rémunéré. Si le bénévolat était aussi assimilé à une activité de

loisirs, c'est en effet parce que le recrutement de bénévoles a lieu principalement dans le cadre des festivals et des événements sportifs, culturels et de divertissement qui se tiennent régulièrement à Abou Dhabi. Y travailler ou s'y porter bénévole est donc aussi un moyen de s'assurer une place au sein de ces événements, de pouvoir y participer et profiter des espaces de sociabilité qu'ils offrent. Une anecdote permet de mesurer la part que prend cet intérêt dans les choix de participation : en 2011, j'ai rejoint durant deux semaines les équipes de jeunes bénévoles travaillant pour le Festival de cinéma d'Abou Dhabi. En échange de notre engagement, nous recevions des billets gratuits pour aller voir les films proposés. À la fin du festival, je croise Ahmad, un Syrien de vingt-cinq ans très investi dans ce type d'activités. Il a réalisé près du triple de mes heures de bénévolat pour le festival. Je l'interroge sur les films qu'il a pu voir, et il sort alors de sa poche une liasse de tickets de cinéma : ses compensations pour ses heures de travail. Il n'a pas vu un seul film durant cette période, répond-il ; en revanche, il a ajouté près d'une quarantaine de contacts sur son téléphone portable et sur les réseaux sociaux, et il commence un récit détaillé de ses rencontres.

Parmi les emplois étudiants, mes interlocuteurs favorisaient en général soit l'enseignement, à travers des interventions dans des écoles primaires, soit la participation à des événements organisés dans la ville : festivals, concerts, compétitions sportives ou manifestations destinées à récolter des fonds pour des organisations humanitaires. Ces activités sont très valorisées dans les discours des jeunes adultes, car elles permettent d'approcher des domaines qui ne font pas nécessairement partie des filières d'études possibles, que ce soit en raison des contraintes familiales, économiques ou d'accès. Par leur biais, les jeunes Arabes peuvent par exemple investir les domaines sportif et artistique, alors que leurs études répondent en général aux impératifs familiaux et sont tournées vers les carrières jugées avantageuses (ingénierie, médecine, gestion...). Elles permettent aussi aux jeunes adultes de fréquenter des espaces dans lesquels ils vont habituellement peu, ou qui leur sont inaccessibles : dans le cas du Festival de cinéma, par exemple, une partie des projections avait lieu dans les grands hôtels d'Abou Dhabi où Ahmad n'allait jamais parce qu'il n'aurait pas eu les moyens d'y consommer quelque chose. Pour les jeunes femmes émiriennes avec qui il travaillait, également bénévoles, ces mêmes lieux étaient habituellement hors de portée en raison des normes familiales. Le bénévolat leur donnait une raison légitime de les fréquenter, du moins le temps du festival.

La participation à ces manifestations est aussi et surtout un moyen, pour ces jeunes adultes, d'accéder à des formes de sociabilité au sein du groupe de pairs – le fait que ces événements massifs recrutent un très grand nombre de jeunes employés à temps partiel ou bénévoles faisait partie de leur caractère attractif. En plus de leur permettre de s'appropriier des espaces et des temps qui ne leur sont pas nécessairement ouverts

par ailleurs, ces activités sont des lieux de côtoiement légitime entre les sexes, le cadre professionnel et caritatif justifiant les interactions. Parmi les contacts récupérés par Ahmad, un grand nombre étaient ceux de jeunes femmes avec lesquelles il gardait contact par les réseaux sociaux et les messageries instantanées. Il les revoyait parfois au sein de bandes d'amis mixtes avec lesquels ils allaient au cinéma ou prendre un café dans les *malls*, même si Ahmad n'avait pas toujours les finances nécessaires pour participer à ces activités. Lorsque les rencontres étaient impossibles dans d'autres espaces publics, ils échangeaient les dates et les lieux de leurs prochaines participations à des activités bénévoles, qui fournissaient le cadre légitime de leurs retrouvailles.

Conclusion du chapitre

Ce chapitre a ainsi permis d'examiner le rapport entre les institutions émiriennes et les hiérarchies sociales et ses conséquences dans la vie quotidienne des jeunes gens, en particulier dans le choix des études et le travail. La dernière décennie a été caractérisée par les projets conjoints d'émiratisation et de diversification économique, qui ont infléchi l'ensemble des politiques institutionnelles, en particulier dans les domaines centraux concernant la jeunesse que sont l'éducation et l'emploi. On a notamment vu comment la séparation entre citoyens et non-citoyens est particulièrement accentuée par ces politiques – moins par le « remplacement » effectif des étrangers par des citoyens sur le marché du travail, comme leur objectif affiché, que par une précarisation du travail des étrangers et un gonflement artificiel de l'emploi des nationaux. Cette séparation est renforcée dès la période des études par la séparation entre secteur privé et public et le fait de privilégier certaines filières pour les nationaux.

Cet accès de plus en plus difficile au marché du travail pour les étrangers a deux objectifs. Le premier est la réaffirmation de la construction nationale et la légitimation des politiques menées par le gouvernement émirien – il y a un vrai enjeu, on l'a vu, à favoriser l'emploi des nationaux dans le secteur privé, lié à la volonté de former la population nationale à d'autres secteurs d'activités afin de préparer l'après-pétrole. Mais surtout, l'exclusion apparente des étrangers permet de masquer dans une certaine mesure les inégalités au sein de la catégorie des citoyens. L'intention affichée de continuer à garantir l'emploi de tous les nationaux occulte en partie leurs statuts inégaux sur le marché du travail selon le sexe, l'émirat d'origine et l'origine familiale – un statut inégal en termes d'accès comme de postes ou de salaires. Les étrangers se retrouvent d'autant plus exclus que tous les citoyens ne sont pas inclus à parts égales dans la production et la distribution des richesses. La ségrégation des premiers peut donc être vue comme un moyen de dissimuler les effets des hiérarchies internes à la catégorie des seconds.

Ce que montre ce chapitre, c'est d'abord le caractère intégré des types de différenciation sociale tels que le genre, l'origine familiale, l'ethnicité ou le statut économique. Les statuts individuels connaissent de grandes variations en fonction de la position des individus sur ces différentes échelles hiérarchiques, et leurs possibilités de se mouvoir au sein de la stratification sociale en dépend grandement. On a vu aussi comment ces échelles hiérarchiques à la fois interagissent pour reproduire et perpétuer les inégalités, et donnent les possibilités de les dépasser ou de les contourner. La combinaison des critères qui composent le statut accentue en effet parfois l'exclusion de certains groupes – les jeunes femmes citoyennes issues de familles à faible revenu par exemple, pour qui les contraintes en termes de mobilité, d'accès à l'éducation et à l'emploi sont renforcées. Dans d'autres cas, au contraire, la variété de ces critères offre des possibilités de jeu qui peuvent déboucher sur une certaine mobilité sociale par rapport à la génération

des parents. Le cas du travail des femmes citoyennes est un bon exemple de ces effets ambivalents. Les emplois s'avèrent parfois être des emplois « fantômes » dont le seul objectif est de répondre officiellement à l'injonction de l'émiratization ; ils constituent alors une double contrainte, puisque l'injonction à incarner l'identité nationale est accentuée sans pour autant fournir à ces jeunes femmes la possibilité de s'émanciper par le travail. Pour d'autres, au contraire, répondre à l'appel de l'émiratization constitue une stratégie pour accéder à un emploi dans le secteur privé qui autorise une certaine distance avec l'identification nationale, et permet de réaliser des aspirations individuelles. De la même manière, pour les jeunes expatriés arabes que leurs faibles moyens économiques empêchent momentanément d'entrer à l'université ou d'intégrer la filière de leur choix, l'exercice d'un travail à temps partiel peut compenser les périodes d'incertitude en permettant un début d'autonomie financière et une forme de participation dans la société émirienne.

Les jeunes Arabes face aux hiérarchies sociales à Abou Dhabi

« Mon arabité m'est hostile (*tu'ādīnī 'urūbatī*)
Elle fond dans ma poitrine comme de la glace
Comme une seconde guerre froide
Elle m'est hostile,
Elle m'interdit de voyager, m'empêche de passer, ne tamponne pas mon
passeport
Mon arabité m'est hostile
Celle qui parcourt les rues à la recherche d'un gouvernement pour l'abriter
Celle qui parcourt les rues à la recherche d'un gouvernement *étranger* pour
l'abriter
Elle va de bureau en bureau, d'ambassade en ambassade et personne ne la
reçoit »⁷⁶

Farah Chamma est une poétesse palestinienne qui a grandi aux Émirats, à Charjah et Dubaï, et a fait ses études à la Sorbonne Abou Dhabi. Ses poèmes, qui prennent la forme du *slam* ou du *spoken word* – une poésie parlée parfois accompagnée de musique – ont été diffusés sur YouTube à partir de 2013 et ont connu un très grand succès dans tout le monde arabe, rassemblant des millions de vues et suscitant des invitations à les interpréter sur scène au Maroc, au Liban et dans de nombreux pays européens. *Kayfa u'mīnu ?* (Comment je crois ?) est le plus célèbre d'entre eux. Filmée seule dans l'un des passages souterrains de la corniche d'Abou Dhabi, Farah récite un texte adressé aux dirigeants du monde arabe, qui dénonce les instrumentalisation politiques de l'identité

76. Farah CHAMMA. *Kayfa u'mīnu ? [Comment je crois ?]* 4 :10. Flex - Word Play. 2013. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=vVodbIi798w>.

arabe et de l'islam. Dans la lignée des passages cités ci-dessus, un autre poème, *Al-Jinsiyya* (la nationalité)⁷⁷, prend également à partie l'ensemble des pays arabes dont elle souligne l'hypocrisie dans leur soutien à la cause palestinienne, puisqu'aucun ne lui a donné de passeport : c'est finalement le Brésil, où s'est installé son père, qui lui a permis d'accéder à une nationalité. Si les Émirats ne sont pas directement visés dans ces poèmes, le message ne saurait être plus clair, et leur succès auprès des jeunesses arabes des Émirats, mais aussi d'un public plus large à l'échelle de la région, témoigne de leur résonance.

Cette « arabité » à laquelle s'identifient la plupart des jeunes gens que j'ai rencontrés, et qui est souvent célébrée dans les discours nationalistes comme dans les appartenances personnelles et familiales, semble en effet de peu de poids face aux critères qui contribuent à former le statut social. Les multiples échelles hiérarchiques mises au jour tout au long de cette première partie invitent en conclusion à s'interroger sur les manières possibles de décrire et de qualifier les formes de différenciation sociale propres à la société émirienne ; étant entendu que ces spécificités ne portent pas sur la nature des critères hiérarchiques (qui sont pour la plupart universels), mais sur les modalités selon lesquelles ils sont combinés. Je propose ainsi dans cette conclusion d'élargir les résultats exposés à propos des jeunesses arabes, en les confrontant aux principaux paradigmes qui ont été jusqu'ici proposés pour comprendre les sociétés khalijites – notamment l'approche marxiste en termes de classe sociale et la notion de société plurielle.

Paradigmes d'analyse de la stratification sociale

Ces questions posent un vrai problème théorique dans le cas du Golfe. Si la question hiérarchique sous-tend l'ensemble des travaux produits sur la région, la majorité d'entre eux a tendu à se concentrer sur le découpage entre nationaux et étrangers, quitte à sous-évaluer l'importance des divisions qui existent à l'intérieur de chacune de ces catégories. L'exploration des cadres qui régissent le quotidien des jeunesses arabes d'Abou Dhabi montre bien cependant la complexité et la fluidité des frontières et des relations entre les groupes. Ainsi, se pencher sur les histoires familiales fait surgir une variété de passerelles qui met en échec l'idée même de pouvoir définir des groupes séparés : depuis les fratries dont les membres, à quelques années d'écart, possèdent des nationalités différentes jusqu'aux nationaux de mères étrangères, les individus se placent bien sur un continuum entre les groupes dont les frontières varient en fonction du point de vue selon lequel on les regarde. Deux paradigmes d'analyse ont principalement été mobilisés

77. Farah CHAMMA. *Al-Jinsiyya [La nationalité]*. 4 :03. 2014. URL : https://www.youtube.com/watch?v=_bF7FNoJfGs.

jusqu'ici pour tenter de caractériser ces hiérarchies : l'analyse marxiste en termes de classes, et la notion de société plurielle.

L'analyse marxiste s'est intéressée aux conséquences des revenus pétroliers pour l'organisation sociale des pays du Golfe. Fred Halliday décrit ainsi l'installation progressive d'un système économique capitaliste qui dans les premiers temps (ceux des entrepreneurs perliers puis de l'impérialisme britannique) aurait eu peu d'influence sur l'organisation sociale et politique existante⁷⁸. Les débuts de l'extraction pétrolière signent pour lui le véritable changement, et c'est en particulier avec le boom économique des années 1970 que le Golfe deviendrait l'un des rouages centraux dans la fabrique d'un capitalisme global⁷⁹. S'intéressant à la période contemporaine, Adam Hanieh analyse la formation conjointe de ce qu'il nomme *khaleeji-capital*, le « capital khaliijite », et des classes laborieuses constituées de travailleurs migrants. À partir des années 1970 et de l'indépendance politique relative des pays du Golfe, les revenus pétroliers profitent non plus seulement aux compagnies étrangères (américaines, britanniques et françaises), mais aussi à une classe capitaliste locale qui émerge à cette période. Si au départ la population locale fournissait la plupart des ouvriers employés dans les concessions pétrolières, le passage de ces concessions aux mains des nouveaux États a modifié la structure de classes. Les nationaux sont devenus des citoyens-rentiers, employés essentiellement par l'État à des postes et pour des salaires élevés. Parallèlement a donc été constituée une autre classe ouvrière, celle des travailleurs migrants, au statut temporaire et vulnérable, pour lesquels la menace d'expulsion sert d'instrument de contrôle. Pour Adam Hanieh, « la formation de classes dans le Golfe a évolué de telle manière qu'elle protège à la fois les intérêts d'une petite élite capitaliste du Golfe (appuyée sur la couche sociale plus large des citoyens du Golfe) et les hiérarchies globales dans la constitution desquelles elle a joué un rôle central »⁸⁰. La plupart des auteurs marxistes soulignent ainsi comment la souveraineté conquise par les États du Golfe dans l'après-guerre leur permet non pas de remettre en cause les hiérarchies instaurées par le système capitaliste, mais de s'y faire une place confortable, du moins pour une petite partie de leurs populations. Comme l'écrit Fred Halliday, « au fil du temps, les *familles* dirigeantes se sont changées en *classes* dirigeantes »⁸¹.

Cette perspective permet de penser les grandes inégalités de classe dans le Golfe, en soulignant leur rôle à l'échelle globale. Elle met en avant la formation d'une élite

78. Fred HALLIDAY. *Arabia Without Sultans*. Londres : Saqi Books, 1974.

79. Adam HANIEH. « Khaleeji-Capital : Class-Formation and Regional Integration in the Middle-East Gulf ». In : *Historical Materialism*, n° 18, 2010, p. 35-76.

80. Ibid., p. 70.

81. HALLIDAY, *Arabia Without Sultans*, op. cit., p. 500 – souligné par l'auteur.

économique et politique et celle, parallèle, de classes de travailleurs migrants au statut précaire. Cependant, les critères de la propriété des moyens de production ou de l'accumulation du capital distinguent, d'une part, les familles régnautes et leur entourage ainsi que certaines entreprises occidentales, et d'autre part le reste de la population. D'autres travaux inspirés du marxisme se sont concentrés sur les mécanismes d'exploitation du « prolétariat transnational » que constituent les ouvriers étrangers et la main-d'œuvre non-qualifiée⁸². Ces analyses ouvrent ainsi des perspectives importantes, mais ne semblent pouvoir caractériser que les groupes qui se trouvent tout au sommet ou tout à la base de la pyramide des hiérarchies sociales. Dans les deux sens, un gouffre les sépare du reste de la société, impossible à assimiler à l'un de ces groupes sans céder au danger d'une interprétation abusivement dichotomique des sociétés du Golfe. Il y a en effet un fossé entre les familles dirigeantes et les citoyens ordinaires, de même qu'il y a un fossé – social et géographique – entre les ouvriers de construction vivant dans des camps en périphérie des villes et le reste des résidents étrangers.

Entre ce sommet et cette base restent à décrire un grand nombre de groupes liés entre eux par des mécanismes complexes. C'est notamment la critique qu'adresse Neha Vora aux recherches existantes sur la région : « la plupart des recherches sur les migrations dans le Golfe se concentre trop fortement sur les différences entre citoyens et non-citoyens, en omettant d'explorer le rôle des non-citoyens dans la production de hiérarchies sociales et d'exploitation dans la région »⁸³. Sa propre ethnographie des marchands d'or indiens à Dubaï, qui jouent le rôle de *kafil* pour leurs employés, indiens eux aussi, permet de faire surgir l'hétérogénéité de ces « classes moyennes » : le partage d'une même nationalité ou ethnicité est loin d'impliquer le partage d'intérêts communs. Certains migrants participent ainsi d'un système hiérarchique dont ils dénoncent par ailleurs les conséquences sur leur propre position sociale⁸⁴. D'autres études de cas ont montré comment les rapports entre les diverses communautés de migrants sont éminemment hiérarchiques : les camps de travail, dont l'indigence est souvent dénoncée

82. Pour Andrew Gardner, le « prolétariat transnational » (les ouvriers étrangers) comme l'« élite diasporique » (les étrangers de classe moyenne et supérieure) sont tous soumis à la violence structurelle qu'implique le système de la *kafala*, quoique selon des modalités différentes. La seule nuance qu'il apporte à la ségrégation radicale entre ces communautés et les citoyens bahreïniens se trouve dans le chapitre sur les associations communautaires (*social clubs*) tel que le Club indien, qu'il présente très explicitement comme prenant le contrepied de ses analyses précédentes : il les décrit comme une sphère publique partagée par l'ensemble des résidents de Manama. Andrew GARDNER. *City of Strangers : Gulf Migration and the Indian Community in Bahrain*. Ithaca : Cornell University Press, 2010.

83. Neha VORA. *Impossible Citizens : Dubai's Indian Diaspora*. Durham : Duke University Press, 2013, p. 111.

84. *Ibid.*, voir en particulier le troisième chapitre.

dans les rapports des organisations humanitaires, sont rarement supervisés directement par des citoyens, mais par des intermédiaires qui sont eux aussi des étrangers, libanais ou égyptiens, comme les employés des agences de recrutement de main-d'œuvre. Cette pléthore d'intermédiaires permet d'ailleurs au gouvernement émirien de passer des lois vitrines concernant les conditions de travail des ouvriers. Lorsqu'un scandale surgit à ce sujet, le blâme est porté sur les intermédiaires, sans remettre en cause le système lui-même⁸⁵. Devant cette complexité de la stratification sociale, le terme de « classes moyennes » ne semble pas à même de rendre compte de la pluralité et de l'hétérogénéité des populations qui se situent entre les deux pôles cités.

Dans les années 1970, les anthropologues Fredrik Barth et Unni Wikan passent quelques mois à Sohar, ville littorale omanaise. Ils se partagent le travail : le premier se penche sur l'espace public, notamment le monde masculin du souk, et la seconde sur les mondes féminins, et notamment les sociabilités de voisinage. Dans son ouvrage tiré de cette enquête, Barth propose une lecture de la diversité culturelle à Sohar, non pas à partir du paradigme de la classe sociale, mais de celui de « société plurielle »⁸⁶. Il y énumère un certain nombre de dimensions de la vie sociale à Sohar qui semblent définir, pour ses habitants, des ensembles spécifiques d'attitudes et de conduites : l'appartenance ethnique, la religion, le genre, la division du travail, ou encore des distinctions fondées sur le lignage (le sang) et le territoire (notamment la distinction entre bédouins et citadins). Ces dimensions constituent pour lui des « identités » ou encore des « courants culturels » (*cultural streams*) qui ne sont pas exclusifs les uns des autres mais se combinent de diverses manières suivant les individus – certaines combinaisons étant possibles et d'autres non⁸⁷. La diversité de ces critères et de ces catégories d'identification reflèterait une structure sociale minimale, qui s'exprimerait essentiellement à travers les codes de politesse organisant les relations interpersonnelles. Les analyses proposées par Barth, à un moment où la société omanaise entre dans une phase de changement social intense, peuvent étonner par le portrait qu'elles brossent d'une société caractérisée par des identités culturelles fluides que les individus combinent plus ou moins librement. Si

85. Ahmed KANNA. *The Superlative City. Dubai and the Urban Condition in the Early Twenty-First Century*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2011.

86. Fredrik BARTH. *Sohar : Culture and Society in an Omani Town*. Baltimore ; London : John Hopkins University Press, 1983. Le concept de « société plurielle » a été d'abord élaboré par le fonctionnaire colonial britannique J. S. Furnivall. Voir Anh Nga LONGVA. *Walls Built on Sand : Migration, Exclusion, and Society in Kuwait*. Boulder / Oxford : Westview Press, 1997. Sur les conditions de la recherche menée conjointement par Barth et Wikan à Sohar, voir Unni WIKAN. *Behind the Veil in Arabia : Women in Oman*. Baltimore & London : John Hopkins University Press, 1982.

87. BARTH, *Sohar*, op. cit., p. 88-89.

elle a pour mérite de souligner la dimension dynamique des catégories d'identification, cette approche semble ignorer leur dimension hiérarchique et laisser complètement de côté les conflits, de même que les phénomènes d'assignation à des catégories identitaires qui ne sont pas choisies. Ainsi Barth décrit les rôles de genre comme deux séries possibles (et équivalentes) de conduites culturelles. Y compris dans sa description des lignages et de la perception de la « pureté » du sang, responsable de la distinction entre les Arabes libres et les « khaddām » (*akhdām*), les anciens esclaves, le stigmaté associé aux « khaddām » est très vite subsumé dans une « culture » qui leur serait propre : la question des hiérarchies sociales disparaît.

Il est intéressant de croiser ces conclusions avec celles de Mandana Limbert qui, dans ses travaux sur la ville de Bahla, dans l'Oman intérieur, une vingtaine d'années plus tard, laisse à l'inverse une place saillante aux hiérarchies de statut⁸⁸. En effet, Mandana Limbert montre comment « être Arabe » en Oman avait constitué une classe sociale plus qu'une identité ethnique au long du XIX^e et du XX^e siècle. En revanche, à partir de 1970, « l'arabité » est de plus en plus instituée comme une catégorie ethnique, renforcée par la volonté du pays de s'associer avec les autres États du Golfe⁸⁹. Ces hiérarchies entrent en jeu notamment au moment des mariages et influent sur les relations familiales des femmes qu'elle étudie, mais aussi sur leurs propres perceptions de leur identité.

Dans la lignée des travaux de Fredrik Barth et Unni Wikan, mais en plaçant au centre de son analyse la question de la hiérarchie, Anh Nga Longva a proposé dans les années 1990 une monographie des « politiques d'exclusion » au Koweït qui est sans doute la tentative la plus avancée pour décrire les stratifications sociales dans le Golfe⁹⁰. Tout en insistant sur l'absence de mélange entre les différentes communautés qui y vivent, elle défend la thèse qu'il existe bien une culture commune et partagée entre tous les résidents du Koweït, étrangers et nationaux. Après avoir examiné les systèmes de do-

88. Mandana E. LIMBERT. *In the Time of Oil : Piety, Memory, and Social Life in an Omani Town*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2010, Voir en particulier le chapitre 6 : « Becoming Bahlawi. Race, Genealogy, and the Politics of Arabness ». Il faut noter les effets de la distance géographique et historique entre ces deux recherches : l'analyse de Barth s'inscrit dans le contexte particulier du début du règne du Sultan Qabous, à un moment où l'Oman s'ouvre à peine à l'extérieur et où l'extraction pétrolière vient de débiter. Bien qu'il note la présence d'autres groupes ethniques (des ouvriers pakistanais, des cadres occidentaux), il choisit de ne pas les inclure dans la description de la société soharie en raison de leur faible nombre et de leur arrivée récente. Mandana Limbert, quant à elle, écrit à un moment où les efforts de l'État omanais pour définir une identité nationale ont commencé à porter leurs fruits. Surtout, Bahla est une ville de l'intérieur, dont l'absence de ressources jusque dans les années 1970 contraste avec les activités commerciales anciennes et le cosmopolitisme du port de Sohar.

89. Voir aussi le chapitre sur l'identité nationale dans Marc VALERI. *Oman : Politics and Society in the Qaboos State*. New York : Columbia University Press, 2009.

90. LONGVA, *Walls Built on Sand*, op. cit.

mination économique et politique qui produisent les hiérarchies sociales⁹¹, et décrit en détails la manière dont ces hiérarchies sont performées et renforcées dans la vie quotidienne (par les stéréotypes, les vêtements, et des expériences distinctes du temps), Anh Nga Longva montre qu'il existe au moins une chose partagée par tous les habitants et répliquée dans leurs attitudes : la conscience des hiérarchies ethniques et sociales. Ces conceptions communes s'établissent à partir du seul domaine que les différentes communautés ont en commun, à savoir le monde du travail : « [...] les détails de la stratification ethnique sont devenus un élément intégral du savoir social partagé par les habitants de l'émirat, un savoir qui n'est ni purement koweïtien ni purement importé, mais un produit authentique de la situation plurielle qui domine au Koweït »⁹². Pour Anh Nga Longva, ce savoir partagé est une forme d'intégration des communautés étrangères au Koweït ; en somme, une culture commune.

La limite de cette caractérisation se trouve dans la durée : que se passe-t-il pour les deuxième ou troisième générations d'expatriés nés dans les pays du Golfe ? Que deviennent ces conceptions partagées des hiérarchies lorsqu'elles sont transmises à des jeunes gens qui sont nés et ont grandi sur place, et comment s'articulent-elles avec leur propre rapport à cette société ? On se trouve là face à un effet évident des conjonctures historiques : au moment de la recherche d'Anh Nga Longva, juste après la guerre du Golfe, le Koweït a expulsé des dizaines de milliers de Palestiniens, dont beaucoup sont des deuxième ou troisième générations nées sur le territoire koweïtien. Or ces générations d'expatriés qui sont nés et ont grandi dans le Golfe apparaissent désormais dans un grand nombre de travaux récents, aux Émirats et dans d'autres pays de la péninsule Arabique, et contribuent à complexifier une vision des hiérarchies sociales qui sépare trop radicalement les populations nationales des populations étrangères. La recherche de Neha Vora sur les Indiens de classe moyenne à Dubaï débute par une perspective proche de celle d'Anh Nga Longva : elle montre comment les riches entrepreneurs indiens contribuent à reproduire les inégalités économiques (en devenant les *kafīl* de travailleurs indiens plus pauvres), et ce faisant favorisent la reproduction de discriminations en termes de nationalité et d'ethnicité dont ils sont par ailleurs victimes

91. C'est-à-dire sur le plan économique, le système de la kafāla, et sur le plan politique ce qu'elle nomme « l'ethnocratie ». Anh Nga LONGVA. « Keeping Migrant Workers in Check. The Kafala System in the Gulf ». In : *Middle East Report*, n° 211, Trafficking and Transiting : New Perspectives on Labor Migration, 1999. Anh Nga LONGVA. « Neither Autocracy nor Democracy but Ethnocracy : Citizens, Expatriates and the Socio-political System in Kuwait ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de Paul DRESCH et James PISCATORI. Londres : I. B. Tauris, 2005.

92. LONGVA, *Walls Built on Sand*, op. cit., p. 231.

(l'assimilation entre nationalité indienne et un bas statut social)⁹³. Mais son ouvrage se termine sur une étude des jeunes Indiens de deuxième génération, grandis à Dubaï et qui y fréquentent des institutions internationales d'éducation supérieure. Elle explique ainsi qu'à sa propre surprise, ces jeunes gens articulaient des revendications de citoyenneté avec un discours sur leur appartenance à la ville de Dubaï et leur situation comme citoyens de seconde classe⁹⁴. Les travaux d'Amin Moghadam sur les Iraniens à Dubaï exposent ces problématiques de manière encore plus flagrante puisqu'un certain nombre de ses informateurs sont citoyens émiriens⁹⁵. Ainsi, lorsque leurs interlocuteurs parlent de la ville de Dubaï comme d'une extension de l'Inde ou de l'Iran, ils participent à la production et à la reproduction d'une société dubaïote dont les Iraniens et les Indiens font éminemment partie.

L'étude des deuxième générations d'expatriés confirme donc la nécessité de se pencher sur la société émirienne comme un tout dont les étrangers font partie intégrante, et ce d'autant plus qu'on a montré l'importance politique et sociale de leur maintien dans le statut d'étrangers. Elle pousse surtout à penser les appartenances « par le bas », à travers l'expérience vécue – c'est ce que montre Hélène Thiollet lorsqu'elle décrit comment les étrangers participent dans leurs pratiques quotidiennes à la production « ordinaire », « routinière » du nationalisme saoudien⁹⁶. Les jeunes gens qui ont grandi à Abou Dhabi, qu'ils soient Émiriens ou expatriés arabes, donnent corps à l'idée d'une société unique bien au-delà d'un savoir partagé sur les hiérarchies sociales. Leur socialisation scolaire, leurs espaces de loisirs, leurs sociabilités dans la ville, leurs références culturelles participent d'une expérience commune qui est proprement émirienne. Elle se décline bien sûr selon d'autres critères, et notamment le critère générationnel : on fait ici l'hypothèse que les jeunes générations urbaines du Golfe partagent quelque chose qui se rapproche d'une culture commune. Celle-ci n'est pas un assemblage abstrait de traits

93. VORA, *Impossible Citizens*, op. cit.

94. Il faut cependant noter que Neha Vora attribue cette capacité à formuler des revendications à l'éducation supérieure dans des universités occidentales, qui leur en aurait fourni les moyens (intellectuels et politiques). Il me semble que ces ressorts ne peuvent être définis aussi aisément, d'autant plus que ces discours se retrouvent chez les jeunes expatriés arabes éduqués dans les universités publiques émiriennes.

95. Amin MOGHADAM. « L'autre rive : l'Iran recomposé de Dubaï. Etude des pratiques et discours des migrants iraniens ». Thèse de doctorat en Géographie et Urbanisme. Lyon : Université Lumière - Lyon II, 2013.

96. Hélène THIOULET. « Nationalisme d'État et nationalisme ordinaire en Arabie Saoudite : la nation saoudienne et ses immigrés ». In : *Raisons politiques*, n° 37, 2010, p. 89-101. URL : www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2010-1-page-89.htm.

partagés, mais se compose à l'inverse d'une accumulation d'expériences très concrètes qui font l'objet de la deuxième partie de cette thèse.

Groupes de statut : une représentation dynamique des hiérarchies sociales

Les différenciations sociales décrites tout au long de cette première partie sont indexées sur des critères multiples. On a vu dans le Chapitre II que si la généalogie en constitue un principe structurant, elle est aujourd'hui modifiée par les effets de la construction nationale, de même qu'elle est invoquée différemment par les jeunes gens suivant qu'elle révèle une origine prestigieuse ou non. Le Chapitre III a souligné comment, dans la vie quotidienne, l'intersection de différentes échelles hiérarchiques produit des effets très différents : la nationalité, l'ethnicité, le statut économique ou encore le genre seuls ne sauraient rendre compte de la position d'un individu. Ces échelles complexes et entrecroisées, combinant de multiples critères constamment reconfigurés et ajustés aux nouveaux registres de valeurs, ont été abordées dans la littérature anthropologique à travers la notion de groupes de statut. Il ne s'agit pas ici d'aborder cette notion comme un cadre théorique ou un paradigme d'analyse à plaquer sur la société émirienne, mais de se servir de cet outil pour interroger les matériaux présentés. Si Max Weber voyait en effet le statut social comme un ordre hiérarchique spécifique fondé sur le prestige (par opposition aux ordres économique et politique⁹⁷), les travaux ultérieurs ont mis l'accent sur la capacité de cet outil à décrire le caractère combinatoire des hiérarchies sociales⁹⁸. Le statut désigne ainsi cette « constellation » de critères qui font référence à des échelles hiérarchiques variées et entretiennent entre eux des rapports complexes⁹⁹. Les groupes de statut constituent un outil intéressant pour examiner la société émirienne parce qu'ils mettent en avant deux questions centrales. La première concerne le fait que, parmi les combinaisons de critères qui font le statut, certaines sont attendues socialement et d'autres non : ce que Marc Gaborieau désigne sous le terme de « congruence du statut ». La seconde porte sur le dynamisme des hiérarchies sociales, c'est-à-dire sur les possibilités à la fois de variation des échelles hiérarchiques, et de mobilité individuelle au sein de ces échelles.

97. Weber décrit ainsi trois principes de différenciation sociale : les partis, qui relèvent d'une différenciation politique ; les classes sociales, qui relèvent d'une différenciation économique ; et les groupes de statut, qui relèvent d'une différenciation en termes de prestige : Max WEBER. *Economie et société*. Paris : Pocket, 2003.

98. Franck MERMIER. *Le Cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*. Arles : Actes Sud, 1997. Marc GABORIEAU. *Ni Brahmanes ni ancêtres. Colporteurs musulmans du Népal*. Nanterre : Société d'ethnologie, 1993.

99. Ibid.

Pour Marc Gaborieau, parmi les combinaisons de critères qui composent le statut, certaines sont attestées et d'autres « incongrues » : « Pour un individu ou un groupe, le statut est stable si tous les éléments sont congruents, c'est-à-dire le placent à un niveau comparable dans les diverses échelles impliquées par les différents critères »¹⁰⁰. Au vu des données exposées précédemment, il semble possible d'affirmer qu'aux Émirats, les différents critères du statut sont extrêmement congruents – ou, pour le dire en d'autres termes, les différentes échelles hiérarchiques sont extrêmement intégrées – tout en haut et tout en bas des hiérarchies sociales. Deux catégories de la population possèdent en effet un statut qui apparaît comme très « congruent » : les « grandes familles » émiriennes d'une part, et les travailleurs migrants pauvres de l'autre, ouvriers de construction et employés domestiques. Les premières, en effet, cumulent prestige social, monopole économique et pouvoir politique, qui sont reproduits par une stricte endogamie au sein de ces familles : elles se trouvent donc au sommet de toutes les échelles hiérarchiques. À l'inverse, les ouvriers non-qualifiés venus d'Asie du Sud sont séparés physiquement du reste de la société en étant logés dans des camps en-dehors de la ville, ou bien en vivant à l'écart dans les maisons de leurs employeurs pour ce qui concerne les employés domestiques. Leur statut est également « congruent » au sens où ils se trouvent, quant à eux, dans la position la plus basse du point de vue de tous les critères hiérarchiques. Aux Émirats arabes unis, le chauffeur de taxi pakistanais ou la nourrice philippine ont ainsi des statuts dont les critères sont congruents : ils viennent d'Asie du Sud, occupent des métiers peu qualifiés et peu rémunérés et ont migré seuls. Sur l'échelle hiérarchique de l'ethnicité comme sur celle de la classe sociale et de la profession, ils occupent des positions similaires. Le cadre britannique ou le fonctionnaire émirien représentent également des statuts à la fois congruents et archétypaux.

À l'inverse, l'ethnographe franco-libanaise qui se présente comme étudiante en thèse l'est nettement moins. C'est aussi le cas de la plupart des jeunes adultes que j'ai étudiés : ces « classes moyennes » sont sans doute si difficiles à définir parce que leurs membres peuvent avoir, précisément, des statuts « incongrus ». Il faut noter que la perception de la congruence des critères ne dépend pas de la représentativité statistique des catégories. Par exemple, il existe beaucoup d'enfants de père émirien et de mère philippine, mais leur statut est néanmoins « incongru » parce que leur existence met en échec l'ordre hiérarchique – en particulier, il apparaît comme une incongruité dans l'intersection des hiérarchies de nationalité et d'ethnicité. Ces jeunes gens peuvent alors jouer sur l'un ou l'autre tableau, et accentuer l'un ou l'autre des critères pour atténuer cette incongruité. Ils peuvent apprendre l'arabe et faire valoir leur appartenance nationale – quitte à devoir la défendre face aux discriminations. Ou bien ils peuvent fréquenter des

100. Ibid., p. 394.

écoles philippines où l'enseignement a lieu en tagalog, ou encore des écoles britanniques ou américaines avec des cours en anglais – quitte à chercher ensuite un emploi dans une entreprise privée plutôt que de réclamer les privilèges accordés aux nationaux. La question de la congruence du statut est ainsi un outil analytique intéressant pour se pencher sur les trajectoires individuelles ou collectives. Marc Gaborieau montre en effet comment la non-congruence des critères du statut a deux conséquences possibles : d'une part, elle produit des distorsions qui peuvent avoir un effet politique ou psychologique et, d'autre part, elle est le ressort principal des mobilités sociales.

La seconde question posée par la notion de groupe de statut est celle, précisément, des mobilités, des ajustements et des transformations possibles au sein des ces combinaisons de critères. Les groupes de statut décrivent en effet un système hiérarchique ouvert, toujours prêt à intégrer de nouveaux critères. Dans son étude du souk de Sanaa, au Yémen, Franck Mermier a montré comment il existe un ordre social citadin spécifique qui reconfigure et réinterprète les critères du statut¹⁰¹. La citadinité est ainsi comprise comme produisant des formes d'identification sociale qui dessinent une échelle hiérarchique distincte¹⁰² : l'intégration à la société urbaine produit un ordre hiérarchique singulier qui mêle l'ordre tribal traditionnel, fondé sur l'ascendance, et l'activité professionnelle. L'espace urbain – en l'occurrence celui du souk –, parce qu'il concentre une grande diversité sociale, cristallise ces rapports hiérarchiques en donnant à voir les signes du statut : « L'expression des statuts sociaux passe par l'utilisation de différents registres de signes visibles ou invisibles dont les transformations révèlent les recompositions sociales qui se mettent en place et le surgissement de nouveaux critères »¹⁰³. Les identifications peuvent donc aussi jouer sur la multiplicité de ces signes. Dans la première partie de cette thèse, j'ai souligné le caractère dynamique des hiérarchies sociales qui évoluent en fonction des processus historiques mis au jour dans le Chapitre I, mais aussi des manières dont les individus les reprennent à leur compte, les modifient ou encore les contournent. L'urbanisation rapide puis la transformation continue de la ville qui marquent le contexte urbain d'Abou Dhabi, de même que la diversité des populations qui s'y côtoient, invitent à réfléchir sur la manière dont les hiérarchies statutaires mises au jour se manifestent dans la ville, mais aussi sur les autres formes d'identification que la ville produit ou permet, et qui peuvent se superposer à ces hiérarchies comme s'en détacher. La deuxième partie de cette thèse est consacrée à l'examen de

101. MERMIER, *Le Cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*, op. cit.

102. Franck MERMIER. *Récits de villes : d'Aden à Beyrouth*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2015.

103. MERMIER, *Le Cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*, op. cit., p. 87.

ces processus : ce qui fait en définitive la spécificité et la complexité de ces « classes moyennes » difficiles à définir, et dont font partie les jeunes adultes que j'ai étudiés, c'est précisément que, contrairement aux familles régnautes et aux ouvriers des camps de travailleurs, elles évoluent dans l'espace urbain émirien et se confrontent à la diversité sociale de la ville. Ce sont par conséquent les expériences citadines des jeunesses arabes d'Abou Dhabi qui vont maintenant nous intéresser.

DEUXIÈME PARTIE

TEMPORALITÉS ET TERRITOIRES D'UNE
GÉNÉRATION URBAINE DU GOLFE



« Du port à la jetée et à l'île de Reem,
Voilà Abou Dhabi, 'bou Dhabi, 'bou Dhabi, 'bou Dhabiyya
À Abou Dhabi tu passeras des moments que tu n'oublieras pas
Tout ce que tu désires on l'a, on te le donne »

La chanson *Abū Dhabi* a été écrite en 2016 par deux musiciens nommés 3Paco et Freek, et publiée sur internet d'abord en version audio puis accompagnée d'un clip vidéo. Les deux jeunes gens sont membres du collectif « FreekTV », qui rassemble depuis le début des années 2010 des jeunes hommes expatriés arabes, somaliens et soudanais, tous arabophones, qui ont passé leur vie dans la capitale émirienne. « Tu veux rencontrer les voyous (*ḥachkal*¹) d'Abou Dhabi ? », me demande un jour une amie avant de m'introduire auprès d'eux. Passionnés de culture de rue et de hip-hop – ils sont à l'origine des premières communautés de *skaters* de la capitale – ils réalisent pendant leur temps libre de petites vidéos comiques sur la vie quotidienne aux Émirats, se moquant des stéréotypes sur les nationalités ou encore de l'attrait des célébrités². C'est ainsi que naît le collectif FreekTV, du nom de la chaîne YouTube sur laquelle ces vidéos sont diffusées. Ils passent ensuite à l'écriture et à l'enregistrement de chansons de rap dont la première, *Baṭālī*, sortie en 2013, connaît un certain succès parmi les jeunes arabes³. Elle est accompagnée d'un clip dans lequel les rappeurs parcourent la ville, de la rue Hamdan à la corniche en passant par les terrains vagues, une cafétéria pakistanaise, et le mur taggé d'une école dans l'une des banlieues d'Abou Dhabi⁴. Le texte, plutôt désabusé (*baṭālī* signifie chômage, oisiveté), semble presque en tous points opposé à celui d'*Abū Dhabi* (voir les paroles des deux chansons p. 285-286)⁵. Ensemble, ces deux morceaux apparaissent cependant comme deux hymnes à la capitale émirienne dont le contraste est représentatif des polarités, des ambivalences et des contradictions qui marquent le quotidien des jeunes Arabes.

1. Je reviens sur ce terme dans le Chapitre V.

2. L'une des vidéos est ainsi une caméra cachée réalisée dans les allées du Dubaï Mall, où les deux jeunes hommes se promènent avec assurance tandis que quelques-uns de leurs acolytes se précipitent avec une caméra comme s'ils reconnaissaient des stars : au bout de quelques minutes, ils sont suivis autour du *mall* par une foule de visiteurs pensant voir passer des célébrités.

3. FREEKTV FTV. *Alonzo Ft Freekshīt - Baṭālī (Official Music Video)*. 2014. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=HMLU6DOR1Ag>.

4. Il s'agit plus d'une fresque murale que d'un graffiti sauvage, et il faut préciser que ce type de spectacle est rare aux Émirats – dans les commentaires publiés sous la vidéo sur Facebook, certains jeunes gens demandent d'ailleurs l'emplacement de ce mur qui constitue une curiosité.

5. Je remercie infiniment Amer Salmeh pour son aide dans la traduction des paroles des deux chansons.

Baṭālī utilise comme *sample* musical la mélodie d'un morceau de rap américain qui a eu un important succès quelques mois plus tôt : *Versace* du groupe Migos, dont le titre fait référence à la marque de luxe affectionnée par les rappeurs. Si la version originale est donc une célébration du hip-hop *bling-bling*, les jeunes musiciens de FreekTV l'ont changée en un compte-rendu à la fois sarcastique et vindicatif du quotidien des jeunes Arabes d'Abou Dhabi. Les paroles évoquent le chômage, les relations conflictuelles avec les parents et plus généralement la difficulté à répondre aux sollicitations des adultes concernant le travail, les études et le mariage : « J'ai envoyé beaucoup de CV, personne ne m'a contacté / Mon père a fini son travail, maintenant il reste là à me faire la morale / Il m'a dit c'est fini, je me repose et quelqu'un va travailler à ma place / Il m'a regardé, je l'ai regardé, il m'a frappé, je l'ai frappé, il m'a jeté à la rue ». Reprenant des tropes récurrents du rap, les paroles expriment l'envie pour les biens de consommation symboliques de la ville moderne et du prestige masculin, dont la voiture est l'emblème, en même temps qu'elles dénoncent la corruption qui empêche d'accéder à ces biens : « Il m'a demandé ma carte d'identité, j'ai dit je n'en ai pas, il m'a jeté dans le coffre / Sans *wāṣṭa* l'affaire est réglée »⁶. Le spectre d'un retour forcé dans le pays d'origine accompagne ce récit des tribulations quotidiennes : « Des histoires répétées, des visages tuméfiés / Présentés aux autorités, résidence refusée ». Le statut précaire des résidents étrangers aux Émirats s'ajoute ainsi aux autres stigmates qui sont des thèmes plus familiers de ce genre musical : le chômage, le désœuvrement, le manque d'argent, la violence⁷...

Abū Dhabi, dont la musique reprend celle d'un morceau de rap français⁸, évoque quant à elle la capitale sur un ton de célébration qui n'est pas sans rappeler par moments les spots publicitaires produits par les institutions émiriennes. Le clip contient d'ailleurs des images d'Abou Dhabi filmées depuis un hélicoptère, procédé courant pour montrer les architectures spectaculaires des gratte-ciels et du circuit de Formule 1, ainsi que des images tournées au sein du festival patrimonial Qaṣr al-Ḥuṣn. Les paroles comme les images mélangent l'expérience vécue de la ville avec la rhétorique associée à la « marque » Abou Dhabi (dont le logo apparaît au début du clip) : à la Corniche, lieu des « plus beaux souvenirs », est juxtaposé Emirates Palace où l'on peut « voir

6. Les paroles sont plus précisément « sans *wāṣṭa* l'affaire est aussi claire qu'une Bethany ». Bethany désigne une marque de chaussures, et il est probable que cette phrase fasse référence aux sandales très ouvertes que cette marque produit.

7. Voir aussi l'analyse par Nicolas Puig du rap palestinien : Nicolas PUIG. « "L'instinct du rap". Le rap palestinien, contenus politiques et explorations artistiques ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 337-341.

8. *J'suis qu'un thug* de Lacrim', un morceau dans lequel le chanteur vante sa carrière criminelle.

l'essence du luxe ». Mais cette représentation de la ville est aussitôt écartée : « Pour moi Abou Dhabi c'est quelque chose de différent », enchaîne le vers suivant. Le second couplet évoque pêle-mêle un certain nombre d'éléments propres à la culture des jeunes adultes que j'ai étudiés, et sur lesquels je reviendrai plus avant dans cette partie : les nourritures d'origines variées devenues « locales » dans la mémoire collective de ceux qui ont grandi aux Émirats – chips Oman, paratha et chapati – ou encore les rodéos automobiles – ceux auxquels l'on assiste comme spectateur sur le circuit de Yas ou ceux que l'on pratique illégalement sur les routes désertes. Le morceau se conclut sur une forme de serment : « J'ai eu l'occasion de partir / Crois-moi, j'ai pas pu / Je pouvais émigrer en Amérique / Je leur ai dit je reste à / Abou Dhabi... », avant de reprendre le refrain. Cette affirmation d'une appartenance si forte qu'elle en devient un engagement envers la ville résonne de façon très ambivalente avec la première chanson produite par le collectif – d'autant plus lorsque l'on sait que, d'une chanson à l'autre, certains de ses membres ont quitté les Émirats pour retourner dans le pays d'origine de leur famille ou pour émigrer, justement, en Amérique du Nord.

Le sociologue bahreïnien Baqer Salman al-Najjar oppose le caractère « post-moderne » des villes du Golfe, essentiellement incarné dans les formes matérielles (architectures urbaines et modes de consommation), aux divisions hiérarchiques et statutaires entre leurs habitants qui relèveraient encore d'un « système traditionnel de valeurs et de culture » – quand bien même il reconnaît la modernité de certains de ces clivages⁹. La première partie de cette thèse a souligné à quel point les différenciations statutaires au sein de la population urbaine des Émirats non seulement se sont reconfigurées dans l'histoire récente du pays, mais continuent à évoluer. Elles ne peuvent donc être attribuées à une survivance d'un système traditionnel ; en revanche, la « tradition » et la « culture » sont construites comme des références importantes dans les discours et les pratiques de distinction sociale. Il paraît ainsi difficile d'assigner des contenus aux catégories de modernité et de tradition, tant elles sont omniprésentes dans les discours tenus par les gouvernements du Golfe (et dans ceux tenus sur ces États). Il reste que les deux morceaux de rap présentés mettent en scène dans la capitale émirienne une citoyenneté problématique ou ambivalente. Ils illustrent un décalage certain entre les modes d'identification que l'expérience citadine suscite – à travers les architectures avant-gardistes et les modes de consommation globalisés – et les identités figées auxquelles

9. Bāqir Salmān AL-NAJJĀR. *Sūsyūljūjyyā al-mujtama' fī-l-khalīj al-'arabī* [Sociologie de la société du Golfe arabe]. Beyrouth : Dār al-kunūz al-adabiyya, 1999, p. 151.

cette même expérience renvoie – à travers les hiérarchies statutaires qui traversent la société urbaine¹⁰.

Les rapports ambivalents à la ville entretenus par les jeunesses arabes d'Abou Dhabi sont l'objet de cette deuxième partie. Les chapitres qui suivent tentent de comprendre la citadinité, « conçue comme ressource identitaire ou mode d'identification et de catégorisation »¹¹, dans son rapport spécifique avec la catégorie de jeunesse pour les citoyens et les expatriés arabes. Il s'agira ainsi de caractériser l'expérience citadine de ces jeunes, mais aussi ses rapports avec les transformations historiques de l'espace urbain. En ce sens, je chercherai à analyser la manière dont l'âge et l'appartenance générationnelle influent sur les formes de citadinité, et réciproquement les modes d'identification et d'appartenance auxquels elles donnent lieu.

Je montrerai dans cette partie que les tensions qui se jouent au sein de cette citadinité jeune à Abou Dhabi reflètent les décalages entre les rapports sociaux informés par les catégories statutaires et ceux qui s'inventent dans les sociabilités urbaines des jeunes adultes. Je propose de lire ces tensions à travers les rapports entre « champ d'expérience » et « horizon d'attente » tels qu'ils ont été identifiés par l'historien Reinhart Koselleck¹². Pour Koselleck, ces deux expressions soulignent les rapports différents qu'entretiennent les sociétés au temps passé et au temps futur : alors que l'expérience est « saturée de réalité », l'attente est un horizon qui s'éloigne au fur et à mesure que l'on s'en approche. Les temps modernes se caractérisent ainsi par une tension grandissante entre champ d'expérience et horizon d'attente : le second n'est plus indexé sur le premier, et la modernité serait même définie par ce décrochage de l'attente par rapport à l'expérience. Ces concepts ont été élaborés pour rendre compte de l'histoire européenne ; mais j'ai montré dans le premier chapitre les enjeux qui ont entouré l'importation de la notion de modernité aux Émirats, et la manière dont elle a été érigée en « concept d'avenir » (l'expression est également de Koselleck) guidant les plans de développement du pays.

La tension entre champ d'expérience et horizon d'attente qui, pour Koselleck, constitue le temps historique, permettrait ainsi de rendre compte du décalage identifié plus haut, en même temps que de l'articulation entre deux échelles, celle de la ville et de ses promoteurs d'une part, et celle de l'expérience vécue des citadins d'autre part. En

10. Sur la différence entre l'identité comme catégorie essentialisante et l'identification comme processus, voir Rogers BRUBAKER. « Au-delà de l'«identité» ». In : *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001, p. 66–85.

11. MERMIER, *Récits de villes*, op. cit., p. 169.

12. Reinhart KOSELLECK. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Editions de l'EHESS, 1990.

effet, les plans de développement urbain qui modifient l'espace projettent l'image d'une ville émirienne post-moderne qui produit certaines attentes de la part des citoyens ; en particulier des jeunes adultes qui ont grandi avec ces transformations et les promesses qu'elles portent. Mais ces attentes entrent parfois en tension avec l'expérience vécue de la ville ségréguée dont certains espaces, pour les jeunes émiriens et expatriés arabes, sont inaccessibles. Elle entre aussi en tension avec la précarité – celle de la résidence aux Émirats pour les étrangers, mais aussi l'instabilité de l'espace urbain lui-même, qui ne cesse d'être modifié. Cette partie examine, à travers les rapports à la ville, les relations qui se nouent dans les territoires et les temporalités appropriés par les jeunes arabes ; je définirai les collectifs qui s'y dessinent et les formes d'attachement et d'appartenance qui y sont exprimées.

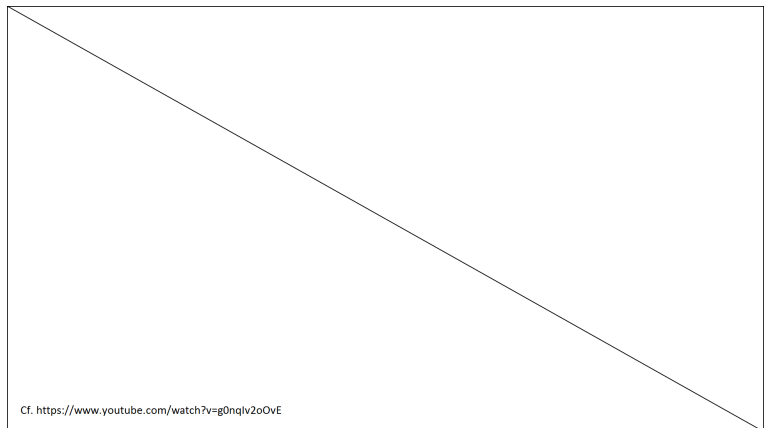
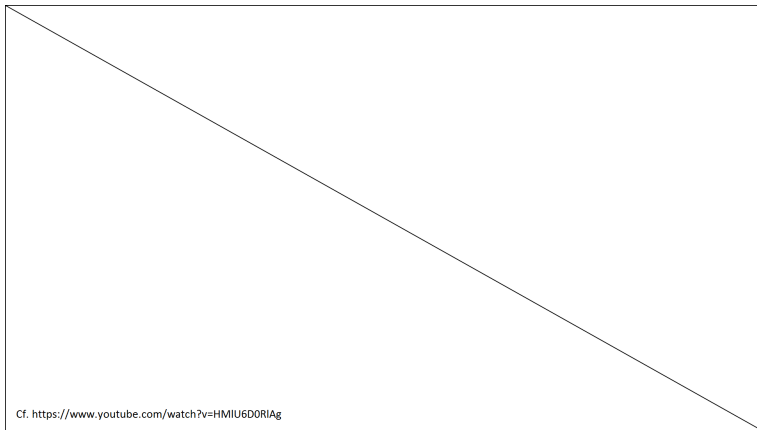
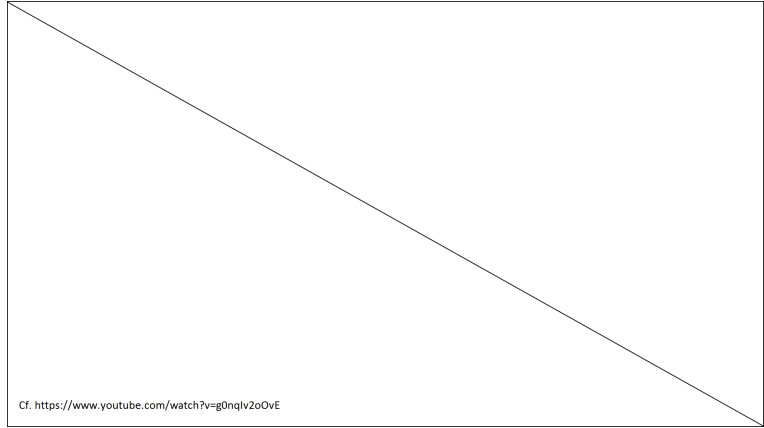


FIG. III.3 : Images tirées des clips vidéo de *Baṭālī* (au milieu) et d'*Abū Dhabī*

Paroles de *Baṭālī*, Alonzo Ft. Freekshit

Condition de chômeur, ma vie quotidienne est une vie désœuvrée
Seul dans mes pensées je mange ma croûte je fume mes clopes
Le pantalon affaissé, je traîne dans le coin, rien ne me préoccupe
Mon imagination est dans mon argent, je fais ce que je veux
J'ai obtenu une Corolla, les phares font peur au milieu de la nuit
Maison, rue, rue, maison, que Dieu aide ma famille
Fauché, acculé, désespéré, ma poche est toujours vide
Haïssant mon entourage, ceux qui m'ont élevé en ont marre de moi
Des histoires répétées, des visages tuméfiés
Montrés aux autorités, résidence refusée
Je marche en portant un casque mon frère, juste une précaution
Nos visages sont malchanceux, en été nous on mange pas de glaces
Je ne perds pas ma dignité, prenez des cours de clarification
Rince-toi la bouche et détends-toi mon pote
Il n'y a rien d'autre à dire que : donne-moi un permis
On est le contraire des favorisés, pour eux 100 est le plus petit billet
L'ozone on la détruit par la fumée qui brûle les poumons
Désœuvré, désœuvré, désœuvré, va-t-en, laisse-moi désœuvré
J'ai envoyé beaucoup de CV, personne ne m'a contacté
Mon père a fini son travail, maintenant il reste là à me faire la morale
Il m'a dit c'est fini, je me repose et quelqu'un travaille à ma place
Il m'a regardé, je l'ai regardé, il m'a frappé,
je l'ai frappé, il m'a jeté à la rue
Je traîne dans le coin, laissez-moi manger des parathas et chapatis
Désœuvré, désœuvré, désœuvré, désœuvré, et mes amis sont avec moi
J'ai l'air inutile, je me marierai pas, je resterai célibataire
Désœuvré, désœuvré, désœuvré, désœuvré, la Corolla est devant moi
On m'a demandé ma carte d'identité, j'ai dit je n'en ai pas,
on m'a jeté dans le coffre
Sans *wāṣṭa* l'affaire est réglée
On m'a vu, la situation est agaçante, laisse-moi tranquille
Désœuvré, désœuvré, désœuvré, désœuvré, ô mon frère je suis désœuvré
Désœuvré, désœuvré, désœuvré, désœuvré, laisse-moi tranquille

الحالة بطالة حياتي يوميا عايش بطالي
في حالي في بالي أكل حلالي نستنشق دخاني
مطيح سروالي تسكع حوارى ما على بالي
خيالي في مالي أسوي كل اللي يحلى لي
كوربلا جاني ليتات تحوف في عز الليالي
بيت شارع شارع بيت الله يعين عيالي
مفقرمقفل مطنقر وجيبي دومه خالي
كاره اللي حوي ومل مني اللي رباني
قصص محفوظة الوجوه مرضوضة
في الحكومة معروضة للإقامة مرضوضة
ماشي ولا بس الخوذة خويا للحيطة مأخوذة
أشكالن ما هي محظوظة في الصيف ما ناكل البوظة
كرامتي ما تطيح لازمكم حصص توضيح
مضمض فك واستريح صاحبي
مافيش غير هات لي تصریح
معاكس للبطران مئة في نظرهم أرخص فئة
الأوزون نحن نثقبه بدخان يشوي الرئة
بطالي بطالي بطالي فكوني خلوني بطالي
رميت هات CV الدنيا وما حد اتصل في الثاني
أبوي خلص دوامه ويالس الحين يتكلم في راسي
قالي خلاص أنا بجلس وواحد يشتغل بدالي
طالعي طالعتة صفعني
صفعته ومن الجامعة رمانى
تسكع حوارى وخلوني أدح براته وشباتي
بطالي بطالي بطالي وربي عدالي
شكلي فاشل ما بتزوج بتم عزابي
بطالي بطالي بطالي بطالي كورولا قدامي
سألني بطاقتك قتلته ما عندي
في الدبة عقاني
بدون واسطة الحالة واضحة كما البتاني
شافني راستا الحالة ماسخة فكوني في حالي
بطالي بطالي بطالي بطالي ياخي أنا بطالي
بطالي بطالي بطالي بطالي فكوني في حالي

Paroles d'Abū Dhābī, Freek

Abou Dhabi Bou Dhabi Bou Dhabi Bou Dhabiyya (x2)
Du port à la jetée et à l'île de Reem
C'est ça Abou Dhabi, Bou Dhabi Bou Dhabi Bou Dhabi
À Abou Dhabi tu passeras des moments que tu n'oublieras pas
Tout ce que tu désires on l'a, on te le donne
Et Ferrari World, Ferrari Ferrari
C'est ça Abou Dhabi, Bou Dhabi Bou Dhabi Bou Dhabi
C'est ça Abou Dhabi mon cher
Où que j'aïlle mon cœur et mes pensées restent à Abou Dhabi
De Yas à Saadiyat
Corniche, les plus beaux souvenirs
Si tu veux voir l'essence du luxe, vas à Emirates Palace
C'est un mot, pour moi Abou Dhabi c'est quelque chose de différent
Des tours, des plages, de l'ordre et de la circulation
Des gens heureux, de l'amour et du bonheur
Abou Dhabi est connu pour la générosité et la bonté
Et le divertissement, ici on ne connaît pas la dépression
On aime vivre dans le moment et le jour
Filles et garçons sont huppés
Abou Dhabi de mon point de vue c'est mon chez-moi
Depuis la capitale, c'est mon territoire, pour tout le monde
Salut et paix de partout et tout le temps
Mon pote, c'est ça Abou Dhabi (refrain)
Tu pourras me trouver à Abou Dhabi n'importe où
À al-Mīna, le plus important c'est les parathas et les chips Oman
Le week-end, j'emmène « Madame » en balade
Si le projet inclut Yas je lui dis de s'asseoir devant
Mais tu paies pour le diesel, pour que je devienne Vin Diesel
Si aucun radar ne m'attrape je remercie Dieu, il est le Protecteur
VTC [Nissan Patrol VTC], Porsche, Panamera, assurance tous risques
Fais tomber le capot, la chaleur ne nous dérange pas
Fais-moi confiance, la sortie n'est rien sans un tour dans le désert
J'ai eu l'occasion de partir
Crois-moi, j'ai pas pu
J'aurais pu aller en Amérique
Je leur ai dit je reste à
Abou Dhabi Bou Dhabi Bou Dhabi Bou Dhabi (refrain)

بوظبي بوظبي بوظبي بوظبي
من المينا والكاسر جزيرة الريم
هذي بوظبي بوظبي بوظبي بوظبي
بأبوظبي بتقضي وقت وما بتنساه
كل شي تباه عندنا نحن بتلقاه
وعالم فيراري فيراري فيراري
هذي بوظبي بوظبي بوظبي بوظبي
هذي بوظبي سيدي
وين أنا ما أروح يبقى في بوظبي قلبي وتفكيري
من ياس إلى السعديات
كورنيش أحلى الذكريات
لو تبي تشوف أصول الفخامة تروح قصر الإمارات
كلمة وفي مدي انه بوظبي غير
أبراج وشواطئ وتنظيم وسير
ناس زي الفلة محبة وإلا الفلة
معروفة بوظبي بالكرم والخير
ريشة ما نعرف جو الاكتتاب
نحب نعيش اللحظة واليوم
كشخة بنات وشباب
بوظبي بالنسبة لي my sweet home
من العاصمة هذا مكاني لكل الناس
تحية وسلام من كل مكان يشغله زمان
my homie هذي بوظبي
تلاقيني في بوظبي في أي مكان
في المينا أهم شي براته شيبس عمان
في الويكإند أنا لازم أشل المدام
إذا الطلعة فيها ياس أقلها قدام
بس إنتي تدفعي الديزل عشان أقلب بأمه Vin Diesel
إذا ما زخني رادار أحمد ربي هو الستار
فتك بورش باناميرا بيمه
drop top ماخذين ع الحر
صدقني الطلعة مالها قيمة إذا السالفة ما فيها بر
جنتي فرصة أسيبها
صدقني ما هانت
جنتي هجرة لأمريكا
قتلهم أنا قاعد في
بوظبي بوظبي بوظبي بوظبي

CHAPITRE IV

Du désert à la ville et de la ville au désert. Cartographies du privé, du public et de l'intime

Septembre 2011. Il est environ dix heures et demie du matin, le troisième jour après *'īd al-fiṭr*, la célébration de la fin de Ramadan. Zaynab, une amie émirienne, m'a invitée chez elle pour le repas. Elle vit à Al-Bahia, une banlieue assez lointaine d'Abou Dhabi, à une heure du centre-ville. La route longe le désert où surgissent de temps à autre des bâtiments en construction, comme ce centre commercial dont les grands panneaux publicitaires annoncent « Deerfields Town Square » et « Carrefour », laissant à l'imagination le soin de se représenter la splendeur future d'un bâtiment dont n'apparaissent pour l'instant que des séries de poutres en béton. Zaynab, qui indiquait le chemin par téléphone au chauffeur de mon taxi, lui a demandé d'attendre devant la mosquée, seul bâtiment de hauteur dans la ville. Ses minarets tranchent sur le reste du paysage. Ici, rien de commun avec l'île principale d'Abou Dhabi et ses gratte-ciels : le monde d'Al-Bahia est horizontal et désertique.

Zaynab arrive en voiture et se gare près du taxi. Elle reste derrière les vitres teintées tandis que je monte près d'elle. Sa *'abāya* noire laisse dépasser les manches colorées d'une *gandūra* rose et verte, aux motifs fleuris. Elle m'indique avec un sourire en coin les grandes lunettes de soleil qui dissimulent ses yeux : « Je ne suis pas encore maquillée – je le ferai devant toi si ça ne te dérange pas ! ». Sa maison est à quelques centaines de mètres et elle se gare à l'extérieur, dans la ruelle de derrière. Les places devant la maison sont occupées par les invités de son frère - l'entrée principale donne sur le *majlis*

des hommes. Avant d'entrer, elle m'indique un trou dans le sable, juste à l'extérieur du mur d'enceinte : une partie de la viande que nous allons manger a cuit là. Avec l'aide de son oncle, son frère a sacrifié quatre de leurs chèvres le premier jour de l' *'īd*. Ils en ont enveloppé des morceaux choisis dans des feuilles de palme avant de les enfouir sous le sable et d'allumer un feu par-dessus. Les parties restantes ont été mangées : le premier jour, le foie et quelques abats, le jour suivant les autres morceaux grillés en barbecue. Aujourd'hui, troisième et dernier jour de fête, nous consommerons la viande tendre et fumée qui vient d'être déterrée après trois jours de cuisson. Cette pratique, précise Zaynab, est caractéristique des familles d'origine omanaise.

Nous passons les murs d'enceinte de la résidence et entrons dans la cour de derrière. Des poules et des coqs picorent devant l'enclos des chèvres. Un amandier, un citronnier et des palmiers-dattiers sont alignés contre le mur. La maison de Zaynab fait partie des *buyūt cha'biyya*, les maisons distribuées par le gouvernement d'Abou Dhabi pour les nationaux les plus défavorisés, et qui avaient servi à sédentariser les populations bédouines à partir des années 1960. La maison de Zaynab est plus récente : elle y vit depuis une dizaine d'années avec ses frères et sœurs – ses parents sont décédés. Ils ont fait partie des premières familles à habiter Al-Bahia : le développement de la ville et l'installation d'équipements a commencé il y a cinq ans à peine, et la mosquée devant laquelle nous nous sommes retrouvées est le premier bâtiment public achevé. Les résidences voisines sont celles de leur grand-père et de la seconde femme de leur père ; des oncles et tantes de la famille habitent également aux alentours. La résidence dans laquelle vit Zaynab abrite quant à elle quatre bâtiments distincts et de taille variable : la maison de sa sœur aînée, qui est mariée et a quatre enfants ; la maison de son frère aîné, à laquelle est adjoint le *majlis* des hommes ; la cuisine, accolée à la chambre des domestiques ; et enfin la maison principale que Zaynab partage avec un frère et une sœur plus jeunes.

Dans la cuisine s'affairent deux domestiques somaliennes : leur voile relevé en turban sur la tête, elles préparent de la limonade, des salades, et le riz au safran et à la cardamome sur lequel la viande sera servie. Zaynab me montre, dans le frigo, son grand-œuvre : un *cheesecake* qu'elle a préparé elle-même selon une recette découverte au café Starbucks, qu'elle affectionne. En attendant les autres invitées, nous entrons dans sa maison et nous dirigeons vers les chambres à l'étage. Dans le large couloir commun, de grands coussins brodés sont disposés par terre et contre les murs, à la mode émirienne. La chambre de Zaynab n'est pas très grande mais décorée avec goût. Le lit et le bureau occupent la majeure partie de la pièce. Près de l'entrée se trouvent une coiffeuse et un porte-manteau croulant sous les *'abāyāt* noires aux poignets brodés ; les plus belles sont suspendues à un cintre dans la penderie. Zaynab s'assied devant la coiffeuse et s'excuse de nouveau de se maquiller devant moi. « Je te traite comme ma sœur, je traite tout

le monde comme ma sœur. Toi ça ne te dérange pas, tu fais ta recherche... Mais tout le monde n'est pas comme ça, il y a des gens qui veulent être traités en invités. » Cela aurait signifié rester au salon en attendant qu'elle soit prête.

Zaynab a vingt-six ans et vient d'achever ses études d'ingénieur ; elle prend bientôt son poste dans une compagnie gouvernementale. Contrairement à nombre de ses camarades de classe, qui ne sont pas sûres de travailler après leurs études – par pression familiale ou par choix – la question ne se pose pas pour elle. Sa bourse a servi à financer la rénovation d'une partie des pièces de la maison, dont sa chambre, et elle compte sur son nouveau salaire pour poursuivre les travaux. Elle a hâte de commencer à travailler : depuis la fin de l'université en juin, elle a passé son temps à la maison et s'ennuie infiniment. Sortir suppose de prendre la voiture et de demander la permission à ses frères : il faut une « bonne raison ». Se rendre à Abou Dhabi ou Dubaï nécessite de toute façon au moins une heure de trajet. « Donc je ne fais rien. Depuis trois mois je ne fais rien », commente-t-elle d'un ton sarcastique et un peu amer, tout en appliquant du fard à paupières dont la couleur est assortie à sa *gandūra*. Son enthousiasme reprend le dessus tandis qu'elle me montre les nombreux accessoires qui ornent la coiffeuse. Intriguée, je saisis un petit coquillage contenant de la poudre de khôl. Elle est de fabrication locale, achetée à une vieille Émirienne ; pour me la faire tester, Zaynab l'applique sur mes yeux à l'aide d'un bâtonnet de métal, en citant un proverbe sur les propriétés bénéfiques du produit : « *le jour une beauté, la nuit un remède* ».

Il est l'heure pour elle de prier. Elle me désigne pour passer le temps les livres qui traînent sur le bureau, à côté de son ordinateur portable : des romans policiers de Dan Brown en anglais ou bien *Ru'yatī (Ma vision)*, l'autobiographie de l'Émir de Dubaï¹. C'est ce dernier qu'elle me met finalement entre les mains : elle aime beaucoup le Cheikh Muḥammad pour son progressisme, et les aphorismes tirés du livre sont nombreux parmi toutes les citations écrites sur des pense-bêtes collés au mur. Les autres sont des phrases collectées sur internet, souvent issues d'écrits de développement personnel en anglais : « *hard work = key to success* ».

Prière et maquillage achevés, nous descendons au salon. Le *majlis* des femmes est une grande pièce rectangulaire, dont le sol est entièrement recouvert de tapis. Des canapés aux tons bordeaux et or font le tour de la salle sur trois côtés, et quelques tables basses complètent le tableau. Les rideaux sont fermés pour contenir la chaleur extérieure : la pièce est la mieux climatisée de la maison et, en ce début septembre, il fait environ cinquante degrés dehors. La sœur aînée de Zaynab nous rejoint. Elle est diplômée d'un Master de biologie, mais ne travaille pas pour l'instant : les derniers de ses quatre

1. Muḥammad b. Rāshid AL-MAKTŪM. *Ru'yatī. Al-taḥaddiyāt fī sibāq al-tamayyuz (Ma vision. Les défis de la course à l'excellence)*. Dubaï : Motivate Publishing, 2006.

enfants, des jumeaux, sont nés il y a quelques mois. Les deux sœurs lavent dans un saladier des dattes du jardin et d'autres fruits, que nous mangeons assises en tailleur sur les tapis. Zaynab me sert le café à la manière « traditionnelle » : il faut en verser très peu dans la petite tasse sans anse et resservir les invités, qui signifient qu'ils en ont eu assez en secouant trois fois la tasse. Elle dit cela pour le bénéfice de ma recherche, précise-t-elle, et plaisante : « Mais je peux te la remplir directement : quand on est entre nous, en général, on remplit la tasse en entier ! ». Nous commentons le repas à venir, et j'en profite pour interroger les deux sœurs sur leurs origines familiales : leur famille vient donc d'Oman ? La sœur de Zaynab me reprend aussitôt : à l'époque, il n'y avait pas de frontière, donc cela ne fait pas de différence, tous les Émiriens sont pareils. Zaynab acquiesce mais précise : malgré tout, la préparation de la viande pour l'*'īd* dépend de l'origine. Selon le nom de famille de ses amies, elle peut deviner comment elles vont la préparer.

L'écran de télévision, suspendu dans un coin du salon, diffuse le clip d'un chanteur émirien. Khadija, la demi-sœur de Zaynab, quinze ans, entre dans la pièce et grimace : elle n'écoute, elle, que des tubes américains. Les deux sœurs m'interrogent alors sur le chanteur belge Stromae, qu'elles adorent. Zaynab s'étonne que ses clips vidéo aient l'air si sombres : elle croyait que c'étaient des morceaux « disco », c'est-à-dire une musique de discothèque. Elle n'a cependant jamais mis les pieds dans les boîtes de nuit qui parsèment les hôtels d'Abou Dhabi, et qui sont hors-limites pour une jeune femme émirienne respectable. Sans compter que son couvre-feu, lorsqu'elle sort le soir, est bien plus tôt que les horaires d'ouverture de ces clubs... Elle aime pourtant danser, et se remémore avec plaisir les quelques fêtes durant lesquelles elle en a eu l'occasion - souvent organisées par des camarades de classe et réservées aux jeunes femmes, pour un anniversaire ou pour fêter un diplôme.

Toujours sans nouvelles des autres invitées, nous entreprenons de mettre la table. L'une des domestiques apporte une grande nappe en plastique, souvenir de Suisse, qui représente un petit train rouge cheminant parmi des montagnes enneigées : difficile d'imaginer un contraste plus ironique avec la chaleur qui nous assaille quand nous sortons chercher les plats dans la cuisine. En rentrant de nouveau dans la maison, je croise le frère de Zaynab, qui évite mon regard et passe tête baissée, sans un mot : il aurait dû être déjà au salon masculin pour éviter de croiser les invitées. Zaynab a avec son frère des rapports conflictuels : « S'il fait des règles, il faut qu'il obéisse aussi. Je n'aime pas qu'il fasse des règles pour moi et pas pour lui ». Ce dernier surveille ses sorties et lui a demandé d'être rentrée à onze heures le soir, alors que lui-même n'hésite pas à revenir à la maison après une heure du matin. Si au moins elle le savait à l'avance, soupire Zaynab, elle pourrait s'esquiver en douce ces jours-là, mais ce n'est pas le cas...

Finalement, les invitées arrivent elles aussi devant la mosquée, amenées par leur chauffeur, et Zaynab sort les chercher. Maryam, qui est venue avec ses sœurs cadettes, est un peu plus jeune : elles se sont rencontrées à l'université alors qu'elles étaient respectivement en première et en troisième année. Maryam et ses sœurs ont les yeux légèrement bridés, et je me fais la réflexion que leur mère doit être étrangère. À ce stade de mon terrain, j'ai appris à ne pas poser la question – Zaynab m'apprendra plus tard que leur mère est malaisienne. Après les salutations de rigueur, le café et les dattes sont servis une nouvelle fois, puis nous entamons le copieux repas. La petite Khadija a été chargée auprès de moi du rôle pédagogique : elle m'enseigne comment rouler des boulettes de riz entre mes doigts pour ne pas qu'elles s'effritent. En-dehors de ses recommandations, et des exhortations régulières de Zaynab à nous resservir, le repas est plutôt silencieux. Deux autres plats de viande sont amenés successivement, dans respectifs d'un oncle et d'une tante qui habitent à côté : « c'est comme une compétition », commente Zaynab. Chaque foyer prépare la viande à sa manière, puis en fait envoyer une portion aux autres.

Après manger, la discussion reprend. Khadija et Zaynab exhibent avec fierté sur leur téléphone les photographies de leur voyage à La Mecque l'été dernier, tandis que Maryam et ses sœurs ont documenté chaque plat servi lors de leur excursion au restaurant japonais réputé de l'hôtel Shangri-La. Tout le monde prend en photo le *cheesecake*, qui vient d'être déposé sur une table basse – une manière comme une autre d'honorer notre hôte. Zaynab et Maryam se demandent quelles matières leurs jeunes sœurs choisiront à l'université. Zaynab aimerait que Khadija devienne elle aussi ingénieure, mais le pétrole ne l'intéresse pas – elle choisira peut-être l'informatique, si l'on en juge par sa passion actuelle pour le dernier modèle d'iPhone que possède l'une des sœurs de Maryam et à propos duquel elle la crible de questions. Nous faisons alors visiter la maison aux nouvelles venues : Zaynab commente chaque pièce en décrivant les travaux qu'elle y a fait effectuer, les raisons pour lesquelles elle a sélectionné telle couleur et le prix des matériaux. Elle a décidé de toutes les rénovations, et les a financées en très grande majorité. Arrivées dans la chambre de Zaynab, sa sœur apporte un encensoir qu'elle dépose au sol après l'avoir promené autour de la pièce, et les jeunes filles viennent une à une se pencher au-dessus en soulevant leur *'abāya*. Zaynab m'invite à prendre une photo, mais l'appareil n'a plus de batterie : « Vite, je brûle ! » s'exclame-t-elle tandis que je tente de le faire fonctionner, sans succès. L'hilarité générale qu'a provoquée la scène est redoublée lorsqu'elle me propose à mon tour l'encensoir, et que je fais mine de me pencher au-dessus en secouant mes jeans comme elles l'ont fait avec les pans de leurs robes. Elle saisit l'encensoir et le passe autour de ma chemise et de mes bras, avant de le rendre à sa sœur qui l'emporte hors de la chambre.

L'après-midi est déjà bien entamée. Inquiète que ses invitées s'ennuient, Zaynab cherche une activité à nous proposer : « Vous savez jouer au Uno ? » Nous acquiesçons toutes – je suis probablement la seule que cela surprend. Assises sur le lit, les cartes déballées sur la couette, nous enchaînons quelques parties avant de redescendre. Les sœurs de Zaynab nous rejoignent de nouveau au salon avec des boissons fraîches et du thé, et nous faisons honneur au *cheesecake*, assises cette fois sur les banquettes et avec des assiettes individuelles. Maryam et Zaynab s'éclipsent pour faire leurs ablutions et prier dans la chambre, tandis que les sœurs de la première annoncent qu'elles prieront en rentrant à la maison. Elles s'apprêtent alors à repartir, les bras chargés de dattes du jardin offertes par notre hôte. Quant à moi, Zaynab m'a proposé de me raccompagner en voiture au centre-ville : le trajet est long, mais elle doit emmener l'une de ses sœurs cadettes chez l'opticien, elles passeront donc au *shopping mall* après m'avoir déposée. Les petites essaient de négocier pour aller au cinéma, ou à la patinoire - après tout, c'est un jour de fête. Zaynab tranche : il est déjà tard, il n'y a pas le temps, mais elle leur promet de faire quelques boutiques avant de rentrer. Pour l'occasion, elle sort de son sac un tube de rouge à lèvres et, après en avoir mis, se tourne vers Maryam : « Tu ne te maquilles pas ? Tu veux essayer ? ». Maryam hésite ; elle est visiblement tentée, mais ses parents ne seraient pas d'accord. Elle finit par accepter même si elle l'enlèvera dans la voiture : si son père le voit, elle risque de subir un interrogatoire serré. Une fois les sœurs parties, je reçois à mon tour des dattes, mais aussi des amandes fraîches et du parfum - privilège de l'ethnologue ou en tout cas, de l'étrangère. En voiture sur l'autoroute, ravies de la journée, nous discutons avec animation de la musique Bollywood qui passe à la radio ou encore des moyens de reconnaître les diverses sortes de palmiers-dattiers qui ornent le bas-côté. Zaynab évoque pour la première fois sa mère, décédée quand elle était encore adolescente. Sa mère connaissait tout : à la taille et aux feuilles des arbres, elle pouvait dire le type de dattes qu'ils allaient donner. Elle savait aussi l'histoire de chaque nom de famille émirien.

Il serait facile de lire dans ce récit une parabole du mélange entre tradition et modernité – ou entre authenticité et occidentalisation, comme les médias émiriens l'expriment parfois. Comment ne pas y être tenté lorsque les stars européennes et américaines s'invitent au *majlis*, que le *cheesecake* du Starbucks fait suite à la viande de l'*'īd* habillée de ses feuilles de palme, ou que le jeu familial du Uno succède à l'encensoir promené autour des invitées – une pratique décrite dans la littérature comme ancienne voire obsolète², et qui m'apparaissait pour cette raison comme le comble de l'exotisme ? L'environnement

2. Jean-Charles DEPAULE. « Seigneur, prisonnier et poète ». In : *Communications*, n° 65. L'hospitalité, 1997, p. 21-34. A. KANAFANI-ZAHAR. *Aesthetics and ritual in the United Arab Emirates : The*

même semble pointer vers une interprétation de ce type : le Deerfields Town Square, que j'avais aperçu en chemin vers la maison de Zaynab, a été complété en 2013 et est aujourd'hui un complexe commercial clinquant. Il approvisionne non seulement les banlieues d'Al-Shahama et Al-Bahia, mais aussi les nouvelles communautés résidentielles fermées (*gated communities*) développées récemment sur la côte d'Al-Raha (voir carte p. xviii). Il s'inscrit par ailleurs dans le projet de « revitalisation » des banlieues qui est partie prenante du *Plan Abu Dhabi 2030*. L'objectif de ce projet est d'apporter les commerces et les services qui manquent encore à ces villes, pourtant parmi les premières à avoir été bâties sur le continent, tout en « conservant une identité distinctement émirienne »³.

D'autres types de temporalités se détachent cependant. À travers l'évocation de sa mère, Zaynab livre le même récit familial « à trous » que d'autres de mes interlocuteurs évoqués dans la première partie. L'association entre la connaissance des espèces naturelles locales et celle des généalogies est parlante. Connaître l'histoire d'une famille à son nom, c'est être capable de s'orienter dans un monde social où chacun est identifié par sa position au sein de réseaux de relations passées et présentes. L'expérience de Zaynab offre ainsi une image des Émirats très différente de celle donnée par les grands projets de développement urbain. Elle habite en outre une banlieue à la fois récente et déjà désuète, dans le désert séparant les deux grandes villes qui matérialisent la modernité émirienne et concourent pour en incarner le futur. La transmission familiale, accentuée par la mort prématurée des parents, est donc marquée par une discontinuité qui caractérise aussi l'entre-deux (entre la ville et le désert) où se situent les banlieues d'Abou Dhabi. Cette double discontinuité produit des ambivalences que l'on peut rapprocher de celles marquant le rapport à la ville des jeunes expatriés arabes évoqués en introduction à cette partie. Elle s'en distingue cependant par des types de sociabilités contrastés entre ces jeunes hommes et Zaynab, qui laissent entrevoir la division des espaces accessibles selon le sexe.

La journée passée chez Zaynab offre en effet l'aperçu d'une temporalité plus quotidienne : celle de l'espace domestique féminin et des sociabilités qui y prennent place. Signalons-en deux traits qui constituent des dimensions centrales du présent chapitre. Le premier est l'ennui, qui caractérise le temps oisif passé à la maison, sans « rien à faire » – un ennui d'autant plus insupportable pour les jeunes femmes qu'il est vécu comme une contrainte, liée aux restrictions qui pèsent sur leurs sorties dans l'espace public. On retrouvera pourtant le même ennui dans les propos des jeunes hommes,

anthropology of food and personal adornment among Arabian women. American University of Beirut, 1983.

3. *Shahama & Bahia Revitalization Master Plan*. Rapp. tech. Abu Dhabi : Abu Dhabi Urban Planning Council, 2011.

matérialisé cette fois à l'extérieur de la maison, par exemple dans les longues virées sans but en voiture⁴. Le second est celui de la socialisation horizontale, entre pairs. Elle se déploie ici, entre autres, à travers l'initiation au maquillage. Zaynab est un peu plus âgée que Maryam et ses sœurs, mais ce n'est pas l'aînesse qui compte. Elle-même attribue ses prises de liberté à son caractère bien trempé, qui n'est peut-être pas sans rapport avec son statut d'orpheline. En tous les cas, elle n'hésite pas à s'opposer à ses frères lorsqu'elle n'est pas d'accord avec les décisions qu'ils lui imposent et le maquillage, comme la voiture, ont été ainsi conquis à force d'argumentations passionnées. Elle peut donc y initier les autres jeunes femmes, une expérience dont le caractère subversif reste contrôlé puisqu'elle ne passera pas le seuil de la porte : personne d'autre que nous ne verra Maryam porter du rouge à lèvres.

Ce chapitre déroule l'hypothèse que le développement urbain accéléré et les évolutions démographiques de la société émirienne dans les dernières décennies ont rendu accessibles aux jeunesses arabes de nouveaux espaces (centres commerciaux, cafés, cinémas, etc.) et de nouvelles temporalités (le temps scolaire et universitaire, ou encore celui des loisirs sportifs dans les clubs bâtis récemment) en même temps qu'ils ont fermé certains d'entre eux. Pour saisir ces transformations, il faut donc articuler deux échelles d'analyse : celle des dynamiques urbaines et sociales au sens large et celle des vies quotidiennes des jeunes adultes. En progressant par cercles concentriques, de l'espace domestique à la ville et à sa périphérie avant de revenir aux cercles familiaux et amicaux, je montrerai comment ces échelles peuvent être mises en relation et examinées à partir des domaines du privé, du public et de l'intime.

L'étude des définitions variées de ces trois domaines permet en effet de rendre compte d'une part des effets du développement urbain, du changement démographique et de la formation de l'État sur les modes d'habitat et les normes sociales. L'urbanisation rapide et l'immigration massive qui ont suivi la découverte du pétrole ont en effet produit de nouveaux rapports entre espace public et privé ou entre le domestique et l'urbain ; en même temps que la création de l'État émirien a façonné le domaine du public. Or la délimitation de ces domaines sert à son tour à définir les normes de conduite, de présentation de soi ainsi que l'accès différentiel des jeunes adultes aux divers types d'espaces, en fonction des distinctions de nationalité mais surtout de genre.

Par ailleurs, ces mêmes dynamiques associées au changement économique et technologique ont fait émerger des temporalités et des territoires nouveaux qui façonnent

4. Pascal Ménoret note le lien entre *tafhīt*, l'art de la dérive en voiture, et *tufuch*, l'ennui, en Arabie Saoudite. Pascal MÉNORET. *Joyriding in Riyadh. Oil, Urbanism, and Road Revolt*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.

les contours des domaines du public, du privé et de l'intime pour les jeunes adultes. Un exemple parmi d'autres est celui du temps scolaire : le temps passé à l'université plutôt qu'à la maison produit, pour les jeunes femmes notamment, des aspirations et des expériences différentes de celles de leurs mères qui, pour la plupart, n'ont pas reçu d'éducation supérieure. L'impatience de Zaynab à l'idée de commencer le travail, et l'exaspération qu'elle exprime à rester chez elle en attendant, peuvent être lues comme une conséquence directe de son passage à l'université. La dernière section portera sur les modes de socialisation et la formation des groupes de pairs, au sein des relations familiales et au-delà. Je montrerai comment la définition de l'intimité est négociée et reconfigurée en relation avec à la fois les modes de sociabilité nés dans les nouveaux espaces urbains et les normes familiales que la transformation des espaces domestiques modifie également.

1. Transformation des espaces domestiques et citoyenneté khalijite

Le domestique est souvent associé, dans le sens courant, au domaine de la vie privée : Philippe Ariès montre comment, dans l'Europe du XIX^e siècle, au moment où l'individu se retrouve confronté à une foule anonyme et urbanisée, le logement devient le « refuge intime »⁵. Dans les pays du Golfe, l'architecture des villas habitées par la population nationale, avec leurs hauts murs d'enceinte dont sortent des véhicules 4x4 aux vitres teintées, a souvent été interprétée comme une version exacerbée de ce repli sur soi, voire une protection contre la « contamination » que représenteraient les étrangers⁶. On retrouve en ce sens une autre définition de la vie privée comme privilège de classe⁷ : elle serait l'apanage des citoyens dans la ville émirienne ségréguée, tandis que les étrangers, qui bien souvent se trouvent contraints de partager leur habitat, trouveraient refuge dans la rue à l'instar des ouvriers de construction qui mangent et dorment en public. L'aspect très privé de cette architecture a aussi été mis en parallèle avec l'absence d'espaces publics qui caractériserait ces villes : pour Mohammed Naciri, la citoyenneté khalijite, c'est-à-dire propre à la région du Golfe, est « dissipatrice » au sens où elle prend place au cœur d'espaces discontinus, éclatés.

« La citoyenneté khalijite est en effet marquée par la multiplicité et l'éclatement de ses espaces. [...] Le quartier, le centre de la ville ne sont plus l'espace physique nécessaire pour les rapports sociaux et l'élaboration des modèles culturels. [...] Le centrage de l'identité des nouveaux urbains se noue autour de deux pôles opposés : d'une part, le micro-espace de l'habitat, celui de l'espace privé et du vécu quotidien, et d'autre part, la ville-monde qui nourrit l'imaginaire du nomade en quête d'espaces que la rente pétrolière a rendu accessibles ».⁸

5. Philippe ARIÈS. « Pour une histoire de la vie privée ». In : *Histoire de la vie privée*. Sous la dir. de Philippe ARIÈS et Georges DUBY. Vol. 3. De la Renaissance aux Lumières. Seuil, 1985, p. 7–22.

6. Rana SOBH et Russell BELK. « Domains of privacy and hospitality in Arab Gulf homes ». In : *Journal of Islamic Marketing*, vol. 2, n° 2, 2011.

7. Pour Antoine Prost, l'accès à une vie privée était en France un privilège de la bourgeoisie jusqu'au milieu du XX^e siècle, moment où elle commence à se « démocratiser ». Antoine PROST. « Frontières et espaces du privé ». In : *Histoire de la vie privée*. Sous la dir. de Philippe ARIÈS et Georges DUBY. Vol. 5. De la Première Guerre mondiale à nos jours. Seuil, 1985, p. 13–132.

8. Mohammed Naciri élabore cette définition de la citoyenneté khalijite à partir d'une typologie des formes de citoyenneté dans le monde arabo-islamique, liées à trois ensembles régionaux : outre le Golfe, il distingue la citoyenneté andalouse, intégrative (c'est-à-dire relativement homogène et peu ségréguée), propre à l'ensemble maghrébin ; et la citoyenneté ottomane, associative (c'est-à-dire constituée

L'association entre la forme de l'habitat domestique et la citoyenneté au sens large invite à replacer ces espaces domestiques au sein des dynamiques urbaines et démographiques, et ce d'autant plus que les résidences actuelles des citoyens comme des étrangers à Abou Dhabi sont toutes de construction relativement récente – rappelons qu'il n'y avait sur l'île presque que des maisons *barasti* jusque dans les années 1970. Ce sont donc les transformations sociales et urbaines qui ont façonné les modes d'habitat et les relations entre les différentes populations au sein des villes émiriennes. La distribution de l'habitat reflète en effet les différences de statut parmi les résidents. Les manières de l'occuper et d'y recevoir, les sociabilités qui se nouent dans et autour de l'espace domestique ou encore les diverses qualifications des pièces des plus publiques aux plus privées, sont quant à elles significatives de l'évolution des relations familiales dans ces villes nouvelles, en même temps que des rapports à l'autre, l'étranger ou le proche – deux termes auxquels font écho les positions ambivalentes de l'hôte et du voisin⁹.

1.1. Dynamiques spatiales et entre-soi

L'histoire du développement urbain à Abou Dhabi retracée dans le Chapitre I laisse entrevoir comment la capitale émirienne, pensée d'abord selon le prototype de la « ville arabe », a par la suite fait l'objet d'une planification plus chaotique, due à la fois à la rapidité de la croissance démographique et à la difficulté de centraliser les projets urbains. Depuis les années 2000, son développement est orienté par des logiques de privatisation du territoire et de diversification économique qui se retrouvent dans l'ambition de faire de la ville une « marque territoriale » à l'échelle globale. J'ai montré comment ces évolutions ont tendu à instituer et renforcer une certaine ségrégation spatiale entre les différentes communautés de résidents dans la ville. Poussant plus loin cet argument, on peut affirmer que la distribution de l'habitat, liée au développement urbain comme aux modes d'installation dans la ville et aux logiques migratoires, produit un entre-soi à la fois national et de classe qui se reflète dans les modes de résidence.

de communautés territorialisées qui coexistent dans la centralité du souk). Mohammed NACIRI. « Le rôle de la citoyenneté dans l'évolution des villes arabo-islamiques ». In : *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde arabe*. Sous la dir. de Mohammed NACIRI et André RAYMOND. Casablanca : Fondation du Roi Abdul-Aziz al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 1997, p. 131–148, p. 139.

9. DEPAULE, « Seigneur, prisonnier et poète », op. cit.

1.1.1. Résidences émiriennes et développement urbain

La maison de Zaynab décrite ci-dessus est, dans son organisation générale, semblable à nombre d'habitations de citoyens à Abou Dhabi. Mais par sa localisation en banlieue lointaine de la capitale comme par sa structure, elle indique le statut peu élevé de sa famille. L'habitat populaire que représentent les *buyūt cha'biyya*, s'il a pu au départ bénéficier à une grande partie de la population nationale, est aujourd'hui synonyme, on l'a vu, d'un logement plutôt défavorisé (voir p. 104). Cela est d'autant plus vrai que les programmes de construction commencent à dater et que les bâtiments se détériorent – c'est pourquoi Zaynab a dû entreprendre de nombreux travaux. Les citoyens qui y vivent encore sont ceux qui n'ont pas les moyens de construire eux-mêmes leur logement ou qui n'ont pas encore obtenu de nouveau terrain de la part du gouvernement d'Abou Dhabi. En outre, ces villes de banlieue ont été bâties pour sédentariser les Bédouins encore nomades : la plupart sont passés directement des tentes bédouines ou des *barasti*, les maisons en adobe et en branches de palme, à ces « maisons populaires » en dur. Situées dans le désert entre Dubaï et Abou Dhabi, Al-Bahia ou Al-Shahama sont les laissées pour compte du développement urbain. Si les projets futurs sont censés améliorer leur accès aux services et aux espaces marchands, le *Plan 2030* met plus l'accent sur la création de nouveaux quartiers que sur la rénovation de ces habitats plus anciens.

D'autres familles comme celle d'Alya, l'étudiante émirienne dont j'ai évoqué l'histoire familiale au Chapitre II, ont été plus favorisées : leurs déménagements successifs témoignent de l'ascension sociale de la famille. Alors que le père d'Alya a grandi dans une *barasti*, il vit aujourd'hui à Al-Ain dans le même quartier que la grand-mère d'Alya : « Ils ont pris des terrains l'un à côté de l'autre, quand la municipalité leur a donné un terrain ils ont eu le droit de choisir l'emplacement. C'était une chance, parce que maintenant ce n'est plus comme ça. Tu ne peux pas juste choisir où... mais avant c'était facile, parce que c'était moins peuplé. » Avant, c'est-à-dire au milieu des années 1990, Alya vivait avec ses parents dans une *bayt cha'bi*. « C'était une villa, elle aussi donnée par le gouvernement, mais ce n'est pas celle construite par mon père. C'était une villa donnée. Maintenant c'est un terrain donné. Tu vois la différence ? [...] Voilà. On a eu un terrain et on l'a construite nous-mêmes. C'était la différence entre les deux maisons. » La trajectoire de la famille d'Alya, ici encore, illustre le projet initial du Cheikh Zāyid pour qui tous les nationaux devaient, à terme, pouvoir bâtir leur propre logement. Avoir son propre terrain et faire dessiner et construire soi-même sa maison plutôt que d'adopter le modèle standardisé des *buyūt cha'biyya* sont donc un signe de réussite sociale. Si la distribution des maisons et des terrains est soumise à un certain nombre de conditions légales, elle est également tributaire du degré de proximité avec les dirigeants, qui détermine à la fois l'emplacement de la parcelle et la position sur des listes d'attente qui peuvent être très longues.

La plupart des terrains donnés aux citoyens se situent désormais en banlieue, du côté de Khalifa City, d'Al-Falah ou de Yas (voir carte p.xviii). Les familles qui habitent de petites villas sur l'île principale et souhaitent déménager pour un terrain plus grand se déplacent donc vers le continent, plus loin du centre-ville. C'est le cas de Shamma, qui vivait avec ses parents dans le quartier de Bayn al-Jisrayn. Elle et sa sœur évoquent avec des sentiments mitigés leur déménagement prochain vers Khalifa City : elles sont heureuses d'aller dans une maison neuve, d'avoir pu participer au choix des plans et à la décoration de leur chambre et, surtout, de disposer d'un jardin avec piscine. Toutes deux aiment nager, et doivent pour l'instant se contenter des horaires réservés aux femmes dans le club de sport où elles se rendent. D'un autre côté, le campus de leur université a lui aussi été déplacé à Khalifa City. Shamma déplore qu'une fois le déménagement effectué, elle ne pourra plus « voir Abou Dhabi » : elle n'aura plus aucune raison de se rendre au centre-ville. Cette remarque reflète la ségrégation croissante provoquée par les nouveaux plans de développement urbain. La contrainte concerne surtout les femmes et les jeunes femmes en particulier, dans la mesure où les jeunes hommes sont plus libres de leurs déplacements. Par contraste, un certain nombre de « grandes » familles nationales continuent à posséder de vastes propriétés voire des blocs entiers sur l'île principale d'Abou Dhabi, notamment vers Al-Bateen ; certains de ces terrains correspondent encore aux quartiers attribués par le Cheikh Zāyid aux tribus alliées des Nahyān. La distribution de l'habitat au sein de la population nationale dépend donc du statut social de la famille. On pourrait y ajouter un autre degré, qui n'a pas fait partie de mon enquête : les palaces des membres des familles régnantes situés sur les côtes de l'île principale et sur certaines îles privées au large d'Abou Dhabi, dont les quelques toits et dômes visibles de l'extérieur laissent imaginer la splendeur.

Au-delà de ces politiques immobilières, les mutations sociales qui ont suivi l'urbanisation d'Abou Dhabi ont aussi contribué à modifier les modes de résidence de la population nationale. La patrivirilocalité est l'un des principes centraux de ces modes de résidence : après le mariage, l'épouse va habiter chez son mari, qui réside lui-même près de sa famille paternelle. Bien souvent, une chambre ou un étage leur sont réservés dans la maison principale, jusqu'à ce que l'homme fasse bâtir sa propre villa dans la même enceinte que la maison paternelle et que celles de ses frères. Des blocs d'immeuble voire des quartiers complets peuvent ainsi être occupés par une seule famille. Ainsi la plupart des jeunes gens que j'ai interrogés vivaient avec leurs parents dans le même complexe résidentiel que leurs grands-parents et leurs oncles paternels avec leurs familles respectives. Les foyers polygames sont une exception importante à cette règle : en général la première épouse, qui est également émirienne, adopte la résidence patrivirilocale tandis qu'à partir de la deuxième épouse prévaut un principe de néo-

localité : elle s'installe dans une maison ou un appartement séparé. Dans les cas que j'ai rencontrés, les résidences des autres épouses étaient assez éloignées, souvent dans un autre quartier et parfois une autre ville. De la même manière, les femmes divorcées retournent chez leurs propres parents ; si les enfants appartiennent en théorie au père (et peuvent être élevés par la deuxième femme) la mère conserve parfois la garde, en fonction des arrangements familiaux – mais elle la perd systématiquement en cas de remariage.

Les foyers polygames ou les recompositions familiales issues de divorces étant courants, ces modes de résidence produisent dans les faits un grand nombre d'espaces domestiques dont sont absents les membres masculins. Plusieurs jeunes femmes émiriennes vivent ainsi dans des environnements presque entièrement féminins, à l'image de Reem, une étudiante de vingt ans qui a grandi entourée des femmes de sa famille. Sa mère, divorcée lorsque Reem et ses deux sœurs étaient encore jeunes, est retournée avec ses enfants vivre chez sa propre mère (la grand-mère de Reem), elle-même divorcée¹⁰. L'une des sœurs aînées de Reem s'est mariée il y a quelques années, mais elle aussi a divorcé récemment et est revenue vivre avec sa mère et ses sœurs. « Elle a vu que c'était possible », remarque Reem, soulignant que l'environnement dans lequel elle a grandi a sans doute permis à sa sœur de quitter son mari sans crainte du stigmate associé au divorce. Il faut noter ici que le divorce est loin d'être un phénomène récent, mais il était par le passé rapidement suivi d'un remariage, ce qui n'est pas le cas aujourd'hui¹¹.

Si la patrivirilocalité reste le mode de résidence préférentiel, elle est moins courante et s'est beaucoup transformée dans la période contemporaine. En effet, en raison de la densité de l'habitat à Abou Dhabi et de la taille des parcelles attribuées, il n'est pas rare que les fils nouvellement mariés fassent une demande auprès du gouvernement pour obtenir leur propre villa ou terrain, et déménagent ainsi dans un autre quartier. En outre, la mobilité liée aux études et au travail entraîne l'installation des jeunes gens

10. Après un divorce, la garde des enfants revient au père pour les garçons de plus de 11 ans et les filles de plus de 13 ans depuis la Loi sur le statut personnel promulguée en 2005. Avant le passage de cette loi, les femmes divorcées pouvaient garder leurs enfants jusqu'à leur remariage. Il est courant néanmoins que les couples s'arrangent entre eux et que les femmes conservent la garde des enfants, surtout lorsque les époux appartiennent à la même famille élargie. Frances S. HASSO. *Consuming Desires. Family Crisis and the State in the Middle-East*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2011, p. 141.

11. Linda Soffan souligne qu'au moment de sa recherche aux Émirats dans les années 1970, le divorce commençait à être mal vu, alors qu'il était socialement et religieusement accepté jusque-là. Cette évolution est due à la formation de l'État émirien et à de nouvelles définitions de la famille comme servant la construction nationale ; j'y reviendrai au Chapitre VII. Linda Usra SOFFAN. *The Women of the United Arab Emirates*. London : Croom Helm, 1980.

dans les internats des universités ou dans des appartements du centre-ville, seuls ou en couple récemment marié. C'est le cas d'Alya dont les études dans une université étrangère ont été le prétexte pour s'installer à Abou Dhabi avec son époux. Ses parents vivent à Al-Ain et son grand-père maternel à Abou Dhabi, mais le jeune couple loue un appartement séparé dans la capitale. Dans la manière dont en parle la jeune femme, il est très clair que le facteur d'émancipation apporté par ce logement a joué un grand rôle dans leur choix. Habiter une villa apparaît en effet comme une contrainte pour un certain nombre de jeunes couples : Azzam, récemment marié, se plaint ainsi du prix élevé de son loyer depuis qu'il s'est installé dans une villa de Khalifa City avec sa femme. Originaire de Dubaï, il ne peut pas obtenir de logement du gouvernement d'Abou Dhabi où il travaille ; il en a fait une demande dans son émirat d'origine, mais la liste d'attente est longue. Avant son mariage, il louait un petit appartement à Abou Dhabi, mais la famille de son épouse a exigé qu'en guise de dot, il garantisse la location d'une maison en attendant de devenir propriétaire d'un logement.

Enfin, la séparation entre les sexes dans l'espace domestique a vraisemblablement été renforcée par le changement urbain et démographique. Cette tendance est générale dans la région : sur la côte omanaise dans les années 1970, à un moment où la population commence à se déplacer des maisons *barasti* à des bâtiments en dur, la plupart des habitations ne comptent encore qu'une pièce, et les femmes se réunissent bien souvent sur des nattes tressées sous des auvents à l'extérieur de la maison¹². La distinction entre l'espace féminin et masculin est donc celle entre les ruelles du quartier et le reste de l'espace public, notamment le marché. Unni Wikan analyse comment la transformation de l'habitat modifie aussi les sociabilités féminines, et tend à les circonscrire géographiquement. La même idée traverse l'étude faite par Mandana Limbert des relations de voisinage à Bahla (Oman intérieur). Elle montre ainsi que les rituels de sociabilité entre voisines, qui semblent immuables, sont en réalité encastrés dans un contexte historique très particulier. Avant la richesse pétrolière, les femmes de Bahla avaient peu le temps de socialiser - elles récoltaient du foin pour les animaux et du bois pour le feu. En outre, les thermos n'existaient pas, le café était rare et même les dattes n'étaient un produit accessible qu'à certaines familles : les lieux, les objets et les modalités des sociabilités de voisinage sont donc issus des changements récents. Le même type de transformations a eu lieu aux Émirats arabes unis. La résidence patrilocale, associée aux mariages préférentiels entre cousins parallèles patrilineaires (c'est-à-dire qu'un homme est encouragé à épouser la fille de son oncle paternel, *bint 'amm*), contribuaient à former des quartiers

12. Unni WIKAN. *Behind the Veil in Arabia : Women in Oman*. Baltimore & London : John Hopkins University Press, 1982.

entiers habités par une seule famille élargie. Appelés *frīj*, ces quartiers constituaient des espaces où femmes et enfants pouvaient se mouvoir librement - en particulier, pour les femmes, sans la *'abāya*¹³. Lila Abu-Lughod fait le même constat d'un plus grand enfermement des femmes lié à la sédentarisation des Bédouins Awlad 'Ali en Égypte¹⁴. Les *frīj* existent encore à Al-Ain, mais ils sont très rares à Abou Dhabi où sortir de l'enceinte de la maison requiert pour les femmes de revêtir *'abāya* et *chayla*, y compris pour aller voir des parents puisque les résidences sont plus éloignées, ou pour marcher autour du pâté de maison puisque des étrangers peuvent désormais y circuler. Jane Bristol-Rhys montre comment les murs d'enceinte à Abou Dhabi sont perçus par les femmes émiriennes comme visant à les garder à l'intérieur de la maison, alors qu'à Al-Ain le rôle de ces murs est surtout d'empêcher enfants et animaux de franchir l'enceinte et se perdre¹⁵. L'habitat contemporain est considéré par les vieilles femmes comme la perte d'une certaine liberté de mouvement : avant les débuts de l'exploitation pétrolière les femmes travaillaient dans les oasis pour récolter les dattes. Quant aux jeunes femmes, elles voient parfois la maison comme un lieu d'enfermement qui les maintient à l'écart de la ville moderne. Elle peut d'ailleurs le devenir littéralement si jamais la famille surprend ou soupçonne des comportements jugés déviants ; j'en donnerai un exemple dans le Chapitre VI. Ces représentations contrastent avec des discours dominants qui voient dans ces architectures un moyen de protéger les femmes nationales¹⁶.

1.1.2. Modes d'installation des expatriés arabes

En ce qui concerne les expatriés arabes, les choix d'installation à Abou Dhabi résultent au départ de logiques de regroupement familial à la génération des parents ou des grands-parents. Dans le cas des populations venues d'Arabie Saoudite et du Yémen, ce regroupement s'est fait à l'échelle de tribus ou de clans tribaux qui ont investi des quartiers entiers sur le continent. Pour les autres nationalités, il s'agissait plutôt de s'installer auprès des membres de la famille déjà sur place (cousins, frères et sœurs,

13. Mais avec la *chayla* puisque les femmes doivent respecter les codes de modestie devant leurs oncles et leurs cousins, qui sont des époux potentiels. Elles sont donc voilées devant eux. Jane BRISTOL-RHYS. *Emirati Women : Generations of Change*. London : Hurst, 2010.

14. Lila ABU-LUGHOD. « Shifting Politics in Bedouin Love Poetry ». In : *Language and the Politics of Emotion*. Sous la dir. de Lila ABU-LUGHOD et Catherine LUTZ. New York : Cambridge University Press, 1990, p. 24-45, p. 38.

15. BRISTOL-RHYS, *Emirati Women*, op. cit.

16. Anh Nga LONGVA. « Neither Autocracy nor Democracy but Ethnocracy : Citizens, Expatriates and the Socio-political System in Kuwait ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de Paul DRESCH et James PISCATORI. Londres : I. B. Tauris, 2005.

etc.). Les hommes passent en général par la case de l'habitat collectif avant d'investir leur propre foyer et de faire venir femme et enfants. Les prix très élevés du logement dans la capitale émirienne obligent soit à la cohabitation avec des étrangers (cf. Liminaire), soit à combiner au moins deux salaires : lorsque l'un des conjoints ne travaille pas ce sont les fils et filles aînés non-mariés qui participent au paiement du loyer. La très grande majorité des jeunes expatriés arabes que j'ai rencontrés vivaient en effet avec leur famille jusqu'au mariage ; ceux qui avaient commencé à travailler reversaient une partie de leur salaire pour le loyer. Pour les plus âgés, un déménagement signifiait la possibilité de négocier une chambre séparée, voire de choisir les meubles et la décoration qu'ils payaient alors par leurs propres moyens. Cette contrainte financière contribuait cependant à retarder la décision de se marier pour certains d'entre eux. De même, tous les jeunes de ma connaissance qui vivaient « seuls » (c'est-à-dire le plus souvent en collocation avec d'autres jeunes gens) étaient soit en rupture familiale, soit dans des situations où leurs parents avaient quitté les Émirats¹⁷.

Ces pratiques de regroupement en fonction de la nationalité connaissent une certaine stabilité à travers les générations, y compris de la part des jeunes adultes vivant seuls. Ainsi il n'est pas rare de recevoir un membre de la famille ou un ami venu aux Émirats sur un visa touristique, et de l'accueillir le temps qu'il trouve un travail, qu'il puisse renouveler son visa et s'établir par lui-même. Ahmed, un Égyptien de vingt-huit ans qui travaille dans un centre d'appels, louait une chambre dans un appartement partagé à Abou Dhabi. Son père était installé dans la même ville, mais y vivait avec sa seconde femme et les rapports entre son fils et lui n'étaient pas très bons. Lorsque l'un de ses amis lui a annoncé son projet de venir dans la capitale émirienne, Ahmed n'a pas hésité à changer d'appartement. Il a loué une chambre plus grande dans un autre immeuble du centre-ville, qui lui coûtait légèrement plus cher, et l'a partagée avec son ami durant le temps de son séjour. Selon un accord implicite, il était entendu que son ami commencerait à payer sa part du loyer une fois qu'il aurait trouvé du travail, et peut-être finirait par louer sa propre chambre s'il gagnait bien sa vie. Des circonstances particulières peuvent étendre ce type de solidarité : avec l'irruption de la guerre en Syrie, beaucoup de familles syriennes ont tenté de faire venir leurs membres restés dans le pays d'origine, hébergeant un grand-père, des oncles et tantes, etc. Lorsque le gouvernement émirien a cessé de renouveler les visas des ressortissants syriens, ces derniers ont eu le choix entre retourner en Syrie et rester illégalement dans le pays ; certains d'entre eux ont choisi cette seconde option et n'ont pas quitté l'appartement familial.

17. Cette affirmation ne vaut évidemment que pour les jeunes expatriés arabes qui font partie de mon objet d'étude, c'est-à-dire ceux qui ont grandi aux Émirats, et n'inclut pas les nombres importants de jeunes Arabes qui migrent seuls vers les pays du Golfe.

Ces logiques d'installation favorisent donc également un certain entre-soi parmi les expatriés arabes. S'y ajoutent les relations de voisinage, surtout entre les femmes, sur lesquelles je reviendrai. Les liens ainsi noués survivent aux déménagements, pour les parents comme pour les enfants. Dans l'un des immeubles où j'ai habité, je croisai ainsi un jour dans l'ascenseur deux femmes égyptiennes dont la plus âgée, qui devait avoir quarante ou cinquante ans, me demanda quand j'étais arrivée. Elle habitait ailleurs à Abou Dhabi mais avait vécu dans cet immeuble durant de nombreuses années, et elle venait très souvent rendre visite à ses anciennes voisines : elle en connaissait tous les occupants et avait immédiatement deviné que j'étais nouvelle. Les déménagements, d'ailleurs, se font rarement très loin : il n'est pas rare que les familles se déplacent dans le bâtiment d'à côté, plus neuf, ou quelques blocs plus loin dans le même quartier. Nombre de mes interlocuteurs justifiaient ces changements d'habitation en disant que leurs voisins arabes étaient partis petit à petit et que l'immeuble avait commencé à se peupler de familles indiennes plus nombreuses ; un changement qui était perçu par ces familles arabes comme une dégradation de leur environnement. Parfois, la volonté de conserver les relations de voisinage préside aux déplacements familiaux. La famille de Kamel avait ainsi décidé de déménager de manière impromptue : leurs anciens voisins, égyptiens comme eux et dont ils étaient devenus très proches, venaient de repérer un appartement libre dans leur nouveau lieu d'habitation. Ils en avaient informé leurs amis qui avaient décidé de les rejoindre : en une semaine, le déplacement était fait.

Les dynamiques qui gouvernent la distribution de l'habitat à Abou Dhabi, qu'il s'agisse des logiques migratoires ou des planifications urbaines, entretiennent ainsi un certain entre-soi en termes de classe sociale comme de nationalité. Celui-ci s'exprime à plusieurs niveaux : dans la distinction entre l'île principale d'Abou Dhabi et ses banlieues comme entre les différents quartiers de la ville, voire au sein d'un même bloc ou immeuble au centre-ville. Les transformations des modes de résidence ont eu des conséquences particulièrement importantes pour les femmes. Alors que les femmes émiriennes ont vu leurs espaces de sociabilité se réduire face à l'arrivée massive d'étrangers et ont été confinées à un espace domestique restreint (à l'échelle de la maison et non plus du quartier), les femmes expatriées arabes ont fait soit l'expérience de l'isolement, soit celle de la reconstitution de relations de solidarité au sein du voisinage, voire de l'émancipation grâce au travail. Mais là encore, l'évolution des politiques migratoires et le passage d'une migration arabe à une migration majoritairement asiatique a provoqué de nouvelles reconfigurations. Alors que la ville d'Abou Dhabi avait été appropriée par les premiers migrants arabes qui ont aussi contribué à son développement, l'augmentation du nombre des migrants asiatiques et occidentaux, conjointement avec la croissance urbaine, est vue négativement par ces familles comme par les nationaux. Elle

est vécue à la fois comme une perte de contrôle sur la ville et comme une disparition de son identité arabe.

1.2. L'hôte et le voisin : sociabilités familiales

L'espace domestique à Abou Dhabi, dans son rapport avec des dynamiques spatiales et sociales plus larges, reflète un certain entre-soi de nationalité et de classe qu'il contribue en même temps à créer. Pour autant, les rapports entre cet espace domestique et les domaines du privé et du public sont ambivalents. Dans le monde arabe, ces rapports ont été souvent résumés à travers des identifications binaires qui associent au féminin le privé et l'espace domestique, et au masculin l'espace public et politique, analysés comme l'incarnation spatiale de l'idéologie de l'honneur ; en reconnaissant parfois un stade intermédiaire qui serait l'espace communautaire ou confessionnel¹⁸. Dans le Golfe, une telle distinction pose d'emblée problème dans la mesure où le politique a historiquement pris place en petites assemblées, dans les salons masculins qui constituent une sorte de lieu public au sein de l'espace domestique¹⁹.

En ce qui concerne la ségrégation des sexes, en revanche, l'espace domestique est bien le domaine réservé des femmes, pour les Émiriens comme pour les expatriés arabes. Ces dernières n'hésitent pas à signifier aux hommes de la famille quand leur présence à la maison est malvenue : lorsque l'une des filles fête son anniversaire en invitant ses amies, le père et les frères se voient enjoindre de rester hors du salon et dans la chambre à coucher jusqu'à la fin de la fête. Tout juste le bruit d'une porte pourra-t-il laisser deviner qu'ils ont discrètement emprunté le couloir et utilisé une autre pièce. Chez une amie yéménite qui m'avait invitée à regarder un film dans son salon, sa mère vint nous saluer avant de se retirer, ses sœurs allaient et venaient, nous rejoignant pour des moments plus ou moins longs, tandis que son frère, qui avait pourtant préparé le pop-corn et alla chercher le dîner (que les sœurs servirent), ne passa jamais la porte du salon.

Pour autant, les relations familiales et celles que la famille entretient avec l'extérieur échouent à entrer dans des dichotomies aussi simples. À l'intérieur de la maison, l'intimité se négocie. Quelle que soit la taille du logement, les enfants dorment souvent ensemble, séparés selon les sexes voire les âges : si le nombre de pièces le permet l'aîné(e) peut obtenir sa propre chambre. Même dans les villas émiriennes où chacun possède

18. Jean-Claude DAVID. « Rencontre, côtoiement, ségrégation. Un autre type de sociabilité ? » In : *Monde arabe Maghreb Machrek*, vol. 143, 1994, p. 83-86.

19. Nabil BEYHUM et Jean-Claude DAVID. « Du souk à la place, du citadin au citoyen : Espaces publics dans les villes arabes (au Moyen-Orient) ». In : *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde arabe*. Sous la dir. de Mohammed NACIRI et André RAYMOND. Casablanca : Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 1997, p. 193-202.

sa chambre, résultat de la prospérité économique, elle est rarement utilisée comme un espace intime : s'y retirer est mal vu ou peut être un signe de conflit avec les autres membres de la famille. Zaynab par exemple passait très peu de temps dans sa chambre : lorsqu'il n'y avait pas d'invités, elle était le plus souvent dans le couloir, assise sur les coussins avec ses sœurs pour discuter, travailler, regarder des films sur son ordinateur ou dormir. Une autre interlocutrice émirienne me disait qu'elle et sa sœur avaient chacune leur chambre, mais dormaient ensemble dans la même pièce : elles n'avaient pas l'habitude d'être seules. La très grande majorité des étudiants et étudiantes que j'ai rencontrés restaient travailler à l'université ou dans un café lorsqu'ils avaient des devoirs à rendre. La plupart se plaignaient de la présence du reste de la famille et notamment des enfants qui les empêchaient de se concentrer chez eux : travailler dans sa chambre était rarement une option envisagée. Apparaît ainsi en filigrane l'idée que l'espace domestique n'est pas nécessairement le lieu privilégié d'expression de l'intimité pour ces jeunes adultes ; j'y reviendrai.

1.2.1. Le salon (majlis), une spécificité de la maison émirienne

Si l'espace domestique est le domaine des femmes, il existe cependant des parties de la maison qui échappent à cette règle ; ou plus exactement qui n'appartiennent pas tout à fait à l'espace domestique. C'est le cas dans les maisons émiriennes du salon masculin, en dialecte émirien le *maylis al-riyāl*. À l'inverse du salon des femmes, *maylis al-nisā'*, qui se trouve à l'intérieur de l'espace domestique, le salon masculin est en général séparé du corps principal de la maison et possède une entrée donnant directement sur la rue²⁰. Le *majlis* est à la fois la pièce centrale de réception des invités et de la vie familiale quotidienne. Il peut prendre la forme d'une pièce en dur ou encore celle d'une tente bédouine ornée de motifs traditionnels, mais qui est presque toujours améliorée avec le confort moderne : les tentures en poils d'animaux sont doublées de plastique pour retenir l'air climatisé, et on y fait venir l'électricité pour installer une télévision ou une console de jeux vidéo.

La description d'un *majlis* masculin que j'ai visité, situé sur l'île principale d'Abou Dhabi et appartenant à une famille de haut rang, permettra d'aborder par contraste avec celui décrit durant la visite chez Zaynab l'éventail des fonctions sociales, familiales et rituelles du salon aux Émirats, mais aussi la manière dont il met en scène et codifie à

20. Si le terme *majlis* peut être ainsi décliné selon le masculin et le féminin, voire selon les âges, lorsqu'il est utilisé seul il renvoie en général à l'espace masculin. C'est dans ce sens que je l'utilise dans le reste de ce paragraphe. Le terme *diwān* est parfois utilisé aux Émirats en association avec des activités officielles. On désignera ainsi, par exemple, le salon d'un Cheikh qui y organise des récitations de poésie.

la fois l'espace et les corps, les gestes et les relations. Il faut d'emblée préciser que cette visite relevait de circonstances particulières : par la suite, lorsque j'ai été invitée par des hommes (ce qui arrivait rarement), ils restaient avec moi dans le salon des femmes à l'intérieur de la maison.

J'ai été introduite dans ce *majlis* masculin par Gaith, un homme de trente-cinq ans environ, divorcé et issu d'une grande famille d'Abou Dhabi. Proche des dirigeants, sa famille est aussi très riche grâce à des investissements financiers réussis. Gaith est devenu le chef de famille à la mort récente de son père. Il a aussi pris sa suite en affaires : il gère ses actions en bourse et siège à sa place dans l'un des organes du gouvernement. Gaith est désormais celui qui « tient » le *majlis* ; c'est ce statut qui lui a permis de m'y amener avec lui un soir, peu avant minuit. Nous arrivons en voiture près de l'entrée séparée du *majlis* qui donne sur la rue. Ce système permet aux visiteurs de venir à n'importe quel moment, y compris en l'absence du maître de maison. En effet, plusieurs voitures sont déjà garées le long du mur d'enceinte, et six hommes sont assis à l'extérieur de la pièce, pieds nus, sur une natte posée au sol. Des domestiques font le service du café et des fruits. Les hommes présents sont tous plus âgés : ce sont des amis du père de Gaith qui avaient pris l'habitude de fréquenter son salon, une habitude qui ne s'est pas interrompue à la mort de ce dernier. L'intérieur de la pièce, avec son mobilier sobre composé de banquettes et de tapis, est relativement semblable au *majlis* féminin décrit précédemment, si ce n'est qu'il est sans fenêtres. Deux jeunes hommes, les frères cadets de Gaith, regardent la télévision à l'intérieur. Les discussions sont modifiées par mon irruption, mais Gaith m'explique que les hommes plus âgés viennent presque tous les jours jusqu'à deux ou trois heures du matin pour parler de tout et de rien, commenter l'actualité ou discuter de leurs affaires.

La version exacerbée de ces salons masculins, ouverts aux proches comme aux moins proches, sont les salons des dirigeants politiques. Ces derniers ont des horaires et des jours d'ouverture durant lesquels les citoyens peuvent venir exprimer des doléances et faire des demandes. Le salon du Ministre de l'Éducation m'a ainsi été décrit par Khalifa, un jeune homme émirien qui cherchait à obtenir une bourse d'études pour le Canada. Ne s'étant pas inscrit à temps pour pouvoir candidater, il se rend au *majlis* durant les heures d'ouverture afin de plaider sa cause. Des gardes armés se tiennent près de la porte et le Cheikh est assis à la place d'honneur, à l'autre bout de la pièce²¹. Les visiteurs,

21. La hiérarchie des places et en particulier des places assises à l'intérieur du salon a été beaucoup analysée. Elle semble subsister aux Émirats surtout dans ces salons officiels. Ailleurs, je n'ai pas observé une telle hiérarchie, peut-être parce que je n'ai assisté qu'à des réceptions de petite taille où la plupart des invités avaient des statuts équivalents, peut-être aussi parce qu'elle est aujourd'hui moins marquée : la présence des domestiques ne rend plus nécessaire que certains membres de la famille restent près de

eux, s'assoient dans l'ordre de leur arrivée, et des domestiques servent le café pendant que chacun attend son tour. Khalifa raconte qu'il était très impressionné : lorsque vient son tour, il s'agenouille devant le Ministre, embrasse sa main et le salue en arabe, mal à l'aise car il ne maîtrise pas bien la langue littérale requise par cette occasion formelle. Il explique ensuite son cas. Le Cheikh lui demande pourquoi il veut étudier à l'étranger ; est-ce qu'il trouve que les universités de son pays ne sont pas assez bonnes ? Khalifa s'attendait à un oui ou un non et est terrifié par cette question piège. Il finit par dire que son ambition dépasse ce qui est possible dans les universités locales. Visiblement satisfait de la réponse, le Cheikh lui conseille d'appeler le bureau de l'éducation en son nom pour demander sa bourse : ils pourront le contacter pour vérifier ses dires. C'est ainsi que Khalifa a pu partir au Canada.

Les formes variées du *majlis*, avec d'un côté le salon féminin consacré à la sociabilité familiale ou amicale et inscrit dans l'espace domestique, et de l'autre le salon masculin ouvert sur l'espace public et sur la rue, ne s'opposent pas mais constituent plutôt un continuum qui va des sociabilités intra-familiales aux réunions politiques, et du domestique au public. Durant les élections au Conseil national fédéral en 2006, les femmes pouvaient candidater pour la première fois, et certaines d'entre elles ont « ouvert leur *majlis* » en faisant campagne dans le salon de leur père. Inversement, le *majlis* peut représenter pour les jeunes hommes moins un lieu de réception solennelle que celui d'une sociabilité amicale où l'on se retrouve pour jouer aux jeux vidéos. Certaines maisons possèdent ainsi un salon dédié aux pratiques ludiques des jeunes hommes qui se distingue du lieu de réception masculin, plus solennel.

Parmi les traits communs d'un salon à l'autre se trouve la codification des relations d'hospitalité, de la manière de servir le café à celle de présenter le repas, qui vaut aussi bien dans le *majlis* que sous la tente bédouine. Symbole de son importance pour l'hospitalité, le café est souvent servi par les femmes de la maison elles-mêmes, même si la tâche est de plus en plus souvent déléguée aux domestiques. Mais le statut d'hôte est fluide : lorsque Zaynab me propose de remplir entièrement ma tasse de café ou qu'elle me fait entrer d'abord dans sa chambre en disant que je suis « comme sa sœur », elle signifie le passage possible d'un rôle à l'autre. Elle-même hésite à embrasser complètement celui de maîtresse de maison : après tout, elle n'en a pas l'âge et n'est pas mariée. La marge de jeu avec les normes sociales, en particulier lorsqu'elle invite des camarades de statut similaire, est plus large. Les obligations liées à l'hospitalité soulignent la manière dont

la porte pour servir les invités. Cf. Christine JUNGEN. *Politique de l'hospitalité dans le Sud jordanien*. Paris : Karthala, 2009, p. 94-110. Michael GILSENAN. *Connaissance de l'islam*. Paris/Aix-en-Provence : Editions Karthala et IREMAM, 2001 [1982], p. 157-163.

le salon rend publique une partie de l'espace domestique. Gaith comme Zaynab n'ont pas de goût particulier pour le rôle de l'hôte, que les circonstances familiales leur ont attribué plus tôt que prévu. Ainsi Zaynab se plaint qu'en période de Ramadan, elle ne peut plus se promener chez elle en pyjama parce qu'il y a tout le temps des visites et qu'il faut « être prête » : maquillée et vêtue d'une *gandūra*, qui est l'habit des jours de fête. Gaith, quant à lui, exprime sa frustration d'avoir dû abandonner sa sociabilité de jeune homme – libre de ses mouvements ou de rentrer tard – pour endosser les responsabilités de maître de maison que son père lui a laissées. Plus que la nature du *majlis*, c'est donc le degré de publicisation de l'espace qui varie entre le salon masculin et le salon féminin.

Dernier trait commun à ces salons, le dénuement des décors diverge de ce que l'on peut trouver ailleurs. On est très loin par exemple des mutations du salon libanais décrites par Michael Gilsean, alors même que les transformations sociales auxquelles il en attribue la cause, à savoir l'intégration du pays dans un système économique global, peuvent s'apparenter à celles qui ont eu lieu aux Émirats²². Comment expliquer que, contrairement aux salons libanais passés peu à peu de la sobriété flexible du *majlis* à l'opulence figée du *salūn* à l'européenne, le *majlis* émirien ait conservé ses banquettes, ses tapis et ses murs nus – exception faite de l'écran de télévision suspendu dans un coin en hauteur, comme pour ne pas perturber l'espace, et parfois de la console de jeu ? Ce trait est d'autant plus frappant que le reste du paysage urbain exhibe peu de réticence à importer des modèles étrangers. Il y a peut-être dans la sobriété des salons la volonté de s'approcher de l'espace de la tente bédouine, lui aussi composé de coussins et tapis au sol et de tentures sans décors²³. Les valeurs tribales d'hospitalité, de générosité et d'honneur que représente l'espace de la tente sont aujourd'hui largement patrimonialisées aux Émirats, associées à une image idéalisée de la vie bédouine passée que l'on retrouve dans les discours comme dans la mémoire officielle²⁴. La persistance du *majlis* signe aussi la persistance du type de relations qu'il sous-tend : cela est évident dans les rapports politiques des dirigeants à leurs sujets, dont l'expérience de Khalifa auprès du Ministre de l'Éducation est un bon exemple. Elle s'explique sans doute aussi par la volonté de conserver un certain entre-soi national dans cet espace publicisé au sein de l'espace domestique.

22. Ibid., p. 143-166.

23. Ajoutons qu'exposer des portraits photographiques n'est pas chose courante aux Émirats (à l'exception de ceux des dirigeants). Ils sont considérés comme quelque chose de confidentiel, d'intime – on les conserve soigneusement dans son téléphone mais on ne les affiche pas sur les murs.

24. Cette patrimonialisation n'est pas sans similarités avec celle décrite par Christine Jungen en Jordanie : JUNGEN, *Politique de l'hospitalité dans le Sud jordanien*, op. cit.

Ajoutons pour finir que le *majlis* est aussi le lieu privilégié de la sociabilité intra-familiale, et donc celui où prennent place les interactions entre générations. Ce rôle du salon dans les relations familiales apparaît à travers les manières dont les jeunes adultes parlent du *majlis* et dont ils le représentent dans leurs productions culturelles. Dans les films et écrits que j'ai étudiés, le salon est souvent l'un des lieux où se noue la tension dramatique de l'intrigue, et où les relations entre enfants et parents sont montrées sur le mode du conflit, de manière mélodramatique ou humoristique. Ainsi, les codes de comportement en vigueur dans le *majlis* expriment d'abord les hiérarchies au sein de la famille, et en particulier celles entre les âges et les générations. Les jeunes doivent être discrets et laisser parler les personnes plus âgées. Khalifa explique sa timidité auprès du Ministre de l'Éducation en précisant qu'il n'a pas l'habitude de parler à un homme de cet âge et de ce statut : même dans son propre *majlis*, il doit se taire lorsque les vieux parlent, il n'a pas le droit d'interrompre. Ainsi le *majlis* peut devenir aussi l'espace du conflit générationnel : celui où les valeurs des parents et celles des enfants sont mises face à face, avec les contradictions qu'elles peuvent porter. Dans *City of Life*, déjà cité, le jeune homme aux mauvaises fréquentations passe rapidement dans le salon d'où son père, impuissant, ne peut que lui lancer des conseils qu'il écouterait trop tard. Le court-métrage *Wālidī thumma ana (Mon père puis moi)*²⁵, sur le thème de la désobéissance et du déclin des valeurs familiales, met en scène un jeune homme refusant de décrocher aux appels de son père tandis qu'il joue aux jeux vidéo puis aux cartes dans le salon de ses amis. De retour à la maison, il croise son père dans le *majlis* et lui réclame la clé de la voiture. S'ensuit une altercation brutale lorsque ce dernier refuse de la lui donner et de le laisser sortir de nouveau : le père le gifle et le fils le repousse violemment. On voit ensuite ce dernier, plus âgé, se plaignant que son propre fils ne réponde pas à ses appels.

Ces films ont bien entendu une visée plus ou moins moralisatrice ; mais il est intéressant de noter que le salon y est soit un espace où les jeunes gens passent sans s'arrêter, en jouant auprès des parents le rôle que ces derniers attendent, soit celui où s'expriment, à l'inverse, des émotions fortes – conflits, réconciliations, etc. Le salon est donc à la fois un lieu de dissimulation de l'intime et de son irruption problématique. Pour les jeunes adultes, la pièce est perçue comme celle où la personne est confrontée à sa « face » sociale ; son caractère public au sein de l'espace domestique y superpose à la fois les hiérarchies au sein de la famille, et celles du statut qui prévalent à l'extérieur. Une fonction essentielle du *majlis*, qui sera examinée dans le dernier chapitre de cette thèse, rassemble ces deux échelles hiérarchiques : celle d'espace de réception et de réunion de deux familles au moment des visites ritualisées qui scellent les alliances de mariage.

25. Obaid AL HMOUDI. *Wālidī thumma anā [My Father Then I]*. 5 min. 2012.

1.2.2. Le quartier, le bloc, l'immeuble

Dans le cas des expatriés arabes dont la majorité vit en appartement, l'installation aux Émirats a souvent impliqué une modification des modes d'habitat et des relations d'hospitalité pour la génération des parents. On a vu que la migration était d'abord liée à la famille nucléaire : même lorsque des membres de la famille étaient déjà présents dans le pays, l'arrivée aux Émirats signifiait souvent, en particulier pour les femmes, de quitter un réseau serré de relations entre voisins et avec la famille élargie pour vivre dans un endroit où elles ne connaissaient personne. De nouvelles sociabilités se sont donc reconfigurées autour des relations de voisinage, favorisées par le fait qu'à l'époque les expatriés arabes représentaient la majorité des migrants vers les Émirats. Sylvaine Camelin décrit ainsi les liens de solidarité entre voisines parmi les femmes arabes qui ont migré en famille ou sont venues rejoindre leur époux aux Émirats. Elle montre comment les plus âgées peuvent jouer le rôle d'accompagnatrices, enseignant aux plus jeunes les gestes et les techniques de la grossesse ou comment s'occuper du nourrisson²⁶.

La ségrégation des sexes est également mise en œuvre dans ces appartements où les hommes, des pères aux fils adolescents, sont peu présents et rentrent tard. Le manque de place coïncide ici avec les habitudes culturelles des *bilād al-chām* dont sont majoritairement originaires les expatriés arabes : les sociabilités masculines prennent place au café jusque tard dans la nuit. À ce titre, le café semble représenter pour les hommes expatriés arabes l'équivalent du *majlis* pour les nationaux. C'est le sens d'une remarque de Jean-Charles Depaule qui définit le salon comme le « territoire par excellence de la sociabilité et de l'hospitalité pour une société masculine qui est une société sans cafés »²⁷. Anie Montigny souligne que sur les littoraux du Golfe, où coexistaient déjà des populations variées, cette distinction dans les espaces de sociabilité recouvre historiquement celle entre Bédouins de l'intérieur et marchands étrangers des côtes. Au Qatar, les cafés étaient ainsi tenus par des Iraniens et liés au milieu du souk et à certains objets comme le narguilé appelé *guidū* ; il était donc rare d'y voir des tribaux (*qabīlī*)²⁸. Toutefois, l'irruption de nouveaux lieux de sociabilité et notamment des chaînes de cafés

26. Sylvaine CAMELIN. « Des itinéraires dans le temps et dans l'espace. Stratégies de mobilités de femmes arabes diplômées à Abu Dhabi ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy.revues.org/1912>.

27. DEPAULE, « Seigneur, prisonnier et poète », op. cit., p. 29. Jean-Charles DEPAULE. « Entre travail et habitat, le café ». In : *Le Khan al-Khalili, un centre commercial et artisanal au Caire du XIIIe au XXe siècle*. Sous la dir. de Sylvie DENOIX, Jean-Charles DEPAULE et Michel TUCHSCHERER. Le Caire : IFAO, 1999, p. 250, Voir aussi.

28. Anie MONTIGNY. « Les Arabes de l'autre rive ». In : *CEMOTI*, n° 22, 1996, p. 53–82.

internationales a modifié ces séparations entre nationalités et entre sexes, et créé un décalage générationnel dans les pratiques du café.

L'intérieur des immeubles prend ainsi une atmosphère intime, les voisines se retrouvant pour discuter sur le palier où jouent les enfants. Au centre-ville, les immeubles de taille moyenne incluent tous des salons de beauté tenus par des femmes arabes et dont les employées sont philippines ou soudanaises. Durant la journée, il n'est pas rare de voir des femmes y descendre en pantoufles et en pyjama pour une coupe de cheveux ou une manucure avant de retourner se préparer chez elles. L'impression d'anonymat que donnent au premier abord ces immeubles est ainsi contredite dans la pratique. Le gardien, souvent indien ou pakistanaï, connaît les déplacements et les heures de sortie de tous les résidents ; il s'occupe aussi de la maintenance dans les appartements. Ces sociabilités de voisinage se déploient également à l'échelle du bloc d'immeubles, dont l'aspect introverti est accentué par le fait que les bâtiments les plus hauts se situent en général sur son pourtour (cf. Figure I.4, p. 112). Les espaces libres au sein du bloc, parkings, trottoirs, etc., deviennent donc des terrains de jeu pour les enfants des immeubles voisins, sous l'œil attentif des parents ou des nourrices à qui ces moments offrent également des temps de sociabilité. Des relations interpersonnelles sont aussi nouées avec les petits commerçants du bloc, indiens ou iraniens. L'épicier connaît les enfants que l'on peut envoyer faire une course ou qui viennent chercher une boisson ou des bonbons durant leurs jeux ; le montant de l'achat est ajouté au crédit des parents. Lorsque quelque chose manque à la maison, un coup de téléphone suffit pour qu'un commis vienne livrer le nécessaire, une cannette de soda, une barre de chocolat ou une bouteille d'eau, souvent à crédit également.

La solidarité entre voisins et surtout voisines n'est pas systématique et laisse parfois place à un véritable anonymat et à un sentiment de solitude, voire à des conflits. La proximité de familles appartenant à des classes sociales très différentes peut en être l'une des causes. Rita se plaignait ainsi de sa solitude en me disant qu'elle avait essayé de nouer des relations avec ses voisines égyptiennes mais, bien que compatriotes, ces dernières étaient « trop différentes » : elles venaient de zones rurales et avaient un faible niveau d'éducation. Un certain nombre d'anecdotes renforçait son impression : l'une de ses voisines avait fait des remarques sur le fait qu'elle était maquillée tout en restant chez elle (« comme si je ne faisais pas aussi le ménage ! »), une autre avait refusé de donner des antibiotiques à sa fille de six ans malade de la grippe en raison de ce que Rita considérait comme de la superstition. Rania, enseignante palestinienne dont j'ai déjà évoqué le parcours, compare par exemple ses relations de voisinage à Homs, où elle vivait dans un quartier occupé en majorité par sa famille élargie, et à Abou Dhabi où elle considère qu'il manque un sentiment de communauté. Elle habite le même immeuble depuis une dizaine d'années mais ne connaît pas ses voisins, dont la plupart ne disent

pas bonjour dans l'ascenseur. En Syrie, en revanche, tout le monde la connaît : si elle ne sort pas de chez elle un matin, les voisines viendront cogner à la porte pour savoir ce qui ne va pas. Pour elle, l'anonymat, loin de supprimer le contrôle social, l'accentue. Elle explique que si elle rentre ou sort de chez elle tard le soir, ses voisins la jugeront mal, car ils ne la connaissent qu'en surface. À Homs, les voisins savent qu'elle est quelque'un de bien, ils se diront donc simplement qu'elle avait une bonne raison d'être dehors à cette heure. Son discours pourtant prend à d'autres moments un tour contradictoire. Lors d'une conversation sur ce que ses filles ont le droit de faire ou non, Rania, qui croit fermement aux rôles genrés dans la famille, explique qu'elle ne leur refuse jamais rien – elle les renvoie toujours vers leur père qui se charge de leur interdire certaines choses. Elle précise alors qu'elle non plus ne peut pas sortir sans permission : « mon mari doit toujours savoir où je vais et avec qui je suis ; je ne peux pas ouvrir la porte et sortir comme ça, surtout le soir. » Elle ajoute que ce serait pire en Syrie, où cette surveillance viendrait non seulement de son mari mais de tout le monde, la famille et les voisins. « Ma famille ne pourrait jamais vivre en Syrie », ajoute-t-elle, « Surtout les enfants. Ils ne sont pas habitués, ils ne pourraient jamais vivre là-bas. »

Si le projet migratoire de la génération des parents envisageait presque toujours le retour – quand bien même cette perspective s'est éloignée dans le temps – il n'en est pas de même pour la seconde génération qui a grandi aux Émirats. Pour les jeunes expatriés arabes que j'ai rencontrés, en particulier les jeunes hommes quelle que soit leur nationalité, les sociabilités au sein du bloc d'immeubles ont constitué un élément important de formation des amitiés et des bandes d'amis (*chilla*) qu'ils fréquentent toujours en tant que jeunes adultes. Le quartier, *hāra*, revient souvent dans leurs discours comme un lien fort dans la composition des groupes, même si d'autres personnes s'y sont ensuite agrégées de manière cumulative.

1.2.3. La figure de la maid : étrangère et intime dans le cercle familial

Il est impossible d'évoquer le statut ambivalent des rapports qu'entretient l'espace domestique avec le privé et le public sans mentionner les employés domestiques. Leur présence est quasi-systématique dans les maisons émiriennes où leur nombre peut aller de deux ou trois à plusieurs dizaines ; parmi les ménages d'expatriés arabes, les plus aisés recrutent également des employés domestiques à temps plein qui vivent sur place, et il n'est pas rare que même les moins aisés s'assurent les services d'une nourrice ou d'une femme de ménage quelques fois par semaine, en particulier lorsque la mère travaille.

Très peu d'informations statistiques sont rendues disponibles au sujet des travailleurs domestiques aux Émirats. Le facteur démographique en est sans doute l'une des raisons : il est possible que le nombre de ces employés dans la population approche voire

dépasse celui des citoyens²⁹. Les travailleurs domestiques – et surtout les travailleuses domestiques, qui sont majoritaires – n'apparaissent en outre que de façon très marginale au sein de l'abondante littérature académique sur les travailleurs migrants dans les pays du Golfe. La difficulté d'accès à cette catégorie de migrantes, qui par définition partagent l'espace domestique de leurs employeurs et sortent peu à l'extérieur à moins d'accompagner la famille pour laquelle elles travaillent, explique sans doute cette relative absence³⁰.

Aux Émirats, le sujet est abordé dans la sphère publique selon deux angles très contrastés. D'une part, les publications internationales, essentiellement le fait d'organisations humanitaires, dénoncent les conditions de travail et de vie des travailleurs domestiques et les mauvais traitements qui leur sont infligés. En réponse, l'État émirien a passé un certain nombre de lois censées réguler le travail domestique : les pratiques telle que la confiscation du passeport pour empêcher la fuite sont en théorie interdites, il existe désormais un seuil de salaire minimum et des jours de congé obligatoires. Dans la pratique cependant, peu de contrôles existent et les maltraitances sont chose courante.

D'autre part, la littérature locale (médias, ouvrages de psychologie, recherche académique, etc.) se focalise sur la figure de la *maid* – celle qui s'occupe des enfants. La *maid* est depuis un certain nombre d'années au centre d'une véritable « panique morale »³¹ : toutes les publications se centrent sur l'effet négatif qu'auraient les nourrices étrangères sur les enfants, en terme d'influence culturelle et en particulier de transmission de la langue arabe et de la religion musulmane. La « panique morale » autour

29. Rima Sabban souligne que les seules statistiques disponibles concernant le nombre de femmes travailleuses domestiques aux Émirats sont issues des recensements de 1975, où elles étaient 1340, et 1985, où leur nombre avait atteint 32 134 – soit une augmentation de 2398 %, bien supérieure à celle des hommes, qui est de 649 %. Les résultats ultérieurs n'ont pas été révélés, sans doute parce que, comme le montre l'auteure, en supposant que le taux d'augmentation reste constant (ce qui est toutefois peu probable), le nombre de travailleuses domestiques aurait dépassé en 1995 celui de la population nationale... Rima SABBAN. *Maids Crossing. Domestic Workers in the UAE*. Saarbrücken : Lap Lambert Academic Publishing, 2012.

30. Les publications sur le sujet des travailleuses domestiques, à l'échelle du monde arabe ou à l'échelle globale, se sont cependant accrues dans la dernière décennie, voir : Ray JUREIDINI. « In the Shadows of Family Life : Toward a History of Domestic Service in Lebanon ». In : *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 5, n° 3, 2009, p. 74–101. SABBAN, *Maids Crossing*, op. cit. Barbara EHRENREICH et Arlie Russell HOCHSCHILD, éd. *Global Woman : Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. New York : Henry Holt et Company, Metropolitan Books, 2003.

31. La notion de « panique morale » (*moral panic*) désigne des peurs collectives alimentées notamment par les médias. Stanley Cohen la définit comme le moment où « une condition, un épisode, une personne ou un groupe de personnes commence à être défini comme une menace pour les valeurs et les intérêts de la société ». Stanley COHEN. *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. London/New York : Routledge, 2002 [1972].

de la *maid* reflète les injonctions contradictoires adressées aux femmes émiriennes, qui sont jugées responsables de la transmission des « valeurs » nationales aux enfants et critiquées pour abandonner leurs tâches éducatives, en même temps qu'elles sont par ailleurs encouragées à travailler pour servir la nation³². Ces perceptions n'ont pas toujours dominé : Rima Sabban montre comment les domestiques philippines étaient dans les années 1980-1990 particulièrement recherchées en raison de leur maîtrise de l'anglais et de leur réputation de modernité ; elles étaient à ce titre mieux payées que les Sri Lankaises, et que les Indiennes qui occupaient le bas de l'échelle³³. Aujourd'hui, les familles les plus aisées emploient des gouvernantes et des filles au pair occidentales. Les emplois domestiques de chauffeur, cuisinier et jardinier sont encore souvent occupés par des hommes indiens, même si la tendance est à employer des femmes philippines comme conductrices pour les femmes. Par ailleurs, de plus en plus de travailleuses domestiques viennent de Somalie - préférées parce qu'elles parlent arabe et sont moins payées.

Les enjeux qui entourent la figure de la *maid* reflètent le statut ambivalent de sa position dans le foyer, à la fois étrangère et témoin de l'intimité familiale à laquelle elle prend part. Si son rôle est d'abord d'aider la mère de famille et de la décharger des tâches domestiques qui lui reviennent au sein de relations familiales patriarcales, elle peut aussi apparaître comme une forme de concurrence pour l'épouse, à un moment où le domestique est encore une sphère de pouvoir réservée aux femmes tandis que celles-ci accèdent à d'autres sphères. Ainsi la position de la *maid* peut cristalliser les conflits familiaux : une mère de famille dont les relations avec son mari devenaient de plus en plus antagoniques me raconta comment ce dernier avait pris le parti de la *maid* alors qu'elle lui reprochait d'avoir lavé le linge des enfants trop tard pour qu'il soit prêt pour l'école le lendemain matin. La *maid* s'était mise à pleurer et le mari s'était rangé de son côté, ce qu'elle interprétait comme une injustice à son égard. Par ailleurs, les représentations dominantes de la figure de la *maid* ignorent les relations affectives que les enfants peuvent avoir avec la nourrice qui les a élevés. Certains des jeunes adultes que j'ai rencontrés la considéraient comme une figure parentale, plus proche que les parents et plus loyale dans la mesure où elle n'exerçait pas la même autorité. Une jeune

32. Vânia CARVALHO PINTO. *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*. Reading : Ithaca Press, 2012. Rima SABBAN. *Migrant women in the United Arab Emirates : The case of female domestic workers*. GENPROM Working Paper 10. Geneva : Gender Promotion Programme - International Labour Office, 2011.

33. Dans les années 1990, les salaires des domestiques étrangères venues des Philippines étaient en moyenne autour de 500-600 dirhams (100-120 €), contre 350-400 Dhs (70-80 €) pour les Indiennes et 400-500 Dhs (80-100 €) pour les Sri Lankaises. Un certain nombre d'ambassades étrangères ont passé des accords avec les agences de recrutement pour imposer un salaire minimal : cela va de 750 Dhs (150 €) pour les Bangladaïses à 1 400 Dhs (280 €) pour les Philippines.

femme émirienne qui était en conflit avec sa famille au sujet de son mariage décida ainsi de quitter la maison et louer un appartement seule à Abou Dhabi, emmenant avec elle la *maid* indienne qui l'avait élevée³⁴. La position des jeunes adultes à l'égard des employés domestiques reflète les contradictions des discours officiels. Ceux avec qui j'ai abordé le sujet étaient très conscients de l'image négative des Émirats à l'étranger autour de la question de la maltraitance des domestiques. Les jeunes hommes sont les plus prompts à la fois à s'opposer à ce qu'ils perçoivent comme des généralisations abusives, à affirmer le danger de laisser des étrangères élever les enfants et souligner la nécessité pour les citoyens de reprendre en main leur espace domestique. Les jeunes femmes, plus pragmatiquement, voient la présence des employés domestiques comme un moyen pour elles-mêmes d'accéder au monde du travail, mais sont très sensibles aux discours publics sur la responsabilité des femmes nationales. Celles avec qui j'ai abordé le sujet envisageaient, lorsqu'elles auraient des enfants, de s'en occuper hors des horaires de travail et d'adopter par ailleurs les systèmes de crèches qui commencent à se développer aux Émirats. Leurs rêves d'autonomie incluaient souvent l'idée de vivre seules, au moins temporairement, et d'apprendre à se charger en partie des tâches domestiques.

1.2.4. Intimités familiales à ciel ouvert

Le domestique ne recouvre donc pas nécessairement le domaine du privé. Les murs des maisons ou des appartements ont des frontières poreuses – certaines pièces comme le *majlis* se prêtent à des usages publics tandis que l'environnement immédiat, la ruelle, l'immeuble ou le palier, peuvent être assimilés à des espaces domestiques. Il arrive aussi que l'intimité familiale se déplace hors de la maison, reconstruisant ailleurs, dans l'espace naturel ou à l'étranger, les pratiques et les sociabilités qui ont cours à l'intérieur du foyer.

Nombre de familles émiriennes conservent ainsi un lien privilégié avec le désert où elles se rendent le week-end ou encore durant les vacances. Le désert peut être investi pour un simple pique-nique en soirée, profitant de la douceur de l'air et de l'éloignement de la ville, ou pour des rassemblements plus importants avec la famille élargie. Ces excursions sont inscrites dans les habitudes : pour les familles qui les pratiquent elles ont lieu régulièrement, du moins en saison fraîche. La journée est passée à discuter, manger et pratiquer les sports associés au désert : la glissade le long des dunes pour les enfants ou les courses en *buggy* (petit véhicule motorisé) pour les adolescents et les jeunes adultes. Ces réunions familiales durent parfois plusieurs jours, auquel cas les

34. Ce récit sera restitué en détails au Chapitre VII.

jeunes hommes restent dormir dans le camp tandis que les femmes, les enfants et les personnes âgées rentrent à la maison et reviennent le lendemain matin. Laissons Hamda raconter l'un de ces rassemblements :

« On arrive très tôt le matin, on installe les tentes – c'est ce que font les garçons. Nous les femmes on reste assises à l'ombre [...]. Ils s'occupent des tentes, parfois mon oncle et ma tante commencent à préparer la nourriture. En général la nourriture est déjà prête, mais ils allument le feu juste pour la réchauffer. Le soir on commence à conduire les *buggies*, on joue avec jusqu'au coucher du soleil. Après ça on s'assoit ensemble, on parle, on allume le feu bien sûr. On boit du thé, du café, et on mange le dîner plutôt que le déjeuner. On ne prend pas de déjeuner, on prépare toute la journée puis on dîne tôt. Et on continue à parler, à discuter ensemble. Tu sais, ce qui est très bien avec ça, c'est qu'on garde contact avec la famille. Parce qu'on a de la famille à Abou Dhabi, à Dubaï, on est tous à des endroits différents. [...] On ne se voit pas... parce qu'on est très nombreux, on ne se voit pas à moins qu'il y ait une occasion. Pendant qu'on campe, il n'y a pas de téléphone, pas de travail, on abandonne ces choses et on passe du temps en famille. [...] C'est très reposant... tu as l'impression d'avoir voyagé pendant deux mois, et tu reviens le jour suivant, détendu ».

À la nature sauvage du désert (*barr*) affectionnée par la population nationale, les expatriés arabes préfèrent la nature urbanisée des parcs et de la corniche. Les pique-niques en famille y créent pour les *ahl al-Chām* (ceux qui viennent des pays du Machrek, Liban, Syrie, Palestine, Jordanie) un espace d'intimité familiale dans la ville³⁵. Le soir et le week-end, lorsque le temps le permet, les familles d'expatriés arabes s'installent en effet sur les pelouses, par groupes de quatre à dix ou douze personnes. Assis en cercle sur des bancs, des chaises pliantes ou autour d'une nappe posée sur le sol, à distance respectable des autres groupes, ils transposent ainsi hors de l'espace domestique un entre-soi familial qui n'y est pas toujours possible. En effet, ces pique-niques sont moins des repas mobiles et transportables qu'un transfert du foyer hors de la maison. L'emplacement est souvent choisi en fonction de l'endroit où la voiture a été garée, car il faut transporter nattes, assiettes, thermos de thé et de café, plats préparés à l'avance par les femmes, et surtout l'instrument central de ces sorties en famille : le barbecue, que les hommes se chargent d'allumer à distance des convives et dont les braises servent

35. Laure ASSAF. « La Corniche d'Abu Dhabi : espace public et intimités à ciel ouvert ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013.



FIG. IV.1 : Vue du désert Al-Khatim, au sud d'Abou Dhabi

ensuite à faire le narguilé. En ce sens, ces pique-niques sont éminemment urbains, et ils permettent aussi à ces familles de s'approprier la ville. Ils oscillent entre intimité familiale transposée dans l'espace public et entre-soi communautaire : ces pique-niques ont souvent lieu dans des emplacements où se retrouvent des familles de mêmes nationalités ou venant de la même aire régionale levantine. Ainsi certains parcs d'Abou Dhabi sont connus comme étant réservés aux *ahl al-Chām*, et certaines zones de ces parcs sont même connues pour être fréquentées plutôt par les Syriens ou par les Palestiniens. Les familles se serviraient d'ailleurs de ces espaces communautaires pour faire connaissance et repérer des candidat(e)s possibles au mariage avec leurs fils et filles... D'autres espaces sont explicitement marqués comme communautaires : certains cafés tenus par des expatriés arabes, où l'on fume la chicha et diffuse la télévision libanaise ou égyptienne, ou encore ceux où des musiciens viennent le soir jouer des airs de *dabké* (danse de fête populaire pratiquée au Liban, en Syrie et en Palestine). La pêche pratiquée en famille sur les rives non encore urbanisées des îles de Saadiyat et Yas fait également partie de ces activités privilégiées par les expatriés arabes. L'emplacement familial, marqué par



FIG. IV.2 : Femmes pique-niquant sur la corniche

la voiture, la table pliante, des chaises de camping et souvent un petit réchaud à gaz et une glacière afin d'avoir à sa disposition boissons chaudes et froides, délimite un espace domestique temporaire qui ne semble destiné qu'à favoriser la création de relations de voisinages. L'échange de conseils sur les meilleurs appâts, sur les prises du jour ou sur le temps qu'il fait débouche alors sur des pratiques d'hospitalité classiques : des petits gâteaux et des tasses de thé sont offerts aux « visiteurs ».

Enfin, ces pratiques familiales sont étendues à l'étranger lors des vacances en famille, durant lesquelles sont bien souvent recréés les mêmes modes d'habitat et activités quotidiennes qu'aux Émirats³⁶. C'est le cas des familles émiriennes, qui possèdent des résidences secondaires en Europe ou en Asie ou encore louent des villas ou des suites d'hôtel pour des périodes étendues, en emmenant également les employés domestiques.

36. Laure ASSAF. « Autour d'un café : sociabilité des jeunes à Abou Dhabi ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 53-62.

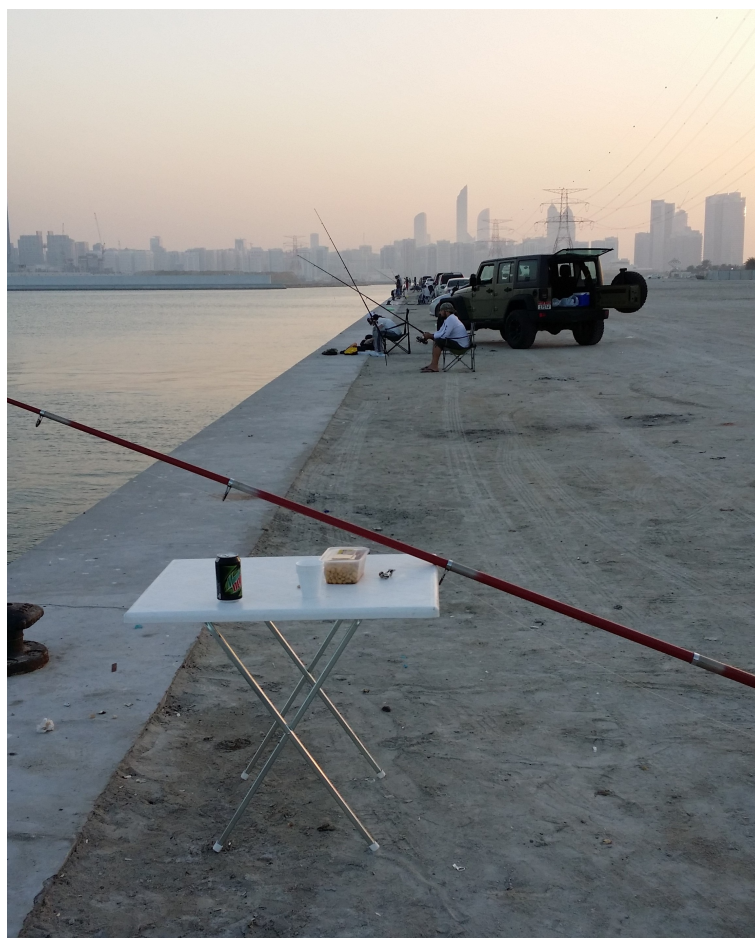


FIG. IV.3 : Installation pour la pêche sur les rives de Saadiyat

Mais c'est aussi le cas des voyages en famille des expatriés arabes : lorsque j'interroge une amie palestinienne sur ses vacances aux États-Unis, elle m'explique qu'elle n'a pas vu grand-chose. À l'exception d'une excursion d'une journée dans la grande ville la plus proche, elle est restée la plupart du temps chez son frère qui l'hébergeait, et est allée au parc et au *shopping mall* avec ses neveux et nièces. Ces modalités de vacances familiales contrastent avec d'autres représentations de l'étranger comme un espace dérogatoire. Un ami émirien m'annonce un soir qu'il part en Thaïlande pour le week-end. Alors que je le félicite et m'étonne de ne pas le voir plus enthousiaste, il m'explique le problème : il part avec son frère et ses cousins, mais son père a émis le souhait de venir avec eux. Il se trouve donc dans une situation embarrassante : il ne peut pas refuser par respect pour son père, mais il sait que sa présence ennuie tout le monde et que ses cousins le

lui reprocheront. Il est d'ailleurs persuadé que le voyage ne plaira pas au vieil homme, d'autant plus qu'ils n'ont pas prévu de visites : ils partaient pour faire la fête, un projet que sa présence risque fort de compromettre. L'étranger peut donc aussi jouer le rôle d'un « espace ludique transgressif »³⁷ qui échappe au contrôle social et familial. On retrouve ici la proposition de Mohamed Naciri qui voit dans ces pratiques un « hiatus entre l'espace vécu domestique et l'espace débordant la ville en une sorte de nomadisme étendu à coups de Jet aux quatre coins du monde ». Pour lui cependant, « le déficit en *espaces publics* de socialisation ne peut être compensé par les possibilités qu'offre l'espace public du centre des grandes capitales du monde aux familles fuyant les chaleurs d'été »³⁸.

L'examen des espaces domestiques et des modes d'habitat des familles émiriennes et d'expatriés arabes vivant à Abou Dhabi fait donc surgir des rapports complexes aux domaines du privé, du public et de l'intime ; rapports qui se sont modifiés au fur et à mesure des transformations sociales, urbaines et démographiques qui ont marqué les dernières décennies. L'urbanisation associée à l'immigration massive a fait surgir, à partir de la fin des années 1960, de nouvelles formes d'urbanité. Dans la capitale émirienne se côtoient des populations de plus en plus hétérogènes au fur et à mesure de l'évolution des politiques migratoires. Parallèlement, les manières d'habiter ont favorisé les logiques d'entre-soi communautaire, regroupant les nationalités au sein de certains quartiers ou voisinages. Les développements plus récents qui ont débuté dans les années 2000 ont accru la ségrégation spatiale en fonction de la nationalité mais surtout de la classe sociale au sein de la capitale ; ils dessinent en même temps la possibilité pour les jeunes couples ou les jeunes adultes voulant habiter seuls de s'installer en appartement au sein des nouveaux projets plus anonymes.

L'analyse des espaces domestiques et de leur transformation indique que les renvoyer dans le domaine d'un « micro-espace »³⁹ très privé qui côtoierait la ville globale échoue à embrasser toutes les échelles intermédiaires, du salon ouvert sur la rue aux seuils et aux paliers qui représentent autant d'espaces liminaires que l'on peut annexer au domestique, en passant par l'immeuble ou le bloc d'immeubles qui créent des formes de communautés intermédiaires⁴⁰ – à Abou Dhabi ces dernières recouvrent parfois, mais

37. Franck MERMIER. « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme ». In : *Arabian Humanities*, 2016 [à paraître], p. 2. Franck MERMIER. *Récits de villes : d'Aden à Beyrouth*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2015, p. 183.

38. NACIRI, « Le rôle de la citoyenneté dans l'évolution des villes arabo-islamiques », op. cit.

39. Ibid.

40. Jean-Charles DEPAULE et Jean-Luc ARNAUD. *A travers le mur*. Paris : Centre Georges Pompidou, 1985.

pas nécessairement, les communautés nationales. Ce serait aussi oublier qu'il existe des modes de participation à la ville globale qui peuvent être de l'ordre de l'intime ou du privé. On peut pourtant reconnaître à la citoyenneté khalijite un caractère « dissipateur » au sens où elle prend place dans un espace urbain discontinu. Cette discontinuité est liée très directement aux logiques économiques et immobilières du développement urbain qui crée de grands projets dispersés. L'espace résiduel qui les sépare est un « espace interstitiel »⁴¹ : terrains vagues, bandes de sable ou lieux indifférenciés (cf. Chapitre I, 93). Mais ces interstices sont eux aussi investis par des formes de citoyenneté qui se glissent entre les mailles de l'urbanité conçue par les promoteurs. Ainsi les ouvriers sud-asiatiques occupent les plates-bandes qui séparent les voies des autoroutes intra-urbaines et les jeunes Arabes se réunissent sur les jetées, dans les parkings et les terrains vagues – des pratiques que j'évoquerai au chapitre suivant.

Les transformations conjointes de la ville et de l'habitat invitent à se pencher maintenant sur les comportements dans les lieux publics, c'est-à-dire sur ce qui se passe lorsque l'on sort de la maison. Dans ce domaine aussi, les expériences des jeunes gens que j'ai étudiés sont différentes de celles de leurs parents, et les règles s'élaborent entre codes de conduite dans l'espace public, distinction sociale, contraintes familiales et autonomie individuelle.

41. Andrew GARDNER. « The Transforming Landscape of Doha : An Essay on Urbanism and Urbanization in Qatar ». In : *Jadaliyya*, 9 nov. 2013.

2. *Sortir : régimes de visibilité, contrôle social et anonymat*

« Une ville est un milieu humain dans lequel des inconnus se rencontrent », écrit Richard Sennett⁴². Dans sa définition même, la ville implique donc à la fois l'hétérogénéité urbaine et la foule anonyme – un anonymat que Colette Pétonnet place « au cœur du problème urbain », en en faisant une condition nécessaire de la coexistence des citadins, au même titre que la circulation des foules⁴³. Or les questions de l'interconnaissance et de l'anonymat sont au centre des pratiques de l'espace urbain par les jeunes arabes d'Abou Dhabi – deux notions dont les rapports sont eux aussi étroitement liés aux délimitations entre vie privée et vie publique. Mes interlocuteurs m'ont régulièrement répété à quel point Abou Dhabi est « une petite ville », affirmant qu'« ici, tout le monde connaît tout le monde », ou encore que l'on y « croise toujours quelqu'un qu'on connaît ». Sortir de la maison n'équivaut donc pas à passer d'un espace privé à un espace public, mais à évoluer au sein de lieux qualifiés dont les propriétés varient en fonction du moment, des activités qui y prennent place et des autres personnes présentes.

Si la ville émirienne n'est pas anonyme, cela s'explique d'abord par la ségrégation de l'espace urbain selon l'ethnicité, le genre et la classe sociale, qui implique que tous les espaces ne sont pas accessibles à tous et que, lorsqu'ils le sont, ceux qui s'y meuvent ne constituent pas une foule homogène. Or l'hétérogénéité sociale est d'abord sensible à travers des « régimes de visibilité »⁴⁴ différents : « la ville », souligne Isaac Joseph, « instaure le privilège sociologique de la vue [...] sur l'ouïe »⁴⁵. Les rôles sociaux sont ainsi marqués à Abou Dhabi par des signes visuels et, puisque les hiérarchies ethniques et sociales constituent l'un des critères principaux de distinction, les vêtements et les formes de mobilité signalent principalement l'appartenance nationale. L'interconnaissance et par extension le contrôle social sont ainsi d'autant plus étroits que l'œil repère aisément ceux qui appartiennent à la même catégorie de statut. En ce sens, l'anonymat n'est pas une modalité de la vie urbaine à Abou Dhabi, mais participe de stratégies volontaires de déguisement qui permettent aux jeunes arabes de se distancier ou de s'affranchir, en partie, de leur appartenance statutaire et des normes qui y sont associées.

42. Richard SENNETT. *Les tyrannies de l'intimité*. Paris : Le Seuil, 1979.

43. Colette PÉTONNET. « L'anonymat ou la pellicule protectrice ». In : *Le temps de la réflexion VIII. La ville inquiète*, 1987, p. 247–261.

44. Michel LUSSAULT. « Visibilité (régime de) ». In : *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Sous la dir. de Jacques LÉVY et Michel LUSSAULT. Paris : Belin, 2003.

45. Isaac JOSEPH. *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*. Paris : Librairie des Méridiens, 1984. voir aussi Richard SENNETT. *La Conscience de l'œil : urbanisme et société*. Paris : Verdier, 2009, « Dans les villes modernes, la plus grande part de l'information sociale directe que nous recevons sur les autres nous vient par les yeux » (p. 13).

2.1. Marques et pratiques de distinction

Si la ville émirienne est une ville ségréguée, en particulier dans les modes de résidence et d'habitat, il existe cependant des lieux de rassemblement. Qu'ils soient juridiquement publics – comme la corniche, les plages, les parcs, les parkings – ou privés – comme les *shopping malls*, les cafés et restaurants, les hôtels, les clubs de sport – ces espaces de circulation et de côtoiement accueillent des populations variées et des usages qui s'apparentent à ceux de l'espace public au sens où il a été défini par l'anthropologie urbaine⁴⁶. L'urbanité spécifique des villes émiriennes oblige en effet à repenser la définition de l'espace public qui ne peut être défini seulement en termes d'accès libre ou ouvert à tous. En effets, les espaces accessibles en théorie ne le sont pas nécessairement dans la pratique : la rue, associée aux expatriés sud-asiatiques pauvres, n'est pas accessible aux jeunes femmes arabes. À l'inverse, les centres commerciaux et les *malls* sont sans doute après la corniche les lieux accueillant les foules les plus hétérogènes à Abou Dhabi, donnant une substance aux analyses de l'espace marchand comme paradigme de l'urbanité, comme des lieux où se côtoient les populations sans nécessairement se mélanger. Dans le monde arabe, les *malls* ont de ce point de vue un prédécesseur de marque : le souk, qui a longtemps été considéré comme l'espace public par excellence de la ville arabe. Franck Mermier met en garde contre l'idéalisation de cet espace, rappelant la nécessité « d'éviter la confusion entre urbanité et citoyenneté ou entre civilité et civisme »⁴⁷. Or cette idéalisation du souk comme lieu de rassemblement et de coexistence pacifique des populations est certainement à la source d'une partie des réticences des chercheurs en sciences sociales à considérer le *mall* comme un espace public. Définir l'espace public comme un lieu d'hétérogénéité urbaine, où se déploient les conflits et les formes de ségrégation qui accompagnent le côtoiement de populations diverses, permet de dépasser cette réticence.

Il suffit en effet de se rendre dans un centre commercial ou sur la corniche un jour de week-end pour avoir un aperçu de la diversité des résidents d'Abou Dhabi, déjà sensible dans la variété des styles vestimentaires : la *kandūra* et la *'abāya* côtoient le costume formel, les jeans et t-shirt ou encore le sari de couleur vive. Mais cette hétérogénéité

46. Isaac Joseph identifie ainsi les « grandes catégories d'analyse de l'urbanité » à partir des auteurs de l'école de Chicago : « hétérogénéité des populations, avec sa conséquence, la proximité de l'étranger ; densité des relations et donc opacité relative de chacune d'elles ; superficialité des échanges ». ISAAC JOSEPH. « Les compétences de rassemblement ». In : *Enquête*, n° 4. La ville des sciences sociales, 1996. URL : <http://enquete.revues.org/773>.

47. Franck MERMIER. « Souk et citadinité dans le monde arabe ». In : *Mondes et places du marché en Méditerranée : Formes sociales et spatiales de l'échange*. Sous la dir. de Franck MERMIER et Michel PERALDI. Paris : Karthala, 2010, p. 19–42.

ne résulte pas en une foule anonyme et en apparence égalitaire : le vêtement est un marqueur à la fois ethnique et social. Plus spécifiquement, les nationaux se distinguent du reste de la population par des régimes de visibilité spécifiques, dans lesquels le vêtement tient un rôle central. Il n'est cependant pas le seul marqueur de distinction : les parures et accessoires participent également des signes visuels du statut. On pourrait ajouter à cette liste les parfums, qui adjoignent à la dimension visuelle l'élément olfactif : ils sont en effet très utilisés par les Khalijites, et conservent un grand rôle dans les pratiques d'hospitalité ainsi que comme cadeau⁴⁸. Les formes de mobilité dans la ville contribuent également à différencier les citoyens des autres résidents. Les voitures aux vitres teintées marquent à la fois ostensiblement la nationalité de leurs passagers en même temps qu'elles les dissimulent aux regards – la loi fédérale interdit d'obscurcir les vitres au-delà de 30 %, sauf pour les citoyens mariés qui peuvent obtenir un permis spécial (en invoquant le respect de l'intimité des passagères)⁴⁹.

2.1.1. *Le costume national et ses enjeux*

À la différence des autres marqueurs de distinction, cependant, le vêtement est d'autant plus central qu'il articule les modes de présentation de soi dans l'espace public avec l'échelle étatique : *kandūra* et *'abāya* ne sont pas seulement les vêtements des citoyens, ce sont les vêtements « nationaux », c'est-à-dire qu'ils relèvent d'une performance de la citoyenneté émirienne dans l'espace public. Dans un article très complet, Sulayman Khalaf décrypte les « couches » successives de signification de ces vêtements et retrace l'histoire de la consécration de certains modèles vestimentaires au rang de vêtements nationaux⁵⁰. Il montre comment l'intensité du discours nationaliste sur le vêtement et le moment où il émerge sont directement corrélés avec les transformations économiques, démographiques et socio-culturelles. Les articles qu'il cite dans les quotidiens nationaux, ainsi que les courriers de lecteurs, suggèrent que la préoccupation publique pour les normes vestimentaires a pris de l'ampleur dans les années 1990, coïncidant avec la montée en puissance des « angoisses culturelles » (*cultural anxieties*) dans la société

48. KANAFANI-ZAHAR, *Aesthetics and ritual in the United Arab Emirates : The anthropology of food and personal adornment among Arabian women*, op. cit.

49. De nombreuses voitures ont cependant des vitres teintées jusqu'à 70 ou 100 % : leurs conducteurs préfèrent payer régulièrement des amendes et conserver des vitres très sombres. Celles-ci sont valorisées à la fois pour l'anonymat qu'elles permettent et parce qu'elles sont perçues comme des signes de prestige, d'agressivité et d'intimidation sur les routes.

50. Sulayman KHALAF. « National dress and the construction of Emirati cultural identity ». In : *Journal of Human Sciences*, 2005.



FIG. IV.4 : Etalage de *gandūrāt* féminines dans les souks de Bani Yas, Abou Dhabi

émirienne⁵¹. En ce sens la « patrimonialisation » du vêtement émirien participe d'une série de discours orientés vers la préservation d'une identité culturelle traditionnelle perçue comme menacée. Ces vêtements témoignent également d'une identité régionale commune : on les retrouve, avec quelques variations nationales, dans l'ensemble de la péninsule Arabique. Toutefois, contrairement à certains pays de la région comme le Koweït et le Bahreïn qui avaient adopté le « style occidental » dans les années 1960 avant de revenir à des vêtements jugés traditionnels, il n'y a pas eu aux Émirats abandon puis retour, mais une relative continuité. Si elles sont inspirées d'habits plus anciens, les formes actuelles de la *kandūra* et de la *'abāya* se sont néanmoins diffusées et sont devenues normatives à partir de la création du pays en 1971 ; elles ont également connu de nombreuses modifications visant à faciliter le port de ces vêtements ou à les adapter aux variations du goût contemporain.

51. Vânia Carvalho Pinto désigne ainsi le sentiment, par la population nationale, de perte de « l'authenticité culturelle » en raison de son statut minoritaire : CARVALHO PINTO, *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*, op. cit.

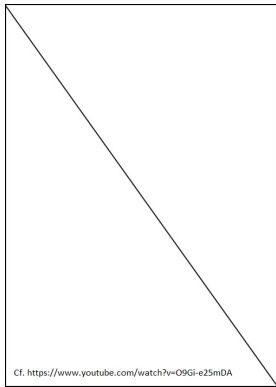


FIG. IV.5 : 'Abāya créée par Lamya Abedin : le col doré évoque le *bicht*, manteau masculin. Extrait du défilé « Poupées russes » (*Russian dolls*), 2014

Les femmes émiriennes sont ainsi repérables dans l'espace public par la 'abāya, longue robe noire portée par-dessus les vêtements. La *gandūra*, robe de couleurs vives qui était historiquement le vêtement quotidien, est aujourd'hui revêtue sous la 'abāya les jours de fête ; le reste du temps, les jeunes femmes préfèrent en général dans l'intimité domestique les jeans et t-shirts, voire des vêtements plus courts et plus confortables. La 'abāya prend différentes tailles et formes : elle peut être fermée du col jusqu'aux genoux ou bien simplement sur la poitrine pour donner une plus grande liberté de mouvement. Ce dernier modèle est porté de préférence par les jeunes femmes, d'autant plus qu'il laisse voir les vêtements en-dessous : il n'est pas rare de voir passer dans les *shopping malls* des jeunes femmes dont la 'abāya flotte au-dessus de jeans moulants prolongés par des chaussures à talons hauts. Les manches de la 'abāya, habituellement amples, sont parfois resserrées autour des poignets et brodées ; le col peut être brodé également, ou encore orné de dentelle, de vrais ou

faux diamants ou de paillettes. Les changements apportés à la 'abāya ne sont pas toujours bien vus, et ces nouveaux styles vestimentaires sont souvent critiqués et dénoncés – j'y reviendrai dans le chapitre suivant. Depuis quelques années, la 'abāya a fait son entrée dans le monde de la haute couture grâce notamment à des femmes émiriennes devenues créatrices de mode ; les boutiques lancées à Dubaï ou à Doha ouvrent des branches dans de nombreux autres pays musulmans. Noor Al-Qasimi a montré comment, pour être acceptés, les nouveaux modèles ainsi promus détournent le vêtement original tout en conservant les qualités essentielles qui en font à la fois un costume national et un vêtement répondant aux normes islamiques de pudeur. Certaines coupes, par exemple, ont fait scandale pour avoir incorporé une ceinture qui marque la taille et donc la forme du corps féminin, ou encore pour avoir ajouté des motifs inspirés de la

ghutra masculine⁵² ; mais la plupart du temps, quels que soient les motifs et accessoires qui y sont ajoutés, la « 'abāya-comme-mode » reste longue, couvrante et noire⁵³.

Les femmes émiriennes couvrent leurs cheveux avec la *chayla*, un voile noir léger qui retombe souvent sur les épaules de manière assez lâche ; il est parfois orné de couleurs ou de motifs divers. Quelques femmes âgées portent encore la *burga*, un masque en cuir qui entoure les yeux et couvre la partie supérieure du visage, dessinant une sorte de moustache au-dessus des lèvres. Mais son usage a presque disparu aux Émirats en-dehors des festivals folkloriques⁵⁴.

Les hommes portent quant à eux la *kandūra* ou *dichdācha*, tunique en général blanche mais qui peut aussi être beige, voire noire ou bleue suivant les modes et les saisons, certains tissus étant plus chauds que d'autres⁵⁵. Il est fort probable que la couleur blanche date de l'époque récente où il est plus aisé de laver et blanchir les tissus, et que le vêtement masculin ait été historiquement plutôt brun ou ocre⁵⁶. Des variations légères dans les ornements ou la forme du col suffisent à marquer les distinctions nationales : l'habit émirien a des coutures triangulaires et se reconnaît à une petite cravate tressée (appelée *ṭarbūch* ou *farūkha*) ; chez les Omanais, cette tresse remonte des deux côtés du col et retombe sur le côté ; les Qatariens portent un col et des manches resserrées aux poignets, et les Saoudiens un petit col serré et un vêtement plus cintré. Il arrive souvent cependant que les hommes, surtout les jeunes, fassent faire des *kanādīr* (pl. de *kandūra*) dans plusieurs pays afin de varier un peu les modèles portés. Un manteau noir ou brun

52. Ces modèles ont été créés par la styliste émirienne Lamya Abedein, qui a également conçu des *'abāyāt* inspirées du sari indien, du kimono japonais ou accompagnées de pantalons bouffants.

53. Noor AL-QASIMI. « Immodest Modesty : Accommodating Dissent and the 'Abaya-as-Fashion in the Arab Gulf States ». In : *Journal of Middle East Women's Studies*, n° 6, 2010, p. 46–74, Noor Al-Qasimi interprète ces modèles de *'abāya* comme une forme de résistance passive à ce qu'elle nomme le discours hégémonique du « patriarcat islamique » – en somme une subversion contrôlée.

54. Sur les différentes variétés de voile de visage, voir Dawn CHATTY. « The Burqa Face Cover : An Aspect of Dress in Southeastern Arabia ». In : *Languages of dress in the Middle East*. Sous la dir. de Nancy LINDISFARNE-TAPPER et Bruce INGHAM. Curzon Press, 1997, p. 127–148. Jane Bristol-Rhys décrit un mariage émirien dans lequel de vieilles femmes pauvres portant une *burga* viennent chercher à manger, suggérant que l'usage quotidien de ce masque dans la période contemporaine renvoie à une position sociale stigmatisée. BRISTOL-RHYS, *Emirati Women*, op. cit.

55. Le terme *kandūra* est plus souvent utilisé aux Émirats pour désigner l'habit masculin ; il ne doit pas être confondu avec la *gandūra* féminine, qui désigne la robe colorée portée aujourd'hui à la maison. Le terme *dichdācha* est plutôt utilisé au Qatar, et le même vêtement est appelé *thawb* en Arabie Saoudite. Étant donnée la diversité des origines de la population nationale aux Émirats, cependant, les trois termes peuvent y être entendus.

56. Ibid.

appelé *bicht*, qui peut être brodé d'or, est porté par-dessus lors des occasions formelles (mariages ou cérémonie politique); les dirigeants en sont systématiquement revêtus lors de leurs apparitions publiques. Comme pour la *'abāya*, de nombreuses variations sur l'habit masculin existent, qui sont très largement critiquées et surtout associées aux jeunes hommes. Le film documentaire *Al-Kandorah* (*al-kandūra*), réalisé par deux étudiantes émiriennes en 2011, répertorie à la fois les modes et les réactions qu'elles suscitent : on y apprend ainsi que la *kandūra* existe aussi en couleur rose ou rouge, avec des broderies, ou encore que l'une des modes consiste à porter une *kandūra* très légère qui laisse entrevoir le *wizār*, le caleçon rayé porté en-dessous⁵⁷. Mais la mode qui suscite le plus de controverses est la commercialisation de la « *kandūra* cintrée » (*al-kandūra al-mukhaṣṣara*), portée près du corps et resserrée autour de la taille. Tous les hommes interrogés témoignent de leur dégoût à l'égard de ce style vestimentaire qui entretient la confusion entre les sexes : il est jugé trop féminin, inapproprié pour des hommes qui devraient montrer leur « force » et leur « sévérité », voire associé implicitement à l'homosexualité⁵⁸.

Sur la tête, les hommes revêtent habituellement une pièce de tissu appelée *ghutra* ou *chmāgh*, blanche ou quadrillée de rouge. La manière de la porter dépend de l'âge et du degré de formalité de la situation : les jeunes hommes la nouent en turban (*'iṣāma*), qui est considéré comme une manière « décontractée » de la porter, tandis que les hommes plus âgés la laissent flotter dans le dos et la maintiennent en place par des anneaux noirs, les *'agāl*⁵⁹, qui ont une connotation plus formelle. Si les diverses modes associées à la *kandūra* sont visibles dans l'espace public émirien sans être nécessairement très répandues, d'autres styles vestimentaires sont passés dans les mœurs : il est très courant par exemple de voir des jeunes hommes porter la *kandūra* tête nue ou avec une

57. Lamyā AL MUALLA et Maitha AL HADDAD. *Al-Kandorah* (*al-kandūra*). 15 min. Dubai Women's College. 2011. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=1LU59ER4sWU>, D'après l'une des personnes interrogées dans le documentaire, les rayures s'expliquent par l'usage historique du *wizār*, qui était porté par les plongeurs au moment de la pêche des perles ; elles rendaient le vêtement opaque y compris au sortir de l'eau.

58. Le terme d'homosexualité n'est jamais prononcé dans le film ; l'un des jeunes hommes interrogés explique que le port de la *kandūra al-mukhaṣṣara* est le signe de quelque chose que l'on « ne doit pas dire devant la caméra ».

59. D'après Ingham, *ghutra* et *'agāl* sont attestés à partir du début du XVIII^e siècle ; les sources datant d'une époque antérieure représentent toujours les hommes avec un turban. Le port du turban serait plutôt associé à la culture littorale, tandis que *ghutra* et *'agāl* renverraient à la culture bédouine. Quant au sous-vêtement masculin, le *wizār*, il serait répandu tout autour de l'océan Indien. Bruce INGHAM. « Men's Dress in the Arabian Peninsula : Historical and Present Perspectives ». In : *Languages of dress in the Middle East*. Sous la dir. de Nancy LINDISFARNE-TAPPER et Bruce INGHAM. 1997, p. 40–54.



FIG. IV.6 : Homme portant la *kandūra* et la *ghutra* à la manière classique dans les souks de vêtements de Bani Yas, Abou Dhabi

casquette. C'est aussi la manière dont la portent les jeunes expatriés arabes lorsqu'ils revêtent parfois la *kandūra*.

La *kandūra* et la *'abāya* sont donc loin d'être des modèles vestimentaires figés et immuables ; mais s'ils continuent à évoluer, ils ont bien été construits depuis les débuts de la création du pays et plus intensément encore dans les vingt dernières années comme les marqueurs de la nationalité émirienne. Cette association entre vêtement et nationalité est encouragée par les politiques gouvernementales : tous mes interlocuteurs les désignaient d'abord, et de façon très récurrente, comme les costumes « officiels » (*rasmī*), les comparant souvent au tailleur pour les femmes ou au costume formel (chemise, pantalon et cravate) pour les hommes dans les pays occidentaux. Leur port est obligatoire pour les citoyens qui travaillent dans les ministères ou les compagnies gouvernementales, mais aussi de plus en plus dans les milieux professionnels privés qui répondent aux impératifs de l'émiratisation – on a vu au chapitre précédent comment,

pour montrer leur obéissance aux quotas, certaines entreprises embauchent des jeunes femmes dont le rôle principal est d'être présentes à un bureau en 'abāya. Les jeunes citoyens qui ne portent habituellement pas le costume national le revêtent systématiquement pour accomplir des démarches administratives (faire enregistrer son permis de conduire, renouveler son passeport, etc.); ceux qui ne le font pas m'ont raconté les interrogatoires sans fin qu'ils subissaient à ce sujet de la part des fonctionnaires.

2.1.2. Performances de la nationalité et du genre

Mais la *kandūra* et la 'abāya ne sont pas seulement des vêtements formels. Dans la mesure où les diverses échelles hiérarchiques sont superposées, les vêtements nationaux servent à distinguer, dans l'espace public, un groupe de statut qui combine des critères économiques, ethniques, sociaux et de genre : en résumé, ils marquent aussi un privilège social. Mes interlocuteurs m'ont décrit comment ils étaient traités avec plus de déférence par les employés de service lorsqu'ils portaient le costume national. Le vêtement devient ainsi un moyen par lequel affirmer la supériorité des citoyens sur les non-citoyens. Cette supériorité s'étend au domaine de la morale religieuse : il est interdit de porter le vêtement national dans les bars servant de l'alcool, une règle qui officiellement signifie que les citoyens ne boivent pas, et qui dans la pratique oblige ceux qui le font à rendre leur nationalité invisible en arborant d'autres uniformes – par exemple les jeans et t-shirts⁶⁰. Ces derniers sont systématiquement opposés au vêtement national dans le film documentaire déjà cité, qui confronte deux types de discours. Le premier, incarné à la fois par certains des jeunes hommes interrogés et par des figures d'autorité, voit dans les jeans une invasion occidentale et associe le port de la *kandūra* au patriotisme et à la loyauté envers la « culture nationale ». Le second répond en termes pratiques : les jeans ou les shorts seraient plus confortables pour les activités ludiques ou sportives. Ce second discours, tenu surtout par les jeunes hommes, oblitère le lien entre vêtement et valeurs morales, voire renverse l'argument avec l'idée que, plutôt que de modifier la *kandūra* pour l'adapter aux goûts contemporains, mieux vaut conserver le vêtement « traditionnel » pour les occasions spéciales et adopter d'autres codes vestimentaires le reste du temps.

60. La prolifération de restaurants réputés dans les hôtels de luxe d'Abou Dhabi a quelque peu affaibli cette règle dans les dernières années : la distinction morale ne résiste pas à la distinction économique et de goût, et ces restaurants de luxe, qui servent pourtant de l'alcool, accueillent de plus en plus des familles émiriennes ou des groupes de femmes ou d'hommes en costume national. Certains établissements choisissent d'interdire le vêtement national uniquement le soir, mais ces pratiques semblent elles aussi s'être atténuées pendant la durée de mon terrain.

Le vêtement est ainsi le moyen le plus immédiat d'appréhender le statut des autres dans l'espace public émirien. Si les habits nationaux se sont modifiés au fil du temps, les controverses qui les entourent soulignent comment ces vêtements sont des marqueurs importants de distinction. En effet, ce qui provoque la controverse est bien l'idée qu'il puisse y avoir mélange ou confusion entre différentes catégories : celles de genre d'une part, et celles de nationalité de l'autre⁶¹. Commençons par cette dernière : le privilège associé au port de ces vêtements a été affirmé au fil du temps non seulement en encourageant les citoyens à les porter, mais surtout en rendant intolérable l'idée que des étrangers puissent le faire. L'article de Sulayman Khalaf donne plusieurs exemples d'événements ou de discours durant lesquels des citoyens revendiquent l'exclusivité du port du costume national⁶², et Jane Bristol-Rhys souligne comment les femmes étrangères portant la *'abāya* ou la *chayla* sont soupçonnées de chercher à séduire les hommes nationaux⁶³. Inversement, les citoyens qui ne porteraient pas ces vêtements s'exposent à être confondus avec d'autres groupes de la population. L'un des interviewés d'*Al-Kandorah*, qui porte un t-shirt et une coupe afro, parle d'une rencontre avec une petite fille dans un supermarché, surprise qu'il parle arabe. Un autre raconte à deux hommes présents une anecdote qu'il a vécue lors d'un séjour au Qatar : « J'ai mis des shorts, des sandales, et je suis sorti ». « Indien ! », s'exclame le deuxième ; « Bangladais ! », ajoute le troisième. Ils ont deviné juste : il a effectivement été pris pour un ressortissant de ces autres nationalités. On notera que l'anecdote, en posant le vêtement comme la principale marque de distinction, suggère implicitement la proximité ou la ressemblance physique entre ces diverses populations.

Le vêtement national contribue donc à conserver, dans l'espace urbain, la hiérarchie des statuts en empêchant la confusion possible entre nationalités dans les lieux où une grande diversité de populations se côtoie. Il maintient aussi la séparation entre les sexes, dans son intersection avec les hiérarchies nationales. On a vu comment les vêtements qui pourraient entretenir une confusion dans l'un ou l'autre domaine sont aussitôt rejetés du côté de l'abjection. En outre, la *'abāya* est perçue à la fois comme un garant de la séparation entre les sexes et comme une marque distinctive de la population nationale. D'une part, en effet, elle obéit aux normes de pudeur dont les femmes doivent faire

61. On n'est pas très loin ici des analyses de Mary Douglas sur les catégories de pureté et de souillure : elle montre l'abjection que représentent les hybrides, et voit la « pollution » essentiellement comme un franchissement des frontières qui garantissent l'ordre social. MARY DOUGLAS. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : La Découverte, 2005 [1971].

62. Le plus symbolique est l'inauguration du premier McDonald's dans un *mall* de Dubaï en 1995, durant laquelle de jeunes Émiriens attaquent des employés déguisés en personnages Disney portant la *ghutra*. KHALAF, « National dress and the construction of Emirati cultural identity », op. cit.

63. BRISTOL-RHYS, *Emirati Women*, op. cit.

preuve publiquement face aux hommes avec lesquels elles n'ont pas de lien de parenté direct. En ce sens, le vêtement qui est la condition de leur présence dans l'espace public peut devenir un instrument de légitimation et d'affirmation de cette présence, et a permis à une partie des femmes émiriennes d'accéder à des environnements de travail mixtes ou des rôles qui les exposent (présentatrice de télévision par exemple)⁶⁴. D'autre part, la *'abāya* construit les citoyennes comme une catégorie de femmes à part, distincte des autres. Elle est ainsi perçue comme une protection face aux hommes étrangers, et notamment face aux migrants asiatiques pauvres qui sont vus comme une menace pour les femmes. Cette distinction peut être interprétée à la lumière des analyses proposées par Amélie Le Renard pour l'Arabie Saoudite : elle montre comment le contrôle sur la mobilité, les conduites et l'habillement des femmes saoudiennes a pour effet de valider et renforcer la différence entre citoyens et non-citoyens⁶⁵.

Aux normes sociales, familiales et religieuses qu'ils partagent avec les expatriés arabes s'ajoutent donc, pour les jeunes citoyens, la nécessité de se mettre en scène comme Émirien ou Émirienne dans la ville. Les régimes de visibilité spécifiques à la population nationale, s'ils la font apparaître aux yeux du reste des résidents comme une catégorie homogène, recouvrent cependant des distinctions plus subtiles qui sont elles aussi sensibles dans l'habillement. La qualité des vêtements et des tissus employés indique les différences de statut économique parmi les citoyens, comme d'ailleurs la marque des voitures ; et la place de la famille dans les hiérarchies tribales et nationales détermine très largement les possibilités d'accès aux espaces publics pour les femmes, ainsi que le degré auquel elles dissimulent leurs corps et leurs visages. Les femmes de la famille régnante d'Abou Dhabi, par exemple, malgré leurs positions élevées dans les fonctions gouvernementales, n'apparaissent presque jamais dans les journaux ou à la télévision, à l'inverse des hommes dont les réunions quotidiennes sont documentées, photographiées à l'appui, dans le journal officiel *Al-Ittihād*.

Les relations entre hommes et femmes et les manières de se comporter dans l'espace public constituent ainsi des enjeux dans la différenciation entre nationaux et étrangers,

64. Fariba Adelhah a montré comment les Iraniennes ont renversé les codes vestimentaires imposés aux femmes par le gouvernement pour en faire la justification de leurs activités et de leur présence dans l'espace public, et ainsi conquérir des espaces auxquels elles n'avaient pas accès précédemment : Fariba ADELKHAH. *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*. Paris : Karthala, 1991.

65. Amélie LE RENARD. « Genre, classe, nationalité et accès des femmes aux espaces publics à Riyad ». In : *Sociétés contemporaines*, n° 4, 2011, p. 151–172. Madawi Al-Rasheed suggère également que ce contrôle, en assurant la domination des hommes saoudiens sur les femmes, accomplit une division de la société nationale qui empêche la revendication de droits politiques pour l'ensemble des citoyens. Madawi AL-RASHEED. *A Most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. New York : Cambridge University Press, 2013.

aux Émirats arabes unis comme dans le reste de la péninsule Arabique. Les angoisses culturelles se cristallisent dans les conflits autour des codes vestimentaires mais aussi des normes de comportement : la coexistence, dans les villes émiriennes, de diverses nationalités et donc de normes sociales différentes, en particulier en ce qui concerne les relations entre les sexes ou le degré d'intimité qu'il est possible de manifester dans l'espace public, est vue comme une menace. Le sujet fait régulièrement l'objet de campagnes sur les réseaux sociaux, campagnes souvent menées par des femmes émiriennes et qui sont surtout dirigées contre les étrangères, occidentales et asiatiques, dont les vêtements sont jugés impudiques. En 2012, deux jeunes femmes, Hanane Al-Rayyes et Asma Al-Muhairi, lancent une campagne sur Twitter après avoir vu une femme vêtue d'un short très court dans un *mall* de Dubaï. Sous le nom « #UAEdresscode » (code vestimentaire des Émirats), la campagne fait parler d'elles internationalement ; les réactions des usagers émiriens y sont majoritairement favorables mais d'autres sont plus critiques. Cette campagne fait suite à une autre initiative lancée en 2010, l'« appel émirien au respect » (*nida' imārātī li-l-iḥtirām*) rédigé par deux usagers de Twitter, Muna Al-Shamsi et Jalal Bin Thaneya. Leur texte débute en affirmant que les Émirats sont « un melting-pot harmonieux (*wi'ā'a mutanāsiq*) où se mêle une variété de nationalités avec leurs habitudes et leurs traditions différentes », mais que « dernièrement, le pot a commencé à montrer des signes d'ébullition ». Ils appellent ensuite à boycotter les boutiques qui jouent de la musique à plein volume pendant l'*adhān* (l'appel à la prière), celles qui vendent des vêtements indécents, de même que les lieux qui refusent d'appliquer des codes vestimentaires plus stricts. Il faut noter que dans les deux cas, les initiateurs de ces campagnes expliquent leur recours aux réseaux sociaux par le fait que leurs tentatives d'intervenir directement auprès des établissements en question n'ont pas été entendues. Ces campagnes qui se saisissent des réseaux sociaux et d'Internet pour réitérer les normes sociales et morales, face à ce que leurs initiateurs perçoivent comme une absence de réaction et d'implication de l'État et des entreprises privées, soulignent la double dimension de ces nouveaux médias. Ainsi que le montre Michel Boivin pour le Pakistan, « la multiplication des outils de communication permet finalement de présenter plusieurs visages » : ils sont à la fois le lieu de diffusion de campagnes normatives et d'images subversives⁶⁶.

66. Michel BOIVIN. *Le Pakistan et l'islam : anthropologie d'une république islamique*. Paris : Téra-èdre, 2015, p. 66. Au Pakistan, ces « visages » sont ceux de la pluralité religieuse, les réseaux sociaux ayant exacerbé et amplifié les plaintes pour blasphème (l'un des lieux de tension de cette pluralité) en même temps qu'ils permettent d'organiser des manifestations ou encore de diffuser les vidéos des commémorations soufies. Aux Émirats, où l'expression religieuse est très contrôlée par l'État, les tensions se concentrent autour des normes vestimentaires ou encore des mœurs sexuelles.

2.2. Contrôle social et accès genré aux espaces publics

Les enjeux exposés ci-dessus, qui concernent la société émirienne au sens large et les rapports entre citoyens et non-citoyens, sont cruciaux pour comprendre les normes et les contraintes qui pèsent sur la sociabilité et les fréquentations des jeunes adultes. Les anthropologues et sociologues de l'urbanité se sont attachés à montrer comment la ville contemporaine produit des rapports spécifiques à l'altérité et à la différence, qui sont marqués par la « fluidité » des réseaux et des relations⁶⁷ ou par une indifférence calculée qui caractériserait les relations de trafic et serait déterminée, au moins en partie, par l'architecture moderne⁶⁸. La question de l'attention du passant se trouve ainsi au cœur des études de l'espace public urbain⁶⁹.

Or je voudrais ici suggérer que les formes de distinction et les régimes de visibilité mis au jour précédemment créent une économie particulière de l'attention dans la ville émirienne qui contribue à déterminer les espaces accessibles ou non aux jeunes arabes d'Abou Dhabi. Cette économie de l'attention propre aux espaces urbains émiriens se définit par un contexte d'interconnaissance qui est favorisé par le marquage visuel des citoyens, et qui conduit à un contrôle social étroit. Ce contrôle joue en effet avant tout au sein des relations d'interconnaissance : il importe peu, pour les jeunes Arabes d'Abou Dhabi, d'être reconnus par quelqu'un d'étranger à leur propre groupe de statut. Au sein de chaque groupe en revanche, les conduites dans l'espace urbain sont conditionnées par les rencontres possibles et la nécessité de conserver une bonne réputation (*sum'a*). Ces contraintes affectent particulièrement les jeunes femmes émiriennes dont la catégorie statutaire comme le rôle de genre impliquent un contrôle important exercé sur leurs comportements publics.

2.2.1. Réputations différentielles des lieux

Lorsque je revois Zaynab après l'*'ūd*, elle me donne rendez-vous dans un café Starbucks proche de son université. Ce dernier est situé au sein d'une galerie marchande qui dépend d'un complexe hôtelier, une configuration de plus en plus courante à Abou Dhabi où les *malls* et les hôtels se rejoignent dans les nouveaux développements urbains. Il est huit heures du matin et le café est presque vide, hormis deux hommes vêtus d'une *kandūra* qui entrent en même temps que moi et que Zaynab observe du coin de l'œil. Elle est assise en m'attendant sur les fauteuils en cuir en face du comptoir et insiste

67. Ulf HANNERZ. *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York : Columbia University Press, 1980.

68. SENNETT, *La Conscience de l'œil : urbanisme et société*, op. cit.

69. JOSEPH, *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, op. cit.

pour payer nos deux cafés latte, que nous emmenons sur une table dans un coin du balcon d'où nous pouvons voir sans être vues. Ainsi dissimulées, Zaynab vérifie que les hommes sont partis et laisse glisser sa *chayla* légèrement en arrière. Peu de temps après, elle aperçoit au comptoir l'un de ses professeurs, un homme britannique ; elle rabat sa *chayla* de manière très lâche sur ses cheveux et l'appelle avec de grands signes de la main pour le saluer. Zaynab a l'habitude de venir dans ce café tous les jours, vers l'heure du déjeuner, avec d'autres étudiantes : « Si tu viens le midi, tu verras tout le monde », m'explique-t-elle. « Toutes les filles viennent ici, mais aucune n'en parle à sa famille. [...] Leurs parents ne seraient pas d'accord, parce que c'est un hôtel, il y a des hommes... ». Zaynab quitte la maison à la même heure tous les matins, quelle que soit l'heure de son premier cours : le café Starbucks est la principale destination du temps libre ainsi soustrait au contrôle familial. Elle s'est arrangée pour qu'aucun membre de sa famille ne connaisse son emploi du temps exact, car son frère s'attend à ce qu'elle rentre directement après l'université, et pourrait lui reprocher voire lui interdire de dépasser cet horaire. Elle part donc systématiquement à sept heures et revient à cinq heures ; si elle termine plus tôt, elle en profite pour déjeuner avec des amies dans l'un des restaurants de l'hôtel.

Si Zaynab a besoin de mentir à son frère pour venir prendre un café au Starbucks avant ses cours, c'est que les hôtels ne font pas partie des lieux considérés comme respectables pour une jeune femme émirienne. Ils sont d'abord associés à l'alcool (ce sont les seuls établissements qui disposent de licences pour en vendre), aux boîtes de nuit et à la prostitution. Mais surtout, ils sont des lieux où « il y a des hommes » – un terme qui, dans la bouche de Zaynab, désigne la catégorie des citoyens : de toute évidence, le professeur britannique qu'elle peut interpeller joyeusement au café n'en fait pas partie. Plus que les activités qui s'y déroulent, en effet, les hôtels sont dangereux pour la réputation des jeunes femmes émiriennes en raison du risque d'y croiser des hommes de même nationalité, qui pourraient les reconnaître ou deviner à quelle famille elles appartiennent. La présence de citoyens masculins dans ces espaces est ce qui les rend inaccessibles et illégitimes pour les jeunes femmes. Ainsi Shamma, une camarade de classe de Zaynab, explique lors de mon premier entretien avec les deux jeunes femmes pourquoi sa famille lui interdit la fréquentation des hôtels : « Tu vois, un garçon, il peut faire [...] beaucoup de mauvaises choses, mais quand il s'assoit dans ces endroits [les hôtels], et qu'il voit une femme, il va présumer qu'elle est aussi mauvaise... À cause de l'endroit. Ce qui est complètement absurde bien sûr. [...] Mais c'est comme ça que ça marche ». « Ils identifient le lieu en fonction des gens qui y viennent », complète Zaynab. Les lieux sont donc associés à certains types de comportements qui affectent en retour la réputation de ceux et surtout celles qui s'y rendent.

Tout comme les personnes, en effet, les lieux ont une réputation (*sum'a*). Celle-ci varie suivant les contextes et les individus, mais aussi selon les usages, le moment de la journée, ou le statut économique et social de ceux qui les fréquentent. Les *shopping malls*, par exemple, sont dans l'ensemble considérés comme des espaces respectables dans la mesure où ils sont socialement ségrégués : si une grande diversité de personnes s'y retrouvent, en sont néanmoins exclues les classes les plus pauvres de la population, c'est-à-dire les ouvriers sud-asiatiques qui sont essentiellement des hommes. Contrairement aux normes en vigueur en Arabie Saoudite, les hommes seuls ne sont pas systématiquement interdits d'entrée dans les *malls* émiriens, mais de telles restrictions ont été ponctuellement instaurées. En 2009, le *mall* Al Bawadi à Al Ain a interdit l'entrée aux ouvriers durant les week-ends quelques mois après son ouverture. Le « harcèlement » subi par les femmes était la raison officielle de cette interdiction – le directeur marketing du *mall*, interrogé par le quotidien anglophone *The National*, invoque les « regards » des ouvriers sur les femmes comme le principal problème⁷⁰. Le reste de son discours, cependant, souligne plutôt la dimension de la classe sociale : il justifie cette décision en rapportant que certains ouvriers dorment sur les bancs à l'entrée et ne connaissent pas le « comportement approprié » par manque d'éducation ; la police municipale, récusant les accusations de racisme, souligne que l'interdiction est en réalité l'application d'un code vestimentaire valable pour tous les visiteurs du *mall* (et qui consiste à être « habillé de manière appropriée ») ; et l'article se conclut sur le projet des promoteurs d'ouvrir un autre *mall* accolé à Al Bawadi, à destination des ouvriers dont la plupart logent aux alentours, qui serait composé des boutiques les moins chères. La dimension économique et raciale de l'exclusion des ouvriers sud-asiatiques est donc évidente, et se retrouve dans les quelques autres cas où l'accès à certains espaces leur a été explicitement interdit⁷¹. La plupart du temps, cependant, leur absence ne semble pas faire l'objet de règles explicites et résulter plutôt d'une auto-exclusion, entretenue par les attitudes hostiles des autres résidents à leur égard ainsi que par le caractère inaccessible des prix pratiqués⁷².

70. Essam AL GHALIB. « Mall bans labourers on evenings and weekends ». In : *The National*, 7 juil. 2009.

71. Dans l'article déjà cité, le directeur marketing souligne que l'interdiction n'est pas totale puisque les ouvriers ont le droit, hors périodes de week-end, d'accéder au supermarché Carrefour par l'entrée de derrière... D'autres interdictions comparables résultent uniquement du critère économique : en 2011, un supermarché de Dubaï interdit l'accès aux hommes seuls lors d'une période de promotions, car ils sont accusés d'abuser des soldes pour acheter en gros certains produits et les revendre dans les cafétérias et les épiceries.

72. Il m'est arrivé d'assister à un petit « défilé » de mode d'*'abāya* dans l'un des *malls* d'Abou Dhabi. Rapidement, une foule d'hommes sud-asiatiques composa la majeure partie des spectateurs ; les

La question du regard mérite que l'on s'y arrête un moment. L'anthropologie urbaine du monde arabe a fait des jeux de regards, des limites et des seuils qui leur sont imposés et qu'ils traversent, l'un de ses objets centraux – on pense aux travaux de Jean-Charles Depaule sur les balcons et les terrasses, les portes, ou encore les moucharabieh⁷³. Or les villes émiriennes apparaissent à cet égard comme des objets particuliers : elles sont moins des villes de seuils que de murs, jusque dans les gratte-ciels de verre dont Richard Sennett a montré à quel point leur « esthétique de la visibilité » pouvait recouvrir un « isolement social » en séparant radicalement intérieur et extérieur⁷⁴. Cette description correspond également aux *shopping malls*, qui ne se prêtent à des usages publics que parce que, précisément, ils ne sont pas accessibles à tous. Dans le même temps, cette esthétique transparente a aussi une fonction qui est celle de permettre la surveillance et, paradoxalement, de faire apparaître ces lieux comme sûrs pour certaines catégories de la population.

Il n'est pas surprenant dans ces conditions que les rôles publics soient marqués par des régimes de visibilité spécifiques qui recouvrent les hiérarchies statutaires. Sur la corniche d'Abou Dhabi, les principaux conflits entre les différentes catégories de la population se nouent eux aussi autour des questions de regards et de visibilité. La nouvelle corniche, inaugurée vers la fin des années 2000, a en effet modifié les possibilités visuelles : tous les jeunes gens que j'ai rencontrés, mais aussi leurs parents, se plaignaient que l'on ne pouvait plus voir la mer depuis la route qui longe la promenade. La création de grands parcs et d'une promenade pavée et plantée a été accompagnée de la construction de remblais afin de façonner les plages publiques et privées qui s'étendent désormais sur le bord de mer. Or le regard des ouvriers qui viennent parfois se reposer sur la corniche – hommes seuls, originaires du sous-continent indien – est très régulièrement désigné par les habitants plus aisés de la ville, et souvent par les femmes de toutes nationalités, comme une menace pour les femmes. Des barrières plus concrètes sont alors requises : une semaine après l'ouverture des plages publiques, ces dernières ont été divisées en deux à la demande des usagers qui se plaignaient du regard des ouvriers présents sur la corniche. Une partie de ces plages a donc été rendue payante, et la plage « familiale » est désormais interdite aux hommes seuls – un moyen comme un autre de désigner cette population sans recourir à un terme ethnique. Parallèlement, un personnel de sécurité a été embauché pour surveiller les plages. Dans la pratique, leur rôle consiste surtout à siffler dès que les membres d'un couple semblent se tenir un peu trop près l'un de

vigiles du centre commercial restent stoïques, mais les surveillaient avec une hostilité visible, tandis que les autres spectateurs s'en allaient.

73. DEPAULE et ARNAUD, *A travers le mur*, op. cit.

74. SENNETT, *Les tyrannies de l'intimité*, op. cit., p. 21.

l'autre, ou lorsqu'un baigneur essaie de dépasser la limite de la plage sans s'être couvert – qu'il s'agisse d'un homme en shorts de bain ou d'une femme en vêtements de baignade. Ce double contrôle fait écho aux préoccupations d'une partie des usagers de la corniches : certaines familles d'expatriés arabes jugent la proximité de la plage offensante, et regrettent le temps où elles pouvaient pique-niquer sans risquer de croiser des baigneurs légèrement vêtus auxquels, en outre, la vue sur mer semble réservée, puisque des rangées d'arbres la dissimulent aux regards depuis les parcs. La mixité des groupes et le mélange des activités possibles sur la corniche posent donc parfois problème. Les transformations de cet espace ont amené les Émiriens qui y pratiquent un sport et les expatriés arabes qui y pique-niquent en famille à côtoyer à la fois des groupes dont ils ne voulaient pas être vus, et d'autres qu'ils ne voulaient pas voir⁷⁵.

La ségrégation sociale des *shopping malls* en fait ainsi, à l'inverse de la rue, des espaces accessibles aux jeunes femmes émiriennes. Ils ont cependant des réputations variables en fonction de leur localisation et des populations qui les fréquentent. À Abou Dhabi, le Marina Mall, situé au bout de la jetée, est un peu plus éloigné que les autres de la ville. Il est aussi considéré comme un *mall* plus luxueux que les autres – on y trouve un supermarché Carrefour, plus cher que les supermarchés locaux qui occupent les autres centres commerciaux. Surtout, il est situé à proximité de l'ancienne plage et de la jetée qui sont des lieux importants de sociabilité des jeunes. Les soirs de week-end, une foule de jeunes gens se retrouvent devant le cinéma qui connaît une très grande popularité. En raison de cette fréquentation, Marina Mall est considéré par beaucoup de familles émiriennes comme un lieu de drague. Il était par conséquent difficile d'accès pour certaines jeunes filles ; pour d'autres, à l'inverse, le critère économique était valorisé, et Marina Mall était le seul lieu de sortie envisageable, les autres *malls* étant considérés trop familiaux et bruyants – notamment Khalidiya Mall où l'on peut croiser de nombreuses familles d'expatriés arabes et indiens. Notons que les centres commerciaux les plus vieux, que j'évoquerai plus en détails au chapitre suivant, ne sont jamais évoqués par les jeunes femmes émiriennes comme des options possibles : leur fréquentation s'est modifiée avec l'apparition des *malls*, et le déclassement social de ces espaces (qui sont désormais fréquentés par des gens de statut moins élevé du point de vue de la nationalité comme de la classe sociale) les a rendus invisibles pour cette catégorie de la population. La qualification d'un espace dépend donc de l'interaction entre un lieu, des personnes et des relations, plutôt que d'une seule de ces dimensions.

75. ASSAF, « La Corniche d'Abu Dhabi : espace public et intimités à ciel ouvert », op. cit.

2.2.2. *Les dangers de la mixité et de l'interconnaissance*

L'accès aux espaces publics urbains des Émirats et les conduites jugées respectables dans ces espaces sont donc d'emblée façonnés par les rôles nationaux et de genre affichés ostensiblement. Le genre est le déterminant central dans l'accès aux espaces publics, le souci de la réputation concernant d'abord et surtout les jeunes femmes qui sont garantes de la réputation familiale. Or ce souci porte moins sur les actes que sur la visibilité : l'essentiel est de ne pas être vues au mauvais endroit par quelqu'un qui pourrait les reconnaître, ce qui signifie souvent un membre de la famille élargie ou encore un collègue de travail. Comme pour les jeunes femmes saoudiennes interrogées par Amélie Le Renard, mes interlocutrices émiriennes ont souvent exprimé les contraintes auxquelles elles étaient soumises en faisant référence aux rumeurs et au qu'en dira-t-on (*kalām al-nās*, littéralement « les paroles des gens »)⁷⁶. Toujours à propos des hôtels, Shamma explique : « Ma famille, bien sûr ils me font confiance. Mais le truc c'est que... [...] Ils te font confiance, mais ils ne veulent pas que d'autres gens parlent de toi. » Mais les lieux sont avant tout des cadres d'interactions, et il existe de nombreuses manières de jouer sur les autres composantes du contexte pour modifier la valeur sociale d'une situation. Ainsi, la conversation avec Shamma et Zaynab a été instiguée par le fait que l'entretien se déroule dans un hôtel... mais en matinée, dans les jardins, et dans le cadre de ma recherche universitaire. Le choix du lieu avait provoqué une discussion entre les deux jeunes femmes : nous nous étions rencontrées dans leur université où l'administration venait de me refuser l'autorisation de mener des entretiens avec les étudiantes. Après l'avoir appris, elles s'étaient portées volontaires pour réaliser un entretien à l'extérieur. Zaynab avait proposé sa voiture et l'hôtel d'en face, Shamma son chauffeur et le Ladies' Club, plus respectable ; mais cette dernière avait finalement cédé aux arguments de Zaynab et à sa propre curiosité au sujet d'un lieu où elle n'était jamais encore allée. Leurs familles ignoraient donc où elles se trouvaient et n'auraient sans doute pas donné leur accord ; mais si elles étaient aperçues je fournissais une raison légitime à leur présence.

La question de l'accès des jeunes femmes émiriennes aux espaces urbains est marquée par une singulière ambivalence. D'un côté, en effet, les seuls espaces accessibles aux jeunes femmes sont ceux qui sont considérés comme « sûrs » et respectables, c'est-à-dire ceux dans lesquels existe un certain entre-soi social, économique et communautaire qui exclut des espaces comme la rue, appropriée par les expatriés sud-asiatiques, et les hôtels, appropriés par les expatriés occidentaux. D'un autre côté, ces espaces d'entre-soi sont précisément ceux dans lesquels le danger pour la réputation des jeunes femmes est le plus grand, puisque la possibilité de croiser des connaissances y est plus impor-

76. Amélie LE RENARD. *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*. Dalloz, 2011.

tante. Cette ambivalence agit dans les faits pour restreindre l'accès des jeunes femmes émiriennes aux espaces publics. Elle résulte d'une conception différenciée du type de menace qui pèse sur les citoyennes en fonction des catégories d'hommes : les hommes nationaux sont une menace pour la réputation et l'honneur de la famille, parce qu'ils ont accès aux réseaux à travers lesquels la réputation est faite et défaite. Les hommes étrangers constituent quant à eux une menace plus diffuse, qui passe souvent par un simple regard et qui ne concerne pas que les femmes émiriennes mais est perçue comme telle par l'ensemble des femmes de classes aisées. La perception des dangers que ces lieux recèlent pour les jeunes femmes ne signifie pas qu'ils leur sont entièrement inaccessibles, mais qu'il est nécessaire, pour y accéder de manière respectable, de prendre un certain nombre de précautions. Ces précautions jouent sur le cadre des sorties dans l'espace public et comportent donc une « dimension disciplinaire »⁷⁷ puisqu'elles contraignent les conditions d'accès à cet espace : il s'agit d'y aller à certains moments de la journée (le matin plutôt que le soir) et accompagnée de certaines personnes (des membres masculins de la famille proche, frère ou père, ou encore des femmes plus respectables telle que la mère, une sœur aînée, une tante...).

Il est important de noter que le danger posé par les hommes ne résulte pas de ce que ces derniers pourraient *faire* aux jeunes femmes mais bien de ce qu'ils pourraient *penser* d'elles, des conclusions qu'ils pourraient tirer quant au type de femmes qu'elles sont. À l'inverse du contexte saoudien décrit par Amélie Le Renard, l'espace public émirien est en effet perçu comme très sûr⁷⁸. Elle montre comment, en Arabie Saoudite, la rue est vue comme un espace d'insécurité pour les femmes en raison de la présence des « jeunes » (les jeunes hommes nationaux) et du « harcèlement » qu'ils peuvent exercer à leur encontre et qui constitue une atteinte à leur invisibilité. Elle souligne cependant comment « les précautions mises en œuvre par les jeunes citadines, si elles visent à éviter les atteintes, constituent aussi des marques de distinction. Même si ce sont théoriquement les “jeunes” qui sont désignés comme responsables des actes de “harcèlement”, les Saoudiennes sont en pratique responsables de les éviter en adoptant la “bonne” manière, la manière respectable, de fréquenter les espaces publics, dont la définition dépend des familles et de leur catégorisation en termes de niveau de revenu et de “prestige” »⁷⁹. Tout se passe comme si, aux Émirats, la dimension du danger physique étant écartée, ne restait que celle de la distinction.

77. Ibid.

78. En 2016, la presse émirienne annonce le lancement d'un programme de surveillance civile intitulé Falcon Eye, composé de milliers de caméras destinées à fournir une surveillance complète à l'échelle de la ville.

79. Ibid., p. 140.

Shamma – Ma famille... il y a des exceptions, tu sais, ils ne croient pas toujours que ce que les gens disent est vrai. Mais prendre des précautions est très important. Parce que, je veux dire, tu es une femme et tu as besoin de... protection (*elle sourit ironiquement*), non ? Une des exceptions c'est si tu vas dans un lieu public dans un certain but et que tu as vraiment besoin de le faire. Mais dans ce cas tu prends avec toi un groupe vraiment très très large, par exemple cinq personnes, et si tu as ta mère ou ta grande soeur c'est très bien, parce que c'est évident qu'elles ne viennent pas pour s'amuser ou pour faire quelque chose de mal...

Zaynab – Ou un gardien (*mahrām*).

Shamma – Oui, l'idée sera traitée différemment.

Zaynab – Oui, par exemple s'ils nous voyaient Shamma et moi maintenant [...] en train de venir ici, seules, ils penseraient quelque chose comme elles traînent, ou elles... Alors que s'ils me voyaient avec mon frère, ou avec mes deux soeurs et mon frère, ou quelque chose comme ça, personne ne peut rien dire. Donc... ça dépend avec qui, où et quand.

L. – Donc c'est une protection ?

Zaynab – Pas une protection, c'est plutôt... La fille avec ses amies ferait quelque chose d'autre, mais avec sa famille elle ne peut pas le faire, etc. [...] Si tu vas faire du shopping tu remarqueras que ce sont des familles qui vont ensemble, pas des amis. [...] Je ne vais pas y aller avec Shamma et trois filles, non, c'est rare. D'ailleurs je n'ai jamais fait ça, jamais. [...] Quand je fais du shopping, j'y vais avec mes soeurs. On est quatre, un groupe de quatre. Parce que ma famille ne me laisse pas y aller seule. [...] Donc j'essaie toujours de trouver quelqu'un pour venir avec moi, [je leur dis] allez, on y va !

Shamma – Pour ma famille je peux aller au *mall*. [...] Parce qu'il y a des milliers de gens, pas comme les hôtels. Ça dépend du nombre, et du public : à quel point un lieu est public. [...] Je peux y aller avec n'importe qui, mais personnellement je n'aime pas y aller toute seule. Parce que... Je ne sais pas, je ne me sens pas si courageuse. Je n'ai pas l'habitude. [...] Je pense que je ne suis pas courageuse, oui. Parce qu'ils nous font confiance, mais ça peut nous affecter ; [...] tu peux avoir peur d'y aller seule.

Il ne s'agit donc pas de protéger les femmes contre les atteintes que les hommes pourraient leur faire subir, mais plutôt de les protéger contre la tentation de « faire quelque chose de mal » et, plus encore, il s'agit de montrer publiquement et ostensiblement les signes de leur statut. En plus des attributs visuels qui les désignent comme citoyennes, les jeunes femmes émiriennes doivent donc organiser leurs conduites dans

les lieux publics de manière à signaler qu'elles ne sont là que pour des activités respectables. Ces contraintes sont partiellement intériorisées par les jeunes femmes, comme l'indique le vocabulaire du courage et de la peur mobilisé par Shamma ; mais elles sont aussi contestées. Le fait que ces « précautions » concernent moins un danger réel qu'une face sociale à protéger les rend sans doute plus aisément critiquables que dans le cas saoudien. Dans la mesure où elles sont essentiellement un principe de distinction, la pression familiale s'en trouve en même temps renforcée, puisque le prestige de la famille devient la principale raison de respecter les normes. En retour, adopter des précautions renforce la ségrégation des espaces en fonction du genre et de la nationalité⁸⁰.

Deux nuances d'ordres différents sont cependant à apporter à ce tableau. D'une part, venir en famille ne signifie pas qu'un contrôle permanent s'exerce sur les jeunes femmes. Dans ce type d'espace, les groupes se séparent aisément, en particulier en fonction de l'âge, et chacun vaque à ses occupations pour se rejoindre plus tard. Il n'est pas rare que les femmes plus âgées se rendent dans les magasins qui les intéressent tandis que les plus jeunes sont libres de se promener dans le centre commercial ; ou encore, que les filles adolescentes se baladent à quelques pas de distance du groupe des petites sœurs afin d'échanger des confidences. D'autre part, l'accès aux espaces publics n'est pas seulement déterminé par des règles négociées dans le strict cadre familial ; les débats qui prennent place dans la sphère publique et les positions relatives adoptées par les individus et les autorités étatiques et religieuses à leur sujet influent sur la définition des conduites acceptables. Au cours de mon enquête à Abou Dhabi, l'affaire des femmes émiriennes spectatrices de football en a fourni un exemple significatif qui a nourri les conversations et les controverses durant quelques jours. Lors de la Coupe du Golfe des nations de football, qui se tient au Bahreïn en janvier 2013, l'Association de Football des Émirats arabes unis réserve vingt-cinq places dans les gradins pour faire venir, parmi les supporters, des femmes émiriennes ; le même nombre de places est réservé pour leurs chaperons⁸¹. La diffusion dans les journaux de photographies de jeunes femmes maquillées et portant des banderoles aux couleurs des Émirats suscite de vives réactions sur le réseau social Twitter, sous les termes *muchajji'āt al-muntakhab* (littéralement les « supporteuses » de l'équipe nationale). Ceux qui soutiennent l'initiative se fondent sur la légitimité de la décision officielle de l'Association de football, tandis que les arguments

80. « Par leurs attitudes de réserve, les jeunes citadines contribuent, avec les autorités de police et les vigiles des shopping malls, à la production d'un ordre ségrégué à l'échelle des interactions dans les espaces publics mixtes », *ibid.*, p. 140.

81. Maṣṣūr AL-SINDĪ. « Imārātiyyāt : laṣṣa 'ayban wujūdā fī-l-mudarrājāt li-da'am al-muntakhab [*Femmes émiriennes : notre présence dans le stade pour soutenir l'équipe nationale n'est pas honteuse*] ». In : *Imārāt Al-Yūm*, 8 jan. 2013.

des opposants reposent d'une part sur l'indécence perçue des supporteuses (l'un d'eux, postant une photographie publiée dans le journal, qualifie la jeune femme qui y figure de « parée comme pour une noce »), d'autre part sur leur déplacement à l'étranger vu comme source de tous les dangers pour les femmes (ou, pour le dire autrement, perte de tout contrôle sur elles)⁸². L'accès des femmes émiriennes à un espace sportif masculin qui est aussi un espace festif, en plus de leur accès collectif à un pays voisin, constitue donc une transgression potentielle : les discussions se concentrent ainsi sur le cadre du déplacement, qui détermine pour les uns et les autres son caractère respectable ou non.

Ces contraintes dans l'accès à certains espaces urbains ne concernent pas que les jeunes femmes émiriennes. Les expatriées arabes que j'ai rencontrées, même si elles ont en général plus facilement accès aux espaces mixtes, y sont également soumises. Les espaces qui leur sont accessibles sont eux aussi les lieux privatisés – cafés, restaurants, *shopping malls*, etc. – dans lesquels vigiles et personnel de service assurent une certaine surveillance. Le contrôle social exercé sur ces jeunes femmes passe surtout par d'autres critères : celui de la mobilité ou encore du temps. La très grande majorité d'entre elles, si elles étaient laissées libres de leurs mouvements durant la journée, disposaient en effet d'un couvre-feu plus ou moins explicite, situé aux alentours de vingt-trois heures. Pour certaines, il s'agissait d'une frontière négociée avec les parents ; d'autres expliquaient qu'elles n'avaient pas d'horaire à respecter, mais qu'à partir de vingt-deux heures elles commençaient à recevoir des appels de leurs parents, ou de frères ou sœurs jouant les intermédiaires, pour savoir quand elles seraient de retour à la maison. Amal, une amie de mère yéménite et de père somalien, était libre d'aller et venir dans les *shopping malls* où nous nous rencontrions souvent ; mais elle était dépendante, pour s'y rendre, du bon vouloir des autres membres de sa famille qui conduisaient, et il lui arrivait très régulièrement d'annuler ou de décaler un rendez-vous parce que son père n'était pas encore prêt pour l'y emmener. Inversement, si elle décidait de venir au *mall* après l'université en utilisant la navette mise à la disposition des étudiants, elle devait attendre pour rentrer qu'un membre de sa famille termine le travail et vienne la chercher en voiture, quand bien même elle se trouvait à dix minutes à pied de chez elle.

L'interconnaissance constitue également une contrainte pour ces jeunes femmes expatriées arabes, même si elle n'est pas définie tout à fait de la même manière que pour les Émiriennes : la catégorie des hommes représentant un danger pour la réputation englobe, dans leur cas, non le groupe national mais les hommes qui peuvent connaître

82. Rappelons qu'on a vu au Chapitre III les obstacles rencontrés par les jeunes femmes émiriennes pour aller étudier à l'étranger, qui représente en quelque sorte le paroxysme de l'espace public : hors des frontières nationales et du contrôle social qui s'y exerce, tout y est possible.

la famille, de près ou de loin – ce qui inclut les membres de la famille élargie, mais aussi ceux du voisinage ou encore les camarades de classe de leurs frères et cousins. J'évoquai un jour Amal devant un ami syrien dont je savais qu'il la connaissait, puisqu'ils faisaient partie du même groupe de bénévolat dans lequel je les avais tous deux rencontrés. Il hochait la tête et ajouta qu'il était content d'avoir de ses nouvelles : il ne savait pas ce qu'elle était devenue depuis qu'elle l'avait retiré de ses contacts sur Facebook. Cet événement ne semblait pas le choquer outre mesure et, devant mon air intrigué, il m'expliqua ce qu'il soupçonnait en être la cause : au cours d'une autre activité de bénévolat, il avait rencontré le frère de la jeune femme, et avait eu le malheur de laisser entendre qu'il connaissait sa sœur. Le frère en avait probablement parlé à Amal, dont la réaction lui paraissait naturelle : elle ne pouvait pas conserver parmi ses contacts un jeune homme qui était devenu un danger en raison de sa trop grande proximité avec sa famille.

Obtenir des informations réciproques peut parfois compenser un peu ce danger. Lors d'une soirée dans le désert avec un groupe d'expatriés arabes dont la plupart sont nés à Abou Dhabi, Hala, une jeune femme palestinienne qui vient pour la première fois, est visiblement ravie et fascinée d'être là, en même temps qu'elle exhibe une certaine timidité. Elle est venue avec l'un de ses amis d'enfance, que ses parents connaissent bien et à qui ils font confiance. Mais elle ne leur a pas dit qu'il s'agissait d'aller dans le désert, qui plus est avec un groupe majoritairement masculin. Au cours de la soirée, alors qu'elle discutait avec d'autres jeunes hommes, elle revient soudainement vers son ami d'enfance et lui demande de la ramener chez elle. Les protestations des autres personnes présentes n'y font rien, et elle repart plus tôt que le reste du groupe. La semaine suivante, je revois Hala pour prendre un café, et elle m'interroge aussitôt sur la soirée et le reste des invités. J'apprends rapidement la raison de son trouble : au cours de sa conversation avec l'un des jeunes hommes, elle a déduit des informations qu'il lui donnait qu'il devait être le fils de très bons amis de ses parents – dont elle connaissait l'existence mais qu'elle n'avait jamais rencontré. Elle ignore s'il l'a lui aussi « reconnue » et elle est très inquiète que ce puisse être le cas ; elle craint que sa présence dans le désert avec des hommes, d'une manière ou d'une autre, n'arrive aux oreilles de ses parents. Lorsque je lui apprends que le groupe d'hommes en question a bu de l'alcool toute la soirée – au point de rester dormir dans le désert plutôt que de repartir le soir comme prévu –, elle se montre extrêmement soulagée : s'il a bu de l'alcool, il ne parlera certainement pas de la soirée à ses parents et même dans ce cas improbable, elle a désormais le moyen de se venger...

Si les jeunes hommes sont plus libres de leurs déplacements dans la ville et ont accès à la majorité des espaces publics, ils n'échappent donc pas non plus à certaines normes de conduite. Alors que, comme à notre habitude, nous parcourons à pied le centre-

ville d'Abou Dhabi, Adel me fait signe de m'arrêter tandis que nous approchons d'un passage piéton dans le quartier très fréquenté de Khalidiyya. Nous restons en retrait sur le trottoir tandis que le feu passe au vert et qu'il scrute l'autre côté de la rue : « ça ne te dérange pas d'attendre un peu ? Je connais un des garçons qui est en train de traverser ». Être vu avec une fille, qui plus est une étrangère, est le moyen assuré de s'attirer des ennuis : voir répandre des rumeurs sur son compte ou, au minimum, susciter des séries de questions embarrassantes. Lors de l'une de nos rencontres, Ahmad, quant à lui, me raconte une dispute avec ses parents qui a eu lieu la veille. Ces derniers ont exigé de consulter son répertoire téléphonique, et lui ont reproché le trop grand nombre de prénoms féminins parmi ses contacts. S'ils nous voyaient, ajoute-t-il – nous sommes en train de nous promener sur la corniche du bord de mer à Abou Dhabi – ils penseraient sans doute que je suis sa petite amie, et ils se mettraient à le surveiller de plus près. À l'instar d'Ahmad, mes interlocuteurs, hommes et femmes, m'ont souvent fait remarquer de manière plus ou moins directe le caractère inapproprié de nos rencontres. Ils le faisaient non pour me reprocher de les mettre dans cette situation, mais plutôt avec un ton de défiance ou de victoire : mon travail universitaire constituait la preuve que nous ne faisons « rien de mal » et, par extension, une démonstration éclatante de l'absurdité des normes sociales contre lesquelles certains d'entre eux se révoltaient.

Une autre fois, alors que je retrouve Salim, un ami émirien, il m'annonce d'emblée et avec un peu d'humeur qu'il ne mettra plus jamais les pieds dans un *shopping mall*. Intriguée, je lui demande des explications. La veille, il prenait un café avec sa petite amie, une Américaine aux cheveux très blonds, dans l'un des centres commerciaux d'Abou Dhabi. Au bout d'une demi-heure à peine, il reçoit un message de sa sœur sur son téléphone : « Qui est cette blonde avec toi ? ». Il est pourtant certain que sa sœur est à la maison : elle s'y trouvait encore quand il est sorti... Après quelques investigations, il découvre qu'une cousine passant dans le *mall* l'a reconnu et s'est empressée de contacter la sœur de Salim. L'histoire pourrait sembler anodine, mais ce dernier a trente ans et sa famille le presse de se marier – ce qu'il a toujours refusé jusque-là. Or les membres de la famille élargie jouent un rôle important dans les mariages : c'est auprès d'eux que la famille d'une future femme de Salim pourrait se renseigner sur sa moralité. Être vu dans un café avec une étrangère – donc transgresser à la fois les frontières ethniques et de genre dans un espace public – peut porter sérieusement atteinte à sa réputation et compromettre ses chances de mariage. Je ne peux m'empêcher de lui faire remarquer, une fois son récit achevé, l'étrangeté de la situation. Nous sommes en effet dans un café, je suis étrangère, et cette interaction se déroule qui plus est à une heure très avancée de la nuit : c'est le mois de Ramadan, et ses diverses obligations font que Salim ne pouvait me rencontrer qu'entre l'*iftār* avec sa famille et le *suhūr* avec ses collègues, c'est-à-dire entre une et trois heures du matin – une situation certes moins inhabituelle en période

de Ramadan, mais qui reste peu respectable. Pour toute réponse, Salim désigne de la main le café presque vide autour de nous : aucune chance que quelqu'un le reconnaisse ici, le lieu est « sûr ».

2.3. L'anonymat comme stratégie

Dans son célèbre essai sur la ville, écrit au début du xx^e siècle, Robert Park souligne les rapports existant entre l'opinion publique et le contrôle social ; rapports qui passent par l'intermédiaire de la presse, relayant les recherches menées par des bureaux spécialisés mais aussi les campagnes éducatives visant à imposer les « bonnes » conduites aux citoyens⁸³. Le contexte est celui de la ville de Chicago au moment de la prohibition, mais le même type de rapports peut être établi entre les normes de comportement dans l'espace urbain émirien et les débats publics autour de ces normes, qui voient plusieurs camps s'affronter au sein des colonnes des journaux ou des campagnes sur les réseaux sociaux. Les conduites des jeunes, et surtout des jeunes femmes, sont très souvent la cible privilégiée de ces débats, au sein desquels s'affrontent des définitions différentes de la citoyenneté émirienne, mais aussi de de la religion ou encore de ce que signifie être « conservateur » ou « moderne ».

Park souligne également comment la ségrégation des populations urbaines, qu'il considère comme une caractéristique intrinsèque de la ville due à sa diversité et à sa densité, « tend à faciliter la mobilité des individus. Les processus de ségrégation instaurent des distances morales qui font de la ville une mosaïque de petits mondes qui se touchent sans s'interpénétrer »⁸⁴. L'organisation de la vie urbaine tendrait ainsi à produire des « régions morales », c'est-à-dire des lieux où le rassemblement des individus n'est pas tant déterminé par leur statut économique ou professionnel que par leurs « goûts » et « tempéraments » : il désigne de la sorte aussi bien la convergence vers un lieu déterminée par un goût musical partagé que les quartiers dédiés à la prostitution ou à la criminalité. Dans l'analyse proposée par Park, l'organisation de la ville apparaît comme un processus presque naturel : les régions morales seraient le résultat d'« instincts » humains que la densité citadine contraint dans certains lieux et auxquels elle permet de s'exprimer dans d'autres. On a vu pourtant qu'à Abou Dhabi, la ségrégation des populations en fonction de critères de nationalité, de classe sociale et de genre est également conçue comme une ségrégation morale. La « mosaïque » de mondes distincts

83. Robert E. PARK. « La ville comme laboratoire social ». In : *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Sous la dir. d'Yves GRAFMEYER et Isaac JOSEPH. Paris : Aubier, 1984 [1915], p. 167-184.

84. Ibid., p. 125.

qui composent la ville n'est pas aux Émirats une conséquence de la dispersion et du regroupement naturels des populations par communautés de goûts, mais un objectif planifié du développement urbain qui y découpe des « zones » fonctionnelles. Les îlots composés par les hôtels et les complexes de bars qui les entourent, dans lesquels est vendu de l'alcool et qui sont – en théorie en tout cas – les lieux de villégiature des touristes et des expatriés occidentaux, sont un exemple frappant de ce découpage moral de la ville visant à séparer les uns des autres les divers régimes de normes qui s'y déploient et à inscrire ces distinctions au sein de l'espace urbain.

L'analyse proposée par Park invite cependant à interroger la mobilité des jeunes Arabes d'Abou Dhabi entre ces différentes régions morales. J'ai montré que, pour les jeunes Émiriens et expatriés arabes, l'atmosphère urbaine d'Abou Dhabi se caractérise par une interconnaissance associée à un fort contrôle social. Cela n'est pas le cas des autres catégories de la population : la capitale émirienne est certainement un lieu d'anonymat pour les jeunes Arabes qui y migrent seuls vers vingt ou trente ans, loin de leur famille. Pour les jeunes gens que j'ai étudiés et dont la famille vit sur place, en revanche, la compétence à naviguer dans l'espace urbain est associée à une cartographie morale de la ville, où sont inscrites la réputation des lieux et les précautions à prendre pour s'y rendre. Pourtant, les règles de conduite et les codes vestimentaires qui définissent les rôles publics et les comportements respectables peuvent aussi être détournés : l'anonymat devient alors moins un élément de l'ambiance urbaine qu'une pratique mise en œuvre pour se distancier de son groupe d'appartenance et des normes de conduite qui y sont associées.

Changer de vêtements peut ainsi suffire à se rendre anonyme ou à passer temporairement inaperçu. Salim, le jeune homme émirien déjà évoqué, vivait chez ses parents et ne buvait pas d'alcool. Mais il gardait toujours dans le coffre de sa voiture un t-shirt et une paire de jeans contre lesquels troquer sa *kandūra*, au cas où ses amis étrangers lui donnent rendez-vous dans un bar ; il se changeait de nouveau avant de rentrer chez lui. Parler en anglais, voire imiter un autre dialecte arabe dans les espaces publics est aussi une stratégie souvent adoptée par ces jeunes adultes. Il s'agit moins de dissimuler sa nationalité que de ne pas la rendre immédiatement visible, et de sélectionner ceux à qui on la révèle : une jeune femme émirienne, qui s'habillait en tailleur et allait tête nue, s'adressait systématiquement en anglais aux serveurs des cafés où nous nous rendions. Elle jouait ensuite à passer brusquement à un arabe standard mêlé de dialectes divers et à leur faire deviner sa nationalité ; leur confusion, et le fait qu'aucun d'entre eux ne devinait jamais la bonne réponse, l'amusaient beaucoup. La surprise manifestée par beaucoup d'étrangers à rencontrer des jeunes femmes émiriennes non voilées et se mêlant à la foule, sans les signes distinctifs de leur nationalité, était un ressort sur lequel certaines d'entre elles s'appuyaient pour flirter avec des étrangers, jouant sur la curio-

sité et le mystère qu'entretiennent les atours habituels des citoyennes. Ces incursions au sein de la foule anonyme, qui passent souvent par cet autre uniforme des jeunes que sont les jeans et t-shirts, se déroulaient en général hors d'Abou Dhabi – par exemple à Dubaï, perçue par beaucoup de mes interlocuteurs comme une ville plus grande et donc plus anonyme. Cela peut être aussi changer de quartier dans la même ville : le géographe Amin Moghadam raconte une rencontre avec des jeunes femmes émiriennes sur la plage d'un quartier résidentiel où vivent beaucoup d'étrangers (et en particulier d'expatriés occidentaux) à Dubaï. Traverser la ville et parler en anglais leur permettait de passer pour des étrangères, et d'être en maillot de bain sur une plage mixte, transgressant les normes sociales⁸⁵. Changer de quartier ou de ville est un moyen de s'extraire des relations d'interconnaissance, et de profiter de l'anonymat possible dans les espaces publics d'un ailleurs proche. Les espaces ainsi investis deviennent des « zones franches morales » qui autorisent « un jeu d'évitement ou de contournement »⁸⁶. À Abou Dhabi même, ces jeux étaient possibles dans les endroits où ces jeunes gens étaient certains de ne pas rencontrer de personnes connues, comme les bars, avec l'idée que s'ils y croisaient une connaissance cette personne se trouverait dans la même situation, et le secret mutuel serait gardé. Ce raisonnement n'est toutefois pas valable au sein de relations de pouvoir inégalitaires : croiser un ami des parents (donc quelqu'un de plus âgé) ou pire, pour les jeunes femmes, croiser l'un de leurs frères, était un risque toujours présent. Je reviendrai au Chapitre VI sur les conséquences de ces moments où la transgression est mise au jour et sanctionnée. Certaines jeunes femmes, d'ailleurs, en jouaient : une amie palestinienne me racontait comment, lorsque son petit ami sélectionnait un restaurant qui ne lui plaisait pas, elle le poussait à changer en prétextant que son frère était un habitué du lieu ou qu'il avait mentionné son envie de s'y rendre.

Ce détournement des marques de distinction dans l'espace urbain peut prendre un aspect de déguisement plus assumé. Lors de la fête nationale, les jeunes arabes d'Abou Dhabi vont parader sur la corniche, dans des voitures décorées aux couleurs du drapeau émirien. Des autocollants sur les pare-brises et tout autour du capot affichent des

85. Amin MOGHADAM. « L'autre rive : l'Iran recomposé de Dubaï. Etude des pratiques et discours des migrants iraniens ». Thèse de doctorat en Géographie et Urbanisme. Lyon : Université Lumière - Lyon II, 2013, p. 137.

86. Franck Mermier cite l'exemple de Manama qui constitue pour les Saoudiens, de l'autre côté du pont qui relie les deux pays, une zone franche à la fois « ludique » (pour la consommation d'alcool) et « culturelle » (les librairies permettent d'y acheter des ouvrages interdits en Arabie Saoudite). Franck MERMIER. « La censure du livre dans l'espace arabe ». In : *Les censures dans le monde XIXe-XXIe siècle*. Sous la dir. de Laurent MARTIN. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 315-329. MERMIER, « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme », op. cit.



FIG. IV.7 : Voitures décorées lors de la fête nationale

slogans patriotiques ou les portraits des dirigeants, mais aussi des peluches ou d'autres décorations originales. Passagers et conducteurs arrosent les passants avec des bombes à fil serpentin et, pour se protéger eux-mêmes, entourent leur visage de la *ghutra*. Certaines filles obtiennent l'autorisation de monter en voiture avec leurs frères, et il n'est pas rare de les voir faire de même et dissimuler leur visage afin de pouvoir participer à la fête sans y risquer leur réputation. Ces pratiques, qui relèvent du jeu et du déguisement, permettent de s'extraire, au moins temporairement, du groupe de statut.

La coexistence de ces formes d'anonymat ludique et de la mise en scène des rôles statutaires dans l'espace urbain émirien prend parfois des formes étonnantes, comme lorsque ces deux modes de conduite se retrouvent dans un même lieu. Passant le week-end à Dubaï en avril 2014 avec deux amies, nous décidons d'aller voir un événement dont certains de mes interlocuteurs m'ont beaucoup parlé : la Middle East Comic Con. Cette convention dédiée à la culture *pop* rassemble les univers des *comic books*, des films de super-héros, des *manga* et *anime* japonais ou encore des jeux vidéo. Les auteurs et acteurs célèbres viennent y montrer des performances, dédicacer des livres et des photographies ou encore présenter de nouveaux produits issus de ces univers culturels, qu'il s'agisse du dernier numéro d'une série ou des figurines qui en sont commercialisées pour

les collectionneurs. Un trait caractéristique de ces foires, qui ont lieu partout dans le monde, est la pratique du *cosplay*, c'est-à-dire que les visiteurs se déguisent pour incarner leur personnage préféré ou des éléments de l'univers qu'ils aiment. Cette culture de fans a ses propres normes, codes et compétitions, encouragés par les entreprises participant à la convention qui organisent des concours de costumes avec récompenses ; mais les costumes les mieux réalisés assurent surtout une reconnaissance sociale immédiate de la part des autres fans, et les *cosplayers* se laissent photographier avec plaisir.

La convention a lieu dans le Centre international de conférences et d'expositions de Dubaï (DIECC), un très large pavillon au centre de la ville, près du World Trade Center. En-dehors de cet événement, le lieu abrite un grand nombre de mariages – c'est un espace de choix, puisqu'il permet de louer des salles très spacieuses pouvant accueillir les centaines d'invités qui se rendent aux mariages émiriens. À l'entrée du hall principal, des panneaux en arabe portent des flèches indiquant les salles de cérémonie des mariages qui ont lieu le même jour que la Comic-Con, dans une aile différente. Nous y déchiffrons les noms de prestigieuses familles dubaïotes. En milieu d'après-midi, les invités des mariages commencent à affluer vers le centre, dans des voitures de luxe et des 4x4 reluisants qu'ils garent directement sur le parvis réservé aux véhicules des invités prestigieux. Des femmes portant des *'abāyāt* aux motifs sophistiqués probablement réalisées par de grands couturiers se dirigent vers le salon de réception ; les hommes ont revêtu, par-dessus leurs tuniques d'un blanc immaculé, le *bicht* noir brodé d'or qui convient aux occasions formelles. Sur le parvis et dans le hall, ces invités de marque croisent en un curieux ballet les visiteurs de la Comic Con, qui constituent quant à eux une foule bigarrée où sont représentées de très nombreuses nationalités, et où les simples curieux côtoient Spiderman, Dragonball, des ninjas, des monstres, des pirates... Ici des jeunes hommes arabes travestis, vêtus de vêtements féminins futuristes aux tons argentés, adoptent pour les photographies des poses suggestives ; là, un Émirien d'une quinzaine d'années se presse pour sortir du parking souterrain, laissant entrevoir à chaque pas, sous sa



FIG. IV.8 : Dragonball et *kandūra* à l'entrée de la Comic Con

kandūra blanche, le vert brillant d'un costume de super-héros. Dans la queue immense qui barre l'entrée de la convention, des jeunes filles discutent ; leur *'abāya* et leur *chayla* noires font ressortir leurs visages maquillés de blanc pour figurer des zombies et des squelettes...

Le spectacle ne semblait pourtant fasciner que nous : ces deux foules très différentes se côtoyaient en affichant, en apparence en tout cas, la plus parfaite indifférence les uns aux autres. Chacun de ces groupes illustre à sa manière un rapport particulier à l'hétérogénéité urbaine. Les mariages sont par excellence l'espace de l'entre-soi, et ce d'autant plus que l'endogamie en termes de nationalité y est valorisée (cf. Chapitre VII). Le statut y est mis en avant à travers la qualité et les motifs des tissus qui brisent l'uniformité du costume national. Parallèlement, une culture de fans globale et consumériste, fondée sur des références partagées, permet à des jeunes gens de statuts très divers de se fondre dans une foule bigarrée et carnavalesque.

Colette Pétonnet définit l'anonymat comme une « pellicule protectrice » : né de la circulation des foules et de la coexistence d'une diversité de populations dans la ville, il serait un « état » partagé par les citadins et aurait ainsi un caractère libérateur, protégeant l'intimité de l'individu⁸⁷. En reprenant cette image, je voudrais suggérer qu'aux Émirats et pour les jeunes gens que j'ai étudiés, cette « pellicule protectrice » ne protège pas l'individu contre l'hétérogénéité urbaine mais inversement, en lui permettant de s'y glisser de façon temporaire, lui offre un moment de répit face aux contraintes et aux obligations liées au statut social. Ce type d'anonymat est très différent de celui, que j'analyserai plus tard, qui a cours sur les réseaux sociaux et dans les pratiques d'Internet : contrairement à l'anonymat urbain, l'anonymat en ligne vise moins à s'extraire du groupe de statut qu'à y revenir, mais en s'assurant au passage de ne pas s'exposer. Lorsqu'une rencontre a lieu ou qu'une relation est nouée de cette manière, l'anonymat est levé au fur et à mesure des conversations par messagerie instantanée, en général après s'être assuré que l'autre n'est pas un proche de la famille ou qu'il ne risque pas d'en connaître l'un des membres. Les deux formes d'anonymat se rapprochent cependant par la dimension du jeu, qui se glisse dans l'éventail des modes par lesquels il peut être levé et des rythmes auxquels certaines informations peuvent être dévoilées ou rester secrètes. L'anonymat comme tactique⁸⁸ effectue ainsi, pour les jeunes Arabes d'Abou Dhabi, ce rôle de passage que Park attribue à la mobilité urbaine : « Cela donne aux individus la possibilité de passer facilement et rapidement d'un milieu moral à un autre et encourage cette expérience fascinante, mais dangereuse, qui consiste à vivre dans

87. PÉTONNET, « L'anonymat ou la pellicule protectrice », op. cit.

88. Au sens de Michel DE CERTEAU. *L'Invention du quotidien*. Paris : Gallimard, 1990.

plusieurs mondes différents, certes contigus mais, par ailleurs, bien distincts »⁸⁹.

89. PARK, « La ville comme laboratoire social », op. cit., p. 123.

3. Cercles intimes : famille, groupes de pairs et socialisations genrées

L'examen des stratégies d'anonymat suggère que la ville peut parfois, pour les jeunes adultes d'Abou Dhabi, devenir ce « refuge intime » que l'espace domestique peine à fournir. Mais on passe rarement seul de l'un à l'autre, et la multiplicité des espaces intermédiaires et de leurs rapports variés avec le privé, le public et l'intime est associée aux cercles de relations dans lesquels chacun évolue. Comprendre les entrelacements entre ces domaines suppose ainsi de se pencher, en dernier lieu, sur la formation de ces cercles plus ou moins proches, plus ou moins concentriques ou superposés. Cette section s'intéresse donc à la formation des cercles sociaux auxquels appartiennent les jeunes gens auprès desquels j'ai enquêté, et aux manières dont ces cercles se déploient entre les relations familiales et les autres types de relations nouées dans les nouveaux espaces auxquels ont accès ces jeunes adultes. J'examinerai comment les normes sociales mises au jour dans les sections précédentes influent sur les sociabilités émergentes, mais aussi, réciproquement, comment les rôles publics sont « appris » au sein de ces relations intimes, avec les membres de la famille et avec les pairs. Je porterai une attention particulière à la relation entre frère et sœur dans la mesure où elle est, après l'enfance et avant le mariage, la seule relation « horizontale »⁹⁰ qui soit acceptée entre jeunes hommes et jeunes femmes.

Les remarques et les analyses présentées ici sont des esquisses, élaborées à partir des récits et des commentaires de mes interlocuteurs sur leurs relations. Si j'ai pu être intégrée au sein de certains groupes de pairs et partager leurs sociabilités – que ces groupes soient composés de membres de la famille ou d'amis rencontrés par d'autres moyens – je n'ai observé que des réseaux déjà formés. La plupart des relations proches qu'entretenaient mes interlocuteurs avaient été nouées dans l'enfance ou dans l'adolescence : lorsqu'on est jeune adulte, les cercles intimes sont déjà largement constitués. Ce sont donc les discours recueillis qui m'ont informée sur la formation de ces groupes, mais aussi les conflits qui y prenaient parfois place ou encore le sentiment d'isolement exprimé par les jeunes gens qui, pour une raison ou une autre, ne se trouvaient pas intégrés dans des relations affectives ou souffraient de ne pas avoir accès à des cercles

90. J'entends par relation horizontale une relation au sein d'une même génération, au sens anthropologique du terme (c'est-à-dire entendue comme position relative dans la parenté). Ce sont donc les relations avec les frères et sœurs, les cousins et les cousines. Ce terme ne présuppose pas que ces relations horizontales sont égalitaires : au contraire, je me pencherai sur les inégalités et les rapports de pouvoir qui s'y jouent.

de personnes partageant leurs intérêts. Enfin, je ne mentionnerai ici que les relations amicales ; la question des relations amoureuses sera abordée en détails au Chapitre VI.

3.1. Relations familiales et amitiés

Dans le sens qui lui a été donné historiquement en Europe, l'amitié semble être définie par la nature élective du lien qu'elle constitue entre deux individus ; au point que les relations de parenté, conçues comme non choisies, en seraient exclues d'office comme relevant d'un autre ordre de relation⁹¹. Une telle distinction, cependant, fait peu de sens pour les jeunes gens auprès desquels j'ai mené ma recherche à Abou Dhabi. Bien souvent, relations amicales et familiales sont pour eux étroitement liées – ce qui ne signifie pas que ces attachements sont donnés d'emblée ou que les liens électifs en sont absents.

Dans la majorité des familles émiriennes, la division de l'espace domestique est favorisée par une stricte séparation entre les mondes féminins et les mondes masculins en fonction de l'âge. Alors que les enfants relèvent du monde des femmes et de l'espace domestique, à partir de la puberté les garçons et les filles non-germains sont séparés : en particulier, les sociabilités entre cousins et cousines, qui font partie des choix matrimoniaux possibles voire préférentiels, sont interdites ou très contrôlées. Cette séparation va de pair avec la restriction de l'accès à l'espace urbain pour les jeunes femmes telle qu'elle a été analysée précédemment. Cette restriction varie cependant beaucoup selon les familles ; dans le cas des expatriés arabes, elle fluctue à la fois selon la nationalité et la classe sociale des parents, mais aussi selon leur degré de religiosité. Il est donc difficile de discuter ce sujet sans risquer de réduire des pratiques qui sont multiformes et souvent soumises à négociations.

En revanche, deux choses restent vraies pour la majorité des jeunes adultes que j'ai rencontrés. D'une part, quel que soit le degré de contrôle familial et même dans les cas où celui-ci est très lâche, les sociabilités restent largement homosociales ; c'est-à-dire que la majorité du temps de loisir est passée avec des personnes du même sexe, qui représentent aussi la majorité des relations amicales proches. Les seuls qui faisaient exception à cette règle, surtout des jeunes hommes, fréquentaient en général des groupes de sociabilité presque exclusivement composés d'expatriés occidentaux dont ils adoptaient les pratiques et les normes ; les jeunes femmes qui faisaient de même ne vivaient plus avec leur famille. Même entre frères et sœurs, les sorties communes dans l'espace public sont rares. Une jeune Irakienne, Malak, me convia un jour à assister au concert d'une star américaine pour lequel elle avait obtenu des billets gratuitement et qui avait

91. Claire BIDART. *L'amitié, un lien social*. Paris : La Découverte, 1997.

lieu sur l'île de Yas après le Grand Prix de Formule 1. Elle était accompagnée de sa tante maternelle. Malak avait vingt-et-un ans et sa tante vingt-six mais, parce que cette dernière était mariée et avait un enfant, les parents de Malak lui faisaient confiance. A l'issue du concert, alors que nous sortions du stade avec le reste de la foule, Malak prit son téléphone pour appeler son frère et discuter de ses impressions du concert. Je lui demandai si son frère aurait aimé venir, et appris qu'il y avait en fait assisté avec son groupe d'amis ; c'était même lui qui nous avait obtenu les billets d'entrée. Malak l'avait appelé pour partager l'effervescence du moment, et pour lui proposer que leur tante, qui nous raccompagnait en voiture, le dépose également puisqu'ils rentraient tous deux chez leurs parents. Mais il avait l'intention de rester un peu avec son groupe d'amis, principalement des jeunes hommes, et nous partîmes sans le croiser. Il arrivait souvent en effet que des frères et sœurs se rendent ensemble au même endroit et se séparent une fois arrivés sur place, chacun allant rejoindre ses amis de même sexe. Ces frontières de genre peuvent à leur tour être contournées : un jeune homme émirien me fit le récit du stratagème manigancé avec sa petite amie pour se rejoindre lors d'un spectacle du Nouvel An à Abou Dhabi. Ils s'étaient coordonnés par messagerie instantanée et avaient prétendu, lui auprès de son groupe d'amis, elle auprès de ses sœurs et cousines qui l'accompagnaient, se rendre aux toilettes. Ils s'étaient rejoints sur le chemin pour se souhaiter la bonne année et discuter un peu, comptant sur la foule pour les dissimuler aux regards et repartant avant que la durée de leur absence ne puisse éveiller les soupçons.

D'autre part, les relations familiales horizontales, c'est-à-dire avec des personnes de même génération, sont entrecroisées à un degré ou un autre avec les relations amicales pour l'ensemble de la catégorie. Ce degré est maximal pour les jeunes femmes émiriennes, dont les amies les plus proches sont souvent les sœurs ou les cousines, et minimal pour les jeunes hommes expatriés arabes qui ne sont pas tenus d'associer leurs frères à leurs sociabilités et leurs sorties, même s'ils le font bien souvent.

Pour les jeunes femmes émiriennes, on l'a vu, la majorité des relations quotidiennes et des sorties dans l'espace public ont lieu avec leurs sœurs et leurs cousines qui vivent dans les environs. Cela est dû en partie aux contraintes qui pèsent sur leur accès aux espaces urbains, mais surtout au fait que, même dans l'espace domestique, les seules amies qu'elles peuvent inviter ou chez qui elles peuvent se rendre sont les amies d'enfance que les parents ont rencontrées et connaissent bien. La plupart des parents acceptaient plus facilement que leurs filles rencontrent une amie ou une simple connaissance dans un *shopping mall* plutôt qu'elles ne se rendent dans un espace domestique qu'ils ne connaissaient pas. C'est le cas également pour les expatriés arabes : Raniae m'expliqua un jour qu'elle avait refusé à sa fille cadette, âgée de 12 ans, la permission de sortir la veille au soir, tandis que ses deux sœurs étaient allées rejoindre leurs groupes d'amies

respectifs dans les *malls* d'Abou Dhabi. Sa décision était motivée par le fait que l'une des jeunes filles avait proposé aux autres de les inviter ensuite chez elle. Rania avait demandé à sa fille de faire venir plutôt ses amies à la maison : elle était prête à faire les courses et préparer à manger pour une dizaine de personnes plutôt qu'à la laisser aller chez des inconnus. Sa décision avait suscité une dispute houleuse avec sa fille : si les parents de ses amies appliquaient les mêmes règles, cela signifiait qu'aucune d'entre elles ne pourrait jamais sortir...

Ces règles contraignent de fait la sociabilité hors de la famille. Parmi les jeunes femmes émiriennes que j'ai rencontrées, toutes celles qui disaient voir régulièrement des amies avec qui elles n'avaient pas de lien de parenté les rencontraient à une fréquence assez faible, au plus toutes les trois semaines et pour certaines seulement deux ou trois fois par an. Les camarades de classe, croisées tous les jours, font bien sûr exception : la scolarisation des filles contribue ainsi à produire de nouveaux cercles de relations en-dehors du contexte familial. Leur étendue est cependant difficile à évaluer : étant donné la taille de la famille élargie, il n'est pas rare que les amies à l'université soient aussi des cousines à un degré plus ou moins direct. À l'inverse des amitiés nouées pendant l'éducation primaire et secondaire, qui sont des liens forts et en général connus par la famille, les camarades d'université, comme les collègues de travail, deviennent plutôt les compagnes des sorties dans l'espace public. Amélie Le Renard a étudié en Arabie Saoudite cette « société des jeunes femmes » produite par la ségrégation des sexes, au sein de laquelle les jeunes femmes inventent des pratiques qui leur sont propres. Celles-ci peuvent subvertir les rôles de genre, comme dans le cas des *boyāt* qui adoptent un style vestimentaire masculin (cf. Chapitre III), ou créer à leur tour des normes perçues comme contraignantes – par exemple des normes vestimentaires ou de consommation qui supposent un certain pouvoir économique⁹².

Outre les lieux de consommation respectables comme les *shopping malls* et les cafés, cette société des jeunes femmes se retrouve occasionnellement dans des espaces spécifiques où l'entre-soi féminin atténue l'attitude de réserve qu'elles doivent montrer dans l'espace public. C'est le cas des fêtes (*ḥaflāt*) organisées par les jeunes femmes émiriennes de familles aisées pour leur anniversaire ou l'obtention de leur diplôme. Les plus classiques de ces fêtes sont calquées sur les célébrations de mariage ; elles prennent place dans de grandes salles louées dans les hôtels et incluent en général un repas, mais sont surtout appréciées pour la présence d'une DJ et la possibilité de danser – quelque chose que presque toutes mes interlocutrices valorisaient parce qu'elles avaient peu l'occasion de le faire. D'autres, plus spectaculaires, sont des fêtes à thème : « des filles de l'université ont fait une fête », explique Shayma, une étudiante émirienne de première

92. LE RENARD, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, op. cit.

année qui a assisté pour la première fois à une fête avec ses sœurs quelques jours plus tôt et en est ressortie très impressionnée. « Tu dois payer pour un ticket, et c'est par exemple une fête avec de l'eau ou des couleurs. Les filles qui organisent paient pour tout, mais en prenant le ticket on les rembourse, parce qu'elles paient le lieu, la nourriture... tu peux même trouver un stand Starbucks à l'intérieur ! Mais surtout elles font venir une DJ, une Émirienne. Jeudi c'était ma première fête, c'était quelque chose de nouveau. Toutes les filles avaient des *styles*⁹³ différents, elles étaient vraiment magnifiques ! Quand je suis arrivée là-bas, au début on dansait seulement, et puis soudain c'était la guerre des couleurs. Tu sais ces poudres de couleur ? On les lançait les unes sur les autres, nos cheveux étaient pleins de couleurs, et puis je ne sais pas comment les filles ont amené des pistolets à eau et on a commencé à se tirer dessus les unes les autres... Et puis on a continué à danser, on était toutes bleues, vertes, on sentait vraiment mauvais... Mais c'était vraiment génial, j'espère que je pourrai assister à beaucoup d'autres fêtes ». Parce qu'elles sont réservées aux jeunes femmes émiriennes, les fêtes autorisent des comportements qui seraient jugés transgressifs dans d'autres contextes. En ce sens elles constituent elles aussi des « zones franches relatives »⁹⁴, même si c'est leur dimension d'entre-soi, et non le fait de se fondre anonymement au sein de la foule urbaine, qui leur confère cette dimension. Le récit qu'en fait Shayma montre bien comment ces fêtes peuvent apparaître comme des échappatoires, comme des expériences sortant de l'ordinaire pour des jeunes femmes dont les comportements ordinairement valorisés sont marqués par la pudeur et la modération.

Qu'une grande partie des relations amicales prenne place au sein de la famille ne signifie pas pour autant que la dimension du choix en est absente. Parmi les étudiantes émiriennes que j'ai rencontrées, Hamda, par exemple, faisait l'éloge de ses cousines avec qui elle s'entendait très bien : elle s'estimait chanceuse de les avoir. Alyazia, quant à elle, passait beaucoup de temps avec sa sœur aînée ; l'une de ses meilleures amies à l'université était d'ailleurs une jeune femme que sa sœur avait rencontrée avant d'obtenir son diplôme et de quitter l'université – elle avait en quelque sorte transmis son amie à sa cadette. Inversement, Sara se disait très isolée : elle n'avait pas de cousines de son âge et ne s'entendait pas avec ses sœurs, toutes plus jeunes et qu'elle trouvait immatures. Ses parents ne lui permettant pas de voir des amies à l'extérieur de la maison, elle ne

93. Le terme « style » était toujours employé en anglais par mes interlocutrices, et renvoie à ce que l'on appellerait en français, avec un autre emprunt à l'anglais, le *look* : la manière de se vêtir, de s'habiller, de se teindre et se coiffer les cheveux...

94. MERMIER, « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme », op. cit.

rencontrait ses camarades qu'à l'université et passait le reste du temps sur des forums en ligne où elle discutait avec d'autres utilisateurs venus de partout dans le monde.

Les formes de sociabilité déployées au sein de la famille ne sont donc pas fondées sur des relations moins électives que celles nouées à l'extérieur. La différence se joue cependant dans l'ambivalence entre affection et contrôle qui marque ces relations. La plupart des étudiantes émiriennes que j'ai revues hors de l'université venaient à nos rencontres accompagnées de leur sœur aînée, qui jouait à la fois le rôle de caution – pour pouvoir sortir dans l'espace public – et celui de chaperonne, m'interrogeant souvent sur la raison de ma présence et le sujet de ma recherche. Lorsque, à l'inverse, c'est moi qui étais invitée à accompagner leurs sorties, les groupes étaient souvent plus larges, à peine moins d'une dizaine de jeunes femmes, dont les âges pouvaient varier entre dix et trente ans. Les petites sœurs peuvent réciproquement servir de prétexte pour sortir de la maison : en rencontrant dans un café une jeune femme émirienne qui avait insisté sur une heure de rendez-vous très précise, je découvris qu'elle était là en cachette de sa famille. Elle avait proposé, pour pouvoir sortir, d'accompagner sa cadette chez le médecin ; aussitôt que celle-ci eut fini, elle dut partir en s'excusant de me quitter si tôt.

Les relations entre cousines, comme celles entre sœurs, oscillent de façon très variable entre la complicité et la surveillance. Shamma m'explique ainsi qu'il n'est pas rare que des jeunes femmes demandent à leurs cousines de faciliter leurs relations amoureuses en les aidant à transmettre photographies, cadeaux ou messages⁹⁵. Une jeune femme de sa famille avait été surprise dans ce cas : elle avait commencé à discuter avec l'un de ses cousins, en demandant aux sœurs cadettes de ce dernier de lui transmettre des messages. Mais l'une des sœurs aînées du jeune homme avait aperçu, sur le téléphone de son frère, une photographie sur laquelle elle avait reconnu sa cousine. Elle avait alors dénoncé le couple à ses parents. L'histoire avait brièvement fait scandale dans la famille mais, les deux jeunes gens ayant accepté de se marier, le scandale était rapidement retombé. Shamma était assez indifférente au scandale lui-même, mais jugeait négativement le fait d'y avoir impliqué les cadettes, qu'elle trouvait trop jeunes pour cela. Cette ambivalence des relations avec les cousines se retrouve dans toutes les relations avec la famille élargie, dont les membres sont à la fois proches et éloignés : ils disposent de ressources potentielles (à travers les relations de *waṣṭa* par exemple) en même temps qu'ils ont pouvoir de contrôle et de destruction de la réputation.

95. Il arrive en effet que des jeunes femmes nouent des relations amoureuses avec leurs cousins, d'une part parce qu'ils sont souvent les principaux hommes du même âge, en-dehors de leurs frères, avec qui elles ont été en contact, et d'autre part parce qu'ils constituent un choix matrimonial possible. La sœur du jeune homme, et cousine de la jeune femme, est donc la mieux placée pour jouer les entremetteuses.

Les relations entre frères et cousins sont elles aussi marquées par une certaine ambivalence, et oscillent entre rivalité et solidarité. Azzam, un jeune Émirien, me racontait régulièrement à quel point il s'ennuyait avec ses cousins, des « Émiriens typiques » qui ne parlaient que de voitures et avec qui il ne se sentait rien de commun – lui aimait la lecture et le cinéma. À l'inverse, le groupe de jeunes hommes syriens dont j'évoquerai les sociabilités au chapitre suivant se renouvelait en intégrant les frères cadets des membres du groupe, qui y étaient toujours les bienvenus. Un autre jeune Émirien, Salim, se trouvait quant à lui en conflit avec son frère cadet autour de la question du mariage, mais s'entendait bien avec ses cousins avec qui il partait régulièrement en vacances. Contrairement aux jeunes femmes qui, lorsqu'elles sont en conflit avec leur famille, se retrouvent très isolées, les jeunes hommes peuvent chercher ailleurs, dans l'espace public et avec des groupes d'amis d'autres nationalités, les relations affectives qu'ils ne trouvent pas dans le cercle familial. La plupart du temps cependant, leurs sociabilités reproduisent en parallèle celles des jeunes femmes mais dans d'autres espaces : les soirées dans le désert, les parties de pêche en Oman pour un week-end ou encore les voyages à l'étranger pour faire la fête ont souvent lieu entre cousins, en agrégeant parfois à ces groupes des amis d'enfance.

Les amitiés sont donc souvent inscrites dans les relations familiales, en particulier pour les jeunes Émiriens. Mais cet encastrement n'enlève rien au caractère électif des relations amicales : tous les cousin(e)s et tous les frères ou sœurs ne se « valent » pas, et les degrés de proximité s'établissent selon les critères classiques des affinités amicales, sur la base de goûts et d'intérêts partagés. Les amis proches sont aussi très souvent intégrés dans la famille d'une manière ou d'une autre : ils peuvent être invités à la maison et peuvent recevoir. L'espace du voisinage pour les expatriés arabes, que j'ai évoqué au début de ce chapitre, a souvent donné lieu à des relations de ce type. Mais la socialisation scolaire et les nouveaux registres d'activités tels que le bénévolat, le travail temporaire ou le sport pratiqué en club ou sur la corniche jouent aussi un rôle dans la création de relations d'amitié autonomes, qui existent hors des relations familiales (cf. Chapitre III). Khulood, une étudiante émirienne, explique ainsi comment elle a peu à peu négocié, après être entrée à l'université, la possibilité de sortir dans l'espace public avec ses camarades de classe : « ici les gens n'aiment pas que leurs filles sortent avec leurs amies, mais quand je suis entrée à l'université ma mère a commencé à accepter cette idée. Parce que je devais rencontrer mes amies au début pour terminer nos projets... Donc c'était difficile de ne pas les rencontrer. Et ensuite ma mère a changé d'avis, maintenant elle pense que c'est bon, 'ok sors avec tes amies, tu ne feras pas de choses folles'. Et elle les connaît, elle a commencé à les rencontrer, maintenant elle m'autorise à sortir avec elles pour m'amuser, pour terminer nos projets,... ». Elle passe surtout du temps avec ses amies dans un parc réservé aux femmes, ainsi qu'à la patinoire

durant les horaires qui leur sont également réservés. Dans le cas de relations amicales entre hommes et femmes, les jeunes gens font même leur possible pour maintenir cette catégorie de relations dans une sphère séparée de celle des relations familiales, de sorte qu'elles ne risquent pas de se croiser.

3.2. Relation frère/sœur et apprentissage des rôles de genre

Il n'existe donc pas de séparation radicale, pour les jeunes Arabes, entre le groupe des pairs et la famille, les relations « horizontales » entre membres de même sexe et de même génération étant bien souvent, si ce n'est confondues, au moins entrecroisées avec les relations amicales. Ce constat amène à s'interroger sur les relations entre membres de la même génération et de sexe opposé, et en particulier sur la seule, parmi celles-ci, à ne pas être socialement prohibée : celle entre frère et sœur. Cette relation a été étudiée dans le monde arabe par Suad Joseph, qui y voit le déploiement de ce qu'elle nomme des relations « connectives », et en particulier de dynamiques mêlées d'amour et de pouvoir qui reproduisent les structures patriarcales : « À travers la relation frère/sœur, les hommes apprenaient qu'aimer les femmes impliquait de les contrôler, et les femmes apprenaient qu'aimer les hommes impliquait de se soumettre à eux »⁹⁶. L'hostilité exprimée par Zaynab à l'égard de son frère lui imposant un couvre-feu qu'il ne respecte pas lui-même peut être vue comme l'expression de ce type de relation : le frère affirme son autorité (d'autant plus que dans ce cas particulier, il occupe aussi la place du père décédé) en contrôlant le comportement public de sa sœur, chacun reproduisant ainsi les rôles de genre qui sont attendus d'eux.

Le caractère affectif en même temps qu'asymétrique de cette relation était souvent affirmé par mes interlocuteurs, de même que la comparaison entre le futur époux ou la future épouse et le frère ou la sœur, qui est une dimension centrale de l'analyse proposée par Suad Joseph. Cette comparaison n'était cependant pas toujours dans le sens d'une idéalisation de la relation de germanité : « je vois mon frère », me dit une jeune femme pour expliquer pourquoi elle n'était pas encore intéressée par le mariage. Elle affirma ensuite vouloir attendre d'épouser un homme plus âgé pour éviter le risque d'avoir un mari aussi immature que son frère l'était. Les jeunes hommes, eux, faisaient souvent un parallèle entre leur sœur et leur future épouse pour soutenir leur vision des normes que devait respecter une femme convenable. Un jeune homme émirien, qui voyageait

96. Suad JOSEPH. « Brother/Sister Relationships : Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon ». In : *American Ethnologist*, vol. 21, n° 1, fév. 1994, p. 50–73, p. 56. Voir aussi Suad JOSEPH. *Intimate Selving in Arab Families : Gender, Self, and Identity*. Syracuse University Press, 1999.

beaucoup et fréquentait des femmes étrangères, m'expliqua un jour qu'il s'était disputé avec sa sœur parce qu'elle refusait de se voiler lors de ses voyages à l'étranger. Il justifiait son raisonnement en arguant que, puisque lui-même fréquentait des femmes, il était bien placé pour savoir comment les hommes considéraient les femmes qui ne se voilaient pas, et finit par dire que lorsqu'il serait marié, il ne supporterait pas que sa femme fasse de même. Omar, un étudiant émirien, me raconta quant à lui comment il soutenait les études de sa sœur, mais avait refusé qu'elle candidate dans une université privée parce qu'il s'agissait d'un établissement mixte. Lui-même étudiait dans une université de ce type ; alors que je lui faisais remarquer ce paradoxe, il répondit en souriant : « Je suis quelqu'un d'ouvert d'esprit... Mais quand on en arrive à ma sœur, mon esprit se ferme ». Ces double standards étaient très souvent affirmés par les jeunes hommes, et constituaient la principale source de conflit avec leurs sœurs. Le contrôle social, en effet, est souvent interprété et explicitement présenté comme une marque d'amour – on l'a vu à la manière dont les jeunes femmes évoquent les règles posées par leur famille sur leur accès à l'espace public. Le caractère protecteur des frères, en ce sens, était très valorisé ; c'est l'excès d'autorité, ou l'incohérence dans l'application des règles qui étaient vus de manière négative.

La relation entre frère et sœur est un espace privilégié pour observer ces dynamiques ambivalentes que l'on retrouve dans l'ensemble des relations familiales, dans la mesure où la proximité générationnelle rend plus flagrante l'asymétrie de leurs relations et favorise les possibilités de surveillance ou de complicité réciproques, puisqu'ils tendent à fréquenter des lieux similaires. En outre, frères et sœurs jouent un rôle important dans l'organisation de leurs mariages mutuels en proposant des futurs conjoints parmi leurs amis : il n'est pas rare que, pour sceller leur relation, un jeune homme propose à un ami proche d'épouser sa sœur ; ou encore qu'il demande à sa sœur si elle connaît des jeunes femmes qui pourraient l'intéresser. Enfin, il me semble que cette dimension de contrôle est également transposée à la génération suivante : il faudrait des enquêtes plus systématiques pour le confirmer, mais pour une partie de mes interlocutrices, leur oncle maternel était, parmi les membres de la famille, la principale personne à exercer sur elles un contrôle direct. Le frère aurait donc aussi autorité sur les enfants, et notamment les filles, de sa sœur. C'est ainsi en tout cas que Hamda évoque ses oncles maternels, lors d'un entretien où je lui avais demandé de dessiner un arbre généalogique.

Hamda – En général je passe du temps avec ce frère-là (*elle indique l'un de ses cousins, fils de sa tante maternelle*), il est plus ouvert, il sait que c'est bon les filles avec les garçons... mais ici (*elle montre les fils de son oncle maternel le plus jeune*) pas moyen du tout, ici (*son autre oncle maternel, plus âgé*) tu ne peux pas... Tu sais, c'est un peu "pourquoi tu traînes avec les garçons?", tu dois juste t'asseoir avec leurs sœurs et rester là. Mais

on a des conversations, on fait des blagues, on parle, c'est ok, mais même faire des blagues, lancer certains sujets il y a certaines limites. On ne parle pas de tout, parce que cette famille-là et celle-ci on sait qu'elles sont très coincées. [...] Par exemple ce cousin-là (*le fils de sa tante maternelle*), je l'aime vraiment beaucoup. Il n'est pas l'aîné, il a je crois 24 ans, il est le seul avec qui je peux vraiment être proche, et il peut être proche de moi. [...] On peut parler d'à peu près tout, ça va, on peut plaisanter, ça va, il pensait même pourquoi pas se voir de temps en temps, ça va aussi, mais... je ne sais pas, j'ai le sentiment que si un de mes oncles, ou même mon père, découvrent que je passe du temps avec lui, c'est probablement un gros problème pour eux. Parce qu'il est plus vieux que moi. "Comment tu peux faire ça ? tu sais comment pensent les hommes, tu ne seras pas en sécurité avec eux"... Je ne sais pas.

L. – Même avec ton cousin ils pensent que tu ne serais pas en sécurité ?

Hamda – Oui, par exemple je te disais quand on campe... Sa mère, elle est vraiment d'accord avec tout, même son père. Mes deux oncles, s'ils me voient plaisanter avec lui... Je me souviens, une fois, c'était la deuxième fois que je campais. Je plaisantais avec lui, il plaisantait avec moi. Ma mère était là : (prenant un ton sévère) "Qu'est-ce que tu fais ?", "je suis juste en train de plaisanter", et elle était là "Non". J'ai dit ok, ça va. Mais tu sais, le fait que même dans le désert, personne ne nous voit rien faire de mal, mais c'est juste le fait que devant ces deux-là [les oncles maternels], "Comment tu peux laisser ta fille penser de cette manière ?"...etc. Celui-là (*le plus jeune des deux oncles maternels*), il est vraiment... oh mon dieu, il est tellement conservateur, coincé...

L. – Pourtant il est le plus jeune...

Hamda – Je sais ! Il a même étudié à l'étranger mon dieu, en Amérique, ça nous tue tous ! [...] Parfois mon plus jeune oncle va aller voir l'autre oncle et lui dire "ta sœur fait ceci cela", ou alors par exemple il va venir voir ma mère et lui dire, tes filles ne font pas ça, par exemple la manière dont on s'habille, le temps qu'on passe dehors avec des amis, les endroits où on va... Ils contrôlent ma sœur et moi, parce que nous sommes les seules filles dans la famille. [...] Il veut être sûr qu'on ne va pas ruiner la réputation de la famille ou quelque chose comme ça. [...] Ma mère... Je ne sais pas, j'ai l'impression qu'elle suit toujours ce que disent les gens. Je déteste le fait qu'elle soit comme ça. [...] Parce que parfois elle dit ok, on s'en fiche de ce que pensent les gens, faites ce que vous voulez, et la minute d'après elle dit

non, ça va affecter votre réputation, vous devriez faire attention à ce que disent les gens...

La relation entre frère et sœur semble ainsi se poursuivre après le mariage, dans le contrôle que le frère continue à exercer non plus sur sa sœur, mais sur les filles de celle-ci – dans le cas de Hamda, la dimension d'autorité prend ici le pas sur la dimension affective de cette relation.

Mais la relation entre frère et sœur peut osciller aussi du côté de la protection et du soutien, y compris contre les parents. Ce soutien est mutuel : Salim, en conflit avec son frère et ses parents en raison de son refus à se marier pour le moment, allait souvent trouver refuge auprès de sa sœur. Cette dernière, plus âgée, était mariée et vivait avec son époux et ses enfants dans un émirat du Nord. Salim aimait passer du temps chez elle car elle était la seule, disait-il, à ne pas juger son choix et à le comprendre. En outre, il adorait ses nièces, et les quelques jours passés régulièrement chez sa sœur lui permettaient de s'éloigner des tensions au sein de son propre foyer à Abou Dhabi.

Azzam entretenait lui aussi des relations privilégiées avec ses trois sœurs, une aînée et deux cadettes. Leurs parents étant séparés, il vivait avec ses sœurs à Dubaï, chez leur père, qui s'était remarié et avait eu des enfants plus jeunes. Après avoir cherché longtemps un travail à Dubaï, sans succès, Azzam avait fini par trouver un emploi dans une institution semi-publique à Abou Dhabi. En plus de ce travail, dont le salaire était relativement faible, il s'était lancé dans une affaire de vente sur internet qui lui rapportait un peu d'argent à mettre de côté. Sa sœur aînée l'avait aidé à se lancer dans cette affaire. Après avoir obtenu son diplôme universitaire quelques années plus tôt, elle avait elle aussi commencé à travailler à Abou Dhabi durant un temps, mais leurs parents avaient vite jugé que cela faisait trop loin pour qu'elle conduise tous les jours vers la capitale, et lui avaient demandé de quitter son travail. Après être restée à la maison un an durant, elle était désespérée de trouver une nouvelle activité. À l'aide de connaissances en Inde et au Qatar, elle avait essayé de monter un petit commerce d'importation de biens de consommation qui n'avait pas connu de succès. Finalement, la découverte providentielle du commerce par internet lui avait permis de travailler de nouveau, sans avoir à quitter la maison et donc sans être soumise aux contraintes familiales quant à l'organisation de son travail ; elle s'était plongée à temps plein dans cette activité et y avait entraîné son cadet. Ce travail lui avait également permis de rencontrer un homme dont elle était tombée amoureuse et Azzam avait joué un rôle clé pour convaincre la famille d'accepter qu'elle épouse cet homme.

En outre, avec l'argent que cette affaire sur internet lui permettait d'économiser, il avait créé des comptes d'épargne pour lui et pour ses deux sœurs cadettes. Ces dernières, âgées de douze et dix-huit ans, n'avaient aucune idée encore de l'existence de

ces comptes. L'intention d'Azzam était de conserver cet argent et de l'utiliser soit pour aider à payer leurs études, soit pour leur acheter une voiture lorsqu'elles auraient appris à conduire. Ce faisant, il remplissait en partie le rôle attendu d'un frère dans le sens où, étant le seul fils et n'étant pas marié, sa famille était en droit d'attendre qu'il redistribue une partie de son salaire à ses sœurs. Mais il accomplissait ce rôle de façon spécifique : il savait que les choix d'études de ses sœurs risquaient d'être problématiques et de créer des conflits avec leurs parents – l'une d'elles, par exemple, voulait étudier l'ingénierie, considérée comme un domaine masculin. De la même manière, même si la famille était d'accord pour qu'elles apprennent à conduire, cela ne signifiait pas qu'elles pourraient ensuite bénéficier d'une mobilité libre. Azzam avait décidé de soutenir les choix et les projets de ses sœurs quelles que soient les décisions de leurs parents ; l'argent qu'il économisait était à la fois un moyen d'obtenir une plus grande autonomie financière pour lui, et de garantir à ses sœurs une plus grande liberté dans leurs choix de vie ultérieurs.

Conclusion du chapitre

La nouvelle *A Slap in the Face (Une gifle au visage)*, de l'écrivain émirien Abdul Hamid Ahmed⁹⁷, met en scène un jeune homme de Khor Fakkan qui se rend en taxi à Dubaï pour la soirée, dans l'idée de rejoindre un ami. Fasciné par la ville, qu'il oppose en tous points au village, il évoque avec un mélange de plaisir et de défiance son atmosphère sonore et visuelle, l'anonymat urbain, la présence de femmes non voilées. Lorsqu'il arrive à Dubaï, son ami n'étant pas chez lui, il entame une flânerie à travers les rues, et se met bientôt à suivre une très belle femme. Se sentant protégé par l'anonymat et voyant cela comme une forme d'expérimentation, il lui propose une relation sexuelle, imaginant qu'elle répondra simplement par oui ou par non. S'ensuit un enchaînement de scènes cocasses : la femme se met à crier et le jeune homme, surpris, se trouve bientôt embarqué au poste de police, où il invoque son droit « démocratique » à avoir posé une telle question – un terme qui met hors de lui l'officier de police et lui fait risquer une peine plus dure encore. Finalement, les policiers le confrontent de nouveau à la femme qu'il a abordée ; elle réclame en guise de réparation le droit de le gifler, qu'elle obtient. Après cette humiliation et une nuit et un jour passés au poste, il reprend enfin le taxi vers Khor Fakkan :

97. L'auteur est également éditeur en chef du journal *Gulf News*, publié à Dubaï. Abdul Hamid AHMED. « A Slap in the Face ». In : *In a Fertile Desert. Modern Writing from the United Arab Emirates*. Sous la dir. de Denys JOHNSON-DAVIES. Cairo/NewYork : The American University in Cairo Press, 2009, p. 11–19.

« Le taxi accélérât en l'emportant dans la nuit à travers le désert, laissant la ville derrière lui avec son brouhaha et son vacarme, ses résidents et toutes leurs parures, leurs voitures rapides et leurs montres de luxe, leurs parfums captivants qui émanent de leurs vêtements, leur apparence entière signifiant l'opulence. Il n'y avait rien dans sa tête à quoi il puisse penser, bien qu'il ait l'impression, en touchant la partie de son visage qui avait été giflée, que c'était la ville entière qui l'avait giflé si fort et de manière si imprévisible, et qu'elle ressemblait à la femme à laquelle il avait parlé : belle mais vaine, ne possédant rien d'autre qu'un cri téméraire⁹⁸. »

Ces tribulations du jeune villageois qui se rend pour une soirée à Dubaï déclinent dans l'espace le thème des transformations économiques et sociales connues par les Émirats dans un temps très court : le passage du village, caractérisé par l'interconnaissance mais aussi par la pauvreté et la poussière héritées du désert, à la ville et ses gratte-ciels rutilants, débordant de biens de consommation et où règne un anonymat permis par l'hétérogénéité de la foule urbaine. Ces transformations sont à double tranchant : la fascinante beauté de la ville se révèle une illusion superficielle où ce qui est offert à la vue – y compris le corps des femmes – n'est pas immédiatement disponible, où l'anonymat apparent n'affranchit pas des normes sociales, et où les interactions demandent des compétences sociales que ne possède pas le villageois fraîchement débarqué. L'expérience de la diversité urbaine peut ainsi devenir celle de l'humiliation et de l'aliénation.

Ce que souligne en filigrane cet extrait, c'est aussi la transformation des rôles de genre et des rapports entre hommes et femmes. Ces derniers entretiennent avec l'hétérogénéité urbaine une relation particulière : d'un côté, cette hétérogénéité est contraignante pour les femmes et surtout les femmes émiriennes, dans la mesure où elle a conduit à une réduction de l'espace accessible du quartier à la maison et à un resserrement des normes portant sur les comportements dans l'espace urbain. D'un autre côté, la ville a ouvert de nouveaux espaces disponibles pour les jeunes femmes en même temps qu'elle fournit les moyens de se fondre, par moments, dans un anonymat urbain libérateur. Mais les « régions morales », les mondes séparés qui coexistent sans se croiser dans la ville émirienne sont inégalement accessibles en fonction des critères du statut. À bien des égards, la géographie morale des villes se traduit en une géographie du fantasme, le côtoiement de populations variées suscitant un imaginaire des espaces des autres – imaginaire qui peut être teinté de condamnation morale comme d'envie. De la même façon que pour le jeune villageois de Khor Fakkan qui rentre chez lui perplexe, les villes émiriennes semblent toujours échapper, au moins en partie, à leurs habitants.

98. Ibid., p. 19.

CHAPITRE V

Des sociabilités jeunes, consuméristes et genrées

Après avoir navigué en cercles concentriques de la maison à la ville, et des relations familiales et de voisinage aux conduites entre inconnus dans l'espace public, il est temps de se pencher sur les pratiques spécifiques aux jeunesses arabes d'Abou Dhabi ou à certains groupes en leur sein. C'est-à-dire d'explorer non plus les territoires et les temporalités que ces jeunesses partagent avec d'autres, mais plutôt ceux qu'elles inventent ou qu'elles investissent en propre, et qui contribuent à les faire exister comme catégorie dans la société émirienne. Certaines pratiques sont en effet considérées comme « jeunes ». Soit qu'elles soient récentes, et prennent place dans ces lieux et ces temps qui n'existaient pas aux générations précédentes ou auxquels, du moins, les parents de ces jeunes n'avaient pas accès ; soit qu'il serait mal vu, pour une personne plus âgée ou qui a cessé d'être socialement considérée comme jeune (parce qu'elle s'est mariée, a eu des enfants, etc.), de s'y livrer ; soit que ces pratiques font l'objet de condamnations de la part des générations précédentes – dans ce cas leur association à la jeunesse est utilisée pour soutenir des discours sur le déclin de la société ou les effets négatifs du changement social. J'examinerai aussi comment les pratiques et les formes de sociabilité qui font l'objet de ce chapitre sont revendiquées par les jeunesses arabes d'Abou Dhabi

en tant que jeunes adultes : c'est-à-dire pour se distinguer à la fois des enfants et des adolescents, et des adultes accomplis¹.

L'espace réservé du campus universitaire, dont certains usages appartiennent en propre aux jeunes adultes, a déjà été évoqué dans le Chapitre III, de même que les lieux de travail. Ce chapitre porte donc d'abord la focale sur les sociabilités qui se déroulent dans le cadre du temps libre et des loisirs. À l'instar de Laurent Bonnefoy et Myriam Catusse, il me semble que c'est dans ce temps libre, quotidien, que se lisent les mutations sociales, en particulier à travers le rapport à la ville qu'entretiennent ces jeunes². Ce temps de loisir, contrairement au temps scolaire et universitaire, est peu institutionnalisé, même si des normes parfois très contraignantes l'encadrent et, en restreignant les espaces et les activités accessibles en fonction du sexe et de la classe sociale notamment, peuvent contribuer à en faire un temps d'ennui et de désœuvrement. Mais ce temps libre est aussi celui où s'invente la catégorie de jeunesse, à travers la production de pratiques et de normes de comportement qui viennent définir cette catégorie aux Émirats.

Je m'intéresserai dans un premier temps aux sociabilités urbaines de ces jeunes adultes qui dessinent des collectifs plus ou moins vastes et plus ou moins ouverts suivant les types d'espaces dans lesquels elles se déploient. Ces sociabilités esquissent les contours de rapports singuliers à la capitale émirienne, de « citadinités jeunes » en quelque sorte, à travers leurs usages de la ville : « l'usage est producteur d'espace, ou, plutôt de lieux, de territoires, c'est-à-dire d'espaces qualifiés, féminins ou masculins, appropriés par des dénominations, des utilisations, des représentations, des fréquentations »³. Ces territoires produits par les jeunes peuvent s'inscrire au sein d'espaces partagés avec d'autres catégories de la population, comme les lieux de consommation, qu'ils s'approprient surtout par des usages spécifiques – des modes de déambulation, des types de relations ou des manières de s'y installer qui leur sont propres. Mais ces territoires recouvrent aussi des lieux qui se trouvent dans les interstices ou dans les périphéries de la ville, et que seul leur investissement par les jeunes fait surgir comme

1. J'entends « accomplis » dans le sens de ceux qui ont accédé aux pleines responsabilités associées non seulement à l'âge adulte au sens de la majorité, mais surtout à un certain nombre d'autres événements biographiques : se marier, fonder une famille, etc. Cf. Isabelle RIVOAL et Anne-Marie PEATRIK. « Les “jeunes” dans le sud de la Méditerranée. Cadres conceptuels pour l'étude de sociétés sous tension ». In : *Ateliers d'anthropologie*, n° 42, 2015. URL : <http://ateliers.revues.org/9972>.

2. Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. « Déconstruire les stéréotypes : portraits croisés de jeunes Arabes ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 11–23.

3. Jean-Charles DEPAULE. *Anthropologie de l'espace, histoire urbaine*. Cahiers Programme interdisciplinaire de recherche sur la ville. Paris : CNRS, 1995, p. 27.

territoires. On verra en ce sens comment les territoires des jeunesses arabes s'articulent aux caractéristiques de l'espace et du développement urbains à Abou Dhabi, et comment cette étroite relation avec l'histoire de la ville produit des formes d'attachement, de mémoire et de transmission qui contribuent, peut-être plus encore que leurs pratiques elles-mêmes, à les identifier comme génération.

Ces pratiques construisent elles aussi des formes d'appartenance et de reconnaissance qui fonctionnent selon la logique de l'âge et de la génération, en particulier à travers les langues et les codes que ces jeunes Arabes utilisent pour communiquer entre eux. L'expérience de la diversité linguistique à Abou Dhabi, entre l'anglais et ses pidgins mais aussi entre les divers dialectes arabes employés par les nationaux et les expatriés, a façonné en partie les langues parlées par ces jeunes adultes ; en même temps que l'usage des nouvelles technologies de communication leur a donné accès à des formes d'expression linguistique et des codes plus globaux. Cet ensemble, de même que les objets par lesquels ces codes sont construits et pratiqués, constitue un répertoire générationnel qui est unanimement reconnu comme appartenant en propre à ces jeunesses, et ce d'autant plus que les générations précédentes tendent à renvoyer ce répertoire du côté de l'illégitime – en leur reprochant par exemple un usage impropre de la langue arabe, qui cristallise ainsi une partie des identifications générationnelles, d'un côté comme de l'autre.

Ce chapitre se termine sur une étude de cas à travers laquelle peuvent être lues les dynamiques évoquées au cours de cette deuxième partie. L'examen d'une coiffure relativement ostentatoire, la *gambū'a*, très en vogue parmi les jeunes femmes musulmanes du Golfe à la fin des années 2000, révélera les dynamiques et les contradictions qui se jouent entre générations et qui emploient l'idiome de la modernité et de la tradition. Cette coiffure a en effet fait l'objet de nombreuses condamnations lui reprochant de contrevenir aux principes religieux mais aussi aux normes morales, sociales et nationales. En me penchant sur les réactions des jeunes femmes à ces discours, mais aussi sur la manière dont cette coiffure est ensuite devenue un « mème » Internet, c'est-à-dire un objet répété et transmis par l'intermédiaire des réseaux sociaux accompagné d'images et de commentaires humoristiques, je montrerai comment, en revendiquant avec dérision le discours sur la mode et la surenchère consumériste, les jeunes ont renversé la logique de condamnations fondées sur les rapports entre comportement public et éthique individuelle.

1. Consommations spatialisées. La ville marchande et ses interstices

Les formes de citadinité déployées par les jeunes Arabes d'Abou Dhabi sont nombreuses et multiformes. Elles sont aussi marquées par des formes d'identification spécifiques et un rapport singulier aux hiérarchies sociales, qui les informent mais qu'elles redéfinissent et contournent également. Comment aborder les territoires variés où s'ancrent les pratiques citadines et les types de sociabilité qu'elles engendrent ? Le constat du lien étroit qui existe entre ces sociabilités et les pratiques de consommation m'a poussée à choisir, parmi d'autres entrées possibles, celle des boissons.

Plus encore que les types de nourriture, qui sont cependant eux aussi marqués socialement et les accompagnent, les types de boissons contribuent à délimiter des territoires distincts : on a vu comment l'alcool dessine les contours de « régions morales » spécifiques dans les villes émiriennes. La boisson définit aussi les groupes sociaux : Jack Goody, reprenant les travaux de Louis Dumont, souligne comment la différenciation entre les castes en Inde était marquée notamment par l'existence d'une boisson propre à chacune des castes principales, ainsi que par l'interdiction de la commensalité entre individus de castes différentes⁴. En outre, les sociabilités se forment plus souvent autour de la boisson que du repas pour un certain nombre de raisons. La première est que, pour la majorité des jeunes adultes que j'ai rencontrés et qui vivent avec leur famille, les repas quotidiens sont pris le plus souvent à la maison – sauf occasions spéciales comme une sortie au restaurant entre amis le week-end. Le repas pris chez soi ne signifie pas nécessairement qu'il est mangé en famille : en général les plats préparés par la mère, ou par les domestiques, sont conservés pour le moment où les enfants rentrent – en particulier les fils adultes qui peuvent aller et venir jusque tard dans la nuit. À l'extérieur, c'est donc la boisson qui est d'abord le centre des sociabilités citadines, même si elle peut être accompagnée d'un repas léger : un goûter, un dessert, une nourriture de rue comme le *chawarma*... L'autre raison en est que le repas, à l'image de celui chez Zaynab décrit au chapitre précédent, se déroule en général en silence – même si la fréquentation des restaurants modifie ces habitudes. Cette division entre le repas, rapide et silencieux, et la boisson propice aux discussions et à des sociabilités étirées dans le temps semble répandue historiquement dans l'ensemble du Moyen-Orient⁵.

4. Jack GOODY. *Cuisines, cuisine et classes*. Paris : Centre Georges Pompidou CCI, 1984.

5. Sami Zubaida revient sur cette histoire à travers un très bel article sur les évolutions de la consommation d'alcool au Moyen-Orient et son association avec la nourriture. Il analyse notamment la transformation des mezzés qui, de petits plats servis dans les débits de boisson et consommés lentement pour accompagner une soirée de conversation et de divertissement, ont été élevés dans les

La boisson, ou plutôt les boissons et les contextes variés dans lesquels elles s'insèrent, nous serviront donc d'introduction dans les territoires et les temporalités des sociabilités jeunes à Abou Dhabi. Elles permettront de se pencher sur les limites qui se dessinent au sein de cette catégorie de la population, mais aussi sur les pratiques partagées : on peut manger et boire ensemble, comme on peut manger et boire les mêmes choses sans que ces pratiques communes soient identifiées comme telles. À travers la « description dense »⁶ de scènes de sociabilité qui se déroulent autour d'une tasse ou d'un verre, j'analyserai les types de relations et de collectifs que ces pratiques font exister ou qui sont performés par leur biais.

1.1. Boire dans le désert

Un vendredi de mars 2011, Salim, un ami émirien, me propose de l'accompagner dans sa « ferme » située dans le désert à la sortie d'Abou Dhabi. C'est une ferme privée : elle ne fait pas partie de celles que le gouvernement a distribuées à certaines familles nationales. Il a invité également un couple d'amis, une Européenne et un Arabe, qui nous rejoignent en chemin tandis que Salim achète des légumes pour le dîner.

Nous arrivons à la ferme en fin d'après-midi, vers cinq ou six heures. Alors que je m'attendais à un bâtiment en dur, je découvre avec surprise que la ferme est une portion de désert délimitée par un grillage. Dans son périmètre, des enclos abritent les animaux séparés par espèces : moutons, chèvres, pigeons et un chameau mâle. La chamelle a été isolée à l'extérieur avec son petit âgé de trois mois, dans un enclos ajouté pour l'occasion. Dans un coin, une caravane comprend quelques équipements : une batterie pour l'électricité et un robinet connecté à un réservoir d'eau qui sert notamment aux ablutions. À côté s'élève une cabane en bois de palme située un peu en hauteur : c'est là que dorment les deux employés soudanais qui s'occupent quotidiennement des animaux. Le frère de Salim et les deux amis, émiriens également, qui l'accompagnent nous attendent quant à eux assis en tailleur sous une tente bédouine très large et garnie de tapis et de coussins. Une fois les présentations faites, les quatre hommes nous accompagnent autour de la ferme, nous donnant des explications sur les animaux et leurs usages : les moutons seront vendus pour leur viande, et ils ont bon espoir de pouvoir entraîner le chameau pour la course. Quant aux pigeons, ils servaient à nourrir et

restaurants modernes au rang de repas : Sami ZUBAIDA. « Drink, Meals and Social Boundaries ». In : *Food Consumption in Global Perspective. Essays in the Anthropology of Food in Honour of Jack Goody*. Sous la dir. de Jakob A. KLEIN et Anne MURCOTT. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2014, p. 209-223, p. 221.

6. Clifford GEERTZ. « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture ». In : *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, n° 6, 1998.

entraîner le faucon que les deux frères ont possédé durant un temps, mais auquel ils ont dû renoncer car il demandait trop d'entretien et coûtait très cher. Après la visite, nous revenons sous la tente où ils nous servent d'abord des dattes, puis le café émirien à la cardamome servi dans la *dalla*, la cafetière caractéristique du Golfe. Ils font enfin passer un bocal de *halwa* – une pâte rouge sombre sucrée et gélatineuse qui, contrairement à son équivalent moyen-oriental au sésame, est dans le Golfe translucide et à base de farine et d'épices. Lorsque les employés soudanais apportent du thé mélangé au lait de chamelle frais, prélevé durant la journée, nos hôtes se mettent finalement à boire avec nous ou plus exactement après nous, rinçant les petites tasses dans une bassine d'eau à proximité.

Le partage du lait de chamelle, au goût fort et agréable, permet de briser la glace : nous discutons de ses bienfaits pour la santé, puis la conversation est lancée sur la situation politique en Égypte, en Libye et au Bahreïn, où les Émirats viennent d'envoyer des troupes. Le frère de Salim est particulièrement affirmatif dans sa défense de cette décision. Comme les autres invités, je reste prudente sur le sujet, et l'essentiel de la conversation se porte sur le calme qui caractérise la situation aux Émirats pendant ce temps. L'atmosphère devient plus détendue, et nos hôtes nous divertissent avec des histoires drôles. L'un des amis de Salim fait le récit humoristique d'un semestre passé dans une université américaine il y a quelques années pour apprendre l'anglais. Il met en scène, avec force détails comiques, l'ensemble des « chocs culturels » qui peuvent attendre un jeune homme élevé dans une famille bédouine émirienne se retrouvant brutalement sur un campus californien. Il raconte ainsi comment il a manqué le taxi qui l'attendait à l'aéroport car il ne pouvait lire son nom en anglais ; s'est étonné de voir tant de « serviteurs » (*akhdām*) sur le campus avant de réaliser qu'il s'agissait d'étudiants sud-asiatiques – et comment il a refusé au départ de travailler avec eux ; a créé un branle-bas sécuritaire en lançant son réchaud à gaz pour faire du café dans sa chambre ; s'est insurgé, dans une soirée étudiante, de voir deux femmes s'embrasser devant lui avant de réaliser que personne d'autre n'était choqué ; a bu, au cours de la même soirée, une *red bull* qui lui a semblé étrangement plus énergisante que celle commercialisée aux Émirats, et pour cause, le barman lui ayant servi une boisson alcoolisée ; et enfin a passé un moment au poste de police après avoir été arrêté au volant de la voiture de son cousin, bien au-delà de la limite de vitesse et sans permis. Ce récit sans doute en partie romancé, fait par un jeune homme émirien à destination d'étrangers vis-à-vis desquels il partage la position d'hôte, est intéressant pour sa mise en abîme. Le jeune homme, qui s'auto-identifie comme venant d'une famille « conservatrice », montre sa connaissance des stéréotypes sur les Émiriens et en joue pour nous divertir, sans pour autant les confirmer ni les infirmer : ce n'est pas non plus le récit d'une transformation ou de la remise en question des normes transmises, mais plutôt de leur confrontation

avec d'autres. Dans le même temps, son récit suggère en filigrane qu'il maîtrise les codes auxquels nous – les étrangers – adhérons, à l'inverse d'autres jeunes hommes qui viennent également de familles « conservatrices » mais n'ont jamais voyagé. Salim enchaîne d'ailleurs, toujours dans un registre comique, avec une anecdote symétrique en évoquant un ami européen qu'il avait hébergé quelques jours et à qui il avait proposé de porter la *gandūra*. Ce dernier accepte mais découvre bientôt qu'il ne peut, comme le font Salim et son frère, la porter sans sous-vêtements : il est incapable de s'asseoir de la bonne manière, et « montre tout ». L'histoire suscite une réaction de nos hôtes qui nous proposent des coussins pour nous appuyer : ils ont remarqué que les étrangers ne savent pas s'asseoir confortablement en tailleur.

Pendant ce temps, le frère de Salim, avec l'aide des employés soudanais, a allumé un feu un peu plus loin dans l'enclos ; il a ensuite fait mariner la viande que l'un des employés avait découpée, puis a déplacé des braises dans un petit barbecue. Il le rapproche de l'entrée de la tente afin de pouvoir suivre la conversation tout en faisant cuire la viande. Il fait nuit, mais la lune est presque pleine et le désert très clair ; lorsque le repas est prêt, cependant, les jeunes gens allument sous la tente une lampe branchée à une batterie de voiture. Des nappes en plastique sont dépliées dans un coin ; la viande y repose sur un plateau, les légumes ont servi à confectionner une salade, et du yaourt et du pain complètent le repas. Nous nous rassemblons autour des plats ; chacun se sert avec ses doigts et le pain. Nos hôtes mangent peu et rapidement, puis se lèvent aussitôt pour se laver les mains et s'asseoir plus loin. Une fois le repas terminé, les conversations reprennent, cette fois au sujet du mariage ; les deux jeunes hommes taquinent Salim en lui faisant remarquer qu'à vingt-huit ans, il serait temps d'y penser. Puis les groupes se séparent : Salim continue à discuter avec nous tandis que son frère et les deux jeunes gens se mettent à parler de leur côté et partager des vidéos qu'ils regardent sur leurs téléphones. Lorsque nous reprenons la voiture pour rentrer à Abou Dhabi, il est deux heures du matin ; le dîner a eu lieu vers minuit.

J'ai évoqué dans le chapitre précédent les sorties familiales dans le désert, pour un ou plusieurs jours, qui sont ancrées dans les pratiques d'un grand nombre de familles émiriennes – du moins celles d'origine bédouine. La soirée avec Salim cristallise l'ambivalence du désert : il est à la fois partie prenante de l'ordinaire familial et de la sociabilité des jeunes hommes, et un espace patrimonialisé. La soirée oscille en effet entre la routine des sociabilités masculines jeunes – plaisanteries et taquineries d'une part, temps morts ou moments passés chacun sur son téléphone d'autre part – et les pratiques d'hospitalité, qui ont cours également entre jeunes hommes mais qui sont d'autant plus ritualisées ici qu'elles sont destinées à des étrangers. Si l'on peut en juger par les récits que m'en ont fait Salim et d'autres jeunes gens, le déroulement de la soirée est, en termes des activités pratiquées, semblable à ce qu'il aurait été sans notre pré-

sence. Les discussions, bien sûr, ne le sont pas. En outre, parce que nous sommes là, les gestes habituels se changent en démonstrations du patrimoine et du folklore émiriens. Cette dimension est tout à fait consciente – comment pourrait-elle ne pas l'être, alors que des scènes exactement semblables sont reproduites dans les festivals patrimoniaux tel que celui du Qaşr al-Ḥuṣn évoqué en première partie, et que le café émirien lui-même a été placé sur les listes du patrimoine immatériel de l'UNESCO ? Les thèmes abordés pendant la soirée, au sein desquels les différences entre Émiriens et Occidentaux ont tenu une grande place, en témoignent. Par ailleurs, même si les jeunes hommes sont habitués à ces soirées à la ferme, certains aspects restent pour eux exotiques : le lait de chamelle, très prisé, n'est pas une denrée quotidienne.

Mais la patrimonialisation du désert comme des pratiques d'hospitalité crée aussi des lignes de séparation plus subtiles. Le désert, comme la mer d'ailleurs, peut être valorisé comme un espace de nature sauvage, non urbanisé (*barr*), où il est possible de fuir un temps les cadences de la ville pour se retrouver au calme. Mais parce qu'il est aussi associé au patrimoine émirien, la fréquentation plus régulière du désert est lue comme un attachement à la tradition bédouine et comme une reproduction d'une histoire idéalisée. Sur ce principe, un tel attachement peut être valorisé ou au contraire dénigré. Ainsi, Salim adhère plutôt au premier type de représentations : il vient dans la ferme familiale une fois par semaine, en général le week-end, pour faire une pause. Son frère, à l'inverse, est dans les termes de Salim « plus traditionnel » : il y passe presque toutes ses soirées. Cette différence alimente un conflit latent entre les deux frères : le cadet parle très mal l'anglais et passe son temps dans le désert avec ses amis émiriens, tandis que l'aîné, qui a fait une partie de ses études en Angleterre et voyage beaucoup, fréquente des cercles de sociabilité plus divers en termes de nationalité – comme en témoigne l'invitation qu'il nous a transmise.

Le frère est pressé de se marier mais, voulant respecter les convenances, préférerait que son aîné le fasse d'abord ; Salim, lui, n'en a aucune intention pour le moment. Pendant la soirée, il s'est d'ailleurs écarté du groupe pour discuter au téléphone avec sa petite amie, américaine. Ayant déjà rencontré la jeune femme, je suis la seule à savoir que c'est elle qui a appelé ; son frère et ses amis connaissent son existence, mais la considèrent comme une expérience ou une distraction, et ne peuvent imaginer que la relation de Salim soit sérieuse. Sa petite amie, elle, insiste pour que cette relation se concrétise, par exemple par le mariage. Piégé entre ces injonctions contradictoires, Salim ne peut rien faire d'autre que repousser l'échéance du mariage ; une solution peu satisfaisante puisqu'elle mécontente tout le monde. Dans ce cadre, les taquineries des garçons à ce sujet, comme la démonstration de patriotisme du frère de Salim, s'adressent à la fois aux invités étrangers et surtout à Salim lui-même ; ils sont une performance de la « tradition », ou plus exactement l'affirmation explicite d'une volonté de reproduction sociale

et familiale dont Salim s'est partiellement écarté.



FIG. V.1 : « Couper » les dunes

Mais le désert n'est pas que le lieu de reproduction des pratiques familiales ou d'un passé bédouin folklorisé et idéalisé. Il est aussi, pour les jeunes hommes, un espace de loisir entre-soi qui peut devenir un espace de transgression. Les hasards de l'enquête de terrain font que, la veille très exactement de cette soirée dans la ferme de Salim, j'avais participé à un tout autre type de sortie dans le désert.

L'après-midi, je reçois un appel de Rami, un ami jordanien qui travaille dans une administration publique : le temps est parfait, l'un de ses amis vient de lui proposer une soirée dans le désert, et si je suis prête à 17h je peux me joindre à eux. Une fois en voiture, il fait un détour par le centre-ville d'Abou Dhabi pour acheter des bières et de la glace pour les maintenir au frais dans l'une des boutiques d'alcool qui opèrent sans licence. Nous y sommes rejoints par Amer, son ami libanais, puis par deux autres voitures : la première est occupée par un Libanais et la seconde par deux hommes égyptiens et deux femmes qui travaillent comme hôtesse de l'air pour la compagnie d'aviation d'Abou Dhabi, Etihad. L'une d'elles, marocaine, est la petite amie du conducteur. Une fois arrivés dans le désert, Rami, qui guide le groupe, sort de la piste et se met à « couper » les dunes (*taqtī'*) avec son 4x4, tout en plaisantant sur le fait que les autres conducteurs ne seront pas capables de le suivre. La dimension compétitive est évidente : il choisit des dunes de plus en plus inclinées pour tester leurs compétences, tout en les invectivant ou en leur donnant des conseils sur un ton paternaliste. Quelques lapins détalent devant la voiture lorsque nous arrivons vers des buissons. Il commente en même temps, à mon intention, la forme des dunes : celles dont la crête est particulièrement bien dessinée (*'arqūb*) sont à éviter, parce que cela indique un versant en pente raide – si l'on se trompe, avec la vitesse nécessaire pour conduire dans le sable, la voiture risque de faire des tonneaux. L'écueil qui attend les débutants est plutôt de ne pas assez accélérer : c'est ce qui arrive à Rawad, le Libanais, dont la roue arrière se trouve bientôt bloquée dans le sable. Tout en se moquant ostensiblement, les autres hommes viennent l'aider à dégager la roue et pousser la voiture, une autre occasion de déployer leurs qualités viriles : Amer, qui porte un maillot près du corps, en profite pour mettre en avant sa musculature imposante tandis que Rami, qui a le rôle d'autorité, se déplace agilement de l'avant à l'arrière de la voiture pour donner des conseils. Les deux autres, moins habitués à la conduite dans le désert et sans doute à ce type de démonstrations de masculinité, obtempèrent. Rawad arrive finalement à démarrer et la course dans les dunes reprend, jusqu'à un grand enclos grillagé derrière lequel des chameaux sont en train de s'abreuver. La ferme s'étend sur une surface très longue, et il n'y a pas d'autre solution que de longer le grillage pour retourner à la piste.

La nuit a commencé à tomber ; une fois la piste atteinte, nous repartons dans les dunes mais cette fois avec l'objectif de trouver un emplacement pour le camp. Les hommes finissent par se mettre d'accord sur un lieu puis commencent à préparer le

feu et à se partager les tâches : Amer s'occupe de la viande tandis que Mahmoud enveloppe soigneusement des pommes de terre dans du papier d'aluminium. Je discute avec les deux jeunes femmes. Rami a sorti la bière : quelque temps auparavant, il m'a expliqué qu'il ne la considère pas comme un alcool – puisqu'elle ne le rend pas ivre et que c'est l'ivresse qui est condamnée par l'islam, il ne se sent pas en faute. Il boit aussi occasionnellement de l'alcool fort, et en ressent une certaine culpabilité. Tout le monde trinque à l'exception de Rose, la jeune femme marocaine. Après le repas, la soirée s'étire en longueur et les discussions s'épuisent peu à peu. La collègue de Rose, qui semble s'ennuyer, échange des messages instantanés avec un homme qui lui a proposé de l'emmenner à Ras al-Khaïmah ; d'un commun accord, tous lui conseillent de refuser l'invitation. Rami, sur qui la bière a tout de même eu un peu d'effet, part se reposer dans sa voiture. Amer décide d'animer la soirée : il rapproche sa voiture du feu, lance de la musique pop américaine à plein volume, puis invite la collègue de Rose à danser avant de lui proposer une balade dans le désert. Rose et son petit ami s'éclipsent également derrière une dune ; je me retrouve seule près du feu avec Rawad, qui répond timidement à mes tentatives d'entamer une conversation. La beauté du paysage compense la maladresse de la situation : les dunes se découpent autour de nous sur un ciel très noir où apparaissent des nuées d'étoiles. Le calme revenu maintenant que la musique est arrêtée engage plutôt à la contemplation silencieuse. Plus tard, Rami revient avec une *rakwa* (cafetière pour préparer le café turc) qu'il pose sur les braises. Peut-être les effluves du café se diffusent-elles dans le désert, car les couples reviennent tous peu après. Le café bu, nous remballons les affaires et repartons vers la ville.

Si j'ai entamé l'étude des sociabilités des jeunes arabes d'Abou Dhabi par le désert, c'est qu'il fait figure d'espace suspendu. Situé hors de la ville, il peut apparaître comme un lieu où les normes sociales habituelles ne s'appliquent pas et où les pratiques transgressives – consommation d'alcool, sexualité hors-mariage – sont permises ou, en tout cas, peuvent se déployer sans risque. Il peut aussi apparaître comme un espace hors du temps, où les modes de vie des générations précédentes peuvent être reproduits et réappropriés par les jeunes Émiriens. Les deux univers sont perméables : Salim et Rami se connaissent. Le premier participe de temps à autre aux soirées organisées par le second dans le désert, et il lui arrive de l'inviter à partager un dîner dans sa ferme. Dans les deux cas, le désert est aussi le territoire de sociabilités d'abord masculines – dans le second cas présenté, par exemple, aucune des femmes présentes ne conduit de voiture, et ce sont donc les jeunes hommes qui décident du trajet et du moment du départ. Il est en effet associé à la voiture et à la dimension compétitive de la conduite dans les dunes, devenue un sport national – une compétition annuelle a lieu dans l'oasis de Liwa où se trouve la plus haute dune du pays, et qui est le prétexte à l'exhibition de voitures personnalisées. Terrain de chasse, seul espace où ce sont les hommes qui

cuisinent, le désert est aussi associé, dans les représentations, à un rapport avec la nature qui est un rapport viril. Ce statut du désert est reproduit dans un autre espace naturel périphérique : la mer, où le bateau plutôt que la voiture devient l'instrument de la maîtrise des éléments naturels, où la pêche remplace la chasse, et où les multiples îles au large d'Abou Dhabi représentent elles aussi des espaces ouverts, suspendus, où une multiplicité de pratiques sont possibles. Incidemment, Salim et Rami possèdent chacun un bateau : les excursions maritimes remplacent les soirées dans le désert dès que le temps devient trop chaud, mais il n'est pas rare, les jours de week-end, d'alterner les deux activités.

1.2. *Shopping malls et coffee shops, consommations globalisées pour jeunesses cosmopolites ?*

Il est difficile aujourd'hui de penser aux Émirats arabes unis sans les associer au marché, et surtout à cette forme très particulière d'espace marchand que sont les *shopping malls*. Si le modèle du *mall* tel qu'il s'est diffusé dans le monde vient des États-Unis, inspiré au départ par les grands magasins parisiens, il est à ce point intégré à l'urbanité du Golfe qu'il participe de l'identité des villes ainsi que de leur image internationale⁷. Le Dubaï Mall par exemple, le plus large du monde, avec son aquarium et son squelette de dinosaure, ou encore le Mall of the Emirates avec sa célèbre piste de ski intérieure, font partie des arguments touristiques de la ville de Dubaï. Cette implantation des *shopping malls* prend part à une tendance régionale : en 2006, les *shopping malls* au Moyen-Orient composaient 84 % de ce que l'on nomme la surface commerciale utile, c'est-à-dire les espaces de vente. La plupart d'entre eux appartiennent à des conglomerats majoritairement émiriens et saoudiens, qui contrôlent en général l'ensemble de la chaîne, des secteurs de la vente au détail (hypermarchés et supermarchés) aux filières d'importation des biens en passant par les franchises des enseignes présentes⁸. Les *malls* s'inscrivent donc dans un paysage économique dominé par de grands groupes qui sont confondus avec l'élite économique, composée principalement des grandes familles nationales et de quelques milliardaires étrangers. Ces espaces participent aussi au profit de ces groupes en tant qu'investissements immobiliers. À Abou Dhabi, les premiers *shopping malls* voient le jour dans les années 2000. Jusque-là, en-dehors du souk et des marchés portuaires qui étaient, avec les petites épicerie de quartier, les principaux lieux d'approvisionnement, existaient des centres commerciaux de petite taille construits dans les années 1980-1990⁹. J'ai choisi de conserver le terme de *mall*, qui figure à la fois dans le nom de ces complexes commerciaux et est utilisé par l'ensemble de la population, dans la mesure où il permet de faire la différence entre les constructions récentes, caractérisées par leur gigantisme et qui marquent l'une des dernières phases du développement urbain aux Émirats, et ces établissements plus anciens, appelés *center* en anglais et *markaz* en arabe ; même si les frontières entre les deux sont parfois perméables.

7. Franck MERMIER et Michel PERALDI, éd. *Mondes et places du marché en Méditerranée : formes sociales et spatiales de l'échange*. Paris : Editions Karthala, 2011. cf. aussi Laure ASSAF et Sylvaine CAMELIN. « Shopping malls : l'avènement de la modernité ? » In : *Ateliers d'anthropologie*. à paraître, 2016, sur les origines du *shopping mall* américain, voir l'article d'Ibrahim Gharbi dans le même numéro.

8. Pour exemple, la ville de Dubaï représente à elle seule 23 % des ventes de gros au sein du Conseil de Coopération du Golfe.

9. Voir Chapitre I, p. 105.

Les transformations rapides des espaces marchands qui ont eu lieu au tournant du XXI^e siècle ont accompagné le passage de l'enfance à l'adolescence, puis à l'âge adulte, des jeunes gens que j'ai rencontrés. Les travaux de sciences sociales portant sur les *shopping malls* se sont consacrés depuis quelques années à déconstruire l'idée qu'ils appartiendraient à la catégorie des « non-lieux », ces espaces interchangeable de simple circulation au service de la seule consommation de masse¹⁰. Ce discours a été souvent répété à propos des *shopping malls* du Golfe : replaçant l'implantation des *malls* au Koweït dans le contexte du développement urbain, l'historienne koweïtienne Farah Al-Nakib les dépeint comme un facteur de « désurbanisation » (*de-urbanization*) de la ville ; un discours courant parmi les élites intellectuelles du Golfe qui ont assisté à la transformation radicale du paysage urbain et à sa ségrégation croissante¹¹. Si ce type de représentations n'est pas sans fondement, et était d'ailleurs parfois adopté par mes interlocuteurs, un certain nombre de travaux se sont penchés sur les usages variés de ces espaces. Les premiers à s'y être intéressés sont les géographes, qui ont interrogé le rapport des *shopping malls* à l'urbanité et la possibilité de les décrire comme des espaces publics, dans le sens où ils sont des lieux de rassemblement où une relative hétérogénéité urbaine y est possible ; en particulier dans des contextes où la rue, pour des raisons sécuritaires ou de ségrégation sociale, n'est pas un espace partagé¹². Cette perspective me semble valide pour les Émirats où les *shopping malls*, comme on l'a vu au chapitre précédent, sont certainement de ce point de vue les espaces les plus publics à Abou Dhabi – en-dehors d'espaces liminaires très spécifiques comme la corniche du bord de mer. Plus récemment, et en particulier dans le monde arabe, des travaux se sont penchés sur les rapports entretenus par ces espaces avec la ségrégation sexuelle et de classe dans les villes, mais aussi sur les nouveaux types de relations qu'ils pouvaient faire surgir¹³. Ce n'est pas un hasard si ces recherches appréhendent le *mall* dans son rapport avec les « jeunes » : qu'il soit le lieu privilégié des rencontres au sein de la

10. Marc AUGÉ. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Champs. Paris : Flammarion, 1997. Guy DEBORD. *La Société du spectacle*. Paris : Gallimard, 1996 [1967].

11. Farah AL-NAKIB. *Kuwait Transformed. A History of Oil and Urban Life*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2016.

12. G. CAPRON. « Les centres commerciaux à Buenos Aires : les nouveaux espaces publics de la ville de la fin du XX^e siècle ». In : Lavoisier, 1998, p. 55–63. Myriam HOUSSAY-HOLZSCHUCH et Annika TEPPPO. « A mall for all ? Race and public space in post-Apartheid Cape Town ». In : *Cultural Geographies*, 2009, p. 351–379.

13. Mona ABAZA. *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt : Cairo's Urban Reshaping*. Leiden ; Boston : Brill, 2006. Amélie LE RENARD. « Pratiques du shopping mall par les jeunes Saoudiennes. Sociabilité et consumérisme à Riyad ». In : *Mondes et places du marché en Méditerranée : formes sociales et spatiales de l'échange*. Sous la dir. de Franck MERMIER et Michel PERALDI. Paris : Editions Karthala, 2011, p. 187–.

« société des jeunes femmes » étudiée par Amélie Le Renard ou celui dont les jeunes hommes (*chabāb*) sont exclus en Égypte car perçus comme des éléments perturbateurs, le *mall* comme forme urbaine semble entretenir des liens spécifiques avec la jeunesse¹⁴.

La plupart de mes interlocuteurs ont le souvenir de leur première visite au *mall* comme d'un événement. Enfants, c'est surtout la taille et l'esthétique de cet espace qui les avaient frappés : c'est en cela que les *malls* se différenciaient des autres centres commerciaux. Déjà, ces anciens espaces marchands avaient engendré une différence significative dans les pratiques urbaines des résidents d'Abou Dhabi : une étudiante émirienne parodiait, durant un entretien, les récits historiques de l'avant et l'après-pétrole en faisant remarquer que, si l'on écoutait ses parents, ce serait plutôt l'avant et l'après-air conditionné qu'il faudrait considérer comme une temporalisation significative. À l'inverse de leurs prédécesseurs américains, les *shopping malls* des Émirats sont pour la plupart des lieux de proximité – même si cette dimension se modifie avec les nouveaux développements urbains. À Abou Dhabi, la plupart des *malls* « historiques » sont situés dans le centre-ville et accessibles à pied ou en bus, quand bien même la très grande majorité des visiteurs s'y rend en voiture. L'arrivée des *malls* en ville a donc modifié un certain nombre de comportements : ils sont devenus des espaces de promenade agréables, y compris durant les mois d'été où, jusque-là, tous ceux qui le pouvaient voyageaient à l'étranger pour fuir la chaleur. Pour mes interlocuteurs, les centres commerciaux et les *malls* constituaient des lieux privilégiés de leurs tribulations enfantines – avec la famille d'abord, puis en groupes d'amis après l'école ou durant le week-end.

Amal, une jeune somalienne de vingt-trois ans, vit dans un petit appartement de Salam Street avec ses parents et ses six frères et sœurs. Dès qu'elle le peut, elle demande à un membre de sa famille de la conduire au *mall* : elle aime y passer son temps libre, avec des amies ou bien seule. Elle s'installe au Starbucks, commande une boisson et reste des heures durant à lire un livre, regarder passer les gens, communiquer avec ses amies par messagerie instantanée ou aller voir un film. C'est toujours là qu'elle me donne rendez-vous, selon un rituel désormais bien établi : je la rejoins au café où nous buvons tranquillement en échangeant des nouvelles. Au bout de quelques heures, lorsque la conversation s'épuise ou lorsqu'il est bientôt temps pour l'une d'entre nous de rentrer, nous nous levons et marchons le long des allées, tout en continuant à discuter. De temps à autre, nous entrons dans un magasin pour observer certains des biens en vente,

14. Cette dimension n'est pas propre au monde arabe : les usages et les cultures du *mall* qui se développent parmi les jeunes vivant dans les banlieues (*suburbs*) américaines, pour qui ils sont les lieux principaux de sortie, ont fait l'objet d'études sociologiques dans les années 1990.

sur un mode toujours déambulatoire, passant d'un rayon à l'autre en poursuivant notre conversation – à moins qu'un projet d'achat ne vienne en modifier le cours pour l'orienter vers les mérites relatifs des objets en question. Souvent, nous retournons ensuite nous asseoir à la table que nous avons quittée, sans rien consommer cette fois, et y restons jusqu'à l'heure du départ. Amal rajuste constamment son *ḥijāb* autour de ses cheveux, en particulier quand des groupes de jeunes hommes en *gandūra* passent auprès de nous ; elle est fascinée par leur prestance. Le *mall* est pour elle le lieu d'une solitude appréciée : il lui offre un répit vis-à-vis de la famille et un refuge dans la foule. Les cafés éparpillés à l'intérieur des *malls* sont des espaces privilégiés pour cette forme d'expérience de l'urbanité, puisqu'ils sont situés à la fois dehors et dedans. Or voir et être vu, mettre en scène la présentation de soi sont des caractéristiques de la sociabilité dans les *shopping malls* : pour tous les jeunes que j'ai interrogés, s'y rendre représente une sortie pour laquelle il faut se préparer en conséquence : se maquiller, s'habiller bien, etc.

Les *malls*, on l'a vu, ont ouvert aux femmes un accès à l'espace marchand et à des modes de consommation qui ne leur était pas accordé auparavant¹⁵. Cet accès est permis par la surveillance qui règne dans cet espace, et par l'atmosphère très contrôlée du *mall* à tous les points de vue : celui du climat, de l'hygiène, de l'ambiance sonore... Le *mall*, avec son architecture et son décor spécifiques – qui peut être dédié à un thème précis, à l'image d'Ibn Battuta Mall à l'entrée de Dubaï dont les différents « quartiers » évoquent les voyages de l'explorateur en Égypte, en Iran, etc. – offre une image de modernité et de luxe qui contribue, plus subtilement que la surveillance qui s'y exerce ou que la ségrégation sociale évoquée au chapitre précédent, à en faire un lieu pensé comme « sûr ». Il devient ainsi un lieu où une certaine mixité entre les sexes, favorisée par le relatif entre-soi de classe et le contrôle social exercé par les vigiles et la foule des usagers, devient possible dans un cadre respectable et légitime. Les étudiants d'universités mixtes peuvent s'y rendre en groupe pour étudier, les jeunes femmes peuvent y rencontrer un camarade de classe pour travailler sur un projet commun, etc. La concentration d'activités et de services variés dans les *malls* permet en quelque sorte d'expérimenter la diversité urbaine en même temps que d'avoir un prétexte légitime de sortie.

15. Amina Abdullah ABU SHEHAB. *The UAE in the Era of Affluence : An Anthropological Study of Consumption*. Londres : University of London, 2000. Claire BEAUDEVIN. « Souks féminins en Oman. Séparatisme commercial ou renforcement d'une "culture de genre" ». In : *Chroniques yéménites*, n° 12, 2004, l'article de Claire Beaudevin s'intéresse à des souks exclusivement féminins, pour l'achat comme pour la vente, qui ont émergé en Oman intérieur dans les années 1980-90, et qu'elle voit comme potentiellement une étape transitoire dans l'accession des femmes à un travail salarié et à des nouveaux espaces de consommation. Il semblerait que ces souks aient aujourd'hui disparu.



FIG. V.2 : Deux cafés le long de la tour centrale du Marina Mall



FIG. V.3 : Place principale de Marina Mall (à gauche) et escaliers roulants du Central Souk (à droite)



FIG. V.4 : Mushrif Mall (en haut) et Wahda Mall (en bas)

Nombre de mes interlocuteurs m'ont raconté comment, jusqu'à leurs 14 ou 15 ans, ils passaient des heures à déambuler dans les *malls*, regarder les gens, sans nécessairement acheter – c'est le cas des jeunes hommes expatriés arabes qui s'y rendaient collectivement, en bus ou à pied, souvent sans emmener d'argent. Les jeunes adultes se distancieraient cependant de ces pratiques de circulation en revendiquant une sociabilité plus assise, dans les cafés. Le mode d'occupation de l'espace est en effet un marqueur de l'âge – même si être assis au café ne signifie pas être sédentaire : on peut y rester des heures ou bien changer de lieu en ayant à peine consommé. Ce changement était parfois accompagné d'un discours de lassitude vis-à-vis du *mall* : ils y étaient trop allés, et ce type de pratique était bon pour les adolescents mais plus pour eux. Ils transposaient alors leurs sociabilités dans les *coffee shops*, les franchises de chaînes de café internationales, situés à l'intérieur de ces *malls* ou en-dehors et que l'on retrouve un peu partout dans la ville.

Ces lieux de consommation sont eux aussi associés à une certaine image de la modernité et du monde global qui est recherchée par les jeunes adultes. L'expérience du global se fait d'abord par les modalités mêmes de la consommation : on y commande en anglais des plats standardisés¹⁶, qui permettent de se mettre en scène au sein d'un « cosmopolitisme ostentatoire »¹⁷. Ces espaces se prêtent ainsi à des appropriations nouvelles : non seulement ils sont « disponibles en termes d'usages publics »¹⁸, mais les jeunes gens qui ont grandi avec les *shopping malls* et les cafés internationaux à Abou Dhabi ne se contentent pas d'y reproduire les formes de sociabilité qu'ils ont ailleurs ; ils inventent aussi de nouvelles manières d'interagir, d'occuper l'espace. En particulier, les sociabilités consuméristes qui y sont mises en œuvre déploient des identifications au monde global et donnent lieu à des mises en scène d'une identité cosmopolite qui permettent de se projeter hors de la localité et des normes sociales qui lui sont associées, et de se détacher en partie du groupe d'appartenance. Les jeunes adultes qui se rendaient dans ces lieux affirmaient souvent leur attachement à la ville d'Abou Dhabi en tant

16. Y compris des plats moyen-orientaux passés au rang de nourriture internationale, comme les mezzés décrits par Sami Zubaida : ZUBAIDA, « Drink, Meals and Social Boundaries », op. cit.

17. A. DE KONING. *Global Dreams : Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo*. Le Caire : American University in Cairo Press, 2009. Voir aussi Laure ASSAF. « Autour d'un café : sociabilité des jeunes à Abou Dhabi ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 53–62.

18. Guénola CAPRON. « Rassemblement et dispersion dans la ville latino-américaine : un nouvel espace public urbain, le cas du centre commercial ». In : *Cahier des Amériques latines*, 2000, p. 21–40.

qu'elle était une ville globale et cosmopolite¹⁹.

Samir, un étudiant libanais de vingt-deux ans, passe presque tout son temps libre dans les cafés du centre-ville d'Abou Dhabi. Il explique qu'il n'aime pas rester à la maison ; avant ses cours, qui commencent en fin d'après-midi (il suit un Master d'informatique dans un institut privé), il rejoint ses amis au café. Ils discutent, déjeunent ensemble, parfois font leurs devoirs ; après les cours, il y retourne aussitôt. « Ce qui est bien », précise Samir, « c'est que je n'ai pas besoin d'appeler quelqu'un : je peux juste y aller et je sais qu'ils seront là ». Chacune de ses bandes d'amis a son café favori, et Samir choisit l'endroit où se rendre en fonction de ceux qu'il souhaite rencontrer. En particulier, il fait la distinction entre le café « pour hommes », c'est-à-dire le café de rue – où l'on boit du café turc très bon marché dans une salle enfumée, et le *coffee shop*, le café « international » où il peut rencontrer ses amies femmes. C'est dans l'un de ces *coffee shops* que nous allons : le Tche-Tche, situé près de la corniche d'Abou Dhabi. Le menu y mêle *chawarma* et *Caesar salad*, café *latte* et narguilé. Les prix y sont trois à quatre fois supérieurs à ceux des cafés de rue, mais le mobilier est plus confortable : banquettes en cuir et tables design, murs peints en rouge et jaune, lumières chaleureuses, air climatisé. Samir me présente son groupe d'amis : Nawal, vingt-deux ans, de père libanais et de mère britannique ; Maryam, une Palestinienne de dix-neuf ans accompagnée de Saleh, qu'elle me présente comme son fiancé. Maryam n'est pas voilée ; ses ongles sont vernis du même jaune vif que son t-shirt. Nawal porte un *hijāb* rouge et noir et des vêtements assortis, une tunique et une jupe longue. Samir et Saleh sont en jeans. Nous partageons un narguilé, et Nawal allume de temps à autre une cigarette. Un écran de télévision diffuse en boucle les clips de musique pop libanaise du moment : Nancy Ajram, Nawal al-Zoghbi, Mohamed Skandar... « Au fond, on vit ici », me dit Nawal.

Pour les jeunes expatriés arabes, exprimer ainsi cet attachement autorise à s'approprier la ville en liant directement l'espace urbain et ses références globales, c'est-à-dire en contournant l'échelle intermédiaire, nationale, qui les exclut. « J'aime Abou Dhabi ; si je devais la quitter j'en mourrais ! », me dit ainsi Nawal alors que je l'interroge sur ses projets pour l'avenir²⁰. Elle voudrait devenir journaliste, peut-être reporter de guerre, mais ses parents jugent ce métier trop dangereux. En attendant, elle s'est inscrite dans

19. La notion de cosmopolitisme renvoie à des réalités variées, en particulier dans le monde arabe où elle est souvent associée à une forme de nostalgie pour les formes sociales et urbaines de l'époque coloniale. Je reviens sur cette notion dans la conclusion de cette thèse. Cf. Franck MERMIER. *Récits de villes : d'Aden à Beyrouth*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2015.

20. ASSAF, « Autour d'un café », op. cit.

une université semi-publique d'Abou Dhabi où elle suit un cursus de design de mode, son second choix. Elle pratique à côté un peu de bénévolat, notamment au moment du Grand Prix de Formule 1 qui la passionne : c'est là d'ailleurs que Samir et elle se sont rencontrés, et que celui-ci a intégré ce groupe d'amis dont les deux jeunes femmes constituent le noyau. Saleh, lui, l'a rejoint lorsqu'il a commencé à fréquenter Maryam. D'autres amis s'y joignent suivant les moments de la journée : l'un d'eux est en train de suivre des cours au moment où nous discutons, tandis que Nawal se demande si elle va assister aux siens aujourd'hui. C'est la fin du semestre et elle n'a jamais été absente jusque-là. Elle en discute en plaisantant avec les serveurs du café, qui sont également des expatriés arabes et que les jeunes gens connaissent bien à force de venir au même endroit. Elle m'explique en souriant qu'ils ont leur table réservée, et prend à témoin l'un des serveurs, qui assiste à notre conversation, pour lui demander s'il accepterait de laisser d'autres clients s'y asseoir : « Évidemment non ! », répond-il, « même la chicha est réservée pour toi ! » Les parents de Nawal et de Maryam ne savent pas que leurs filles fument, et n'apprécieraient probablement pas la nouvelle : leur pratique commence et s'arrête au seuil du café. Celui-ci fait ainsi figure d'un espace intime dans la ville – et même *parce que* dans la ville, non seulement parce qu'il se trouve à distance de l'espace domestique mais parce que si le Tche-Tche se remplit le soir d'une foule plus variée (un moment où, d'ailleurs, le petit groupe d'amis migre parfois vers un autre café plus tranquille), il est en journée approprié presque exclusivement par de jeunes adultes, pour la plupart étudiants.

Ces sociabilités dans les espaces marchands mettent donc en scène des identifications métonymiques d'une échelle à une autre : le groupe d'amis existe dans et par le café international (d'ailleurs l'un des seuls espaces où un tel groupe mixte peut se réunir de façon légitime). À son tour, le café renvoie à la ville qui, par l'intermédiaire du café et de sa dimension internationale (il s'agit d'une chaîne servant des plats et des boissons standardisés), s'inscrit au sein du monde global. Le fait que les sociabilités urbaines des jeunesses arabes d'Abou Dhabi jouent sur ces différentes échelles peut être lu comme une manière de dépasser les tensions qui existent entre l'expérience citadine et les différenciations statutaires, d'une manière différente de celle mise en œuvre dans les stratégies d'anonymat évoquées au chapitre précédent. Plutôt que de se fondre dans la foule urbaine pour s'y dissimuler, il s'agit ici, pour Amal qui lit des romans dans les *malls* comme pour Samir et ses amis, d'y recréer une intimité qui peut être individuelle ou collective.

1.3. *Karak, maté et autres red bull* : les boissons de l'interstice

Les lieux de consommation à référence globale, devenus caractéristiques de l'urbanité des villes émiriennes, ouvrent donc la voie à des expériences citadines spécifiques aux

jeunes adultes, qui se nouent autour de la mise en scène d'une identité cosmopolite et d'une participation à la ville globale. Mais ces espaces ne sont pas les seuls à faire l'objet d'appropriations spécifiques par les jeunesses arabes d'Abou Dhabi. On a vu au Chapitre I comment le même développement urbain qui a mené à l'implantation et à la diffusion des *shopping malls* peut être caractérisé par la discontinuité et la dispersion des projets immobiliers, qui laissent émerger dans la ville des « espaces interstitiels ». Ces lieux vides, terrains vagues, parkings, jetées, font également partie des territoires investis de manière singulière par ces jeunesses. Ils participent eux aussi d'un attachement à la ville, d'une façon différente des sociabilités dans les cafés et les *malls* : c'est un attachement qui passe par la connaissance intime des interstices urbains, par la pratique de ces espaces qui échappent au développement et qui offrent de la capitale émirienne une image radicalement opposée à celle projetée dans les « visions » futuristes de la ville.

Lorsque je demandais à mes interlocuteurs de parler d'Abou Dhabi et de leur expérience de la ville, un terme revenait presque toujours, indifféremment de la nationalité et du sexe : *karak*. Le *karak* est une boisson indienne à base de thé et de lait parfumés à la cardamome, tellement consommée aux Émirats qu'elle est considérée comme une boisson locale. Un soir, je rejoins Asmae, une amie jordanienne, dans l'un des cafés du centre-ville. Elle est accompagnée de son petit ami, Sliman, un Palestinien, et d'un jeune homme égyptien. Après avoir discuté quelque temps de l'université et de politique, nous montons dans la voiture de Sliman. « Qu'est-ce qu'on fait ? », demande Asmae. Ils énumèrent les activités possibles : aller dans un bar, s'installer sur la corniche pour pique-niquer... mais aucune ne remporte les faveurs. « Il n'y a rien à faire à Abou Dhabi », soupire Asmae à mon intention, « on n'a qu'à rester dans la voiture ». Sliman continue donc à conduire le long des grandes avenues qui traversent le centre-ville, rejoignant bientôt la corniche. L'ennui diffus du début de la soirée s'est résorbé ; Asmae a choisi un CD parmi ceux qui se trouvent dans la voiture, la musique est à plein volume, les fenêtres ouvertes, et une conversation animée se poursuit au sujet des groupes préférés des uns et des autres. Alors que Sliman s'appête à faire demi-tour avant d'atteindre l'Emirates palace, quelqu'un lance : « Allons prendre un *karak* ! ». L'idée est accueillie avec un enthousiasme unanime : le *karak* est, de l'avis de tous, la boisson appropriée pour les soirées passées en voiture. Sliman conduit jusqu'à al-Mīna, le port, et gare la voiture devant une petite cafétéria pakistanaise. Nous ne sommes pas les seuls : une série de voitures aux vitres teintées attendent au même endroit. Sliman klaxonne, un employé vient prendre commande et apporte quelques minutes plus tard les quatre *karak* à la vitre de la voiture. Nous repartons et continuons à parcourir le centre-ville jusqu'à l'heure de rentrer.

À l'extrémité ouest de la corniche d'Abou Dhabi débute la jetée, al-Kasīr, qui protège le centre-ville des vagues du large. Derrière, un remblai accueille depuis le début des années 2000 le Marina Mall et quelques villas résidentielles, et plus récemment de nouveaux projets immobiliers. Le bâtiment circulaire du théâtre national, près duquel un long pôle porte le drapeau émirien, marque la fin de la jetée. Durant la journée, la plage et les pelouses du *heritage village* qui jouxte le théâtre accueillent quelques touristes et des mères de famille qui promènent ensemble leurs enfants en poussette. Le soir, la fréquentation du lieu se transforme : des jeunes couples se rejoignent pour se promener sur la plage, profitant de la vue imprenable sur les gratte-ciels illuminés du centre-ville d'Abou Dhabi. Le long de la jetée, la route en ligne droite qui se termine en impasse sur le parking du théâtre, et qui est donc peu fréquentée, devient une piste de course pour les jeunes hommes émiriens qui, une fois donné le signal du départ, font rugir les moteurs de leurs 4x4 lancés à toute vitesse d'un bout à l'autre de la jetée. Des jeunes femmes viennent aussi en voiture ou se promènent à pied le long de la route, et des numéros de téléphone sont parfois échangés à travers les vitres ouvertes²¹. Derrière le théâtre et sur le grand parking de Marina Mall, d'autres groupes de jeunes hommes garent leurs voitures les unes à côté des autres et passent la soirée à discuter, fumer la *medwākh* (petite pipe en bois caractéristique des pays du Golfe) et écouter de la musique, parfois assis sur des tapis posés sur le bitume. Ces sociabilités des jeunes hommes citoyens sur les parkings sont déclinées partout ailleurs dans les franges de la ville : sur la plage d'Al-Bateen où les voitures s'installent sur le sable à côté des pêcheurs amateurs, mais aussi dans les parkings et les terrains vagues des villes nouvelles de banlieue, Khalifa, Mohammed bin Zayed, etc, où le développement encore en cours crée de longues étendues entièrement vides. En plus de distinguer les citoyens de pays du Golfe des expatriés arabes qui fument la *chicha*, la *medwākh* est appréciée pour le vertige qu'elle donne, auquel renvoie d'ailleurs la racine du mot en arabe (*daw-kha* signifie vertige). La *red bull*, boisson énergisante, est aussi consommée lors de ces soirées pour sa capacité à produire momentanément un état de fébrilité. Les jeunes gens en parlent parfois comme d'un substitut à l'ivresse : « on ne boit pas d'alcool, alors c'est notre moyen de nous saouler », m'explique ainsi une amie irakienne. Cette boisson n'est d'ailleurs pas consommée à la maison ou devant les parents, ni dans les espaces marchands évoqués ci-dessus. Elle est plutôt achetée dans les petites épiceries des blocs d'immeubles et consommée dans la rue. Ce mode de consommation est lié à la fois au caractère liminaire de la boisson elle-même (ce n'est pas de l'alcool, mais presque), et au fait que les publicitaires de la marque ont su jouer sur cette dimension : elle sponsorise en effet un grand nombre de compétitions sportives associées aux cultures de rue

21. Je reviendrai sur les pratiques de drague dans le Chapitre VI.

(*skateboard*) ou encore aux sports extrêmes. Certains des jeunes hommes qui buvaient de la *red bull* lors de soirées sur la jetée ou sur le port participaient ainsi par ailleurs, au cours d'emplois temporaires, à l'organisation d'événements financés par la marque.

À l'extrémité est de la corniche, presque parallèle à la jetée, se trouve al-Mīna, le port. Je m'y rends avec Omar, un étudiant syrien de vingt-et-un ans qui m'a proposé de me montrer les sociabilités habituelles des jeunes hommes en passant la soirée avec son groupe d'amis. La situation reste quelque peu exceptionnelle : c'est la première fois qu'une femme se joint à eux. Mais il les a prévenus à l'avance, et tous ont donné leur accord. Omar passe me prendre en voiture vers 19 h ; laissant à notre gauche le port de boutres et le marché aux poissons, nous passons à travers le marché aux fleurs, puis longeons les petites échoppes destinées aux ouvriers du port : le barbier, les épiceries et les cafétérias, la station à essence... Nous approchons du port industriel où sont amarrés les bateaux transportant les biens de transit et les hydrocarbures, et c'est dans le parking qui lui fait face, séparé des docks par un grillage, qu'Omar arrête la voiture. Nous sommes les premiers arrivés parmi ses amis ; quelques rares voitures sont garées ici et là, et des adolescents indiens jouent au cricket dans un coin. « Parfois, on joue au football ici », remarque Omar ; mais ils arrêtent lorsque le lieu se remplit plus tard dans la soirée. Il vient ici presque tous les jours avec le même groupe d'amis – mais leur nombre peut varier de deux ou trois en semaine à quinze ou vingt pendant le week-end. Ces rassemblements ne sont pas concertés ; Omar vient simplement ici en voiture dès qu'il le peut, et trouve presque toujours quelqu'un : « s'il n'y a personne, c'est qu'il s'est passé quelque chose ». En attendant que les autres arrivent, Omar sort deux chaises pliantes du coffre de sa voiture, qui en contient quatre ou cinq, ainsi qu'un panier en plastique qu'il exhibe avec fierté : il contient le nécessaire pour préparer le maté, dont il est très friand²². Je lui demande comment il a connu cet endroit sur le port : « c'est transmis d'une génération à l'autre, les garçons plus vieux nous ont amenés ici, nous on amène les plus jeunes... ». Parmi ceux qui nous rejoindront ensuite, en effet, se trouvent plusieurs fratries, l'aîné amenant avec lui ses petits frères. Il leur arrive parfois d'y amener aussi le reste de la famille durant le week-end, ils se retrouvent alors de leur côté tandis que les parents pique-niquent ; mais ces derniers préfèrent en général les parcs. Omar va rarement dans les *malls*, trop chers, ou alors seulement pendant l'été. Les autres garçons, dit-il, ne vont dans les *malls* que pour une seule chose : regarder les filles, que les familles ne laissent pas venir seules sur le port.

22. Le maté est une boisson épaisse à base de feuilles de yerba maté, originaire d'Argentine, et qui a été introduite en Syrie par les émigrés. Elle est devenue une boisson très consommée en Syrie, et est un marqueur de cette nationalité par rapport aux autres expatriés arabes qui n'en boivent pas.

Au fur et à mesure de la soirée, les autres garçons arrivent et repartent selon des temporalités différentes : la taille du groupe oscille entre trois ou quatre personnes et une dizaine. Ceux qui ont leur propre voiture – parce qu'ils ont commencé à travailler ou parce que leur famille est un peu plus aisée – viennent rarement seuls ; ils passent prendre un ou deux amis en chemin. Les lignes de force de leur réseau de sociabilité se laissent lire dans leurs interactions : Omar et quelques autres sont les piliers du groupe, ils vivaient dans le même quartier où ils ont grandi ensemble. Ce n'est plus le cas : beaucoup ont suivi leurs familles dans des déménagements, mais leurs amitiés ont été conservées et les nouvelles connaissances nouées ailleurs ont été agrégées peu à peu au groupe des amis d'enfance. Ce dernier donne à voir une diversité importante de nationalités : si les Syriens y sont majoritaires, c'est de justesse, et le reste des membres sont Palestiniens, Libanais, Jordaniens ; deux frères Koweïtiens et un Émirien se joignent également à nous. Omar me fait remarquer que cela n'est pas courant : les citoyens préfèrent en général des lieux de sociabilité plus luxueux comme les restaurants chics des hôtels, mais leur ami n'est pas de ceux-là. Les parcours des jeunes gens, eux aussi, diffèrent. Omar étudie les sciences dans une université publique réputée pour laquelle ses bons résultats lui ont valu une bourse. L'un de ses meilleurs amis, un autre Syrien, un peu plus âgé, a quant à lui déjà obtenu son diplôme de la même université et trouvé presque aussitôt un travail. Il arbore un style moins adolescent que les autres jeunes gens, avec sa barbe soigneusement coupée et ses cheveux coiffés en arrière. D'autres jeunes hommes ont des trajectoires plus chaotiques : l'un d'eux, qui doit avoir dix-huit ou dix-neuf ans, est encore au lycée où il est revenu après avoir abandonné ses études et changé plusieurs fois d'établissement. Tout allait bien tant qu'il était avec ses camarades à l'école du quartier, mais après avoir déménagé et s'être retrouvé dans un établissement où il ne connaissait personne, il a perdu son intérêt pour les études.

Vers 22 h, l'un des garçons propose de manger quelque chose. Puisque je suis l'invitée d'honneur, on me laisse le choix du menu entre plusieurs types de nourriture de rue ; j'opte pour le chawarma, et Omar commande au téléphone auprès d'une cafétéria du port, que les garçons connaissent bien pour y être allés souvent. Deux autres jeunes hommes partent en voiture chercher le repas, et une table à tréteaux en plastique est sortie pour l'occasion de l'un des coffres de voiture. Lorsque nous avons fini de manger, Omar sort finalement un petit réchaud à gaz et une théière, et se met à préparer le maté. Une partie des garçons sont rentrés ou allés rejoindre d'autres amis ailleurs ; ceux qui restent rapprochent leurs chaises et nous buvons à notre tour, faisant passer ensuite le verre de maté qu'Omar remplit de nouveau. Deux des garçons sont arrivés tardivement à cause d'un problème avec leur voiture, qu'ils ont dû amener à Mussaffah, le quartier industriel du sud d'Abou Dhabi où se trouvent tous les garagistes. Tandis qu'ils comparent les mérites respectifs de différentes marques, l'un d'eux se tourne vers



FIG. V.5 : Une soirée sur le port

moi et lance, en guise d'explication : « on parle tout le temps de voitures ! ». Ils vont régulièrement assister aux événements qui ont lieu sur le circuit de Yas : une fois par semaine, le circuit ouvre ses portes aux amateurs qui veulent pratiquer la dérive en voiture (*drift*) ou la course d'accélération (*drag*). Eux-mêmes s'y rendent comme spectateurs mais n'y participent pas : il faut une bonne voiture, et la plupart des jeunes hommes présents conduisent des voitures qui appartenaient à leurs mères, et qu'ils ont récupérées après avoir obtenu le permis. « Tout est légal », précise l'un d'eux à propos des courses de Yas. Ils ont déjà assisté aux autres types de courses, celles qui ont lieu spontanément le soir sur les routes à plusieurs voies qui traversent la ville. Les jeunes hommes se retrouvent à un feu rouge, parfois à côté d'inconnus, et se mettent d'accord d'un signe de la main pour se lancer aussitôt que le feu passe au vert. Il arrive que ces courses spontanées aient un enjeu : d'après Omar et ses amis, certains jeunes Émiriens échangent leur clé de voitures avant de démarrer, et le gagnant remporte la voiture de l'autre ; le lendemain, ils se retrouvent pour officialiser le changement de propriétaire. Cela n'a pas d'importance pour eux, puisqu'ils en ont plusieurs autres qui les attendent dans leur garage : les voitures ainsi échangées sont les voitures banales, utilisées quotidiennement, et non celles de luxe qui font l'objet d'un traitement d'autant plus particulier qu'elles sont personnalisées et objets d'un attachement affectif.

Ces quelques vignettes sont représentatives des manières quotidiennes dont les jeunes Arabes d'Abou Dhabi passent leurs soirées. Le *karak* est particulièrement associé aux longues virées en voiture, des pratiques qui témoignent du paysage urbain spécifique des villes du Golfe avec leurs larges routes et leurs plans réalisés pour les véhicules plus que pour la marche²³. La circulation dans la ville, mais aussi la création temporaire d'espaces à soi au sein des interstices urbains que sont le port, les parkings ou encore les terrains vagues des nouvelles villes de banlieue, sont des moyens de s'approprier un espace urbain autrement inhospitalier, où les espaces de circulation côtoient les lieux de consommation. Ils sont en ce sens une reproduction des sociabilités masculines qui existent au sein du quartier, mais extraite du contexte familial et d'interconnaissance qui encadre les jeux des enfants à l'intérieur des blocs d'immeubles. Ces sociabilités

23. Pascal Ménoret a analysé très précisément l'histoire urbaine de l'une de ces villes, Riyad, et interprète les pratiques illégales de courses et de dérives en voiture comme des formes de résistance au pouvoir autoritaire – une résistance urbaine à défaut de pouvoir mettre en œuvre une résistance politique – de la part des jeunes hommes défavorisés. Je reviendrai sur les comparaisons possibles entre ce contexte et celui des Émirats en conclusion de ce chapitre. Pascal MÉNORET. *Joyriding in Riyadh. Oil, Urbanism, and Road Revolt*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.

dessinent les contours d'une autre urbanité, d'une ville parallèle, « intime »²⁴, existant à côté de la ville marchande ou plus exactement en son sein, se glissant dans ses failles et ses marges. Les jeunes femmes ont peu accès à cette dimension de la ville, à l'exception, pour celles qui conduisent, des virées en voiture – à condition de rester derrière les vitres teintées. La voiture peut en effet être vue comme une extension de la chambre individuelle, mais soustraite au cadre familial, sans risque d'intrusion. On peut y inviter des amis, voire y entretenir des relations intimes – pour Michel de Certeau, l'un des indicateurs de l'espace privé, du chez-soi est de pouvoir s'y enlacer²⁵. Pour Franck Mermier, les vitres teintées des voitures suggèrent une connotation similaire : « Harems ambulants, ces voitures 'voilées' jouent sur tous les registres de la pudeur, de la discrétion ou... de la transgression puisqu'elles sont aussi les compléments indispensables aux villas bordées de hauts murs dont elles garantissent l'invisibilité et une certaine impunité sociale »²⁶.

Cette appropriation des interstices urbains et cette déambulation dans la ville s'ex-traient parfois du collectif pour prendre une dimension plus personnelle. Ahmad habite avec sa famille dans le quartier de Khalidiyya en centre-ville, dans un appartement qu'il partage avec ses parents, ses quatre frères et sœurs cadets, et aujourd'hui un oncle venu pour fuir la guerre en Syrie et resté clandestinement. Durant la journée, il va à l'université en bus scolaire qui le dépose au retour devant Al-Wahda Mall. Il lui arrive de passer poser ses affaires et manger quelque chose chez lui, mais il repart presque aussitôt, en bus public ou à pied, vers la corniche. Ahmad passe très peu de temps à la maison ; il lui arrive quelquefois d'y inviter ses amis d'enfance, syriens eux aussi, pour jouer aux cartes, mais lorsque le temps le permet il préfère les rejoindre dehors. Il passe ses soirées à déambuler sur la corniche (jusqu'à quatre ou cinq allers-retours, me précise-t-il un jour), parfois seul ou avec quelques amis, parfois pour rejoindre des groupes plus nombreux sur la jetée ou sur l'esplanade des cafés située près de la plage. Souvent, le début de soirée est passé avec un groupe, avant d'en rejoindre un autre. Il rentre chez lui le plus tard possible, rarement avant minuit, pour aller se coucher. Lors de l'une de ses balades sur la corniche durant laquelle je l'avais rejoint, il ajoute qu'il lui est aussi arrivé de venir là beaucoup plus tard. Au moment où les Émirats ont cessé de renouveler les visas d'une partie des résidents syriens, l'atmosphère tendue

24. Nicolas PUIG. « Villes intimes, expériences urbaines des réfugiés palestiniens au Liban ». In : *L'urbanité des marges. Migrants et réfugiés dans les villes du Proche-Orient*. Sous la dir. de Kamel DORAÏ et Nicolas PUIG. Paris : Téraèdre/IFPO, 2012, p. 235-256.

25. Michel DE CERTEAU. *L'Invention du quotidien*. Paris : Gallimard, 1990.

26. Franck MERMIER. « L'éducation sentimentale à Sanaa : une évocation ». In : *Pount*, n° 2, 2008, p. 68-83, p. 83.

et l'inquiétude quant au sort de sa famille l'empêchaient de dormir – il quittait alors l'appartement vers deux ou trois heures du matin et venait à pied apaiser ses angoisses en parcourant les allées vides de la corniche²⁷.

1.4. L'alcool et ses transgressions

L'alcool à Abou Dhabi, on l'a vu, a un rôle de distinction entre nationalités ; la vente légale étant restreinte aux hôtels, il dessine des régions morales planifiées par développement urbain. Dans la pratique, les frontières sont plus floues ; mais pour la grande majorité de mes interlocuteurs, qu'ils en consomment ou non, l'alcool était marqué par une forte connotation de transgression. Mahmoud, un égyptien âgé d'un peu moins de trente ans, possède pourtant une imposante collection de bouteilles. Il a grandi aux Émirats avant de retourner faire ses études en Égypte, puis de revenir travailler à Abou Dhabi dans l'entreprise de construction que son père, qui avait commencé comme simple ingénieur, y a fondée entre temps. Mahmoud vit seul dans l'ancien appartement familial depuis que ses parents ont déménagé pour un autre quartier de la capitale : c'est depuis leur départ qu'il peut conserver des bouteilles d'alcool à la maison. Il prépare deux cocktails à base de vodka que nous buvons dans son salon avant de sortir rejoindre ses amis dans le club où ils ont l'habitude de passer leurs soirées de week-end. Comme la plupart des jeunes gens que j'ai rencontrés, Mahmoud a passé son enfance à parcourir les *malls* : « Bien sûr ! Avant 21 ans on ne peut pas aller dans les clubs, où veux-tu qu'ils aillent d'autre que dans les *malls*? Il n'y a rien à faire ! ». Dès qu'il a pu, cependant, il est passé des seconds aux premiers. Ses semaines se décomposent entre le travail, l'entraînement sportif dans un club de sport le soir, les visites et le déjeuner en famille le vendredi, et enfin les soirées entre amis dans des boîtes de nuit les vendredi et samedi soir.

Mahmoud est fan de *house music* dont il parle avec presque autant d'enthousiasme que de la révolution égyptienne (nous sommes en 2011). La *house* est un genre musical né aux États-Unis dans les années 1980 et caractérisé par son tempo rapide et ses basses, essentiellement lié au milieu des boîtes de nuit et des *disc-jockeys*. L'un des clubs de Dubaï est connu pour ses soirées *house* que Mahmoud et ses amis fréquentent habituellement, mais aujourd'hui ils ont décidé de se rendre à l'hôtel Shangri-La, à Abou Dhabi, dont un bar inaugure ses propres soirées de ce type. Au moment de

27. Ce mode de déambulation n'est pas sans rappeler celui décrit par Nicolas Puig à propos des jeunes réfugiés palestiniens au Liban : Nicolas PUIG. « Sortir du camp. Pérégrinations de jeunes réfugiés palestiniens au Liban ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 240–247.

quitter l'appartement, il prépare une nouvelle boisson alcoolisée (« pour la route ») qu'il verse dans une bouteille de jus de fruit, et glisse une bouteille de whisky dans un sac opaque : une amie palestinienne l'a appelé pour la lui demander, car elle passe la soirée avec son petit ami et que les boutiques vendant illégalement de l'alcool sont déjà fermées. Mahmoud jette un coup d'œil au judas avant d'ouvrir la porte et me fait signe d'attendre un peu avant de sortir : l'un des voisins est dans le couloir et « c'est un immeuble conservateur », ajoute-t-il pour se justifier. De l'alcool et de la compagnie féminine seraient un peu trop pour les voisins, qui connaissent ses parents et pourraient se plaindre à eux. La famille de Mahmoud connaît son mode de vie et ne le lui reproche pas, mais maintenant qu'il approche des trente ans ils insistent régulièrement sur la question du mariage.

En voiture, Mahmoud conduit avec une cigarette dans une main et son téléphone dans l'autre, tout en buvant le cocktail préparé. Au bout du fil, l'un de ses amis lui propose d'organiser un *after*, une après-soirée une fois que le bar aura fermé, dans le studio qu'il loue sur l'île de Yas. Aussitôt raccroché, Mahmoud reprend le téléphone pour donner rendez-vous à son amie dans un parking un peu à l'écart. Il se gare en double file, lui dit bonjour très rapidement et fait passer discrètement le sac contenant la bouteille d'un coffre à l'autre, avant de repartir aussitôt. Si la boisson est tolérée aux Émirats, et que les limitations concernant les licences pour boire de l'alcool sont peu appliquées dans les bars et dans les lieux privés, il n'en va pas de même dans l'espace public : être arrêté ivre sur la voie publique, ou posséder de l'alcool dans sa voiture quand on n'a pas de licence (a fortiori quand on est musulman), peut valoir de graves ennuis, y compris des peines de prison lourdes et l'expulsion du territoire émirien pour les étrangers.

Nous arrivons finalement au bar où Mahmoud salue les DJs et la plupart des clients. Le Pearls & Caviar du Shangri-La exhibe des décors aussi luxueux et sophistiqués que son nom : de petite taille, il est situé sur pilotis au-dessus du bras d'eau qui marque la séparation entre l'île principale d'Abou Dhabi et le continent. Des banquettes et des tables basses d'un blanc sobre entourent un comptoir circulaire derrière lequel des barmen philippins servent les boissons. Le groupe que nous rejoignons est composé majoritairement d'hommes égyptiens, mais aussi de quelques femmes d'Europe de l'est qui travaillent à Abou Dhabi. Les autres clients sont presque tous des expatriés arabes ou occidentaux. Les conversations sont brèves en raison du volume de la musique, et la plupart des personnes présentes enchaînent les boissons alcoolisées ; au moment où je pars, quelques-unes d'entre elles se sont mises à danser. Le lendemain, je reçois un message de Mahmoud vers 9h : il vient de quitter l'*after-party* et de récupérer sa voiture pour rentrer chez lui.

Sami Zubaida a souligné le rôle de l'alcool comme marqueur de frontières, en particulier dans le monde musulman où l'interdit religieux a contribué à construire un « folklore » de l'alcool²⁸. Son caractère transgressif en a fait une boisson consommée à la fois dans les cafés luxueux et en cachette dans les arrière-boutiques. Ces réflexions sont d'une pertinence frappante pour les Émirats, où l'alcool établit en théorie une distinction entre confessions religieuses qui se superpose aux distinctions entre les nationalités, et en pratique une distinction entre des modes de vie et des formes d'identification variées qui mobilisent aussi les différences de classe sociale. Il était courant pour mes interlocuteurs de qualifier ces modes de vie en les renvoyant à la nationalité et à la religiosité, en parlant par exemple de style « occidental » ou « arabe », « conservateur » (*muḥāfiẓ*) ou « ouvert d'esprit » (*munfātiḥ*). Ces qualificatifs réfèrent à des ensembles de pratiques plus qu'à des catégories identitaires, même s'ils sont également mobilisés dans les modes d'identification. Mais ils sont aussi constamment discutés, car les gens attribuent à chacun de ces qualificatifs à la fois un rôle public et des dispositions morales – ainsi les jeunes adultes discutaient souvent de tel conservateur qui avait *en réalité* un mode de vie dévoyé, etc.²⁹. Il faut noter par ailleurs que la consommation d'alcool est attachée soit à certains types de cultures internationalisées, comme c'est le cas pour la *house music* écoutée par Mahmoud et ses amis, soit à la participation à une culture globale – comme pour les cafés internationaux mais en y ajoutant le caractère transgressif de cette boisson. En effet, les alcools consommés par les jeunes à Abou Dhabi sont très peu marqués culturellement : on y trouve rarement l'arak consommé dans les pays levantins, et les marques et les types d'alcool préférés sont ceux, standards, des hôtels internationaux. La consommation d'alcool des jeunes Arabes n'est donc pas marquée par une hiérarchie des goûts comme elle peut l'être dans d'autres contextes ou pour d'autres catégories de la population. Elle entre plutôt dans un style de vie particulier qui suppose une certaine distance avec les normes religieuses et familiales, ou en tout cas la capacité à gérer la contradiction avec ces normes-là.

1.5. Des mondes parallèles : mémoires urbaines, ruptures et transmissions

Un matin d'avril, au retour d'une nuit passée dans le désert avec un groupe d'amis, je suis de nouveau dans la voiture de Rami qui maugrée contre le sable qui l'a recouverte : il sera obligé de la laver avant de retourner au travail. Il occupe un poste trop élevé

28. ZUBAIDA, « Drink, Meals and Social Boundaries », op. cit., p. 212.

29. Je reviendrai sur ces rapports entre apparences et intériorité dans la dernière section de ce chapitre, et sur ces catégories dans le Chapitre VII.

pour pouvoir se permettre de venir avec une voiture sale, et a déjà subi des remarques à ce sujet. Rami reçoit alors un message et repose son téléphone avec mauvaise humeur : il doit se rendre à un déjeuner familial où tout le monde l'attend, et n'a aucune envie d'y aller. Depuis plus d'un an que nous nous connaissons, il n'a que très peu évoqué sa famille. Ses parents vivent à Abou Dhabi de même que ses frères et sœurs, tous mariés, ce qui n'est pas son cas. J'essaie d'en savoir plus mais sa réticence à répondre est évidente. Il explique qu'il essaie de garder ces trois sphères distinctes : les collègues de travail, la famille, les amis. Les deux premiers ne savent pas, par exemple, qu'il boit de l'alcool, et il sait déjà que sa famille n'approuve pas son mode de vie. « Tu as vu ce film, Matrix ? C'est un peu pareil » : des mondes parallèles, dont l'un est une façade, une illusion qui lui permet de maintenir une face sociale respectable.

De la même manière, les jeunesses arabes d'Abou Dhabi évoluent dans des territoires et selon des temporalités qui peuvent donner l'impression de mondes parallèles. Le sexe et le statut social déterminent de façon plus ou moins contraignante l'accès à certains de ces mondes, qui peut prendre la forme de la transgression. Mais des espaces marchands aux interstices et de la sociabilité des cafés à celle des terrains vagues, ces espaces et ces temps appropriés par les jeunesses arabes ont en commun de créer des pratiques de la ville émirienne spécifiques à cette catégorie d'âge. Apparaissent ainsi des citadinités jeunes qui sont revendiquées et exprimées comme telles dans les discours que ces jeunes adultes tiennent sur la ville. Elles le sont d'autant plus que ces pratiques se fondent sur des expériences citadines antérieures, celles de leur enfance et de leur adolescence, dont le souvenir superpose aux sociabilités actuelles une dimension de nostalgie.

D'un quartier à l'autre en effet, mes interlocuteurs parlaient de leur appartenance à la ville d'Abou Dhabi à travers l'évocation nostalgique de lieux et de pratiques de consommation qui avaient marqué leur enfance. Le *karak* acheté dans les échoppes pakistanaïses, les paquets de chips de marque « Oman » et les sodas (notamment la boisson de couleur violette appelée « Vimto », une marque britannique mais considérée comme locale puisqu'elle est produite en Arabie Saoudite), composent autant de traits d'une mémoire collective et générationnelle qui appartient en propre aux jeunes gens ayant grandi aux Émirats. Certains des lieux évoqués sont spécifiques au quartier ou au bloc d'immeubles où ils jouaient étant enfants ou adolescents : tel abribus ou tel local de la compagnie d'électricité, qui servaient de banc improvisé, évoquent les souvenirs de déambulations entre amis. Les espaces marchands comme les interstices urbains gardent les traces d'événements significatifs de cette période de leurs vies. Malek et Asmae me racontent comment ils se sont rencontrés, à quatorze ans, dans un centre commercial. Chacun s'y baladait avec son groupe d'amis, filles et garçons séparés. Les garçons avaient repéré ces filles qui, comme eux, venaient tous les jours, mais n'osaient pas leur parler, jusqu'à ce qu'un nouveau membre de la bande, plus audacieux, se décide

à les aborder. Ils ont ensuite passé leurs étés ensemble à jouer aux jeux d'arcades dans les centres commerciaux, et leurs soirées après l'école dans les parcs ou les cafétérias bon marché. C'est là qu'ils ont vécu leur initiation à l'alcool, dans une villa abandonnée de Khalidiyya, et qu'Asmae a connu son premier baiser dans un parc familial.

D'autres aspects de cette mémoire urbaine sont les monuments caractéristiques de versions antérieures de la ville dont les jeunes comme leurs parents regrettent la disparition. Sur l'ancienne corniche, la fontaine en forme de volcan et la tour de l'horloge étaient des lieux de rendez-vous très souvent cités par mes interlocuteurs. La fontaine attirait les jeunes couples séduits par les lumières aux couleurs changeantes à la tombée de la nuit ; c'est aussi là que se réunissaient les jeunes adeptes de *skateboard* qui se lançaient ensuite le long des allées de la corniche. Dans le quartier de Khalidiyya, la Fondation culturelle avec ses programmes de cinéma et sa bibliothèque était un lieu de rassemblement important et approuvé par la famille, son caractère pédagogique lui donnant une certaine légitimité. En raison de son prix d'entrée, le Tourist Club (*al-nādī al-siyāhī*), qui a donné son nom au quartier qui l'entourait, accueillait surtout les adolescents des classes moyennes et supérieures (ou ceux moins favorisés qui arrivaient à y entrer en passant par-dessus le mur) dans son complexe sportif et de loisirs comprenant une piscine, un bowling, ou encore des courts de tennis. Ouvert des années 1970 aux années 1990, il a aujourd'hui été remplacé par un parking. Il est intéressant de noter que ces singuliers « lieux de mémoire »³⁰ sont aussi ceux qui ont suscité l'intérêt des chercheurs en sciences sociales ayant travaillé sur les villes émiriennes³¹.

La plupart des espaces qui ont marqué l'enfance de ces jeunes adultes ont ainsi été transformés ou bien ont disparu, remplacés par de nouvelles étapes du développement urbain continu qui caractérise la capitale émirienne. Ainsi l'irruption des *malls* a rendu obsolètes les centres commerciaux plus anciens qui, déclassés, se sont tournés vers des commerces et des services destinés à des catégories moins favorisées de la population. Le Hamed Centre, sur la rue Electra au cœur du centre-ville, m'a été décrit comme le premier de ces centres. Probablement bâti au début des années 1990, il était connu pour ses salles de jeux d'arcade et ses boutiques de cassettes vidéos. Les jeunes expatriés arabes, en particulier, évoquaient souvent les heures passées à déambuler dans ce centre et dans le bloc d'immeubles aux alentours ; une cafétéria pakistanaise au rez-de-chaussée leur permettait de s'asseoir parfois autour d'un soda. Aujourd'hui, le centre s'est reconverti dans les salons de coiffure africains et l'électronique bon marché ; sa

30. Pierre NORA, éd. *Les lieux de mémoire*. Paris : Gallimard, 1997.

31. Pascal MÉNORET, éd. *The Abu Dhabi Guide : Modern Architecture, 1968-1992*. Abu Dhabi : FIND / 'Ibħath, 2015. Yasser ELSHESHTAWY. *Dubai : Behind an Urban Spectacle*. New York : Routledge, 2010.

clientèle est essentiellement sud-asiatique et africaine. Le Liwa center en est un autre exemple : lui aussi au cœur du centre-ville, il était également un lieu de rencontre pour les jeunes adultes durant la période de leur enfance et de leur adolescence. En particulier, l'arrière du *mall* s'ouvre sur une petite place agrémentée de bancs où ils passaient du temps à discuter avec des bandes d'amis. Aujourd'hui, le Liwa center accueille un magasin de meubles et de fournitures de maison ; l'arrière du centre a été abandonné et est devenu un espace décrépi et sans maintenance, surtout peuplé par des hommes sud-asiatiques. Cette évolution est d'autant plus étonnante qu'à quelques centaines de mètres de là, la transformation inverse a eu lieu : l'ancien souk d'Abou Dhabi, construit par l'architecte Abdulrahman Makhoul que j'ai évoqué au Chapitre I, y a été remplacé par un *shopping mall* flambant neuf à l'esthétique orientaliste, devant lequel une esplanade offre des bancs presque entièrement semblables à ce qu'avaient dû être ceux du Liwa center. Yasser Elsheshtawy a donné un compte-rendu très complet de ce passage du souk au *mall* : depuis l'annonce faite en 2002, mais non mise à exécution, du remplacement du marché jusqu'à son incendie quelques années plus tard, juste au moment de la publication par Aldar, le promoteur immobilier d'Abou Dhabi, des annonces d'expropriation des commerçants. La démolition du marché est précipitée et un nouveau projet est confié cette fois à une firme architecturale britannique. Le projet initial comprend, en plus du *mall*, trois tours : un hôtel, une tour de bureaux et une tour de résidences de respectivement 52, 58 et 88 étages (elles sont toujours en construction aujourd'hui et rencontrent des problèmes de financement).

À la manière des toponymes décrits au Chapitre I, les usages actuels de l'espace par les jeunes Arabes sont donc intimement liés à une mémoire de la ville qui résiste aux étapes successives du développement urbain. Dans cette nostalgie qui ne peut s'attacher qu'à un imaginaire des lieux, superposant la ville remémorée à la ville contemporaine, se trouve sans doute la singularité de cette catégorie sociale : les espaces dans lesquels ces jeunes adultes ont grandi n'ont existé que le temps de leur enfance. D'une certaine manière, l'histoire de la ville et les processus de ses transformations ont ainsi contribué à faire converger une catégorie d'âge avec une identification en termes de génération. S'identifier comme jeune adulte à Abou Dhabi, c'est aussi s'identifier à un certain nombre de pratiques (jouer dans les arcades du Hamed Center, se donner rendez-vous à la fontaine volcan, etc.) qui ne peuvent être reproduites puisque leurs lieux ont disparu. Le goût des jeunes hommes pour les espaces interstitiels et périphériques pourrait être compris ainsi. Le port où se retrouvent Omar et ses amis est un lieu éloigné qui assure à la fois une certaine intimité et un sentiment de permanence, dans la mesure où il leur permet de se retrouver quelles que soient les contingences qui les ont séparés par ailleurs, mais aussi dans la mesure où il échappe aux transformations urbaines. Ce sentiment de permanence est renforcé par la transmission au sein des fratries : les jeunes hommes qui

sont venus avec leurs frères aînés y reviennent avec leurs cadets. Mais les espaces sont toujours ambivalents : si le désert ou les terrains vagues apparaissent comme un refuge contre l'intensité de la vie urbaine et le contrôle familial, ils peuvent aussi être perçus comme les seuls espaces disponibles dans une ville où il n'y a rien à faire, ou bien où le statut économique de ces jeunes hommes ne leur permet pas d'accéder à des lieux de consommation plus luxueux.

2. Langues, langages et codes : éléments d'un répertoire générationnel

Les formes de citadinité déployées par les jeunesses arabes d'Abou Dhabi dessinent ainsi les contours d'une identification en termes d'âge et de génération qui s'ancre dans un attachement nostalgique à la ville dans laquelle ils ont grandi. Ces pratiques de la ville construisent aussi des modes de communication qui sont spécifiques à ces jeunesses arabes. Certains, comme la langue que ces jeunes parlent entre eux, sont directement issus de l'expérience de la diversité sociale et ethnique de la capitale émirienne. D'autres, comme les usages d'Internet et des réseaux sociaux, sont plutôt associés à la dimension générationnelle qu'ils contribuent réciproquement à renforcer.

2.1. Des langues arabes

Mars 2014. Le festival de littérature de la compagnie aérienne Emirates se tient à Dubaï durant une semaine, rassemblant des auteurs internationaux dans un hôtel de Dubaï Festival City, un complexe résidentiel et de loisirs situé en périphérie de la ville. Le thème annuel du festival est consacré aux « métamorphoses ». Il s'est ouvert le premier jour avec une table ronde interrogeant la force des « valeurs familiales » à l'époque contemporaine. Le lendemain, parmi les nombreux ateliers proposés, je choisis d'assister à un débat sur l'*arabizi*. Ce nom est celui donné à l'arabe translittéré en alphabet latin, un langage principalement utilisé sur Internet et qui se sert des chiffres et des signes diacritiques du clavier pour figurer les lettres inexistantes, par similarité de forme (lorsque le 'ayn devient un 3 ou le *ṣad* un 6) ou par simple commodité³². Ce langage est né de l'impossibilité de nombreux sites Internet et logiciels à supporter l'alphabet arabe ; s'il est aujourd'hui pris en charge par la majorité des applications et des appareils, ordinateurs comme téléphones portables, l'*arabizi* restait souvent considéré par mes interlocuteurs comme un langage plus facile à taper sur un clavier.

Le débat est construit selon la logique du pour ou contre : Kamal Abdel-Malek, professeur canadien d'origine égyptienne à l'Université américaine de Ras al-Khaïmah,

32. Yves Gonzalez-Quijano attribue l'origine du terme à l'expression *Arab easy* – référant au fait que la langue translittérée serait une version simplifiée de l'arabe. On m'a fait part d'une autre étymologie possible : '*arabīzī* serait la contraction des adjectifs arabes pour désigner les deux langues, '*arabī* et '*inglīzī*. L'existence du terme *Arabish*, contraction de *Arabic* et *English* et utilisé de façon synonyme, tend à aller dans ce sens : le premier serait la manière « arabisée » et le second la manière « anglicisée » de désigner le même langage. Yves GONZALEZ-QUIJANO. *Arabités numériques. Le printemps du web arabe*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2012.

qui prépare un recueil de poèmes allant « d'al-Jahiz à Twitter »³³, est chargé de représenter la position favorable, tandis que l'écrivain jordanienne Mona Tayim, membre du Conseil international de la langue arabe (*Majlis al-dawlī li-l-luġhat al-'arabiyya*) basé à Beyrouth où elle vit, incarne le « contre ». La discussion se déroule dans des termes et selon une séquence relativement attendus. Le sujet est loin d'être nouveau, et les arguments sont sensiblement les mêmes d'un débat à l'autre. Kamal Abdel-Malek commence par souligner le caractère vivant de la langue – la comparant à une jeune fille dont on essaierait vainement de préserver l'honneur en l'empêchant de parler aux garçons et en prétendant décider à sa place de ce qui est bien pour elle. Il souligne l'évolution de la langue arabe au fil du temps et la longue histoire de contacts linguistiques qui ont modifié la langue classique, avant de suggérer que la peur de la disparition de l'arabe est exagérée. Mona Tayim, quant à elle, invoque d'emblée l'identité arabe pour dénigrer l'*arabizi*, qui serait moins un mélange linguistique qu'un signe de paresse de la part des jeunes qui l'emploient et « une bonne excuse pour leur incompétence ». Visiblement soutenue par le modérateur du débat, qui abonde dans son sens, elle met en avant les liens de ce langage avec les nouvelles technologies, affirmant qu'il est le signe du retard des Arabes en termes d'innovation – ils seraient condamnés à suivre et non à créer. L'usage de l'*arabizi* est ainsi décrit comme une posture visant à se mettre en valeur en faisant croire que l'on maîtrise l'anglais : les jeunes qui utilisent ce langage sont dépeints comme superficiels, cherchant à faire preuve d'une modernité ostentatoire. Mobilisant des références qui vont des inventions linguistiques des Morisques à la création de l'hébreu moderne, elle prédit la mort de la langue arabe littéraire : contrairement aux transformations orales, l'*arabizi*, qui s'attaque à l'écriture, présenterait de ce fait un danger supérieur. Son argumentation se clôt sur un exemple du Coran transcrit en *arabizi*.

Les réactions du public au débat sont plus intéressantes. Plusieurs jeunes Émiriens, qui représentent la majorité du public, prennent la parole pour exprimer leur point de vue. « J'utilise l'*arabizi* car je me sens plus à l'aise », annonce le premier d'entre eux dans une langue littéraire parfaite. « Quel est le problème si cela m'aide à avoir deux cultures ? ». Deux autres jeunes femmes qui parlent après lui soutiennent sa remarque, faisant noter que l'*arabizi* pourrait être considéré au même rang que les nombreux dialectes de l'arabe qui coexistent déjà, et que son emploi ne signifie pas que les jeunes gens sont incapables de maîtriser les deux langues ou de passer de l'une à l'autre. La session se clôt sur une dernière remarque du modérateur du débat, qui affirme à la fois que les

33. Kamāl ABD AL-MALIK. *Min rasā'il al-Jāhīdh ilā-taghrīdāt al-Twitter : dīwān al-nathr al-'arabī 'abra-l-'uṣūr* [Des lettres d'al-Jahiz aux gazouillis de Twitter : recueil de prose arabe à travers les âges]. En ligne : Smashwords, 2016.

jeunes ne sont pas aussi bons en anglais qu'ils ne l'imaginent (« c'est une tragédie »), et qu'il est nécessaire, pour les Arabes, d'incarner quotidiennement la fierté de leur langue. Alors que nous quittons la salle, je découvre qu'un groupe d'étudiantes émiriennes que je connais sont assises derrière moi. Elles entament aussitôt la conversation, agacées par la tournure de l'atelier dont elles attendaient une réflexion plus académique sur la langue. Elles ironisent sur le conservatisme des participants et les biais évidents du modérateur : c'est sans doute un moyen simple de vendre leurs livres... Leur frustration vient, outre le fait que les « jeunes » y sont construits comme paresseux, incompetents et responsables de tous les maux, du décalage évident entre les termes abstraits du débat – l'identité, la modernité, l'arabité – et l'absence de prise en compte des usages pratiques du langage dont il est question, ainsi que de la diversité linguistique réelle avec laquelle les jeunes Arabes des Émirats doivent traiter quotidiennement.

De ce point de vue en effet, les Émirats arabes unis représentent une situation singulière. Une multiplicité de langues existait à travers le territoire bien avant la création du pays et l'immigration massive des années 1960-70. Une étude récente souligne qu'il existe très peu de travaux sur les dialectes arabes locaux, leurs origines et les rapports qu'ils entretiennent entre eux³⁴. L'auteur soutient cependant que la diversité mais aussi les convergences des langues autochtones ne peuvent être seulement expliquées par la dispersion ancienne des tribus de la péninsule, mais plutôt par les contacts permanents, commerciaux ou autres, qu'elles entretenaient les unes avec les autres et qui ont favorisé les échanges linguistiques, rendant difficile de tracer l'origine de tel ou tel vocable. Mes interlocuteurs résumaient en général cette multiplicité de dialectes locaux en les regroupant en quatre types, associés à quatre zones géographiques principales : le dialecte des Bédouins, qui se serait déplacé avec eux d'Al-Ain et de Liwa vers Abou Dhabi ; celui des populations côtières de Dubaï, Charjah et les Émirats du Nord ; celui des populations de la région orientale (*al-Gharbiyya*), et celui, très différent, des tribus montagnardes de Ras al-Khaïmah dont fait partie la langue des Chuḥūḥ évoquée au Chapitre II. D'autres langues se sont historiquement implantées sur le territoire émirien en même temps que leurs locuteurs : le persan, le pachto, le baloutche... Cette diversité linguistique augmente avec l'importation massive de main-d'œuvre dans le dernier quart du XX^e siècle et l'anglais s'impose peu à peu comme la principale langue véhiculaire, en particulier à partir des années 1980 lorsque les migrants non-arabophones deviennent majoritaires.

34. Aḥmad Muḥammad UBAYD. *Dirāsāt fi lahjāt al-Imārāt [Etudes sur les dialectes des Emirats]*. Abou Dhabi : Wizāra al-thaqāfa wa-l-chabāb wa-tanmiya al-mujtama', 2015. Voir aussi Clive D. HOLES. *Dialect, Culture, And Society in Eastern Arabia : Ethnographic Texts*. Vol. 2. Brill, 2005.

Mes interlocuteurs faisaient souvent remarquer la nécessité de maîtriser l'anglais pour n'importe quelle transaction commerciale ou service aux Émirats. Il existe une autre langue véhiculaire, plus stigmatisée car associée aux travailleurs étrangers peu qualifiés comme les chauffeurs de taxi ou les employés domestiques non-arabophones : le pidgin arabe du Golfe. Cette langue, qui mélange un arabe simplifié dont la syntaxe est parfois calquée sur l'anglais avec des mots issus de l'anglais, de l'ourdou et du persan, fait souvent l'objet de commentaires et d'imitations humoristiques, dont les premières occurrences dans la presse émirienne remontent à la fin des années 1980³⁵. Mes interlocuteurs s'amusaient régulièrement à parler en pidgin en exagérant les fautes de syntaxe et l'accent – un moyen à la fois de se moquer de ses locuteurs et de mettre leur propre maîtrise du contexte citadin d'Abou Dhabi et leur capacité à naviguer entre plusieurs langues.

Dans la sphère publique émirienne, la valorisation de l'arabe littéral – qui est une tendance commune à l'ensemble du monde arabe – s'accompagne d'une déploration de la perte du dialecte émirien, rarement défini autrement que comme une langue nationale : *Lahjatnā*, notre dialecte, comme s'intitule un court-métrage réalisé par une étudiante émirienne sur ce sujet³⁶. La diversité des langues locales est ainsi laissée de côté au profit de la construction nationale. Si, ailleurs, le dialecte a pu être valorisé comme langue populaire par opposition à la langue littéraire, il semble plutôt y avoir un continuum entre les deux aux Émirats. En effet, le dialecte émirien est patrimonialisé, c'est-à-dire que sa valorisation passe par la référence à des séries de pratiques passées et perçues comme disparues. La préservation du dialecte s'apparente ainsi à des listes de vocables ou d'expressions « perdues » qui sont reprises et expliquées dans des émissions de télévision ou de radio, parfois sur un ton humoristique et toujours avec une dimension pédagogique³⁷. En ce sens, et comme pour l'arabe littéral, les discours publics sur le dialecte émirien adoptent la perspective du fossé entre générations et de l'ignorance des

35. J. R. SMART. « Pidginization in Gulf Arabic : A First Report ». In : *Anthropological Linguistics*, vol. 32, n° 1-2, 1990, p. 83–119. L'étude menée par Smart, qui est la première à s'intéresser au pidgin arabe du Golfe (et à le nommer comme tel), prend pour sources, outre les observations de l'auteur, des entrefilets humoristiques publiés en 1985-86 dans le quotidien émirien *Al-Ittihād* sous la forme de journaux imaginaires intitulés « la presse du marché central », qui rendent compte de l'actualité internationale et locale dans le pidgin arabe du Golfe – à une époque où le souk d'Abou Dhabi, avec ses marchands indiens, est le principal lieu d'approvisionnement de la ville. Il souligne à la fois la dimension humoristique de ces publications et la manière acerbe dont elles reproduisent les stéréotypes négatifs sur ces communautés d'expatriés de faible statut. Voir aussi Eric POTSDAM et Mohammad ALANAZI. « Fī in Gulf Pidgin Arabic ». In : *Kansas Working Papers in Linguistics*, vol. 35, 2014, p. 9–29.

36. Mariam AL-NUAIMI. *Lahjatna (Our Accent)*. 16 min. 2011.

37. Frédéric LAGRANGE. « Frij. Humour et interrogations identitaires aux Émirats arabes unis ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2089>.

jeunes quant à leur langue. Le court-métrage sus-cité débute avec une scène montrant des enfants dont certains échouent à deviner le sens de termes dialectaux tel que *istikāna*, la tasse de thé. Suivent des entretiens menés auprès de présentateurs des émissions citées et de responsables médiatiques, qui expliquent que la plupart des médias émiriens utilisent un « dialecte médian » (*lahja waṣīṭa*), mélange de dialecte local et d'arabe littéral, dans le but d'être compris par tous les résidents arabophones. Seuls 20 % de cette langue médiane viendraient du dialecte émirien, voire d'autres dialectes du Golfe plus aisément compréhensibles par un public plus large comme le koweïtien, qui s'est diffusé avec les séries télévisées célèbres. Ces dispositifs de préservation du dialecte national passent aussi par une critique de la diversité des dialectes amenée par les expatriés arabes aux Émirats (au mépris de la diversité qui pré-existait à leur arrivée). C'est donc la multiplication et la concentration des dialectes en un seul lieu, et non l'existence d'une forme dialectale, qui menacerait la pureté de l'arabe littéral – mais aussi l'avenir du dialecte national. Un exemple de ce type de discours hégémonique sur la langue est donné dans un ouvrage à succès publié par le directeur du Centre de recherche et d'études stratégiques des Émirats (ECSSR), qui deux ans après sa sortie en était à sa quatrième réimpression :

« Parmi les impacts notables des réseaux sociaux se trouve leur effet sur les langues, ce qui inclue bien sûr l'arabe. [...] Ce contexte interroge le futur de la langue arabe. Des chercheurs suggèrent que la disparition de nombreux arts et philosophies transmis à travers certaines langues sont une indication de la mort de ces langues face à la diffusion irrésistible de l'anglais. Cependant, la langue arabe ne fait pas seulement face à la menace de la diffusion de l'anglais, mais aussi à la prolifération de l'arabe dialectal ou argotique, qui est une menace plus sérieuse et plus immédiate à l'arabe standard moderne, au point que personne ne peut être certain de ce que le futur va amener ni de combien de temps les taux actuels d'arabe parlé vont persister »³⁸.

Le livre est présenté par son auteur, en introduction, comme « une contribution à l'éducation de la jeunesse ». Il n'est pas étonnant, dans ces circonstances, que la question de la langue soit devenue centrale au sein des discours sur la modernité émirienne – que celle-ci soit vue positivement ou non – et sur le fossé générationnel qui sépare

38. Jamal Sanad AL-SUWAIDI. *From Tribe to Facebook : The Transformational Role of Social Networks*. Abou Dhabi : The Emirates Center for Strategic Studies et Research (ECSSR), 2014 [2013], p. 62-63. L'auteur cite un ouvrage paru au Liban en 2005 : Nasīm AL-KHŪRĪ. *Al-I'lām al-'arabī wa-inhiyār al-sultāt al-lughawiyya [Les médias arabes et le déclin des autorités linguistiques]*. Beyrouth : Markaz dirāsāt al-waḥida al-'arabiyya, 2005.

les jeunes gens que j'ai interrogés de leurs parents et grands-parents. J'ai déjà évoqué en partie les enjeux qui entourent la transmission linguistique : dans certains groupes ethniques dont les membres sont devenus citoyens émiriens, comme les Baloutches, il y a une réticence à transmettre la langue aux enfants et à la parler en public ; pour d'autres, comme les Khodmounis étudiés par Amin Moghadam (population originaire du Larestan, au sud de l'Iran, dont une partie ont également la nationalité émirienne), la langue est au contraire une source de fierté et d'identification positive, qui n'est pas jugée incompatible avec leur appartenance revendiquée à la ville de Dubaï. Ils promeuvent ainsi la langue khodmounie et le persan à travers un certain nombre de productions culturelles : poèmes, pièces de théâtre, et même une chaîne de radio persanophone, Radio Shoma – ce qui n'exclut pas la présence de discours sur la perte de cette langue par les jeunes³⁹.

Pour les jeunes Émiriens et expatriés arabes que j'ai rencontrés, le passage d'une langue à l'autre faisait partie de la routine quotidienne. La majorité d'entre eux parlait à la maison une langue arabe dialectale – l'un des dialectes du Golfe ou du pays d'origine des parents – à laquelle s'ajoutaient parfois d'autres langues pour ceux issus de groupes ethniques spécifiques ou de parents de nationalités différentes : le persan, l'hindi, l'ourdou, le somali, le baloutche ou encore le swahili sont quelques exemples de ces langues parlées en famille par mes interlocuteurs. Une fois dans l'espace public, l'anglais et le pidgin sont les langues principales des transactions et des services. Dans le milieu scolaire, la situation est encore plus complexe : un étudiant émirien d'origine baloutche, qui parlait le dialecte émirien de Dubaï avec sa famille, me faisait remarquer qu'il avait appris à l'école deux langues « étrangères » : l'anglais et l'arabe littéral, avec des professeurs majoritairement expatriés arabes. La langue écrite lui était donc enseignée par des gens qui parlaient une langue orale différente de la sienne.

Son récit exprime assez clairement le sentiment de rupture générationnelle porté par cette diversité linguistique : lorsqu'il avait des difficultés avec des devoirs d'arabe littéral, il allait voir sa mère pour lui demander de l'aide, mais celle-ci, qui s'était mariée à quinze ans et n'avait pas complété ses études au-delà de la dernière année de collège, ne pouvait pas l'aider. Il amenait alors ses devoirs à son père, qui lui répondait en fonction de la langue arabe que lui-même avait apprise ; mais ses réponses étaient toujours jugées fausses par le professeur. En outre, les évolutions du système éducatif aux Émirats décrites au Chapitre III ont conduit à valoriser l'anglais comme langue scolaire : les seuls matières enseignées en arabe dans les écoles publiques sont désormais la littéra-

39. Amin MOGHADAM. « L'autre rive : l'Iran recomposé de Dubaï. Etude des pratiques et discours des migrants iraniens ». Thèse de doctorat en Géographie et Urbanisme. Lyon : Université Lumière - Lyon II, 2013.

ture arabe et la religion. Les autres matières, y compris les sciences, sont enseignées en anglais par des instituteurs et institutrices désormais recrutés de plus en plus dans les pays anglophones (Canada, États-Unis, Australie, Royaume-Uni...). Cette politique éducative est sous-tendue par la domination de l'anglais à l'université (à l'exclusion des établissements de théologie) : l'entrée même dans l'enseignement supérieur est conditionnée à la réussite d'un test d'anglais calqué directement sur ceux qui se pratiquent dans les pays anglophones et peu adapté au contexte local⁴⁰.

Les jeunes Émiriens et expatriés arabes sont donc soumis à des injonctions contradictoires : en même temps qu'on leur reproche de mal connaître l'arabe littéral et d'être responsables de la perte de la langue classique vertueuse (c'est-à-dire la langue du Coran et de la parole de Dieu), la maîtrise de l'anglais est la condition nécessaire de leur accès à l'éducation supérieure et à un travail valorisé. De tels discours sur le mésusage de la langue par les jeunes dans le contexte des nouvelles technologies de communication ne sont pas propres au monde arabe, mais il y sont formulés d'une manière spécifique, dans les termes de l'identité arabe confrontée à la menace de l'occidentalisation. En outre, s'ils sont dominants dans l'ensemble de la région, ces discours prennent un sens particulier aux Émirats par les liens étroits qu'ils entretiennent avec les hiérarchies sociales. Les parents des jeunes adultes que j'ai interrogés sont d'autant plus prompts à adhérer à ces discours que, pour les Émiriens comme pour les expatriés arabes installés à Abou Dhabi depuis plusieurs dizaines d'années, ils ont assisté aux transformations démographiques et se sentent menacés par la présence croissante d'expatriés occidentaux et sud-asiatiques. Ce sentiment est peut-être encore plus fort pour les expatriés arabes : alors qu'ils avaient été recrutés en partie pour leurs compétences linguistiques à une époque où le Cheikh Zāyid concevait Abou Dhabi comme une « ville arabe », ils sont devenus peu à peu minoritaires dans les secteurs d'emploi qu'ils occupent au profit de ces autres catégories d'expatriés ; les transformations de l'enseignement en sont un exemple flagrant.

Face à ces discours tenus par les médias, les universitaires, les « experts » mais aussi par leurs propres parents, les jeunes Arabes que j'ai rencontrés avaient des réactions ambivalentes. Certains, qui avaient un certain goût intellectuel pour la langue classique ou qui avaient suivi des cours de langue et de religion en plus de ceux dispensés à l'école, partageaient l'idée que leurs pairs ne maîtrisaient pas l'arabe littéral, même s'ils plaçaient le blâme non sur leurs camarades mais sur l'organisation du système éducatif. Un jeune Syrien m'expliquait ainsi comment ses camarades de classe le payaient pour

40. Hilda FREIMUTH. *Cultural Bias in University Entrance Examinations in the UAE*. The Emirates Occasional Papers 85. Abou Dhabi : The Emirates Center for Strategic Studies et Research (ECSSR), 2014.

corriger leurs devoirs de langue arabe, et comment il était effaré par les fautes qu'il y trouvait. Quelle que soit leur maîtrise réelle de la langue, la plupart des jeunes gens adhéraient partiellement à ces discours au point qu'ils étaient intimement convaincus de mal maîtriser la langue littérale ; ils s'exprimaient uniquement en dialectal et écrivaient en anglais. Cette dimension était particulièrement sensible dans l'écriture pratiquée sur Internet, à travers les blogs que j'analyserai au Chapitre VI et qui utilisaient un mélange d'*arabizi* et d'anglais.

La réticence à employer la langue littérale semblait par ailleurs varier en fonction du sexe : les jeunes femmes osaient moins que les hommes écrire en arabe littéral, notamment pour les fictions qu'elles publiaient sur Internet et dont elles jugeaient souvent les sujets trop frivoles (ou trop peu nobles moralement) pour la langue classique. Une jeune femme qui écrivait de la poésie slam m'expliquait qu'elle avait mis beaucoup de temps avant d'oser écrire des poèmes en arabe, et qu'elle les faisait systématiquement relire et corriger par sa mère. L'idée d'écrire en dialecte ne lui était pas venue : l'un de ses camarades, un rappeur syrien, utilisait la langue dialectale, mais elle jugeait que si cela convenait au rap et à son association avec la rue et une certaine vulgarité des paroles, cela n'était pas approprié à la poésie. L'usage de l'anglais peut parfois procéder non d'une timidité à employer l'arabe mais au contraire d'une stratégie volontaire : plusieurs étudiantes émiriennes écrivaient ainsi leur journal intime en anglais, expliquant que c'était le moyen le plus sûr pour que leur famille ne puisse pas le lire si jamais ils le découvraient.

L'anglais peut donc dans une certaine mesure constituer une langue appropriée entre eux par les jeunes adultes, d'autant plus qu'elle participe des stratégies d'anonymat dans l'espace public émirien évoquées précédemment. C'est en particulier le cas des jeunes adultes qui ont fréquenté des écoles privées et ont eu l'habitude de fréquenter des groupes de nationalités variées incluant de nombreux non-arabophones. Mais lorsqu'ils se trouvaient avec leurs pairs émiriens et expatriés arabes, les jeunes gens que j'ai rencontrés parlaient la plupart du temps une langue arabe spécifique – différente du dialecte parlé à la maison et de la langue littérale apprise à l'école. Ces discussions pouvant rassembler un grand nombre de nationalités arabes différentes – et donc de dialectes distincts –, ils tendaient à adapter leur langue aux différents interlocuteurs, employant certains termes dialectaux que tous comprenaient et effaçant les expressions trop idiomatiques qui auraient pu troubler la communication. Tous étaient capables d'imiter dans une certaine mesure les différents dialectes, d'en emprunter les expressions les plus pertinentes, voire de passer de l'un à l'autre ou d'adopter un arabe

« standard » volontairement neutre, afin que leur interlocuteur ne puisse pas deviner leur nationalité⁴¹.

La plupart des expatriés arabes qui avaient grandi à Abou Dhabi comprenaient le dialecte émirien, mais le parlaient peu. D'autres me disaient parler « la langue d'Abou Dhabi » qu'ils décrivaient comme un mélange entre ce dialecte et ceux de l'ensemble des populations présentes. Mohammed, un Yéménite d'une vingtaine d'années, se moque ainsi devant moi de sa petite sœur : « elle est persuadée de parler le dialecte émirien, alors qu'elle parle un mélange de palestinien et d'égyptien », c'est-à-dire les langues parlées par ses camarades de classe, qu'elle en est venue à considérer comme faisant partie du dialecte local. À ces mélanges linguistiques s'ajoutent des termes qui semblent propres au contexte d'Abou Dhabi. M'expliquant le terme *ḥachkal*, voyou, évoqué en introduction de cette partie, Mohammed explique qu'il ne l'a entendu qu'aux Émirats : « c'est une référence à ces garçons qui vont dans les écoles publiques, qui fument la *medwākh*, qui font l'école buissonnière et cherchent la bagarre avec les chauffeurs de taxi pakistanais... ».

Si les mélanges de dialectes sont courants dans la langue parlée par les jeunes, tous les arabes dialectaux, cependant, ne se valent pas. Alors que les dialectes locaux sont valorisés, y compris par les jeunes expatriés arabes pour qui parler un dialecte local est un signe de la durée de leur présence et de la profondeur de leur enracinement aux Émirats, d'autres sont plus stigmatisés. Un jeune Irakien me racontait ainsi la difficulté à grandir avec des groupes d'amis dont aucun ne parle le même dialecte : au-delà des nombreuses moqueries subies pour son parler jugé plus guttural, il devait constamment faire l'effort d'adapter sa langue pour être compris par ses camarades, tandis que les Égyptiens, par exemple, n'avaient pas ce problème⁴². Les dialectes maghrébins sont souvent eux aussi stigmatisés. Une anecdote : lors d'une soirée dans le désert avec un groupe d'expatriés arabes, tout le monde est assis en cercle et chacun commence à son tour à raconter des blagues. Mon voisin de droite, un Égyptien, m'explique par moments les jeux de mots que je peine à comprendre. Une jeune femme algérienne prend la parole, et l'assemblée éclate de rire. Je me tourne vers mon voisin d'un air interrogateur : « Aucune idée », répond-il. « Je pense que personne ne l'a comprise, mais on rit par politesse »...

41. Nicolas Puig note la même chose à propos des jeunes Palestiniens au Liban qui, lorsqu'ils quittent le camp pour parcourir la ville, modifient leur langue pour éviter d'être ramenés à l'identité du camp de réfugiés. PUIG, « Sortir du camp », op. cit.

42. La langue égyptienne est sans doute la langue dialectale la mieux comprise par toutes les populations du monde arabe en raison de la grande diffusion des séries télévisées et de la musique égyptienne.

2.2. Usages d'Internet et nouveaux codes générationnels

Les langues parlées en commun par les jeunes Arabes, et en particulier celles parlées entre eux, dessinent donc les contours d'une pratique partagée au sein de cette génération. Cette pratique est aussi propre au contexte émirien et à ses spécificités, dont fait partie la diversité linguistique. À ce titre, la langue s'ajoute aux territoires urbains et aux éléments matériels évoqués dans la première section de ce chapitre pour créer ce que je propose de désigner, à défaut d'un terme plus adéquat, comme une culture propre aux jeunesses arabes d'Abou Dhabi.

Or il suffit de se promener dans un *shopping mall* un soir de week-end pour comprendre l'importance des nouvelles technologies de communication, et en particulier des téléphones portables connectés à Internet, pour cette culture. Lorsqu'ils ne sont pas utilisés pour écrire et envoyer des messages instantanés, les téléphones personnalisés (à l'aide d'étuis décorés, de strass autocollants ou encore de figurines qui y sont attachées) reposent de manière ostentatoire sur les tables des cafés ou sont tenus précieusement à la main en même temps qu'un portefeuille. Communiquer par Internet joue un rôle tout aussi important dans la définition de soi comme jeune adulte à Abou Dhabi que se promener au *mall* le jeudi soir. Les types d'interactions et les usages variés permis par les technologies qui y sont associées déterminent de manière croissante les sociabilités et les mobilités des jeunes adultes dans la ville, en même temps qu'ils encadrent leurs relations avec les autres et, plus généralement, leur manière de se positionner dans la société. Les usages d'Internet par les jeunes Arabes d'Abou Dhabi produisent en effet des normes, des codes et des compétences sociales qui viennent s'ajouter aux autres répertoires partagés par ces jeunes et contribuent à définir l'appartenance à cette catégorie de la population.

2.2.1. Nouvelles technologies

Avant d'explorer plus avant ces phénomènes, il est nécessaire de se pencher brièvement sur ce que je désigne par les usages d'Internet. Daniel Miller et Don Slater soulignent la difficulté à saisir cet objet, qui réfère à la fois à une série de pratiques – liées à des objets matériels, des techniques et des compétences spécifiques – et à des représentations et modes d'interaction encadrés dans le monde social de ses usagers⁴³. Tandis que la perspective post-moderne tend à décrire Internet comme un espace virtuel, caractérisé par sa capacité à créer des lieux séparés de la vie sociale ordinaire, ces auteurs remettent en cause la dichotomie entre réel et virtuel, affirmant qu'« Internet

43. Daniel MILLER et Don SLATER. *The Internet : an Ethnographic Approach*. Oxford : Berg, 2000.

n'est pas un "cyber-espace" monolithique ou déterritorialisé ; il est bien plutôt constitué d'une multiplicité de nouvelles technologies, utilisées par une diversité de personnes, dans divers endroits du monde réel »⁴⁴.

Comme indiqué en introduction, les Émirats sont, au sein du monde arabe, le pays où le taux de pénétration d'Internet, pour employer les termes de l'industrie, est le plus important. Introduit dans le pays en 1995, Internet a connu une croissance extrêmement rapide : une enquête menée par l'Autorité de régulation des télécommunications (TRA) en 2014 montre que, si 59 % des foyers sont équipés d'une ligne fixe, 90 % ont une connexion à Internet ; par ailleurs, 99,7 % des individus possèdent un téléphone portable, et plus d'un tiers (35 %) en possèdent plusieurs – détenir plus d'un téléphone portable est souvent décrit en plaisantant comme une caractéristique des résidents des Émirats⁴⁵. Ces chiffres cachent bien sûr une grande disparité des situations en fonction notamment de la nationalité et de la classe sociale⁴⁶ ; mais ils sont d'autant plus impressionnants qu'il faut rappeler qu'en 1962, les diplomates britanniques en poste à Abou Dhabi échangeaient des correspondances portant sur l'introduction des premiers câbles de télécommunications sur le territoire⁴⁷. Le développement d'Internet, et plus généralement des technologies d'information et de communication, fait partie de la volonté du gouvernement d'Abou Dhabi de promouvoir une « identité *high-tech* »⁴⁸ et moderne, à travers l'investissement dans des infrastructures de grande qualité et dans le secteur des nouvelles technologies. Cet accent mis sur le développement technologique s'inscrit dans une tendance régionale, à l'instar des autres pays du Golfe et surtout de

44. Ibid.

45. *Statistical Yearbook of Abu Dhabi 2015*. Rapp. tech. Abu Dhabi : Statistics Centre, 2015.

46. Un exemple de ces disparités sont les divers projets caritatifs visant à donner accès à une ligne téléphonique aux ouvriers logés dans des camps de travailleurs. Si cette catégorie de la population n'a pas accès aux réseaux de télécommunications pour des raisons évidentes, la connexion à Internet et la possession d'un téléphone mobile sont loin d'être réservées aux catégories les plus favorisées de résidents ; il est même très probable qu'une part importante du budget des résidents les plus pauvres soit dépensée en télécommunications. Par exemple, la femme de ménage et la nourrice philippines que j'ai croisées dans l'un des appartements où j'habitais (cf. Liminaire), si elles gagnaient très peu d'argent, possédaient chacune un ordinateur portable et un téléphone, qu'elles utilisaient pour communiquer avec leur famille (essentiellement à travers les courriels, les réseaux sociaux et les appels téléphoniques passant par Internet). Pour une comparaison régionale et une critique des chiffres concernant les télécommunications, voir Nada CHALHOUB. « Mesurer la société de l'information dans le monde arabe : de la difficulté d'une nécessité ». In : *La société de l'information au Proche-Orient*. Sous la dir. de Christophe VARIN et Yves GONZALEZ-QUIJANO. Beyrouth : CEMAM, USJ, 2006.

47. Richard TRENCH, éd. *Arab Gulf Cities, vol.1 (Doha, Abu Dhabi, Dubai, Sharjah, Ras al Khaimah)*. Archive Editions, 1994.

48. D. WHEELER. « New media, globalization and Kuwaiti national identity ». In : *The Middle East Journal*, 2000, p. 432-444.

l'émirat voisin de Dubaï, dans lequel plusieurs zones franches ont été dédiées aux nouveaux médias et technologies (Dubai Media City, Dubai Internet City, Dubai Production City)⁴⁹. Jusqu'en 2006, le secteur des télécommunications dans l'ensemble du pays était un monopole de l'entreprise publique Etisalat ; elle partage depuis le marché avec une entreprise concurrente, Du, qui appartient aussi partiellement au gouvernement⁵⁰. Lorsque nous abordions la question des nouvelles technologies, un certain nombre de mes interlocuteurs me faisaient remarquer l'importance, là encore, du décalage générationnel : alors que leurs parents se rappelaient d'une époque où l'air conditionné n'avait pas encore été introduit dans le pays, leurs petits frères et sœurs avaient l'habitude de se rendre au *mall* en emmenant le dernier modèle d'iPhone. Comme tant d'autres éléments de la vie quotidienne aux Émirats, Internet et les technologies de communication en général occupent ainsi une place ambivalente au sein des récits du changement social.

Loin d'être confiné au champ du virtuel, Internet est toujours utilisé « de quelque part » : au Liban comme à Trinidad, « il n'y a pas un seul Internet, mais une somme de différents médias et de contenus que les gens rassemblent dans "leur Internet", en un ensemble de pratiques, de modalités d'interaction et de représentations qui peuvent ou non être mis en relation et qui prennent sens dans le cadre de rapports sociaux bien réels »⁵¹. Si cet assemblage varie selon les individus et prend sens au sein des relations qu'ils entretiennent, il implique aussi des compétences communes associées non seulement aux technologies elles-mêmes, mais aussi à la langue et plus généralement aux modes d'interaction et de sociabilité qui guident les usages d'Internet et sont influencés et modifiés en retour par ce nouveau média.

Shayma, une Émirienne de 22 ans, résume ainsi son usage d'Internet : « Mon but principal c'est de télécharger des chansons, des vidéos... J'utilise beaucoup YouTube parfois, oui. Et j'ai arrêté de tchatter sur MSN, maintenant c'est sur le Blackberry. Quoi d'autre ? Ah oui, faire des recherches [pour les cours]. Ça fait au moins trois heures [par jour]. Donc l'ordinateur est avec moi tout le temps ». Les usages d'Internet couvrent en effet des dimensions multiples qui tendent à être intégrés au sein de la même expérience : comme l'indiquent Daniel Miller et Don Slater, Internet peut être compris

49. CHALHOUB, « Mesurer la société de l'information dans le monde arabe », op. cit. Nadia Chalhoub souligne l'avance des États du Golfe dans ce domaine par comparaison avec les autres pays du Moyen-Orient. Voir aussi Franck MERMIER, éd. *Mondialisation et nouveaux médias dans l'espace arabe*. Maisonneuve & Larose, 2003.

50. Etisalat appartient à 60 % à l'État, et à 40 % à des citoyens privés. Cf. Dominika SOKOL et Vit SISLER. « Socializing on the Internet : Case Study of Internet Use Among University Students in the United Arab Emirates ». In : *Global Media Journal*, vol. 9, n° 16, 2010.

51. MILLER et SLATER, *The Internet : an Ethnographic Approach*, op. cit., p. 12.

comme une « totalité symbolique », qui a un sens en tant que telle pour les individus, en même temps qu'une « multiplicité pratique » – dans la mesure où de très nombreux usages sont possibles en même temps. Ces pratiques variées vont de la sociabilité sur les réseaux sociaux aux cours de religion en ligne suivis par nombre de mes interlocuteurs, des conversations sur messageries instantanées au travail scolaire ou au shopping, ou encore du téléchargement de musique aux jeux vidéo en ligne⁵². Internet ne peut en effet être distingué des autres médias : ses usages sont de plus en plus liés au fait d'écouter de la musique, de regarder des films, etc. À l'inverse des contenus télévisuels regardés en famille – les séries turques avec les parents ou les dessins animés avec les petits frères et sœurs – Internet tendait à être associé à un temps plus personnel, durant lequel regarder des séries conseillées par des camarades de classe seul dans sa chambre sur son ordinateur personnel.

2.2.2. Un domaine intime

La majorité des jeunes adultes utilisaient Internet de façon quotidienne, que ce soit à partir d'un ordinateur portable ou d'un téléphone mobile – deux appareils qu'ils avaient avec eux la plupart du temps. Les universités publiques émiriennes offrent en général un ordinateur portable ou une tablette aux nouvelles promotions d'étudiants. Les ordinateurs, même portables, étaient plutôt associés aux études, ou encore à des usages statiques comme regarder des films – tandis que les téléphones étaient préférés pour discuter sur les messageries instantanées. Le téléphone portable avait été le plus souvent acheté par la famille – ainsi que de nombreux autres appareils électroniques pour les plus aisés – ou bien payé avec l'argent du premier salaire. Les différences de statut économique se jouaient donc non pas dans la possession ou non de ces appareils, mais plutôt dans l'âge auquel ils avaient pu y accéder et dans les différences entre les marques. Le téléphone est toujours personnalisé à travers des accessoires plus ou moins luxueux ; si ces atours marquent les distinctions sociales, ils reflètent aussi un certain degré d'autonomie. De la même manière que payer l'essence et les réparations pour sa voiture même lorsqu'elle est financée par les parents, personnaliser son téléphone ou

52. Un certain nombre de ces usages ne seront pas discutés ici, notamment le shopping en ligne : un grand nombre de jeunes femmes que j'ai rencontrées achetaient des vêtements et chaussures sur Internet, soit parce qu'elles ne pouvaient pas se rendre seules au *mall*, soit en supplément au shopping réalisé en ville. Un autre usage important est l'usage religieux, qui recouvre lui-même une très grande multiplicité de pratiques – au point que l'Autorité générale des affaires islamiques (Awfaq) a publié en 2012 une *fatwa* autorisant la lecture du Coran sur smartphone. Les jeunes gens que j'ai rencontrés utilisaient surtout Internet dans un but éducatif vis-à-vis de la religion, cherchant des sites spécialisés pour répondre aux questions qu'ils se posaient et mieux connaître les textes sacrés.

payer son abonnement est un premier pas vers l'autonomie : ce sont les deux budgets que les jeunes adultes prenaient à leur charge dès qu'ils avaient commencé à travailler.

Le parallèle entre le téléphone comme objet et la voiture ne s'arrête pas là : en-dehors du fait que tous deux sont de manière évidente des instruments de mobilité, ils sont aussi les principaux espaces de l'intimité pour les jeunes adultes. De la même manière que la voiture peut être vue comme un lieu plus personnel et plus intime que la chambre, Le téléphone portable personnalisé, boîte à trésor des amitiés et des amours, est un autre refuge, comme le journal intime ou les blogs en ligne peuvent être des figures du « chez soi ». Il est courant, y compris pour les jeunes femmes, d'avoir des photographies de soi sur son téléphone portable, par exemple pour montrer à des amies la robe portée lors d'un mariage ou une activité pratiquée durant des vacances en famille. Les téléphones portables sont donc considérés comme des objets suffisamment personnels pour que les jeunes femmes y conservent des photographies d'elles non-voilées, outrepassant la norme de pudeur – voire pour qu'elles envoient ces photographies à des amies de confiance, et éventuellement à un petit ami. Ce degré d'autonomie est cependant toujours négocié, parfois de manière conflictuelle : certains parents par exemple surveillent les listes de contacts, voire s'arrogent un droit de regard sur les conversations.

Dans la même perspective, les conversations par internet, si elles sont constamment utilisées pour communiquer avec la famille (et renforcent en partie, de ce fait, le contrôle familial sur les activités des jeunes gens), sont aussi un moyen de prolonger, au sein de l'espace domestique, des relations forgées dans l'espace public, que ce soit à l'université, au travail ou dans les lieux de sociabilité tels que les *shopping malls* – c'est-à-dire de maintenir des relations amicales avec des connaissances que ces jeunes adultes ne peuvent pas, ou pas encore, inviter chez eux. Il peut aussi servir de substitut à un espace public inaccessible. Sara voit ainsi Internet comme un moyen de contourner les limites que lui impose son entourage domestique. Émirienne de vingt ans, elle étudie les médias mais rêve d'apprendre le graphisme et l'animation qui lui permettraient de pratiquer le dessin, qu'elle affectionne. Elle voulait suivre un cursus plus proche de ses aspirations à l'université de Charjah mais son grand-père, qui vit là-bas, a refusé de la prendre en charge, et elle a été contrainte de rester avec sa famille à Abou Dhabi. Une formation privée offerte dans la capitale lui aurait permis de poursuivre les études qu'elle voulait, mais son père, endetté à la suite de mauvais investissements, n'était pas certain de pouvoir financer ses cours. Sara a le sentiment de ne pas être comprise par sa famille, qui lui reproche d'être immature. Parce qu'elle n'a pas le droit de conduire ni de prendre les transports publics, elle passe la majeure partie de son temps sur Internet, où elle poste ses dessins et les histoires qu'elle écrit sur des forums en ligne. Elle a noué des relations d'amitié en ligne avec les autres utilisateurs de ces sites, hommes et femmes, et communique avec eux quotidiennement, échangeant des dessins et des conseils. « Je

me sens seule », explique-t-elle. « Parce que mes soeurs sont plus jeunes que moi, et elles ne s'intéressent pas aux mêmes choses. Elles sont...tellement différentes de moi. On ne parle pas de choses que j'aime. Je regarde des *anime* [dessins animés japonais issus de mangas], mais pas elles, je dessine et j'écris, mais pas elles. Donc on ne passe pas vraiment de temps ensemble, et, bon, je ne peux pas aller voir mes amies, donc je reste à la maison. Et quand j'essaie de trouver des amis, je vais sur Internet. Et j'en trouve, beaucoup, même s'ils vivent dans un endroit différent ». Internet lui permet donc de créer des relations alternatives à celles avec sa famille, qu'elle considère comme frustrantes et contraignantes. Par comparaison, les relations choisies nouées sur Internet lui apparaissent plus valorisantes, car fondées sur des intérêts communs⁵³.

Internet apparaît ici comme un outil permettant de nouer des relations en contournant les contraintes qui pèsent sur les rencontres dans les espaces publics : s'il est virtuel, c'est au sens de la potentialité, des rencontres offertes qui s'actualisent ou non dans l'espace physique. Cette confidentialité est aussi propice à entretenir des relations transgressives, et notamment des relations amoureuses – celles-ci seront examinées en détails dans le Chapitre VI. Nada, Syrienne de vingt-quatre ans, menait ainsi de longues conversations en ligne avec son petit ami dans le salon familial, mais attendait d'être seule à la maison ou à l'extérieur pour l'appeler, car ses parents n'avaient pas connaissance de sa relation – Internet offre donc un degré de confidentialité supérieur à celui des appels téléphoniques. Les relations entretenues à travers Internet et les réseaux sociaux ne sont donc pas fondamentalement différentes de celles entretenues par d'autres moyens ou du type de relations qui existaient avant ; en revanche, elles développent des modalités différentes d'interactions et de médiations. Mais la distance électronique permet aussi des formes de proximité qui ne seraient pas possibles dans un autre contexte, ou qui y prendraient une signification différente. La distance physique permet en ce sens d'autres types de rapprochements. Ahmad faisait un usage intensif du réseau social Facebook et de la messagerie instantanée Whatsapp pour garder contact avec les jeunes gens qu'il rencontrait durant ses activités de bénévolat. Parce que ces groupes d'amis étaient souvent plus aisés que lui économiquement, ils organisaient des sorties collectives au *mall* ou au cinéma auxquelles il ne pouvait pas toujours se joindre. De la même manière, les relations amicales qu'il nouait ainsi avec des jeunes femmes n'auraient pas pu se traduire par des rencontres régulières. Les réseaux sociaux constituaient donc un moyen d'élargir ses réseaux de relations, d'activer et poursuivre des contacts avec des

53. Daniel Miller et Don Slater font la même remarque, suggérant que les relations sur Internet, par leur caractère dématérialisées, peuvent apparaître comme le paroxysme des relations électives, puisqu'extraites des situations de face-à-face : *ibid.*

personnes que son statut social ne lui permettait pas nécessairement de rencontrer ou avec qui il n'aurait pas pu entretenir des rapports intimes d'une autre manière.

2.2.3. Construire un collectif

Si les usages d'Internet permettent de contourner certaines normes et contraintes, ils contribuent aussi, à une échelle plus large, à former un collectif défini par les compétences et les codes partagés au sein de la communication en ligne. Il s'agit d'abord d'un ensemble de compétences techniques dont l'apprentissage passe souvent par le groupe de pairs – apprendre à se servir d'un nouvel appareil ou logiciel –, mais aussi de codes qui, parce qu'ils se transforment très rapidement dans le temps et dépendent des modes et des tendances, ne peuvent être compris que par ceux qui utilisent constamment ces technologies. L'*arabīzī*, l'arabe translittéré évoqué plus haut, en fait partie : il était d'autant plus approprié par les jeunes arabes que leurs parents le déchiffraient moins aisément. Il en va de même pour les nombreuses abréviations et acronymes, ou encore pour les émoticônes utilisées dans les messageries instantanées. Certains parents d'ailleurs reconnaissaient le caractère générationnel de ces codes pour le déplorer, puisqu'il leur était difficile de surveiller les conversations de leurs enfants. Avec ces nouveaux codes viennent de nouvelles normes, qui redéfinissent ou recontextualisent les anciennes : si les jeunes femmes peuvent utiliser l'anonymat d'un pseudonyme pour échanger des messages en ligne avec des hommes sans risquer leur réputation, la barrière devient l'échange de photographies ou la révélation du nom de famille. Mais il existe aussi des moyens de contourner ces nouvelles normes : un grand nombre de mes interlocuteurs avaient deux comptes Facebook, l'un, officiel, pour la famille, avec leur nom réel mais qu'ils considéraient comme le « faux » compte ; l'autre, le « vrai », sous pseudonyme et avec leurs amis. Sur ce second compte, les jeunes femmes postaient parfois des photographies d'elles-mêmes ; d'autres jeunes gens acceptaient d'y publier des photographies d'eux buvant de l'alcool, ou encore des réflexions sur leurs doutes concernant la religion qu'ils n'auraient pas pu évoquer devant leur famille. Un grand nombre de jeunes gens qui se définissaient comme homosexuels étaient *out* sur leurs comptes Facebook, où ils n'ajoutaient parmi leurs contacts que les personnes de confiance.

Enfin, les usages d'Internet se transforment aussi avec le temps. Les jeunes adultes que j'ai rencontrés exprimaient parfois une certaine distance vis-à-vis des réseaux en ligne, tandis que d'autres affirmaient leur décision de vouloir modifier leurs usages d'Internet pour y passer moins de temps. Ils s'évertuaient à distinguer leurs pratiques de celles des enfants et des adolescents : Shaima, une étudiante émirienne, me parlant d'un forum auquel elle avait l'habitude de participer, note qu'elle a arrêté de s'y rendre depuis qu'elle est entrée à l'université, comme la plupart des membres de son âge. Une autre étudiante mentionne qu'elle a arrêté d'utiliser Facebook par manque de goût et

de compétence pour former des relations en ligne : « Je ne suis pas active [en ligne], parce que je ne suis pas le type de personne qui peut se faire des amis sur Internet. Je ne suis pas bonne à ça. [...] Je préfère rencontrer des amis en vrai ». Rencontrer des inconnus sur les messageries en ligne et les forums était quelque chose dont ces jeunes adultes se distanciaient, même s'ils l'avaient presque tous essayé plus tôt dans leur vie. Être un jeune adulte impliquait donc de modifier ces pratiques, de mettre en avant des occupations plus sérieuses : de la même manière qu'on arrête de déambuler dans le *mall* pour rencontrer ses amis dans un café, on cesse de discuter avec des anonymes sur Internet pour se concentrer sur des relations plus spécifiques. Émergent ici les contours d'une division générationnelle. Les jeunes adultes que j'ai rencontrés étaient en quelque sorte à une étape de transition : ils étaient capable de prendre de la distance avec leur propre pratique, et de rejeter celles qu'ils considéraient comme insatisfaisantes ou ne correspondant plus à leurs attentes.

3. *La gambū'a : vie et mort d'une coiffure polémique*

« Les objections et les contradictions se manifestent obliquement, au niveau profondément superficiel des apparences. » (Dick Hebdige)⁵⁴

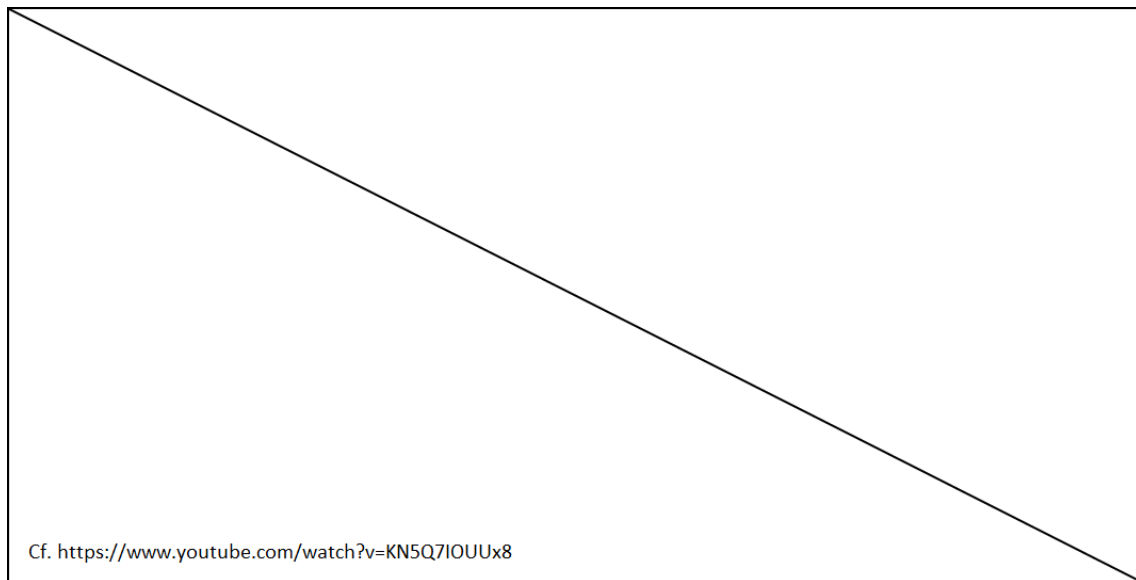


FIG. V.6 : Extrait du film *The Gamboosa Revolution (Dhāhira al-qambū'a)*, Abdulrahman Al-Madani, 2012, 15'08".

En se promenant à Abou Dhabi dans les premiers mois de l'année 2010, le regard ne pouvait manquer d'être attiré par deux phénomènes capillaires, souvent combinés. Le premier, adopté surtout par les jeunes femmes émiriennes, consistait à rejeter la *chayla* très en arrière de la tête, et à faire commencer au milieu du crâne une épaisse frange de cheveux noirs rabattue sur le front et gonflée par un *brushing*. Le second phénomène avait connu une diffusion plus large, et on le retrouvait tant chez les Émiriennes que chez d'autres jeunes femmes voilées. Leur coiffure s'étendait en longueur et en hauteur derrière la tête, formant une bosse voire une tour au-dessus du crâne et donnant l'impression de longs cheveux rassemblés sur la tête. L'astuce tient en une grosse pince à fleurs, appelée *gambū'a* dans les dialectes du Golfe, qui est placée sous les cheveux ou attachée au chignon ; par extension, l'objet a donné son nom à la coiffure.

54. Dick HEBDIGE. *Subculture : The Meaning of Style*. Londres : Routledge, 1979.

Une fois recouverte par le voile, celle-ci produit une illusion de volume qui peut être spectaculaire.

Les investissements symboliques associés aux cheveux et aux poils ont été bien étudiés, en particulier dans les sociétés musulmanes où l'injonction faite aux femmes de couvrir leurs cheveux en présence de certaines catégories d'hommes fait l'objet de nombreuses discussions, et de l'édiction de règles aussitôt contournées ou détournées⁵⁵. De l'intérieur de ces sociétés, les débats portent sur les nombreuses pratiques de voilement et leurs propriétés respectives – en termes de praticité ou de conformité aux préceptes islamiques ; de l'extérieur, ils se sont surtout concentrés sur la question des rapports entre voile et soumission ou libération⁵⁶.

La présente section se penche sur le premier type de débats : j'y propose une étude des enjeux qui ont entouré la mode capillaire de la *gambū'a* à Abou Dhabi et plus généralement dans la région du Golfe. Cette coiffure, très populaire durant une période qui va environ de 2007 à 2012, a d'abord émergé dans le Golfe avant d'être exportée dans les communautés musulmanes autour du monde. Associée à la fois aux jeunes femmes et à l'environnement consumériste des *shopping malls* khalijites, elle a aussitôt fait l'objet de discours de condamnation qui insistent sur le caractère ostentatoire et par extension impudique de la coiffure, voire par sa qualification comme *ḥarām* (interdit religieux). La pléthore de vidéos disponibles sur YouTube (et dont beaucoup sont produites au Royaume-Uni), en arabe et en anglais, qui visent à convaincre les jeunes femmes de renoncer à cette mode, témoigne à la fois de son association avec la région du Golfe (« Ne faites pas comme les Khalijites », somment certaines vidéos) et de sa diffusion globale. En retour, les condamnations n'ont pas tardé à se faire entendre dans la région, suscitant une variété de réponses de la part des concernées.

Mon enquête à Abou Dhabi s'est déroulée vers la fin de cette mode, à un moment pivot où le phénomène perdait de sa visibilité dans les espaces publics en même temps qu'il en gagnait sur les réseaux sociaux. Le passage de l'un à l'autre était accompagné d'un changement de signification : de style capillaire et vestimentaire controversé, objet de discours de condamnation produits essentiellement par les autorités religieuses et éducatives et par les générations précédentes au sein de la sphère médiatique, la *gambū'a* était devenue objet de plaisanteries et de dérision par les jeunesses du Golfe dans la sphère virtuelle de Twitter, Facebook et des réseaux de blogs. Cette réappropriation

55. Christian BROMBERGER. *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*. Montrouge : Bayard, 2010. Yasmina FOEHR-JANSSENS, Silvia NAEF et Aline SCHLAEPFER, eds. *Voile, corps et pudeur. Approches historiques et anthropologiques*. Genève : Labor et fides, 2015.

56. Voir ce qu'en dit Saba MAHMOOD. *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris : La Découverte, 2009.

par les jeunes des discours sur la *gambū'a* est multiforme : l'ironie avec laquelle la coiffure est traitée peut être lue comme conformiste, en continuité avec les discours de condamnation, d'autant plus qu'elle est souvent le fait des jeunes hommes et équivaut à un contrôle social exercé sur les jeunes femmes. Mais sa définition comme mode disqualifie les condamnations dans le même mouvement, voire renverse la logique en interrogeant la production de discours aussi sérieux sur un phénomène somme toute frivole et temporaire. Au cœur de ces perspectives croisées sur le rôle des apparences et leurs rapports avec l'éthique individuelle s'expriment les représentations conflictuelles de la société émirienne sur elle-même, ainsi que les rapports de force qui traversent les relations entre générations et entre sexes. Au-delà ou en-deçà de ces conflits, la *gambū'a* est devenue un élément constitutif d'une culture régionale qui semble cristalliser des dynamiques propres à l'histoire contemporaine des sociétés du Golfe.

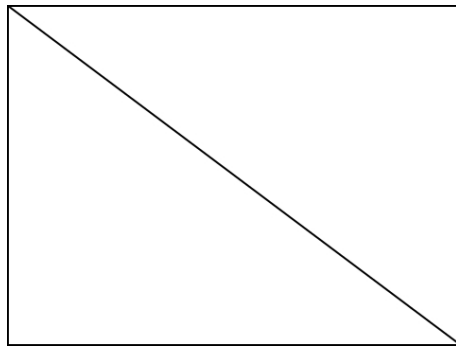


FIG. V.7 : Pinces à cheveux volumineuses appelées *gambū'a*.
(Source : Compte twitter OMGambo3a. <http://twitpic.com/17kdpk>)

3.1. La mode contre la pudeur ?

La *gambū'a* est désignée d'abord comme « la mode des filles » (*mūḍa al-fatāyāt*)⁵⁷, ou encore la « nouvelle mode des filles » (*mūḍa al-banāt al-yadīda*, en dialecte émirien), dans les termes d'un usager d'un forum en ligne. Le terme trouve sa racine dans le mot *qubba'a*, chapeau, et serait un glissement phonétique et sémantique à partir de *qunbu'a* qui désigne le capuchon ou les bonnets portés par les enfants. Son emploi moderne, s'il est associé à un type de pince à cheveux (Figure V.7), réfère plus généralement à toutes les formes de coiffures produisant le même effet de volume sous le voile. Les manières de

57. « Mūḍa al-fatāyāt... wa-l-darāhim [La mode des filles... et des dirhams] ». In : *Al-Ittiḥād*, 26 oct. 2011.

réaliser une *gambū'a* varient en effet, et sont le ressort de la plupart des plaisanteries la concernant. La « bosse » peut être produite à l'aide de plumes ou de rubans de toutes sortes, et la rumeur veut que les jeunes femmes utilisent également des pots de yaourt, des boîtes de Nido⁵⁸ et autres objets volumineux.

Si l'origine exacte de la *gambū'a* n'est pas connue, les discours qui s'opposent à cette coiffure ont, quant à eux, une unique (et prestigieuse) source, un *ḥadīth* tiré du *Saḥīḥ Muslim*⁵⁹ :

Abū Hurayra rapporte que le Prophète de Dieu (que la prière et le salut de Dieu soient sur lui) a dit :

Il y a deux catégories d'habitants de l'enfer que je n'ai pas vus. Des gens qui ont avec eux des fouets comme la queue d'un bœuf avec lesquels ils frappent les gens ; et des femmes qui sont habillées mais qui sont nues, et qui font incliner et inclinent [vers le mal]. Leurs têtes sont comme des bosses de chameau penchées (*ru'ūsuhunna ka-asnimati al-bukhti al-mā'ilati*). Elles ne rentreront pas au paradis et n'en sentiront pas l'odeur alors que son odeur se sent à telle et telle distance.⁶⁰

Ce *ḥadīth*, et en particulier la mention des femmes dont les têtes sont « comme des bosses de chameaux », fonde la condamnation de la coiffure pour des raisons religieuses. La bosse qui caractérise la *gambū'a* est considérée comme un exemple littéral des pratiques vilipendées dans le *ḥadīth*. Notons d'ailleurs que cette référence au chameau a renforcé l'association entre cette coiffure et la région du Golfe, en particulier dans les condamnations venues de l'extérieur : la *gambū'a* est désignée en anglais comme la « bosse de chameau » (*camel hump*). Peut-être en raison de cette correspondance de forme apparente, le *ḥadīth* est très souvent cité mais fait peu l'objet d'exégèses approfondies. Puisqu'il y est fait référence aux habitants de l'enfer, les discours les plus virulents contre la *gambū'a* la classent dans la catégorie du *ḥarām*, des prohibitions religieuses, tandis que des interprétations plus nuancées la placent au rang des pratiques déconseillées.

La *gambū'a* serait donc une « mode » opposée aux recommandations islamiques, et en particulier aux règles de pudeur qui président à la parure et la tenue vestimentaire

58. Nido est une marque de lait en poudre appartenant à Nestlé, qui est produite au Maroc et commercialisée dans le monde arabe. Au-delà de la référence régionale, la marque est associée aux larges boîtes jaunes cylindriques dans lesquelles elle est vendue, et qui pourraient donc rappeler la forme d'une très grosse *gambū'a*.

59. Le *Saḥīḥ Muslim* est le deuxième recueil de *ḥadīth* le plus important dans la tradition sunnite.

60. La chaîne de transmission a ici été simplifiée. Le *bukht* est une race de chameau.

des femmes. La pudeur (*ih̥tichām*) prend des définitions très variées selon les contextes ; dans les interprétations dominantes des textes islamiques, elle relève d'une part de la nécessité, pour les femmes musulmanes, de dissimuler leur intimité ('*awra*)⁶¹ face à des hommes étrangers et d'éviter la tentation, et d'autre part d'un principe de modération dans la parure⁶². Dans le contexte émirien, la norme religieuse de la pudeur a été réinterprétée, on l'a vu, dans un cadre national ; les vêtements qui répondent à cette norme servent aussi de principe de distinction entre nationalités. Cela n'est pas surprenant : dans le texte coranique même, le degré de dissimulation du corps marque le statut social, puisqu'il sépare les femmes libres des esclaves⁶³.

Les principales critiques adressées à la *gambū'a* se fondent ainsi sur ce double principe de dissimulation et de modération, mais au sein de registres normatifs qui s'éloignent de la norme religieuse. Une chronique publiée dans le quotidien officiel *Al-Ittiḥād* en 2011 ainsi que les entretiens avec des personnalités émiriennes qui figurent dans le court-métrage *Dhāhira al-qambū'a* (*The Gamboosa Revolution*) réalisé par trois jeunes hommes émiriens en 2012 permettent d'en retracer les principaux arguments ; le film débute d'ailleurs par une récitation du *ḥadīth* cité⁶⁴.

Le premier type de condamnation concerne l'extrême visibilité de cette coiffure, qui est directement associée à l'idée d'excès et à la transgression de l'impératif de modération. L'auteur de l'article, comme les intervenants interrogés dans le film, soulignent en effet que, si la *gambū'a* était au départ une « bosse » de petite taille, visant à maintenir en place la *chayla*, elle aurait vite été l'objet de surenchères, et la coiffure aurait donc pris des dimensions excessives. Widād Lūtāh, interviewée dans *Dhāhira al-qambū'a* qui la présente comme une « Auteure et conseillère familiale », précise ainsi qu'elles « ont commencé petites, mais elles sont devenues de plus en plus grandes », et ajoute : « je n'aurais jamais cru que je verrais une *gambū'a* à quatre étages. [...] Je ne sais pas du tout comment elle a fait pour en faire tenir une si grande. D'abord, tout le monde se moquait

61. La '*awra* est une notion relative à la personne qui regarde ; pour les femmes, elle s'étend du nombril au genou si elles sont regardées par une femme musulmane ou un homme *maḥram*, et concerne tout le corps à l'exception des mains, des pieds et du visage s'il s'agit d'un homme étranger.

62. Pour une analyse des rapports entre pudeur et code de l'honneur, voir Lila ABU-LUGHOD. *Sentiments voilés*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 2008 [1986].

63. Cet élément a souvent été utilisé pour contextualiser le texte coranique et soutenir l'argument selon lequel le voile ne constitue pas une obligation religieuse 'Abd al-Halīm ABOÛ CHOUQQA. *Encyclopédie de la femme en islam*. Vol. 4. La tenue vestimentaire et la parure de la femme musulmane. Paris : Al-Qalam, 2000, p. 17-22.

64. « Mūḍa al-fatāyāt... wa-l-darāhim [*La mode des filles... et des dirhams*] », op. cit. Abdulrahman Saleh AL-MADANI. *Dhāhira al-qambū'a* (*The Gamboosa Revolution*). 17 min. 2012.

d'elle, même les enfants riaient d'elle. Elle avait la *chayla* par-dessus, donc imaginez une *chayla* au-dessus d'une *gambū'a* haute comme Jebel Hafeet ou le Tibet ! ». La coiffure serait donc d'autant plus condamnable qu'elle attire l'attention pour de mauvaises raisons (relativement contradictoires) : d'un côté, elle donnerait l'illusion de cheveux longs et donc d'un attribut spécifiquement féminin supposé plaire aux hommes⁶⁵, et d'un autre côté, elle attirerait une attention négative par son ridicule.

Un autre intervenant, 'Alī Āl-Salūm, présenté quant à lui comme « Auteur et consultant culturel », ajoute : « l'exagération de la *gambū'a* quant à sa taille, sa largeur et sa hauteur est ce qui fait que les gens se sentent menacés par elle [...] Beaucoup de filles sont en compétition les unes avec les autres quant à la taille de leur *gambū'a* ». Certains de ces discours adoptent par ailleurs un registre hygiéniste, arguant qu'une *gambū'a* volumineuse ne peut qu'être néfaste pour la santé des jeunes femmes qui l'arborent : l'article d'*Al-Ittihad* associe la coiffure à d'autres modes considérées comme abusives, telles que les chaussures à talons hauts. « Certaines chaussures obligent leur propriétaire à marcher sur la pointe des pieds en raison de leur hauteur excessive. Il y a des chaussures à propos desquelles on ne peut s'empêcher de demander : "Est-ce qu'elle a eu besoin d'un ascenseur pour les mettre ?" »⁶⁶. L'obsession pour la taille et en particulier la hauteur, de la part de celles qui utilisent ces accessoires comme de ceux qui les condamnent, mériterait de plus amples développements ; j'y reviendrai brièvement en fin de chapitre.

Le choix des intervenants mérite de s'y arrêter brièvement. Les deux figures d'autorité interviewées par les réalisateurs sont en effet des personnages publics célèbres dans la société émirienne. Ils incarnent parfaitement la ligne morale et religieuse adoptée par le gouvernement, qui cherche à donner une image à la fois « moderne », « globale » et en même temps attachée aux « valeurs émiriennes » et à un islam modéré. 'Alī Āl-Salūm est, comme l'indique son site internet, un « ambassadeur culturel auto-désigné »⁶⁷ qui a bâti sa notoriété en devenant en quelque sorte un « expert indigène », expliquant la société émirienne aux expatriés (surtout occidentaux) qui y vivent. Il tient ainsi une tribune hebdomadaire dans le journal anglophone *The National*, dans laquelle il répond au courrier des lecteurs voulant se renseigner sur des sujets qui vont du code pénal émirien au cadeau approprié à offrir à un ami émirien qui se marie. Il a publié à partir de cette tribune un guide de la société émirienne intitulé *Ask Ali* qu'il a lui-

65. Les cheveux longs, particulièrement quand ils sont laissés libres, sont souvent associés à un symbole de disponibilité et d'activité sexuelle : cf. BROMBERGER, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, op. cit.

66. « Mūḍa al-fatāyāt... wa-l-darāhim [*La mode des filles... et des dirhams*] », op. cit.

67. <http://www.alialsaloom.com/>.

même publié⁶⁸, et intervient par ailleurs auprès de nombreuses entreprises. ‘Alī Āl-Salūm incarne ainsi à la fois la fierté nationale émirienne et l’ouverture sur le reste du monde. Widād Lūtāh, quant à elle, a fait sa scolarité dans le département des Études islamiques à l’Université des Émirats arabes unis (Al-Ain) avant de travailler dans le domaine de l’éducation, puis comme « conseillère familiale » (*mustachāra usriyya*) dans les institutions publiques de Dubaï. Adoptant une attitude de savante religieuse (elle porte le *niqāb* et cite régulièrement le Coran), elle se présente en même temps comme l’une des pionnières de la « réforme de la famille » dans le monde arabe. Cette réforme concerne d’abord les relations conjugales : en 2009, elle publie un ouvrage de conseils conjugaux qui fait scandale pour son contenu très cru⁶⁹. Elle y aborde en effet la question du plaisir féminin, présentée comme cruciale pour la stabilité du couple, tout en condamnant l’infidélité, de même que l’homosexualité et les pratiques sexuelles anales, qu’elle juge contraires aux enseignements du Coran. L’ouvrage a suscité une grande controverse, et lui a valu à la fois des articles élogieux dans la presse occidentale ainsi que des menaces de mort dont la source exacte n’est pas mentionnée – mais le fait qu’elle ait reçu ces menaces a été lui-même très médiatisé⁷⁰. On voit bien comment ces deux acteurs du champ médiatique et intellectuel émirien représentent une posture normative cohérente avec les injonctions officielles : ils sont à la fois attachés à la religion et capables de proposer des réformes dans les interprétations, progressistes et cosmopolites mais avec des limites qui sont celles des normes sociales et morales de la société émirienne. En ce sens, ils incarnent un « islam vernaculaire »⁷¹ qui est celui promu par le gouvernement émirien.

Cette première série de critiques adressées à la *gambū’a* est d’abord marquée par un certain nombre de tropes sexistes. Si elles semblent établir une étroite ligne de séparation entre la *gambū’a* de taille acceptable et celle de taille excessive (de même qu’il y aurait un seuil du bon goût dans la quantité de maquillage ou la hauteur des talons), la distinction s’efface bien vite au sein de discours qui prennent pour cible « les filles » dans leur ensemble. Ces dernières sont caractérisées par la volonté de plaire aux hommes et la concurrence dans la course vers cet objectif. Ces critiques s’appuient donc sur les textes islamiques pour réitérer des stéréotypes genrés qui sont diffusés dans bien

68. Ali AL-SALOUM. *Ask Ali : A guide to Abu Dhabi*. Dubaï : Ask Ali Inc., 2010.

69. Widād LŪTĀH. *Sirrī li-l-ghāya ! Al-mu‘āchara al-zawjiyya, usūl wa-adāb*. Dubaï : Markaz al-ibdā‘ al-ḥadīth, 2009.

70. Il faut noter que le fait même de mentionner l’existence de l’homosexualité dans le monde arabe a été un objet de controverses, quand bien même la position de l’auteure à ce propos était une posture de condamnation.

71. J’emprunte le terme à Michel Boivin qui l’utilise dans le contexte pakistanais : Michel BOIVIN. *Le Pakistan et l’islam : anthropologie d’une république islamique*. Paris : Téraèdre, 2015, voir le chapitre 4.

d'autres sphères – et notamment, en l'occurrence, dans la sphère de la consommation où le stéréotype de la rivalité féminine et de la surenchère des parures fait partie des moteurs des marchés vestimentaire et cosmétique.

Le second type de reproches (l'ensemble étant mêlé dans les discours) est plus spécifique à la société émirienne et à sa construction de l'identité nationale telle que je l'ai analysée plus haut. Ces critiques voient dans la *gambū'a* une cristallisation des excès de la modernité allée trop loin, dans laquelle le consumérisme est associé à la débauche morale comme deux conséquences conjointes de l'influence occidentale : « les filles aiment porter tout ce qui est innovant, au point qu'il n'y a plus rien d'authentique parmi les accessoires de mode ; on peut vendre n'importe quoi d'étranger, on trouvera une fille pour l'acheter », affirme la tribune sus-citée, assimilant la *gambū'a* aux accessoires « étranges » ajoutés à l'*abāya* et qui sont également condamnés. Émerge ici une autre dimension de ces condamnations : parce qu'elle est portée avec le vêtement national, la coiffure devient aussi une transgression des valeurs émiriennes. « Tu ruines l'essence de la *chayla* », ajoute Widād Lūtāh, opposant le caractère innovateur de la *gambū'a* à ce qu'elle désigne comme l'authenticité de l'habit national – dont on a vu au chapitre précédent que la réalité est plus complexe –, tout en condamnant dans le même mouvement « l'imitation aveugle » qui caractériserait le port de cette coiffure.

Dans la continuité de cet argument se trouvent les critiques adressées à la définition de la *gambū'a* comme mode, avec l'idée que ni le voile islamique ni le costume national ne peuvent faire l'objet d'une mode. Les jeunes femmes portant la *gambū'a* sont accusées à la fois d'imiter (le consumérisme et l'exhibitionnisme occidentaux) et d'innover (en se démarquant des normes associées à l'habit national). Dans cette seconde série de critiques se retrouvent ainsi les « angoisses culturelles » évoquées précédemment, c'est-à-dire les inquiétudes que le projet de modernisation a fait naître quant à la préservation d'une identité émirienne. Si les jeunes femmes sont particulièrement soumises aux injonctions contradictoires nées de ce projet, comme on l'a vu au Chapitre III, elles sont donc aussi les premières à être accusées de la dévoyer. Si des discours, à la suite du *ḥadīth*, commencent par condamner la *gambū'a* en tant que mode opposée à la pudeur, ils deviennent très vite une charge contre des jeunes femmes perçues comme des enfants du consumérisme, que l'on aurait trop gâtées et qui se seraient retournées à la fois contre la religion, la tradition et le bon goût. En quelque sorte, les discours de condamnation de la *gambū'a* reproduisent et subsument les sentiments négatifs provoqués par le développement économique du pays, en y ajoutant une dimension morale qui se rapporte au caractère genré de cette pratique.

3.2. Apparences trompeuses

Les discussions sur les cheveux des femmes, leur voilement et leur dévoilement, entretiennent dans le monde musulman un rapport étroit avec les débats autour de la notion de modernité depuis au moins le début du XX^e siècle. Les exemples contrastés de la Turquie et de l'Iran, où la question du voile a été un objet central des projets modernisateurs, qu'il s'agisse de le retirer ou de l'imposer, en donnent une indication⁷². Certains éléments de ces débats – le rapport à l'Occident, la question de l'authenticité des styles vestimentaires – se retrouvent, on l'a vu, dans les discours qui entourent la *gambū'a*. Mais ces derniers s'orientent aussi vers un autre type de débat, même s'il n'est pas formulé directement en ces termes : celui sur les rapports entre apparence et essence, entre façade extérieure et intériorité, en particulier à travers leur médiatisation par le voile.

En quelque sorte, les condamnations contre la *gambū'a* peuvent être résumées par l'idée que ce qui est reproché aux jeunes femmes la portant, c'est d'arborer des apparences trompeuses : faire semblant d'avoir des cheveux longs pour séduire alors qu'il s'agit d'un artifice ; exhiber l'habit national alors qu'il s'agit d'une version « modifiée » de ce vêtement – dans les deux sens du terme, c'est-à-dire à la fois altérée et changée en mode ; et enfin donner les apparences de la pudeur alors qu'une telle coiffure ostentatoire contredirait les préceptes religieux. Or le voile se trouve au cœur de ces questions. Ceux qui s'opposent à la *gambū'a* soulignent que la notion de voilement (*ḥijāb*) est plus qu'une parure ou un vêtement dans la tradition musulmane : elle est liée à l'essence de la femme et à sa place dans la catégorie du sacré (*ḥarīm*). Dans son travail sur un mouvement de piété de femmes en Égypte, Saba Mahmood prend le contrepied de cette vision des choses en montrant comment, pour les femmes qu'elle étudie, le voile est moins le signe d'une éthique pieuse qu'un instrument pour atteindre cette éthique⁷³. Les femmes du mouvement des mosquées critiquent sur cette base le port du voile qui relèverait seulement de la coutume, et non d'une réelle éthique de pudeur : le voile ne révèle pas l'intériorité mais est un moyen par lequel tendre vers une meilleure pratique de soi.

À leur manière, les réponses apportées par les jeunes femmes aux condamnations de la *gambū'a* remettent elles aussi en question les rapports entre l'apparence et l'intériorité – d'une façon évidemment très différente de celle des mouvements de piété. Les jeunes

72. Fariba ADELKHAH. *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*. Paris : Karthala, 1991. Nilüfer GÖLE. *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris : La Découverte, 2003 [1993]. Afsaneh NAJMABADI. *Women with Mustaches and Men without Beards. Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley / Los Angeles / London : University of California Press, 2005.

73. MAHMOOD, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, op. cit.

femmes émiriennes interrogées dans le film *Dhāhira al-qambū'a* adhèrent en partie aux critiques qui sont faites à la coiffure, en particulier en termes de consumérisme⁷⁴. Mais elles mentionnent aussi son aspect pratique : sans cela, la *chayla*, avec son tissu léger, glisserait constamment de la tête – la mode faciliterait donc en quelque sorte la pudeur en conservant son injonction principale, celle de couvrir les cheveux. Une séquence du film met en parallèle le discours d'un étudiant masculin et de deux étudiantes ; le premier, sans condamner d'emblée la coiffure, estime que, puisque la société juge sur les apparences, les filles doivent faire attention. Les secondes répondent sur le même point : « la société ne connaît rien », elle juge sur les apparences et non sur la pudeur, les manières (*adab*) ou les comportements. L'argument se trouve donc renversé : reprocher aux jeunes femmes d'être superficielles parce qu'elles portent cette coiffure, c'est accomplir ce qu'on leur reproche, c'est-à-dire dériver un jugement moral des apparences et non de l'intériorité. D'autres jeunes femmes interrogées un peu plus tard dans le film soulignent, dans la même perspective, le fait que les styles consuméristes masculins ne deviennent jamais quant à eux des sujets de débat public. Enfin, la réponse principale qu'elles apportent aux condamnations de la *gambū'a* consiste à souligner son caractère de mode et le fait que, au moment où le film a été tourné, cette mode-là était quasiment révolue. Ce discours était aussi celui tenu par les jeunes femmes avec qui j'ai abordé ce sujet. Qu'elles aient porté la *gambū'a*, qu'elles y soient indifférentes ou qu'elles la considèrent comme une parure ridicule, les jeunes femmes ne cessent d'affirmer entre les lignes qu'il ne s'agit pas d'un vrai sujet : cette mode temporaire, déjà passée, ne justifie pas que l'on tienne à son propos des discours aussi sérieux. Il serait inutile, en somme, de chercher trop loin pour interpréter les apparences : ce dernier point n'est pas sans rappeler les analyses proposées par Amélie Le Renard à propos des *boyāt*, les jeunes femmes qui arborent une apparence masculine en Arabie Saoudite⁷⁵. Elle montre comment qualifier leur style comme une « mode » leur permet d'échapper à la question plus sérieuse, et plus dangereuse, de l'orientation sexuelle. Au moment où j'ai réalisé mon terrain, le sujet n'était abordé presque que sous l'angle de la dérision, et toutes les jeunes femmes auprès desquelles je l'ai évoqué ont été promptes à me montrer, sur leurs téléphones portables, les caricatures citées ci-dessous.

Il est intéressant de comparer ces discours et ces débats avec un autre type d'analyse des rapports aux apparences et à la superficialité : les études sémiotiques du « style »

74. AL-MADANI, *Dhāhira al-qambū'a (The Gamboōa Revolution)*, op. cit.

75. Ce terme est expliqué plus en détails au Chapitre III, p.241. Amélie LE RENARD. « Les buya. Subversion des normes de genre en Arabie Saoudite ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 68–77.

inaugurées par les *cultural studies*. La *gambū'a* n'est sans doute pas l'équivalent de la pince à nourrice des punks, l'un des objets étudiés par Dick Hebdige dans l'ouvrage cité en exergue de cette section⁷⁶. Cependant, Hebdige s'intéresse à la manière dont certains objets sont détournés et appropriés (« re-signifiés ») par des groupes sociaux qu'il qualifie de subalternes ; est ainsi conféré à ces objets un double sens qu'Hebdige interprète, dans une perspective largement influencée par le marxisme, comme une forme de résistance aux styles hégémoniques. Dans le contexte émirien, il semble que la *gambū'a* soit moins une résistance à l'hégémonie que l'expression d'une dissonance au sein des discours dominants, illustration des tensions propres à la construction de la modernité émirienne. Elle est aussi, pour les jeunes femmes qui la portent, un moyen de prendre part aux modes de vie consuméristes qui constituent l'une des dimensions de cette société ; en ce sens, elle peut être vue comme participant de modes de subjectivation.

3.3. La fin d'une mode et ce qu'il en reste : la *gambū'a* comme « mème »

Au moment de mon enquête de terrain, on croisait encore ici et là quelques *gambū'āt* au hasard des allées d'un *mall* d'Abou Dhabi. Les modes, cependant, avaient changé, et d'autres styles – dont les *emo* évoqués plus haut – les avaient remplacés ; ces nouveaux styles étaient d'ailleurs ceux qui recevaient désormais les foudres des administrations universitaires. La *gambū'a*, cependant, devenait omniprésente dans les productions des jeunes adultes, et notamment leurs productions en ligne.

Les débats publics et les condamnations dont la *gambū'a* avait fait l'objet dans toute la région du Golfe avaient en effet contribué à attirer l'attention des usagers de Twitter, Facebook et autres réseaux sociaux vers cette coiffure. Les moqueries dont la *gambū'a* était la cible ont donc été reprises sous forme de messages comiques mais aussi de dessins humoristiques, partagés sur internet : la coiffure était devenue un « mème » internet, c'est-à-dire un thème répliqué et décliné d'un utilisateur à l'autre de façon massive. Ceux-ci prennent des significations variées suivant les internautes qui les réalisent ou les reprennent, et peuvent donc être interprétés de diverses manières. Ils peuvent être vus d'une part comme une réitération des condamnations adressées à cette coiffure : de nombreux dessins publiés sur des forums en ligne sont accompagnés de commentaires exprimant le dégoût de leurs auteurs vis-à-vis de la *gambū'a*. Les jeunes hommes comme les jeunes femmes participent à cette production critique, mais les premiers sont sans doute les plus nombreux : parmi les usagers de Twitter à avoir utilisé le mot-clé #gamboo3a (la version en *arabizi* de *gambū'a*), nombre de jeunes hommes donnent leur

76. HEBDIGE, *Subculture : The Meaning of Style*, op. cit.

point de vue sur le sujet, souvent en exprimant à quel point la *gambū'a* ne les séduit pas et les conduit même à se détourner de celle qui la porte. Mais une grande part des contributions sont aussi le fait de jeunes femmes qui mettent en scène avec dérision cette mode et les styles consuméristes qui l'entourent – remettant ainsi en cause ce type de normes, souvent associées aux jeunes femmes et au rapport avec les espaces de consommation récents dans la ville⁷⁷.

Le court-métrage *Super Gamboo3a*, réalisé par une étudiante émirienne, reprend le thème générique des films de Superman : « Est-ce un oiseau ? Est-ce un avion ? », pour conclure « Non... c'est une *gambū'a* »⁷⁸. Sans dialogue, on assiste ensuite aux jeux d'une petite fille restée seule chez elle qui essaie les affaires de sa sœur aînée ou de sa mère, s'amusant avec les talons hauts et les rouges à lèvres accompagnée d'une musique enfantine, jusqu'au moment où elle découvre une pince à *gambū'a* : la musique et la mise en scène deviennent alors celles d'un défilé de mode. Le registre comique et candide de ce court-métrage laisse place, sur d'autres sites, à un ton plus sarcastique. Un compte Twitter et une page Facebook intitulés « omgamboo3a », jouant sur l'acronyme « omg » (*oh my god*) souvent utilisé sur l'Internet anglophone, a vu le jour en 2010 ; leur auteure se présente comme une jeune femme de Dubaï. En plus de commentaires humoristiques en anglais imitant un accent arabe et des préoccupations superficielles, ou commentant les événements du jour avec une plaisanterie liée à la *gambū'a* (« Aujourd'hui ma *gamboo3a* a provoqué une éclipse solaire »), ces comptes publient des dessins jouant sur le thème de ce qu'il peut y avoir dans la *gambū'a* (cf. Figure V.8). Un dessin montre une *gambū'a* percée dont s'échappe des nuées de plumes colorées ; un autre se présente comme une radiographie révélant l'intérieur de la bosse. Incidemment, on y retrouve l'ensemble des éléments matériels évoqués dans ce chapitre qui font partie des marqueurs de cette génération : les chips Oman, le téléphone BlackBerry, les bouteilles de Vimto... D'autres caricatures publiées sur Twitter jouent sur le ressort comique de l'identification avec des animaux (Figure V.10) : l'une assimile la bosse de la *gambū'a* à la tête d'une pieuvre, l'autre suggère que le mouton tué pour l'īd a lui aussi disparu sous une *chayla*. À bien des égards, ce thème repris et décliné sur Internet reconnaît la logique consumériste de la mode qui préside à la diffusion de la *gambū'a* tout en l'inversant, la diffusion de la coiffure elle-même et sa surenchère donnant lieu symétriquement à la diffusion du « même » et à une escalade dans la satire. En faisant preuve d'auto-dérision, les jeunes femmes contribuent ainsi à atténuer les condamnations qui s'exercent à leur égard.

77. Amélie LE RENARD. *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*. Dalloz, 2011.

78. Aisha AL-HAMMADI. *Super Gamboo3a*. 9 min. Fujairah Women's College. 2011.

L'humour autour de la *gambū'a* culmine dans l'épisode d'un dessin animé émirien très populaire, *Cha'biyyat al-Kartūn*, consacré en 2008 à cette coiffure. Créé par le caricaturiste émirien Haidar Mohammad, le dessin animé se déroule dans un quartier populaire (*cha'biyya*) de Dubaï. Surfant sur le succès de Frīj, un autre dessin animé produit aux Émirats et célèbre dans toute la région du Golfe dont il est inspiré, *Cha'biyyat al-Kartūn* a connu lui aussi un certain succès hors des frontières émiriennes ; il met également en scène une ribambelle de personnages représentant la diversité sociale et culturelle de la population des Émirats avec les accents et les stéréotypes associés à chacun. L'épisode consacré à la *gambū'a* débute, comme à son habitude, sur les femmes du voisinage réunies chez l'une d'entre elles, Sabto, qui représente une femme émirienne attachée aux traditions mais également sensible aux tendances de la mode : elle porte à la fois la *burga* et des talons hauts. Les femmes discutent tout en vaquant à de petites occupations lorsque Amoon, la fille de Sabto, entre dans le salon ; au moment où elle tourne le dos pour ressortir, les visiteuses ébahies remarquent la *gambū'a* qui rebondit derrière sa tête. Elles débutent aussitôt un concert de protestations, reprochant à Sabto de laisser sa fille être séduite par une telle mode. La séquence s'arrête là, et nous retrouvons les femmes au même endroit le lendemain... toutes coiffées d'une *gambū'a*.

À partir de là débute une surenchère effrénée : lorsqu'Amoon revient au salon, elle est désespérée de réaliser que sa *gambū'a* est la plus petite et exprime son désarroi devant Atooqa, sa meilleure amie, d'origine africaine et représentée comme une femme aux attitudes masculines : très protectrice vis-à-vis d'Amoon, elle conduit un 4x4 énorme qu'elle ne cesse d'améliorer, et est prompte à l'agressivité. Décidée à venger son amie, elle frappe d'abord sur un motard passant près de sa voiture pour récupérer son casque, qu'elle glisse sous la *chayla* d'Amoon. Vexées, les voisines sont prêtes à répliquer à leur tour : Umm Sayyid tente de glisser son fils sous sa *gambū'a*, les autres y calent un seau, un réservoir d'eau ou encore une parabole satellite. Hors d'elle, Atooqa utilise un gonfleur de pneu pour assurer à Amoon la victoire, mais c'est sans compter sur Umm Suleyman, la plus avide des voisines, qui se rend alors chez un garagiste et lui demande de gonfler sa *gambū'a* en y mettant la pression maximale. Le garagiste obtempère, et le point de vue s'éloigne alors pour nous montrer la ville de Dubaï, la pointe de Burj Khalifa dépassant au-dessus des immeubles. La *gambū'a* bleu clair d'Umm Suleyman grossit peu à peu jusqu'à dépasser la tour la plus haute du monde, et s'élève dans les airs où elle finit par être percutée par un avion d'Emirates, et par exploser en un champignon énorme au-dessus de la ville (cf. Figure V.9).

Sur un ton humoristique, le dessin animé reprend le thème de l'obsession pour la hauteur évoqué plus haut, qui caractériserait les compétitions autour de la *gambū'a*. Il est difficile de ne pas y voir un parallèle avec une autre obsession pour la hauteur, celle du développement urbain émirien et plus encore dubaïote, dont les monuments ne

cessent d'être bâtis toujours plus haut afin de battre les records mondiaux de hauteur. On peut ainsi comprendre différemment les propos d'Alī Āl-Salūm évoqués plus haut à propos des Émiriens qui se sentiraient « menacés » par l'exagération de la *gambū'a* – une menace mise en images de façon humoristique dans ce dessin animé. Les débats entourant cette coiffure en font une figure métonymique cristallisant les anxiétés d'une société face à un changement social rapide et spectaculaire, dont Burj Khalifa, tour la plus haute du monde achevée seulement grâce à l'aide financière d'Abou Dhabi après la crise de 2008, est à la fois le symbole et le signe de la fragilité.

Dans le même temps, les plaisanteries autour de la *gambū'a* et le fait qu'elle soit devenue un « mème » internet, partagé très largement à l'échelle de la région du Golfe, l'ont inscrite dans un imaginaire collectif. Cela ne signifie pas que cet imaginaire est uniforme, mais plutôt qu'il contribue à faire exister un collectif, quand bien même il prend des significations différentes pour ses membres. Le succès des plaisanteries autour de la *gambū'a* témoigne cependant de l'existence de ce collectif : l'organisatrice du Zayed University Student Film Festival, le festival de films étudiants dans lequel le court-métrage *Dhāhira al-qambū'a* fut présenté pour la première fois en 2012, me confia que le film avait été rejoué cinq fois durant le festival, tant il était réclamé par les spectateurs.

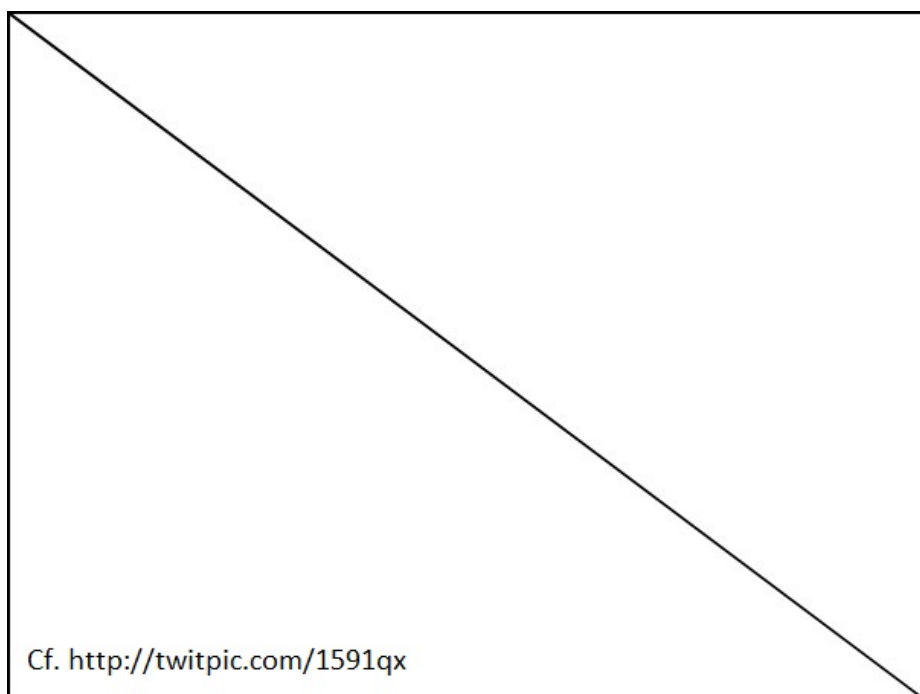
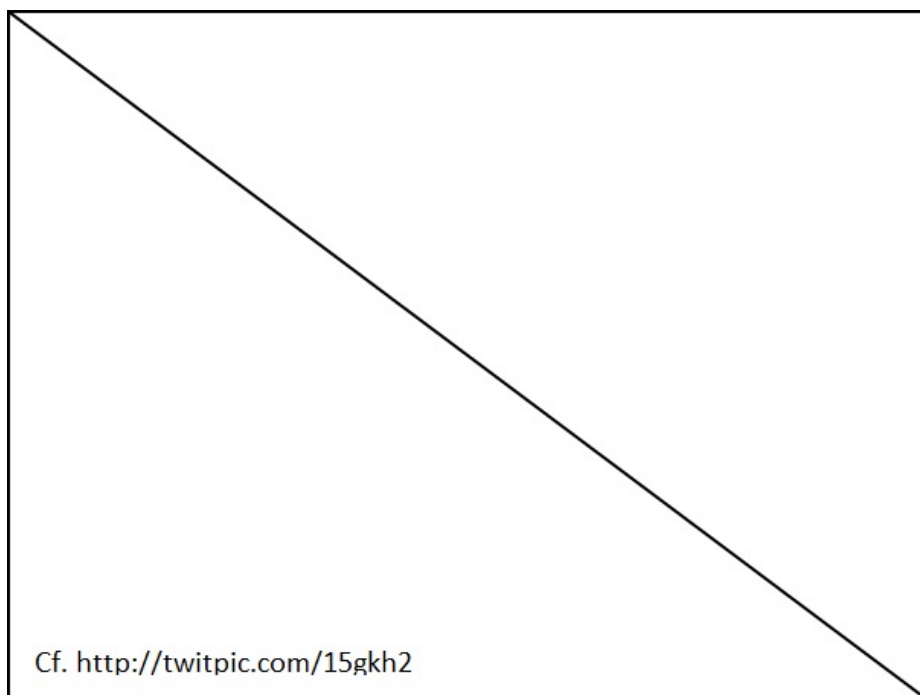


FIG. V.8 : Qu'est-ce qui se cache sous la *gambū'a*?
Illustrations satiriques postées sur la page Facebook et le compte Twitter intitulés
« Omgambo3a ».

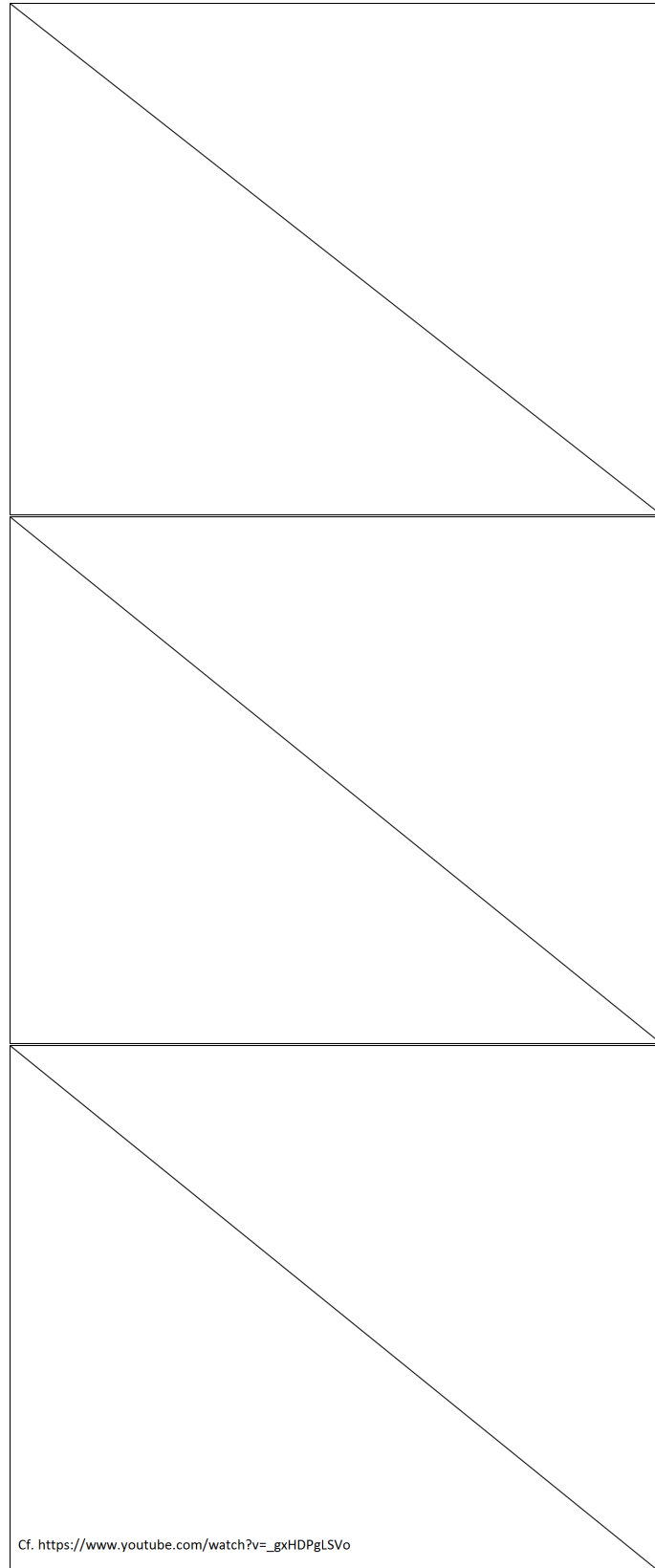


FIG. V.9 : De la compétition de *gambū'āt* à la destruction de Dubaï.
Dessin animé *Cha'biyyat al-kartūn*, épisode 3, 2008.

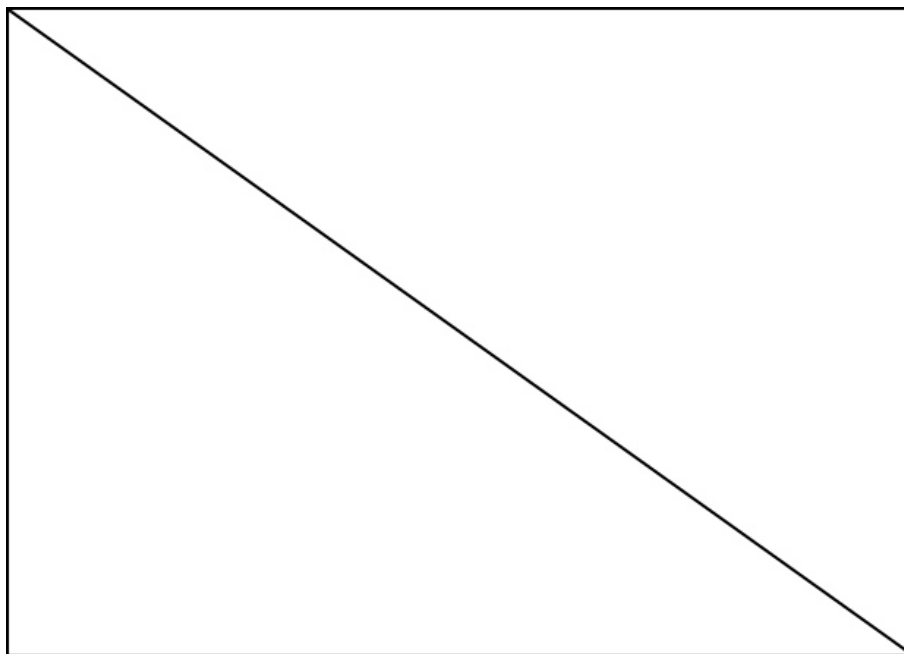
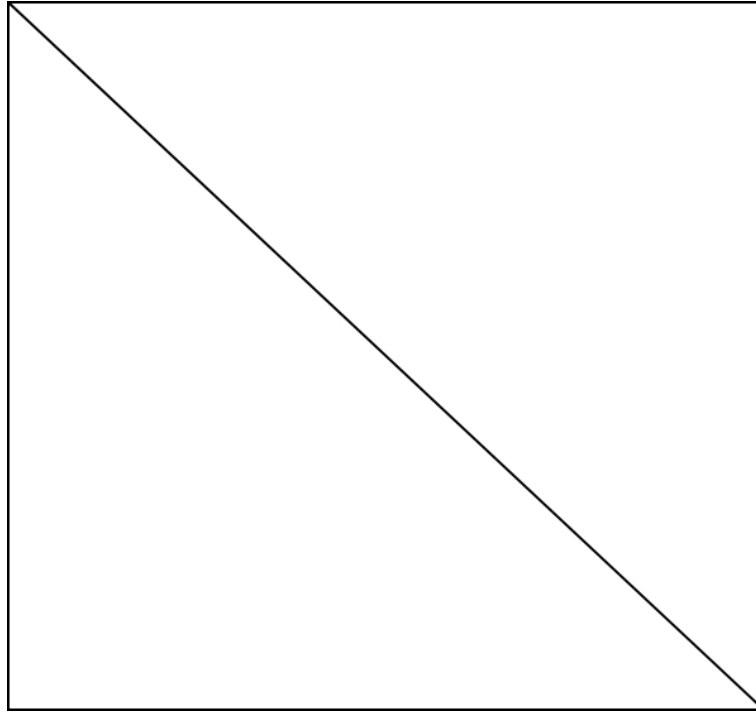


FIG. V.10 : *Gambū'a* et animaux :
celle qui fait ressembler à une pieuvre, et celle qui cache le mouton de l'Eid. Le titre de
l'image est la salutation habituelle lors de cette fête : *'īdkum mubāarak*.

Grandir à Abou Dhabi. Identification, nostalgie et appartenance

« Mon arabité est un nomadisme numérique (*'urūbatī badāwa iliktrūniyya*) dont les racines sont aussi profondes que l'étendue de ses branches.

Pas d'appartenance (*'asabiyya*), pas de nostalgie, mais la passion de créer une nouvelle identité.

C'est ainsi que je lis la révolution, et c'est ainsi que je l'incarne. »

(El-Rass, rappeur libanais) ⁷⁹

Novembre 2014. Mon dernier séjour sur le terrain s'étant achevé quelques mois plus tôt, c'est par l'intermédiaire des réseaux sociaux en ligne que je communique désormais avec les jeunes adultes rencontrés à Abou Dhabi. Amira vient de poster sur Facebook les photos de sa cérémonie de remise de diplôme à l'université, qui a eu lieu peu de temps auparavant. On l'y voit poser, souriante et impeccablement maquillée, auprès de ses amies et camarades de classe. À la manière américaine, elle a revêtu la toque carrée des diplômés par-dessus son *hijāb*. De nombreux messages postés en commentaire sous les photos la félicitent pour son diplôme. Cependant, le cours de notre conversation sur la messagerie instantanée du site s'éloigne assez vite de ce succès apparent. La plupart de ses anciennes camarades, m'explique Amira, se sont fiancées dès la sortie de l'université. Elle qui, jusque-là, n'avait pas songé au mariage, commence à se sentir laissée pour compte. La pression ne vient pas de sa famille – ses trois sœurs aînées sont encore célibataires – mais du constat que toutes ses amies vont bientôt être mariées. « Si j'étais seule à décider... Je serais calme, je ne penserais pas à me marier jusqu'à ce que je termine mes études supérieures. Mais je ne vis pas dans mon propre monde ! », conclut-elle.

79. Présentation d'El-Rass sur sa page Soundcloud : <https://soundcloud.com/el-rass-the-head>. Consultée le 4 novembre 2015.

Sur la page Facebook dédiée au collectif FreekTV, de nouvelles vidéos viennent d'être postées. Les rappeurs sont montés sur scène sur la corniche d'Abou Dhabi dans le cadre de Yasalam, le festival gratuit qui accompagne chaque novembre le Grand Prix de Formule 1⁸⁰. Le concert a eu un succès inattendu, au point de déborder le service de sécurité du festival. Les vidéos, filmées sur téléphone et postées sur YouTube et Facebook par leurs amis dans le public, montrent une foule dense de jeunes Arabes reprenant en chœur les paroles de *Batālī*. Les vidéos sont partagées de nombreuses fois, et les amis des musiciens les congratulent en commentaires en employant des expressions caractéristiques des rappeurs américains lorsqu'ils s'interpellent entre eux : « Yo », « bro », « nigga »...

Sur la messagerie instantanée de l'application mobile Whatsapp, une amie me montre un autre clip vidéo, envoyé par l'un de ses collègues émiriens. Le film rassemble, sur fond de musique techno, des scènes d'un week-end entre amis en Oman. Leur petit groupe est composé exclusivement de jeunes hommes émiriens. On les voit mettre à l'eau un bateau qu'ils ont remorqué jusqu'à la plage, poser pour la caméra en exhibant victorieusement les poissons qu'ils ont pêchés, plonger et chahuter au bord de l'eau, ou encore tenter de tenir en équilibre sur une sorte de luge en plastique tirée par un 4x4 qui prend de la vitesse sur le sable⁸¹. La vidéo, soigneusement montée, n'est pas publique : elle a été réalisée par et pour leur bande d'amis, et constitue un souvenir de leur week-end qu'ils diffusent auprès de cercles de connaissances choisis.

Ces quelques éléments contribuent tous à définir la catégorie de jeunesse à Abou Dhabi pour ceux qui en font partie. Les groupes d'amis, l'université ou le début du travail, les loisirs et bien sûr les réseaux sociaux sont autant de sphères dans lesquelles peuvent se déployer des pratiques et des imaginaires spécifiquement jeunes. Les goûts musicaux font partie de ces références partagées, de même que la préoccupation pour l'avenir ou encore la question du mariage se retrouvent souvent dans les discours – y compris par omission, à travers la célébration d'un temps d'insouciance. Si ces pratiques et ces imaginaires sont souvent connectés à des formes globales, leurs contenus et leurs appropriations sont ancrés dans des rapports sociaux spatialisés qui ne peuvent être in-

80. Le Grand Prix est un événement annuel qui mobilise la capitale émirienne durant trois jours. De grands concerts de stars internationales (souvent américaines) sont organisés sur l'île de Yas après les compétitions; ils ne sont normalement accessibles qu'avec un billet d'entrée pour la course, très cher. En parallèle, des séries de petits concerts gratuits ont lieu sur une scène installée sur la plage de la corniche. Ces derniers présentent souvent une plus grande variété de genres musicaux conçus pour attirer l'ensemble des communautés qui vivent à Abou Dhabi, et s'efforcent de faire figurer des groupes locaux. En 2011 par exemple, on pouvait y entendre du hip-hop émirien, de la *K-pop* (musique pop coréenne), et des stars libanaises et égyptiennes qui sont souvent les têtes d'affiche et attirent les foules.

81. Ce « sport » n'a pas vraiment de nom, mais la luge est parfois appelée *sjād*, tapis.

interprétés hors du contexte spécifique d'Abou Dhabi et de l'époque contemporaine. J'ai montré tout au long de cette partie comment les territoires et les temporalités propres aux jeunes arabes d'Abou Dhabi sont en effet directement liées aux transformations urbaines de la capitale. Ces transformations, en modifiant les modes et la distribution de l'habitat, ont instauré de nouveaux rapports à l'espace domestique comme à l'espace public et de nouvelles normes de comportement dans ce dernier, adaptées à l'expérience de la diversité urbaine. Ces normes qui contraignent l'accès des jeunes gens et en particulier des jeunes femmes aux espaces publics, ainsi que leurs conduites dans ces lieux, ont aussi permis de nouvelles formes de contournement : le domaine de l'intime se déploie rarement au sein de la maison, mais plutôt dans les espaces d'entre-soi de la jeunesse, à travers l'anonymat urbain ou encore des objets qui font figure d'extension de soi comme le téléphone ou la voiture.

J'ai également montré que les manières d'investir la ville, qu'il s'agisse des usages spécifiques des espaces marchands ou des interstices urbains, dessinent des formes de citoyenneté propres à ces jeunes, qui se déclinent aussi au sein de répertoires partagés. Parce que les évolutions constantes de la ville empêchent toute permanence du paysage urbain, j'ai fait l'hypothèse que le contexte émirien a favorisé une identification de cette jeunesse en terme de génération. La notion de génération, de plus en plus saillante dans le langage courant (et particulièrement, on l'a vu, aux Émirats), prend des significations très ambivalentes en sciences sociales⁸². Entre la génération des anthropologues définie en terme de position dans un système de parenté et les cohortes des démographes définies par un intervalle de naissance, il est difficile de trouver des points communs. La notion de génération historique, qui renvoie à des expériences partagées, a ainsi été critiquée au prétexte qu'elle aplatirait les expériences en ignorant les différenciations internes au sein du groupe ainsi considéré, et les positions très contrastées que ses membres peuvent avoir par rapport aux événements qui la définissent.

Les différenciations sociales qui divisent entre elles ces jeunes arabes, et en particulier celles de genre et de nationalité, empêchent en effet de les réduire sous un dénominateur unique. Cependant, un certain nombre de facteurs contribuent à faire émerger ces jeunes arabes comme participant d'une même « situation générationnelle »⁸³. Pour Karl Mannheim, la génération ne se définit que dans l'écart creusé par le changement social : toute situation historique ne produit pas nécessairement une nouvelle génération, mais simplement une succession au fur et à mesure des âges. Seul un changement dans les conditions d'existence instituerait un écart suffisamment signifi-

82. Claudine ATTIAS-DONFUT. *Sociologie des générations : l'empreinte du temps*. Paris : PUF, 1988.

83. Karl MANNHEIM. *Le problème des générations*. Paris : Armand Colin, 2011 [1990].

catif entre jeunes et vieux pour que l'on puisse les définir en termes de génération. Ce changement des conditions d'existence est évident dans le cas des jeunes adultes que j'ai étudiés : l'histoire spécifique des Émirats arabes unis et plus généralement de la région du Golfe dans la deuxième moitié du XX^e siècle en témoigne. Il est aussi explicite dans les discours que ces jeunes tiennent sur leurs relations familiales et leurs rapports avec les générations précédentes.

Les jeunes adultes d'Abou Dhabi partagent donc à des degrés variés l'expérience du changement social entre la génération de leurs parents et la leur. La question de l'hétérogénéité de ce groupe en amène une autre, plus complexe : celle de ce que Mannheim nomme la « conscience de génération ». Au sein des différenciations sociales et des trajectoires variées de ces jeunesses arabes se dessinent en effet des pratiques et des tendances communes – dans les types de sociabilité, les formes d'attachement à la ville, les modes de communication, les aspirations individuelles. Dans un contexte où les différenciations sont pour une grande part produites institutionnellement et renforcées par les rhétoriques officielles, il est important, sans les idéaliser, de mettre en avant ces modes alternatifs d'identification dans lesquels l'âge et la génération constituent des critères plus déterminants que la nationalité, la classe sociale ou le genre. Pour autant, partager une « situation générationnelle » ne se traduit pas nécessairement par le fait de se penser comme génération, d'autant plus lorsque les catégories statutaires sont aussi marquées dans les interactions quotidiennes qu'elles le sont à Abou Dhabi. Être les « enfants du pétrole » ne suffit pas à en faire un groupe en soi, c'est-à-dire conscient de ces identifications communes.

Au vu des matériaux présentés dans ces deux chapitres, je propose de considérer que, plus qu'autre chose, c'est l'expérience partagée et passée de la ville, c'est-à-dire le fait d'avoir grandi à Abou Dhabi, qui s'approche le plus de cette conscience de génération. Elle s'en approche d'une manière singulière, à travers les discours de nostalgie exprimés par ces jeunes adultes. Cette nostalgie est d'abord une nostalgie pour la période de l'enfance et le temps d'insouciance qu'elle représentait, et qui apparaît d'autant plus enviable que les jeunes adultes que j'ai étudiés sont au moment de leur vie où ils accèdent à des responsabilités parfois très lourdes – je me suis penchée dans la première partie sur la manière dont les expatriés arabes sont souvent contraints de devenir les sponsors (*kafil*) des visas de leurs parents, ainsi que sur les injonctions contradictoires qui pèsent sur les jeunes citoyens. Mais si ce discours de nostalgie produit des formes d'appartenance aussi fortes, c'est aussi parce que les pratiques auxquelles il réfère sont disparues, dans la mesure où leurs territoires ont été détruits ou reconfigurés.

Les expressions de cette nostalgie empruntent elles aussi des modalités qui font partie des pratiques partagées par ces jeunes adultes : par exemple, un groupe Facebook intitulé « La vie à Abou Dhabi dans les années 1980-90 » rassemble un grand nombre

d'usagers qui y postent régulièrement des photographies des anciennes architectures urbaines mais aussi des biens de consommation qui ont marqué leur enfance. Ils écrivent en arabe et en anglais, mais les membres du groupe semblent être de toutes les nationalités. « Qui se souvient de la Fondation Culturelle ? », demande un usager en postant une photographie du bâtiment prise dans les années 1990 ; ou encore « Aimez [cette photo] si c'était votre point de rendez-vous préféré », au-dessus d'une photographie de la fontaine en forme de volcan qui a aujourd'hui disparu. En commentaire, les autres usagers racontent leur souvenir de ces lieux, et déplorent leur disparition. Ils évoquent aussi avec nostalgie la période de leur enfance et de leur adolescence durant laquelle ils les visitaient. Parce qu'ils permettent ce type d'usages, les réseaux sociaux facilitent et renforcent très certainement l'identification générationnelle.

La coïncidence entre la perte de ces lieux et la fin de l'enfance ajoute encore à cette dimension. En un sens, les images et les souvenirs ainsi partagés rejoindraient la « nostalgie structurelle »⁸⁴ évoquée par Michael Herzfeld, qu'il décrit comme une représentation idéalisée du passé comme un âge d'or perdu. Par contraste, les autres usages des réseaux sociaux – poster des photographies de soi à l'endroit où l'on se trouve, des messages sur ce que l'on vient de faire, etc. – se rapprocherait plutôt de ce que Frederic Jameson nomme la « nostalgie pour le présent »⁸⁵ et qu'il associe à une forme d'historicité contemporaine (et culturellement contingente), liée à la logique capitaliste, qui consisterait à historiciser le présent comme s'il était déjà passé. Arjun Appadurai a repris cette idée pour décrire la manière dont les modes capitalisent sur des époques qui sont réduites à des décennies et quelques traits caractéristiques : les années 1970, 1980, etc⁸⁶.

L'expression d'une nostalgie pour le passé proche, pour la ville dans laquelle ils ont grandi – expression qui emprunte des médias et des formes particulièrement appropriées par cette génération – est ainsi ce qui l'amène au plus proche de devenir une « communauté imaginée », c'est-à-dire de se penser collectivement, de faire surgir ces expériences partagées dans le domaine des représentations. La production de contenus spécifiquement locaux, comme les « mèmes » proprement khalijites partagés sur internet à l'image de la *gambū'a*, peuvent également être vus comme des moments où cette communauté est représentée et imaginée – des moments qui créent, en quelque sorte,

84. Michael HERZFELD. *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*. New York : Routledge, 1997.

85. Fredric JAMESON. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Durham : Duke University Press, 1991.

86. Arjun APPADURAI. *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988.

une « intimité culturelle »⁸⁷ partagée par ces jeunes Arabes qui ont grandi à Abou Dhabi.

Quelques remarques s'imposent pour conclure. En premier lieu, la question de la production d'une « conscience générationnelle » peut elle aussi avoir une dimension conjoncturelle et être liée à un effet d'âge. C'est-à-dire qu'il est possible que cette génération se « fasse », existe comme collectif, au moment où les individus que j'ai étudiés sont jeunes adultes, et qu'elle se défasse par la suite. En un mot, la jeunesse est sans doute un moment de la vie qui, par son caractère transitionnel, favorise le fait de se penser comme génération. La volonté de mes interlocuteurs de se distinguer tant des adultes accomplis que de leurs frères et sœurs plus jeunes va dans le sens de cette remarque. Se pose en second lieu la question de ce que ce discours de nostalgie accomplit. Il me semble qu'il peut, dans une certaine mesure, être lu comme un discours politique : parce qu'il est l'affirmation d'une appartenance à la ville fondée sur la durée, sur le fait d'y avoir grandi, ce discours est aussi jusqu'à un certain point une revendication pas toujours explicite de la légitimité à être là et à y rester – ce qui, dans le cas des jeunes expatriés arabes qui ont passé leur vie dans la capitale émirienne mais peuvent en être renvoyés à tout moment, est particulièrement frappant. Mais il est possible que cette revendication et que cette nostalgie elles-mêmes correspondent à un moment dans le temps. Les jeunes expatriés arabes que j'ai rencontrés sont à un âge où leurs parents commencent à prendre leur retraite, et où se pose donc la question du séjour familial aux Émirats. Si aucun d'entre eux n'ignorait la précarité de leur statut, beaucoup avaient grandi avec l'idée que la limite de temps inhérente à la résidence dans le pays était un horizon lointain, et découvraient brusquement à quel point il était proche. Ceux avec lesquels j'ai abordé le sujet m'ont expliqué qu'en prenant cette réalité de plein fouet, quelque chose s'était passé en eux : ils avaient cessé de vouloir à tout prix rester à Abou Dhabi, et avaient pris de la distance avec leur attachement pour la ville. Faisant part de ces réflexions à une jeune femme palestinienne qui envisageait de quitter le pays, elle me répondit : « bien sûr, on a de la nostalgie. Mais c'est une nostalgie qui disparaît avec le visa ».

Les choses ne sont pas toujours aussi simple. Après mon retour à Paris, je prends des nouvelles d'un ami égyptien. Par habitude, je lui demande comment va son travail – notre dernière conversation date de quatre jours plus tôt, et tout se passait bien. « Je prends l'avion pour l'Égypte demain matin », annonce-t-il. La demande de renouvellement de son visa de travail a été rejetée (plus exactement, elle a été approuvée par le ministère du Travail, et rejetée par le Directeur général de la résidence et des affaires des étrangers). Il faut réessayer, peut-être à Dubaï où tout le monde sait que les visas

87. HERZFELD, *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*, op. cit.

sont plus facilement approuvés. Mais en attendant, parce qu'il a dépassé la durée de séjour légale après l'expiration de son précédent visa, il doit repartir. Il en a été informé aujourd'hui : il part en laissant à Abou Dhabi son appartement payé pour six mois, sa voiture et toutes ses affaires, sans savoir s'il pourra revenir, ni quand. Cela peut prendre quelques jours, ou plusieurs semaines voire mois, et si le visa n'est jamais accepté... il préfère ne pas penser aux conséquences. Nous fantasmons sur les possibilités de déclencher un « printemps arabe » à Abou Dhabi, mais il interrompt la discussion : « Non, je ne pourrai jamais faire ça. Malheureusement, j'aime Abou Dhabi ». La phrase semble le frapper autant que moi. Après un moment de silence, il répète : « Malheureusement, j'aime Abou Dhabi ».

————— TROISIÈME PARTIE —————

SUBJECTIVATIONS AMOUREUSES :
FLIRT, AMOUR ET MARIAGE



Février 2014, 18h. Je pénètre pour la première fois dans l'hôtel Ritz-Carlton qui a ouvert récemment à Abou Dhabi. J'y ai rendez-vous avec Aljazi, une jeune femme émirienne rencontrée peu de temps auparavant dans l'université étrangère où elle étudie. Soucieuse de me faire découvrir son pays, elle m'a proposé de venir dîner dans le restaurant émirien de l'hôtel : elle n'y est jamais venue, mais ses amies lui ont dit du bien de leurs versions des spécialités culinaires locales. A l'arrivée, le chauffeur de taxi me fait remarquer un trône couvert de fleurs qui attend sur le parking de l'hôtel, entouré d'une foule dense : un mariage a lieu ce soir. L'entrée principale offre une jolie vue sur la Grande Mosquée, tandis que le bras de mer qui délimite l'île d'Abou Dhabi apparaît depuis la cour intérieure ornée de fontaines, de buis taillés et de longs palmiers rehaussés de guirlandes lumineuses. L'employée qui m'accueille est vêtue d'une robe censée évoquer la Venise de la Renaissance italienne, qu'elle décrit comme le « thème » général de l'hôtel. Ce jour-là pourtant, un chapiteau doré trône au centre de la cour, une série de banquettes et de coussins lui faisant face ; le mur du fond est couvert de portraits de divinités hindoues, c'est un mariage indien. La noce bat déjà son plein : un abondant buffet est disposé le long des murs, autour duquel s'affairent de nombreux employés et plusieurs centaines d'invités. Les mariés ne semblent pas être encore là.

Aljazi me rejoint bientôt accompagnée de sa sœur aînée, Mahra. A côté de la foule qui occupe les jardins de l'hôtel, le restaurant émirien, un peu à l'écart, semble tout petit - mais il est presque complet. Les employés nous proposent d'office l'une des sections « familiales » dans lesquelles la table et ses convives sont dissimulées à la vue par de grands paravents en palmes tressées. Mais ce qui cache aux regards empêche en même temps d'observer, et les deux jeunes femmes optent plutôt pour une table en terrasse. La conversation oscille entre les explications que me donnent les deux sœurs sur les desserts émiriens qui nous ont été servis accompagnés de *karak*, et un interrogatoire serré mené par Mahra à propos de mon sujet de thèse et de la manière dont j'ai rencontré Aljazi. Auprès de sa sœur cadette, elle est à mi-chemin entre camarade et chaperonne et semble prendre ce rôle au sérieux.

Rapidement, nous en venons à discuter le sujet du mariage et des relations amoureuses - en partie à cause du mariage indien qui se déroule sous nos yeux, en partie parce qu'Aljazi est celle qui m'a introduite aux blogs d'histoire d'amour devenus l'un de mes objets de recherche. Peut-être à cause de son rôle de sœur aînée, la réaction de Mahra diffère considérablement des discussions plus nuancées que j'ai eues avec sa cadette. De nos jours, annonce-t-elle, les jeunes Émiriens se laissent avoir par les idéaux romantiques importés de l'Occident. Mais c'est une illusion qu'ils réalisent tôt ou tard : dans la réalité, les mariages qui ont lieu pour de « mauvaises raisons » (c'est-à-dire par amour) ne mènent qu'au divorce. L'argumentation est bien rodée, et je l'ai déjà

entendue de nombreuses fois pour vanter la supériorité des mariages arrangés sur les mariages d'amour. Les mariages d'amour sont déraisonnables puisqu'ils se fondent sur une passion nécessairement éphémère ; lorsqu'elle s'épuise, le drame est assuré. A l'inverse, le vrai sentiment amoureux naît de la vie commune et de la routine installée par la construction progressive d'une intimité familiale. Les filles qui font un mariage d'amour se laissent emporter par leurs sentiments, et s'étonnent ensuite lorsque leur petit ami change du tout au tout après le mariage. Lors des mariages arrangés, l'enquête réalisée par la famille préviendrait ce genre de déception : au fond, les parents savent mieux ce qu'il leur faut. Aljazi, dont je connais le goût pour les histoires d'amour romantique, acquiesce silencieusement au discours de sa sœur.

Mahra a fait des études de finance et de comptabilité, et est actuellement en stage dans une banque ; Aljazi, elle, étudie l'économie. Toutes deux veulent travailler, et ne songent pas encore au mariage : à vingt-deux et vingt-quatre ans, elles se trouvent trop jeunes. « On a des propositions », dit Mahra mais sa cadette rectifie : « *tu* as des propositions ». Quelques cousins sont en effet « venus voir » Mahra, qui a refusé à chaque fois. C'est l'une des raisons pour lesquelles les deux sœurs assistent peu aux mariages, avec le fait que leur mère s'y oppose et leur interdit notamment de danser. Les fêtes de mariage sont en effet les principaux lieux où les femmes viennent repérer des épouses potentielles pour leurs fils : s'y montrer revient à signifier sa disponibilité et à donner libre cours aux propositions. Or les deux jeunes femmes veulent l'éviter, car refuser une offre n'est pas sans conséquences, surtout lorsque le prétendant fait partie de la famille. De toute façon, ajoute Aljazi, les mariages émiriens sont ennuyeux : il n'y a presque pas de danse et ils ont toujours lieu à l'intérieur afin que les femmes puissent se dévoiler. Cette année, un seul mariage auquel elles ont assisté se déroulait à l'extérieur, dans les jardins d'un grand hôtel, mais c'est parce que la mariée était bahreïnienne : « Elle n'était pas d'ici, donc pour elle c'était ok de faire ça ».

Notre conversation est interrompue par un feu d'artifice tiré au-dessus de l'eau, juste en face de la cour de l'hôtel. De là où nous sommes assises, nous ne pouvons observer directement ce qui se passe mais seulement supposer que les mariés indiens sont enfin arrivés. Nous tâchons de nous concentrer sur le repas mais la curiosité devient trop forte : n'y tenant plus, Mahra se lève pour payer et nous abrégeons le dîner pour nous diriger vers la cour, fascinées par la scène. La masse des invités est groupée autour d'une estrade dont les quelques marches sont entièrement recouvertes de pétales de roses rouges, et sur laquelle se tiennent les mariés. Tout en restant respectueusement à distance, nous ne perdons pas une miette du spectacle. La foule applaudit et photographie le couple, puis l'ensemble de la noce se dirige vers le chapiteau au centre de la cour. Aljazi et moi élaborons des conjectures : ce très beau jeune homme en *kurta* bleu nuit qu'elle

me désigne, par exemple, pourrait bien être un acteur de Bollywood... et, elle l'espère, célibataire. Aucune femme ne semble en tout cas l'accompagner durant les quelques minutes où nous le suivons du regard. Mahra, qui apprécie peu les films bollywoodiens (elle leur préfère des romans à l'eau de rose « historiques » dont l'intrigue se déroule pendant la guerre froide), se moque gentiment de nous tout en cachant mal son propre enthousiasme. Elle est surtout impressionnée par les décors et par la beauté du cadre : elle rêverait, elle aussi, de faire un mariage en extérieur.

Nous faisons plusieurs fois le tour de la cour, intimidées et ne sachant pas si notre présence est la bienvenue, mais curieuses d'observer la suite. Devant nous, un couple émirien se promène également. Mahra se penche vers moi : « C'est un couple illégitime. Ils ne sont pas mariés. »

« - Comment tu le sais ? »

« - Ça se voit. Ils sont très *touchy*, surtout lui. S'ils étaient mariés, ils ne marcheraient pas collés l'un à l'autre comme ça. »

Pour elle, un homme marié cherche à préserver l'honneur de sa femme : il n'osera jamais la toucher en public, et c'est toujours elle et non lui qui initie les gestes d'affection. Mais les hommes non mariés se soucient peu de la réputation de leur petite amie et n'hésitent pas à se montrer affectueux même dans un lieu public où ils peuvent être observés. Mahra considère que ces comportements, qu'elle condamne, sont très répandus au sein de la jeunesse émirienne.

Ayant fait le tour de la cour, nous nous installons dans un petit café de l'hôtel dont la terrasse, commodément située, offre une vue directe sur le mariage. Les invités sont désormais assis pour assister à la cérémonie ; les jeunes mariés se tiennent sous le kiosque face au prêtre qui récite. Mahra interroge, en anglais, le serveur indien du café : quand est-ce qu'ils vont danser ? Ce dernier ne se fait pas prier pour partager ses connaissances, lui aussi visiblement enthousiasmé par la scène. La cérémonie, explique-t-il, va encore durer plusieurs heures ; le prêtre récite des textes en sanscrit que la majorité de l'assistance ne comprend donc pas - ce qui explique qu'une partie d'entre eux se promènent ou discutent loin du chapiteau. Aujourd'hui est le cinquième jour de la fête et il a déjà vu la plupart des invités, qui sont à l'hôtel depuis une semaine. La danse aura lieu tard cette nuit, dans la salle de bal qui a été préparée à cet effet. Un peu déçues de ne pouvoir assister à la suite - car il est déjà neuf heures et le couvre-feu des deux sœurs approche - nous repartons nous promener.

L'une des invitées, une femme d'âge mûr vêtue d'un sari, remarque notre curiosité et nous propose de nous joindre à la noce. Mahra demande à un groupe de jeunes hommes si nous pouvons prendre des photos, et ils acquiescent avec enthousiasme. Elle en envoie quelques-unes à sa tante dont la réponse sur la messagerie instantanée de son téléphone ne se fait pas attendre : le mariage qui se déroule sous nos yeux est celui

de la fille d'un millionnaire indien, qui a fait fortune dans le commerce de diamants à Dubaï. Leur tante le sait parce qu'elle a tenté de réserver la suite présidentielle du Ritz pour son propre fils, mais l'hôtel affichait complet pour la semaine en raison de la noce indienne. Leur cousin se marie donc le weekend prochain : les deux sœurs me montrent l'invitation électronique qui leur a été envoyée sur la messagerie instantanée Whatsapp. Ce type de faire-part en ligne est à la dernière mode ; les noms des deux familles puis ceux des mariés s'affichent successivement sur un fond de musique orientale, avant qu'apparaissent le nom du lieu et la date. Les deux sœurs ne savent pas encore si elles se rendront au mariage de leur cousin. Elles discutent rêveusement de ce qu'elles imaginent pour leur propre cérémonie : Aljazi veut absolument danser, Mahra quant à elle est désormais convaincue qu'elle veut un mariage en extérieur. Il est l'heure pour elles de rentrer ; elles appellent leur chauffeur et nous nous séparons à son arrivée. Les invités continuent à affluer dans le hall de l'hôtel.

Quelques jours plus tard, je reçois un appel d'Aljazi. Notre expérience au Ritz lui a donné envie de poursuivre un projet qu'elle avait en tête depuis longtemps : celui de prendre des cours de danse Bollywood. Elle en a parlé à l'une de ses meilleures amies, une camarade d'université de sa sœur, et a contacté une professeure : nous avons rendez-vous chez son amie quelques jours plus tard pour la première leçon. Aljazi passe me chercher en voiture conduite par son chauffeur pakistanais. Sur le chemin, elle me raconte qu'elle a interrogé le tailleur indien chez qui elle fait faire ses *'abāyāt* à propos du mariage dont nous avons été témoins. Il lui a confirmé qu'un grand nombre d'acteurs bollywoodiens connus faisaient partie des invités.

La première partie de cette thèse s'est penchée sur les hiérarchies statutaires aux Émirats, leurs ressorts ainsi que leurs modes de production mais aussi de transformation. La deuxième partie a montré à la fois comment ces hiérarchies se déploient dans l'espace urbain à travers des normes de comportement et des régimes de visibilité spécifiques, et comment les sociabilités urbaines propres aux jeunesses arabes développent d'autres types d'identification, en termes d'âge et de génération, qui sans s'opposer ouvertement à ces hiérarchies contribuent à les transformer et à les contourner. La soirée au Ritz avec Aljazi et Mahra offre un exemple de ces ambivalences entre distance et proximité : la distance qui les sépare des Indiens de leur entourage (notamment leur chauffeur ou leur tailleur) est inversée dans le spectacle du mariage de millionnaires indiens au Ritz, qui s'agrège plutôt aux imaginaires suscités par les films de Bollywood. La confrontation de ces ambivalences révèle surtout les aspirations des jeunes femmes concernant leurs propres mariages, et la multiplicité des régimes de normes au sein desquels ces aspirations et ces imaginaires peuvent se situer. Je m'intéresserai dans cette partie à ce que ces dynamiques révèlent en termes de définition de la catégorie de jeu-

nesse – qui peut expliquer la volonté d'étendre ou de prolonger l'appartenance à cette catégorie – et à la manière dont elles interrogent les conceptions de soi et de l'autre dans la société émirienne contemporaine, c'est-à-dire des modes de subjectivation. Au sein des débats et des négociations qui entourent les imaginaires amoureux, mais aussi les décisions liées au mariage ou encore le registre de la déviance, semblent en effet affleurer diverses conceptions de la personne.

Le Chapitre VI se penche ainsi sur les relations amoureuses qui prennent place avant le mariage, et de manière générale sur les relations entre les sexes, qui passent aussi par les pratiques de flirt et de drague dans les espaces publics. Je montrerai comment ces pratiques sont intégrées au sein des territoires et des temporalités propres aux jeunesses arabes d'Abou Dhabi. J'interrogerai aussi les imaginaires amoureux qui construisent les aspirations des jeunes adultes et, en prenant le cas particulier des blogs d'histoire d'amour écrits par des jeunes femmes émiriennes, examinerai les dynamiques croisées de réception et de production de ces imaginaires.

Le Chapitre VII interrogera quant à lui deux contextes dans lesquels des régimes normatifs variés sont confrontés les uns aux autres : celui des choix matrimoniaux, dans lesquels les négociations font émerger différentes conceptions de la personne dans la société émirienne contemporaine, selon que celle-ci est définie par l'État, par la famille, mais aussi par les jeunes hommes ou femmes. Les récits de trajectoires individuelles permettront quant à eux d'examiner les contraintes qui pèsent sur leurs possibilités d'action des jeunes adultes et les dilemmes posés par les relations amoureuses qui ne rentrent pas dans les prescriptions matrimoniales. Les limites entre contournements acceptés des normes et déviance permettront d'examiner les types d'identifications et de subjectivations qui s'élaborent à travers ces définitions.

CHAPITRE VI

La fabrique de l'intimité. Attentes amoureuses et sociabilités jeunes

« *Wa yabqī al-su'āl... Mā huwa al-ḥubb?* (Et subsiste la question... qu'est-ce que l'amour?) »

L'interrogation constitue le fil conducteur de *Easy on Love*, un court-métrage réalisé par une étudiante émirienne du Sharjah Women's College, Fatma Ibrahim al-Musharbak, en 2012¹. Façon caméra-trottoir, plusieurs personnes sont interrogées qui donnent des définitions variées de l'amour : « la passion » (*chaghaf*), « la fidélité » (*wafā'*), etc. Ces multiples définitions, inscrites sur des post-it jaunes, sont empilées sur la surface d'un miroir jusqu'à le recouvrir presque entièrement, donnant l'impression d'une cacophonie de discours. Le montage alterne alors de façon caricaturale entre des scènes de baisers légendaires de films hollywoodiens tel que *Titanic*, et les apparitions télévisées d'un prédicateur islamique expliquant avec virulence que l'amour est un mensonge, et dénigrant les femmes qui ne couvrent pas leurs corps. Ces deux séries d'images conflictuelles sont identifiées comme un combat entre le « libéralisme » (*taḥarrur*) et l'« extrémisme » (*taṭarruf*). Se dessine alors peu à peu dans le miroir le visage d'une jeune femme portant *'abāya* et *chayla*, et la question suivante : « Notre société pense connaître le vrai sens de l'amour, mais est-ce le cas? » Des Émiriens, principalement des jeunes gens, sont interrogés. La plupart expriment l'opinion que la société et la tradition empêchent l'expression de sentiments amoureux. D'autres, hommes comme

1. Fatma Ibrahim AL-MUSHARBIK. *Easy on Love*. 10 min. 2012.

femmes, ajoutent que les gens tendent à identifier l'amour au profit ou à l'intérêt économique (*maṣāliḥ*), ou encore que les hommes ne le prennent pas au sérieux : il est ainsi dévié de son sens véritable.

« Soyez indulgents envers l'amour... Et soyez indulgents envers les cœurs qui aiment avec sincérité » (*rafiq bi-l-ḥubb, wa rafiq bi-qulūb aḥabat bi-ṣadq*), conclut le film.

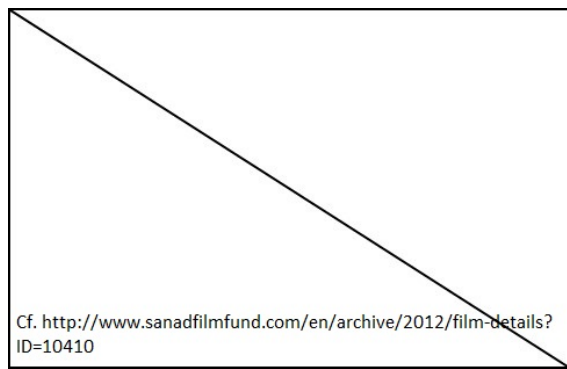


FIG. VI.1 : Extrait du film *Easy on love*, Fatma Ibrahim Al Musharbik. Source : <http://www.sanadfilmfund.com/en/archive/2012/film-details?ID=10410>.

Évoquer les représentations conflictuelles de l'amour selon l'opposition entre un discours islamique conservateur et un discours occidental libéral est aussi répandu aux Émirats qu'une telle conception est réductrice. *Easy on Love* décrit bien en revanche la multiplicité de définitions de l'amour aux Émirats, qui révèlent ses rapports variés avec l'intimité et la conjugalité. Elles indiquent la variété des dimensions associées à ce concept : l'amour peut être désir physique engageant les corps, idéal ou idéologie, ou encore affect. La globalisation et ses corollaires – en particulier les flux culturels de livres, films et séries télévisées, les *mediascapes* pour emprunter le terme d'Appadurai² – a conduit à rendre disponibles et accessibles à l'imagination un grand nombre de récits sur l'amour. À Abou Dhabi, ces flux globaux sont d'autant plus aisément disponibles que la diversité démographique de la ville multiplie les possibilités de diffusion et de circulation de ces œuvres. Dans le domaine amoureux comme dans d'autres sphères de

2. Arjun APPADURAI. *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996.

la vie sociale, les jeunes adultes élaborent donc leurs pratiques et leurs représentations à la croisée entre les diverses références qui leur sont disponibles, les cercles sociaux au sein desquels ils évoluent et les contraintes qui leur sont imposées.

Ce chapitre examine ainsi comment, à travers les pratiques des rencontres amoureuses et les récits d'histoires d'amour vécues ou fictives, les jeunes Arabes d'Abou Dhabi se mettent en scène comme sujets. Quels types de subjectivités amoureuses sont mis en œuvre, dévoilés ou rêvés à travers ces récits ? En d'autres termes, quels sont les régimes amoureux qui sont disponibles aux jeunes adultes, et comment ces derniers s'articulent-ils tant aux catégories statutaires qu'aux aspirations générationnelles mises au jour dans les chapitres précédents ?

Je me pencherai d'abord sur les protocoles des rencontres amoureuses avant le mariage à Abou Dhabi : depuis les pratiques de drague et de flirt, souvent collectives et dont la performance est orientée vers le groupe homosocial, jusqu'aux étapes successives des relations et aux manières dont sont négociés les degrés de l'intimité. La gradation peut se déployer en effet selon des ordres très différents, l'échange de confidences voire la proximité physique n'impliquant pas nécessairement des formes de sociabilité plus ordinaires. Ces rencontres prennent place au sein d'espaces différenciés, territoires urbains ou en ligne qui offrent des refuges plus ou moins anonymes et plus ou moins respectables aux jeunes couples. Les modalités du flirt ou des relations amoureuses pré-maritales s'insèrent ainsi au sein des cultures propres à ces jeunes générations urbaines du Golfe, qui ont fait l'objet de la deuxième partie de cette thèse.

Je m'intéresserai ensuite aux imaginaires qui nourrissent les récits fictifs de relations amoureuses, en me focalisant sur un genre particulier de ces récits : les histoires d'amour écrites anonymement par de jeunes femmes émiriennes sur des blogs en ligne. Par leur forme, ces blogs révèlent l'ensemble des sources auxquelles emprunte l'imaginaire amoureux aux Émirats aujourd'hui : loin de pouvoir être considéré simplement comme l'importation d'un idéal occidental d'amour romantique, comme les médias le présentent souvent, il puise aussi bien dans la littérature arabe classique que dans les films produits par les studios indiens de Bollywood ou encore les *dramas* coréens. Par leur contenu, ils expriment bien d'autres choses : le vocabulaire et les stéréotypes de l'amour romantique sont autant de moyens de verbaliser les préoccupations et les aspirations des jeunes femmes émiriennes (celles qui écrivent et lisent principalement ces blogs) à propos du mariage mais aussi des études, du travail et des relations familiales.

1. L'art des rencontres

1.1. Parler d'amour : quand l'ethnographie ressemble au flirt

« Ils ne m'en ont donc parlé que quand ils ont pensé que j'y étais "prise" [...], personne n'a jamais eu l'idée de m'en parler parce que je serais ethnographe » (Jeanne Favret-Saada)³.

Réfléchir sur les différentes places que j'ai occupées au cours de mon ethnographie permet d'éclairer de façon singulière les représentations et les pratiques portant sur le champ amoureux compris au sens large, du flirt sans conséquence aux sentiments amoureux et à la sexualité. Si le rôle de confidente, à divers degrés, est celui que j'ai le plus souvent occupé, il existe d'autres positions possibles et notamment celle d'objet (ou de sujet, même involontaire comme on va le voir) des pratiques de drague. En effet, dans une société à forte ségrégation sexuelle comme celle d'Abou Dhabi, l'ethnographe femme qui franchit la barrière spatiale et sociale de la division sexuée se trouve prédisposée, de par son sexe, à devenir objet d'intérêt amoureux ou sexuel ou simplement de flirt, qui est compris comme un mode particulier de relation. Cela est d'autant plus vrai que les représentations des comportements moraux et sexuels sont elles aussi ethnicisées et racisées. Ainsi être blanche, de nationalité européenne, est fortement connoté dans les représentations courantes aux Émirats à la liberté des mœurs et à la disponibilité sexuelle. Ce sont également des caractéristiques valorisantes sur un marché de la drague lui aussi fortement marqué par les hiérarchies socio-ethniques.

Le récit de l'un de ces épisodes de drague, qui est aussi le récit d'un malentendu – puisque, jusqu'au dernier moment, je n'ai pas réalisé de quoi il s'agissait – permettra d'introduire la discussion des étapes des rencontres amoureuses hors mariage aux Émirats. On verra qu'elles ne sont pas si différentes de celles de l'enquête de terrain : alors que je pensais mener une ethnographie, mon interlocuteur, lui, pensait se trouver dans une situation de flirt amoureux – en toute légitimité d'ailleurs puisque mes actions ne faisaient que renforcer son interprétation. Au-delà de la valeur anecdotique de ce récit, j'examinerai ce qu'il dit de la fabrique de l'intimité entre hommes et femmes aux Émirats, et des conditions de possibilité des relations extra-maritales.

En décembre 2011, je décide de remplacer mon vieux téléphone par le modèle le plus populaire du moment aux Émirats, et fais ainsi mon entrée dans l'univers des *smart-*

3. Jeanne FAVRET-SAADA. *Désorceler*. Paris : Éditions de l'Olivier, 2009, p. 152.

phones, de la messagerie BBM⁴ et des offres Etisalat consacrées aux réseaux sociaux⁵. Par la même occasion, je crée un compte Twitter – un réseau social qui, on l’a vu au Chapitre IV, rencontre particulièrement de succès auprès de mes interlocuteurs. Deux jours plus tard, je reçois un message privé de Saif, un homme d’une trentaine d’années, qui offre de participer à ma recherche. Je réponds positivement, et nous échangeons aussitôt nos identifiants de messagerie BBM. La discussion se poursuit donc sur la messagerie instantanée, où nous nous présentons mutuellement. Saif est alors en vacances en Europe, et m’envoie quelques photos qui le mettent avantageusement en scène aux sports d’hiver. Sans y faire trop attention, je lui propose de réaliser un entretien à son retour.

Le jour du rendez-vous approchant, je lui envoie un nouveau message pour savoir si l’entretien tient toujours mais, n’ayant pas de nouvelles, je me rends à Dubaï où une autre perspective d’enquête m’attend. En début de soirée, Saif reprend contact et me propose de dîner ensemble, mais le temps de trajet pour rentrer à Abou Dhabi (trois heures en bus public) m’oblige à refuser. Saif propose alors de me rejoindre à Dubaï, ajoutant qu’avec sa Porsche, il sera là en moins de 45 minutes et pourra me raccompagner à Abou Dhabi après le dîner. Trois quarts d’heure plus tard, Saif arrive effectivement dans le hall d’hôtel où il m’a donné rendez-vous. Nous allons dîner dans un restaurant de la Marina : il insiste pour payer l’ensemble du repas, et glisse des billets dans la main de tous les employés qui s’occupent de notre table⁶. Suivant les thèmes de discussion que j’ai prévus pour l’entretien, je l’interroge sur son activité professionnelle. Saif vient d’une famille prestigieuse et a repris les affaires de son père qui a fait des investissements en bourse très fructueux. Dans la voiture de retour vers Abou Dhabi, je poursuis mes questions et apprend ainsi qu’il a été marié quelques années, mais qu’il est aujourd’hui divorcé. Il précise qu’il ne cherche pas à se remarier. Puisqu’il semble disposé à en parler, nous continuons à discuter de sa vie amoureuse et il m’interroge à son tour sur ce sujet. La semaine suivante, Saif reprend contact pour me proposer, cette fois, de venir regarder un film chez lui. Un peu interloquée, je suggère plutôt un

4. BlackBerry Messenger, messagerie instantanée propre aux téléphones de la marque BlackBerry. Cf. la section suivante.

5. Etisalat, qui était alors la seule compagnie de téléphone aux Émirats, proposait des offres d’abonnements téléphoniques prépayés comprenant uniquement les réseaux sociaux (et non les appels ou les messages textes). Ils coûtaient environ 30 Dhs (6 €) pour un mois. De très nombreux jeunes gens choisissaient ce type d’abonnement, parce qu’il était bon marché et permettait un échange illimité de messages par l’intermédiaire des messageries instantanées.

6. Il est courant de laisser un pourboire aux Émirats, en particulier pour les employés qui servent le narguilé et sont peu payés. Mais si la pratique est commune, le comportement de Saif relevait très clairement de l’ostentation.

café. Lorsque nous y entrons, il demande à être assis dans l'une des sections familiales, cloisonnées et dissimulées au regard⁷. S'ensuit un épisode particulièrement embarrassant durant lequel, ayant finalement compris ce qui est en train de se passer, je repousse ses avances polies. Ne sachant quoi faire, et pour éviter un silence maladroit, je choisis de jouer (un peu lâchement) la carte de la différence culturelle, et de lui avouer que je n'ai rien compris.

C'est ainsi que l'un de mes enquêtés m'a expliqué comment je l'avais dragué ; et comment j'avais, même, précipité les étapes. Situation probablement plus embarrassante encore, mais qui a été un soulagement sur le moment, puisqu'elle nous a permis d'en discuter, voire d'en rire. Rétrospectivement, il est effectivement possible de lire dans les étapes de notre relation celles d'une rencontre amoureuse relativement banale, comme nombre de mes interlocuteurs en ont vécues. En effet, les réseaux sociaux en ligne, dont fait partie Twitter, sont un lieu important de rencontres et de drague – j'y reviendrai dans la section suivante. Le contact y débute toujours par message privé et le plus souvent à l'initiative de l'homme. Généralement, lorsque les deux protagonistes sont intéressés, cette rencontre initiale est prolongée par le passage à une messagerie instantanée qui, tout en maintenant un anonymat relatif, permet des conversations plus approfondies ainsi que l'envoi de photographies. Le fait que je n'en aie pas envoyé en retour n'avait rien de surprenant : étant donnée la place des images dans la réputation des femmes, et le risque que comprend l'envoi d'une photographie personnelle, l'absence de réciprocité pouvait être interprétée non comme un manque d'intérêt, mais comme un signe de pudeur. Tout en jouant donc la fille respectable, j'avais, avec ma sollicitation d'entretien, précipité l'étape suivante : celle d'une rencontre en face à face, à deux, au restaurant. Que cette rencontre ait eu lieu le soir, à Dubaï, qui pour les jeunes d'Abou Dhabi représente la grande ville anonyme et un possible « ailleurs » transgressif, pouvait ainsi être interprété de son point de vue comme un premier assentiment de ma part au caractère potentiellement romantique de cette relation (il n'existe pas d'autre contexte concevable dans lequel dîner au restaurant seul(e) avec un membre du sexe opposé). Je l'avais ensuite questionné sur son travail – une manière d'évaluer le parti qu'il représentait, ce à quoi il avait d'ailleurs répondu en mentionnant son salaire ; puis j'avais initié, lors du trajet de retour, une conversation sur ses relations amoureuses, qui ne pouvait dans ces circonstances que signifier mon intérêt. Parler d'amour, dans un pays où les relations avec une personne du sexe opposé hors du cercle familial proche sont

7. Les sections familiales ont pour but de permettre aux familles de se rendre dans des cafés et des restaurants tout en dissimulant les femmes aux yeux du reste de la clientèle ; elles peuvent ainsi y enlever leur voile. Comme je le découvris ce jour-là, les sections familiales sont aussi utilisées par les jeunes couples qui cherchent à se voir secrètement ou, en tout cas, à se soustraire au regard public.

prohibées, c'est déjà se montrer disponible, et non effarouchée, à l'idée d'une relation hors mariage. Même mon refus, plus tard, de venir chez lui pouvait être perçu comme une performance de la pudeur que doivent afficher les jeunes femmes respectables.

L'ensemble de mes réactions avait donc acté, voire anticipé, les étapes d'une relation amoureuse. En bref, j'avais tout fait pour lui signifier à la fois mon intérêt et ma disponibilité. De son côté, il avait tout fait pour respecter les étapes, et avait attendu le moment opportun pour faire ses avances : d'où sa surprise face à mon refus. Il en va ainsi de l'amour comme de la sorcellerie étudiée par Jeanne Favret-Saada : difficile de l'ethnographier sans être « pris » dans un type de relation ou un autre. Parce que l'amour est étroitement associé à l'intimité et au secret⁸, la position d'observateur participant se fait d'emblée problématique – si je l'ai été vis-à-vis de Saif, c'était sans réaliser ce à quoi je participais, et en ne comprenant que très tard ce que j'avais observé.

Cette place inconfortable, heureusement, n'a pas toujours été la mienne. L'expérience avec Saif a modifié en partie ma pratique ethnographique, et notamment ma manière de prendre contact avec mes interlocuteurs masculins. Il est en effet d'autres contextes dans lesquels, à l'inverse, je ne pouvais pas devenir objet de drague — contextes que j'ai privilégiés par la suite. Cette impossibilité n'était pas due à des critères qui seraient propres à la personne de l'ethnographe, mais bien plutôt à un statut construit à travers des relations spécifiques avec les personnes présentes, et qui est lui aussi un statut genré : il s'agit, en particulier, de situations dans lesquelles j'étais placée sous la « protection » d'un homme.

En chemin vers le désert pour y rejoindre un groupe de ses amis, Firas se plaît à me raconter les rumeurs qui courent sur les relations entre certains d'entre eux, et décrit les histoires d'un soir et les relations plus longues qui se nouent habituellement dans cet espace dérogatoire. Ses amis, d'ailleurs, s'arrangent toujours pour inviter de nouvelles filles. « Mais ne t'inquiète pas, personne ne t'embêtera », ajoute-t-il, « on vient ensemble, donc tout le monde va penser que tu es avec moi ». Ne plaisantant qu'à moitié, il conclut que c'est d'ailleurs un problème : si elles pensent que nous sommes ensemble, les filles ne s'intéresseront pas à lui.

Lorsqu'Omar me propose de l'accompagner passer une soirée sur le port avec ses amis masculins, il a prévenu le groupe de ma présence, « pour qu'ils ne soient pas surpris de voir une fille ». Tout se passe bien et les garçons de la bande viennent se présenter à moi aussitôt qu'ils arrivent, avant de s'asseoir et de participer à la conversation commune. Au cours de la soirée débarque une autre voiture : deux jeunes hommes qui sont rarement là, et n'ont donc pas été informés. L'un d'eux s'étonne de me voir ; les autres le mettent

8. Alfred GELL. « Amour, connaissance et dissimulation ». In : *Terrain*, n° 27, 1996, p. 5–14.

bien vite au courant, et il me pose quelques questions sur ma recherche. « Tu es très mignonne », annonce-t-il d'un air dragueur lorsque j'ai fini de répondre. Aussitôt, un ami d'Omar lance une autre conversation à mon intention, et un garçon se lève pour parler au nouvel arrivant. Je ne peux entendre ce qu'il lui dit, mais ce dernier s'assied ensuite à distance et ne m'adresse plus la parole du reste de la soirée : il a sans doute été rappelé à l'ordre.

L'incident est clos mais un peu plus tard, un vieil Émirien qui a semble-t-il l'habitude de se promener sur le port et de discuter avec les groupes de jeunes gens vient s'installer avec nous. Lui aussi s'enquiert de mon identité, et commence à me raconter l'Abou Dhabi qu'il a connue dans sa jeunesse, tandis que les jeunes hommes commentent son récit. Mais Omar, visiblement inquiet, profite d'un silence pour m'emmener à l'écart. Là, il m'explique qu'il n'avait pas prévu la présence de cet homme et que si je veux, nous pouvons partir. Je le rassure : je suis parfaitement à l'aise, tout se passe bien, il ne doit pas s'inquiéter. Nous nous rasseyons. Un quart d'heure plus tard, cependant, il se lève et m'informe qu'il est l'heure de rentrer : il s'excuse auprès du vieil homme, nous montons dans la voiture et il me ramène chez moi. J'ignore toujours les causes de son embarras : avait-il peur pour ma réputation, ou pour la respectabilité de son groupe d'amis ? Peur que l'homme – un citoyen, donc quelqu'un dont la parole compte – aille raconter que les garçons rencontrent des filles sur le port ? Ou bien – c'est le plus probable – craignait-il au contraire de ne pas pouvoir, cette fois, me protéger, si jamais l'homme avait exprimé un intérêt à mon égard ? Dans tous les cas, cet épisode indique le rôle du statut dans les relations de réputation et de drague : alors qu'au sein du groupe de pairs, la fanfaronnade peut être valorisée ou au contraire mise au pas, la présence d'un homme de statut très différent – en raison de son âge et de sa nationalité – pose problème.

Mais la plupart du temps, dans le cadre des récits de relations amoureuses que j'ai collectés, ma place a été celle du témoin ou encore de la confidente – mes interlocuteurs me donnant à voir ou me révélant une relation qu'ils entretenaient, et dont le degré de publicité variait largement d'une personne à l'autre. Ces données me semblent avoir un statut légèrement différent de celui des autres types de discours et de pratiques examinés dans cette thèse, dans la mesure où leur mode d'énonciation diffère.

En effet, la possession d'informations intimes engendre nécessairement des rapports de pouvoir. La plupart des jeunes adultes que j'ai interrogés identifiaient tout type de relation intime avec une personne du sexe opposé comme de l'ordre de l'interdit – qu'ils soient ou non d'accord avec ce constat, et même s'il existe de grandes variations dans les catégories du permis et de l'interdit suivant les hiérarchies de genre, le cadre familial, l'âge ou le statut social. Dans ce contexte, les relations amoureuses avant le mariage sont

très stigmatisées – il faut rappeler que la sexualité hors mariage est illégale aux Émirats et peut résulter en peine de prison, voire en expulsion pour les non-citoyens. Le secret n'est donc pas seulement un caractère intrinsèque aux relations amoureuses, condition de l'intimité : il est aussi bien souvent une nécessité sociale, et contribue à définir les cercles de ceux avec lesquels ces informations peuvent – ou non – être partagées.

La confiance est un mode spécifique d'interaction ; elle ne relève ni de l'observation participante, ni de l'ethnographie. Elle suppose, d'abord, de garder le secret : les récits figurant dans les pages qui suivent ont été doublement anonymisés, c'est-à-dire que, si certains concernent des personnes déjà évoquées dans les chapitres précédents, leurs noms ont été de nouveau modifiés. Cette segmentation, séparant la sphère amoureuse du reste de leur vie, est un exercice auquel mes interlocuteurs eux-mêmes se livraient. La confiance suppose aussi une certaine réciprocité dans l'échange d'informations intimes, voire engage à des formes d'action (intervenir auprès de quelqu'un, donner un conseil, etc.). Les situations dans lesquelles les récits qui suivent ont été collectés sont donc moins asymétriques que ce que l'écriture ethnographique, exempte de mes propres récits de relations ou de ruptures amoureuses, ne donne à voir. L'échange mutuel de secrets, qui ouvre la voie à de plus amples confidences, est cependant symbolique plus que performatif : la distance me rendait plus ou moins indifférente à la divulgation des informations que je leur livrais, tandis que la révélation de certains de ces secrets aurait été un danger, ou une perte de face sociale, pour une partie de mes interlocuteurs.

Pour d'autres, au contraire, révéler des relations amoureuses et sexuelles relevait de la performance d'une certaine face qui m'était destinée. Il est probable que certains jeunes hommes, notamment, aient exagéré devant moi leur expérience en ce domaine : la capacité à séduire fait partie des attributs valorisés de la masculinité. Montrer une expérience supérieure à celle qu'ils me supposaient devenait donc un enjeu de notre interaction. Quant aux jeunes femmes, l'expérience qu'elles m'attribuaient se traduisait soit en demande de conseils, soit en confidences encouragées par l'idée que, contrairement à leurs cercles familiaux et amicaux, je n'aurais pas de jugement négatif sur les relations qu'elles avaient pu entretenir. Il m'est donc arrivé de devenir confidente sans passer nécessairement par la place de l'amie ou de l'amie proche, mais en occupant celle de l'étrangère bienveillante.

Dans les deux cas, c'est ma nationalité qui suscitait ces attributions et non ma présentation comme ethnographe. L'un des aspects de cette dernière position, pourtant, était souvent convoqué par mes interlocuteurs : le fait justement de traverser les lignes de la ségrégation sexuelle, d'aller parler aux hommes comme aux femmes – qui, il est

vrai, était aussi rendu possible ou en tout cas facilité par ma nationalité⁹. « Toi tu sais ce que les filles pensent, moi je n'en sais rien », me dit un jour un ami émirien lors d'une conversation sur le mariage. « Donc tu as posé la même question à des garçons ? Qu'est-ce qu'ils t'ont dit ? », m'ont demandé régulièrement les jeunes femmes avec qui je réalisais des entretiens.

L'idée que je puisse transmettre les attentes et les aspirations des uns aux autres a peut-être joué dans leur velléité à répondre à mes questions, et plus encore la curiosité de savoir quels discours j'avais recueillis auprès de mes interlocuteurs de l'autre sexe. Tous soulignaient, pour la déplorer, leur méconnaissance mutuelle. Cela était particulièrement vrai pour les jeunes Émiriens qui, à partir de la puberté, fréquentaient très peu de membres du sexe opposé en-dehors de la famille proche (et, dans certains cas, des étrangers ou étrangères). Mais c'était également le cas des expatriés arabes, non seulement parce que certaines formes de ségrégation sexuelle persistent y compris au sein des familles les plus « ouvertes d'esprit », pour reprendre les termes utilisés par mes interlocuteurs, mais aussi parce que les sociabilités exclusivement masculines ou féminines continuent à représenter la majorité du temps passé entre amis pour beaucoup d'entre eux. La curiosité qu'ils exprimaient n'est pas anodine : la question de la connaissance ou de la méconnaissance de l'autre, de ce que cela signifie de « connaître quelqu'un », en particulier dans le cadre de relations amoureuses ou matrimoniales, s'est révélée centrale.

1.2. Les jeux de l'intimité et de l'anonymat

1.2.1. *Initier le contact : pratiques de drague*

Avril 2011. La nuit est sur le point de tomber. Je marche le long d'un parking, dans un bloc d'immeubles du quartier de Nahyan Camp, à l'est d'Abou Dhabi. Un 4x4 s'arrête à ma hauteur, et la vitre teintée s'ouvre pour me laisser voir le conducteur et un passager, deux jeunes hommes en *kandūra* blanche. Ils me demandent leur chemin et nous débutons une conversation. Soudain, le conducteur me demande si je veux son numéro de téléphone et, sous mes yeux, soulève une grande feuille cartonnée sur laquelle son numéro est imprimé en très gros caractères. La pancarte semble être taillée pour tenir sur la vitre – sans doute pour être utilisée sur la route. Puis, sans ajouter un mot

9. Je n'aurais sans doute pas pu naviguer aussi aisément entre les sphères masculine et féminine si j'avais été une ethnographe émirienne. Cf. Introduction, cf. aussi Soraya ALTORKI. « At Home in the Field ». In : *Arab Women in the Field : Studying your Own Society*. Sous la dir. de Soraya ALTORKI et Camillia FAWZI AL-SOHL. New York : Syracuse University Press, 1988.

ni vérifier si j'ai ou non noté le numéro, il fait redémarrer la voiture dans un éclat de rire.

Novembre 2011, en fin d'après-midi. Je suis assise avec Hala, une Palestinienne de vingt-six ans, à la terrasse d'un café le long de la jetée d'Abou Dhabi, au bord de l'eau. À la table d'à côté est assis un groupe de jeunes femmes vêtues de *hijāb* colorés. De nombreux jet-skis passent à toute vitesse au ras des vagues, très près de la jetée. L'un d'eux fait demi-tour et revient en ralentissant : le jeune homme qui le conduit se redresse, torse nu et en short de bain, et adresse quelques paroles aux jeunes femmes de la table d'à côté, que je n'arrive pas à saisir. Puis il prononce à voix haute une série de chiffres et de lettres, et repart. Les jeunes femmes se mettent à rire. Hala se tourne vers moi : « C'est son BBM pin. Tu peux l'ajouter [à tes contacts] si tu l'as trouvé beau ! ». L'énigmatique interaction prend sens : il vient de donner à la ronde son identifiant sur la messagerie BBM ; à celles qui sont intéressées de le noter, et de lui envoyer un message.

Ces deux vignettes mettent en scène un mode spécifique de relation entre les sexes que l'on peut appeler la drague. Le terme, quoique très polysémique, renvoie à une technique de séduction dont les caractéristiques semblent bien correspondre aux scènes décrites : elle est essentiellement verbale et masculine, et se distingue par sa forte dimension spatiale et publique¹⁰. En effet, ces scènes se donnent à voir comme des interactions furtives, caractérisées par leur rapidité et leur superficialité, en même temps qu'elles ouvrent un champ très vaste d'autres interactions possibles. Aymon Kreil, dans son analyse de la drague en Égypte, sépare ces deux aspects entre la pratique collective, « centrée largement sur le groupe des pairs, les autres hommes, avec peu de soucis d'efficacité », et la « séduction » dans laquelle « il s'agit de parvenir à s'attacher une partenaire en démontrant son romantisme »¹¹. Pour Matthew Carey, ce sont plutôt deux moments de la rencontre : les jeunes hommes marocains qu'il décrit envoient, lors de moments passés entre pairs masculins, des messages téléphoniques destinés à

10. Étymologiquement, la drague renvoie à des instruments de pêche « servant à nettoyer un fond ensablé ou à remonter à la surface des objets immergés tels que des ancres détachées ». Il s'agit donc littéralement de « ratisser » la ville à la recherche de rencontres amoureuses. Si la drague désigne d'abord une pratique masculine (à destination des femmes ou d'autres hommes), je me pencherai dans ce chapitre uniquement sur la drague hétérosexuelle, et sur des pratiques dans lesquelles hommes et femmes sont tour à tour sujet ou objet de drague. Emmanuel REDOUTEY. « Drague et cruising. Géométaphores d'un mouvement exploratoire ». In : *EchoGéo*, n° 5, 2008. URL : <http://echogeo.revues.org/3663>.

11. Aymon KREIL. « Du rapport au dire. Sexe, amour et discours d'expertise au Caire ». Thèse en vue de l'obtention du titre de Docteur en Sciences sociales et humaines. Paris : EHESS / Université de Neuchâtel (Suisse), 21 nov. 2012, p. 70-71.

entamer un contact ; une fois celui-ci établi avec une femme, la relation de séduction inter-individuelle prend le relais¹².

Dans le sens où elles sont des tentatives d'initier une interaction, quelle qu'en soit l'issue, les pratiques évoquées ci-dessus se rapprochent en effet de la drague téléphonique décrite également par Franck Mermier au Yémen, à une époque et avec des moyens technologiques différents. Dans une jolie métaphore renvoyant au sens étymologique de la drague, il évoque les tentatives des jeunes hommes et femmes sanaanis pour « lancer des filets amoureux dans le gouffre téléphonique », en appelant un numéro au hasard ou bien après s'être procuré le contact d'une personne donnée¹³. Cette pêche, elle non plus, n'aboutit pas nécessairement à une relation amoureuse à proprement parler : volontiers collective, elle « vise à établir une communication sentimentale souvent sans lendemain, donnant lieu parfois à des échanges de photographies et rarement à des rencontres ». La relation amoureuse est donc le plus souvent « fantasmée », et Franck Mermier analyse ces tentatives de communication comme une forme de subjectivation, l'expression d'une « individualité » de la part des adolescents sanaanis.

La drague est donc une forme d'interaction ambivalente, caractérisée par son aspect public et collectif, qui est dans le même temps ouvert sur la possibilité de créer des relations privées et individuelles. Le passage de l'un à l'autre n'est pas pour autant un objectif nécessairement visé, mais plutôt une potentialité, dont la réalisation est laissée au(x) destinataire(s) de la drague. En ce sens la drague apparaît comme une pratique récente, associée au milieu urbain, qui à travers des caractéristiques formelles relativement vagues et flexibles dit quelque chose du contexte social et culturel dans lequel elle se déploie.

1.2.2. Technologies des rencontres

Un aspect frappant et récurrent des techniques de drague décrites ci-dessus, qui est également au centre de l'analyse qu'en offre Matthew Carey au Maroc, est la quantité minimale d'informations échangées pour rendre possible l'interaction¹⁴. L'anonymat (initial tout du moins) est un caractère intrinsèque à la drague ; mais, aux Émirats comme dans le reste du monde arabe, où pèsent des interdits forts sur les relations entre les sexes dans l'espace public, il est surtout une condition nécessaire à l'entrée en interaction. J'ai évoqué dans le Chapitre IV la manière dont les comportements

12. Matthew CAREY. « "The Rules" in Morocco? Pragmatic approaches to flirtation and lying ». In : *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, 2012, p. 188-204.

13. Franck MERMIER. « L'éducation sentimentale à Sanaa : une évocation ». In : *Pount*, n° 2, 2008, p. 68-83, p. 77.

14. CAREY, « "The rules" in Morocco? », op. cit.

des jeunes arabes d'Abou Dhabi dans l'espace public évoluent entre deux pôles qui sont d'une part l'interconnaissance – perçue comme une contrainte liée à la petite taille de la ville et surtout à la rareté des lieux publics – et d'autre part l'anonymat, perçu comme une « pellicule protectrice », pour reprendre les termes de Colette Pétonnet¹⁵. Avec toutefois un glissement : l'anonymat tel que je l'ai analysé pour les jeunesses arabes d'Abou Dhabi ne protège pas l'individu de l'hétérogénéité urbaine, mais lui permet de s'y fondre et d'échapper au risque d'être reconnu par un membre de la famille élargie.

Dans le cadre de la drague entre jeunes adultes à Abou Dhabi, l'anonymat fonctionne comme un moyen de neutraliser la question de la réputation, qui est le danger principal associé aux rencontres entre hommes et femmes dans l'espace public. Ce n'est évidemment pas sa seule fonction, et il joue aussi un rôle dans le caractère ludique des interactions et l'éveil du désir qu'elles suscitent¹⁶. On le retrouve ainsi, sous différentes formes, à travers la variété des techniques et des outils de la drague. Les technologies qui lui sont associées se sont en effet multipliées avec l'avènement des téléphones connectés à Internet : les pratiques d'Internet et des applications en ligne, décrites au Chapitre V, ont toutes leur pendant dans le domaine des rencontres amoureuses. Plus ou moins flexibles, les technologies permettent une grande variété d'usages, et sont d'autant plus nombreuses que le temps et les modes décident de leur mobilisation ou de leur abandon collectif.

Le téléphone est omniprésent au sein des pratiques de drague. L'avènement des nouvelles technologies n'a pas diminué l'attrait des conversations orales, et les jeunes hommes rivalisent d'originalité pour transmettre leur numéro. Ainsi une jeune femme émirienne m'a raconté comment, en allant faire ses courses au *shopping mall*, elle a été suivie par un jeune homme qui la pressait de « prendre son numéro de téléphone », au sens propre, et n'a cessé de la suivre que lorsqu'elle a fini par accepter le morceau de papier qu'il lui tendait¹⁷. Le *bluetooth*, un temps très populaire, avait quant à lui presque disparu des usages lorsque j'ai commencé mon enquête aux Émirats¹⁸. Un

15. Colette PÉTONNET. « L'anonymat ou la pellicule protectrice ». In : *Le temps de la réflexion VIII. La ville inquiète*, 1987, p. 247–261.

16. Roland Barthes parle de l'« enchantement de la première fois » qui serait constamment réactualisé dans la drague. Roland BARTHES. *Œuvre complètes*. Vol. III. Paris : Seuil, 1995. Cité par REDOUTEY, « Drague et cruising. Géométaphores d'un mouvement exploratoire », op. cit., p. 6.

17. Cette pratique, comme celle de montrer son numéro de téléphone depuis sa voiture, est appelée *raqm* (numéro), et semble populaire dans l'ensemble de la péninsule Arabique : elle est mentionnée dans une scène du roman de Rajaa ALSANEA. *Les Filles de Riyad*. Paris : Plon, 2007.

18. C'est aussi le cas en Arabie Saoudite où Amélie Le Renard note que les usages anonymes et transgressifs du bluetooth qu'elle avait observés en 2006-2007 – pour communiquer entre hommes et

groupe de jeunes femmes m'a cependant rapporté comment, installées dans un café, elles connectaient leur téléphone à ce réseau sans fil capable d'afficher les appareils situés aux alentours, dans un rayon d'une dizaine de mètres, pour communiquer avec d'autres consommateurs. Notons que, lorsque la drague passe par ces réseaux virtuels et surtout dans un contexte collectif, les jeunes femmes initient tout autant le contact que les hommes.

Durant mes premiers séjours à Abou Dhabi, la majorité de ces interactions passait par BBM, la messagerie instantanée des téléphones BlackBerry. Au moment de la fête nationale, lorsque les jeunes gens défilent dans des voitures décorées aux couleurs du drapeau émirien, il m'est arrivé de voir, scotché entre les portraits des dirigeants qui ornaient les portières et les pare-brises, un petit panneau portant le code caractéristique d'un identifiant BBM. Ici, la drague n'est même plus dirigée vers une ou des cibles spécifiques : c'est la ville entière qui en est destinataire. L'ambiance carnavalesque de la fête nationale semble d'ailleurs propice à ces contacts anonymes. Le succès de la messagerie BBM était dû en partie à celui des téléphones BlackBerry eux-mêmes, très populaires auprès des jeunes, mais aussi à son caractère anonyme puisqu'elle ne nécessite de connaître ni le nom ni le numéro de l'interlocuteur. Le numéro de téléphone est en effet implicitement perçu comme trop étroitement associé à l'identification de son propriétaire. Les conversations par l'intermédiaire d'un pseudonyme et d'un identifiant attribué aléatoirement apparaissent plus sûres. Le caractère anonyme des diverses messageries en ligne, et leur degré d'encryptage, a d'ailleurs été au centre de controverses entre l'État émirien et les entreprises qui les produisent (voir Chapitre V) : les pratiques des jeunes pour contourner le contrôle social et familial se situent dans un espace liminaire sur lequel l'État cherche lui aussi à étendre sa surveillance.

L'usage de BBM a décliné au cours du temps au profit d'autres applications disponibles sur les téléphones connectés à internet. Lors de mon dernier séjour à Abou Dhabi, en 2016, l'application de partage temporaire de photos et vidéos Snapchat avait depuis presque deux ans supplanté les autres en popularité. Elle aussi anonyme, l'application permet de diffuser des vidéos soit publiquement (elles peuvent alors être vues par l'ensemble des contacts d'un utilisateur) soit en les envoyant en privé à une personne donnée¹⁹. Ahmad, jeune Syrien qui m'initiait à cette application, me la présenta comme

femmes dans l'espace public, transmettre des images et des vidéos satiriques – commençaient à passer de mode en 2008-2009. Amélie LE RENARD. « Styles de vie citadins, réinvention des féminités. Une sociologie politique de l'accès aux espaces publics des jeunes Saoudiennes à Riyad ». Thèse de doct. IEP de Paris, 2009, pp. 227 ;352.

19. Snapchat fonctionne, comme la messagerie BBM ou Twitter, par pseudonyme d'utilisateur et ne donne donc accès ni au nom ni au numéro de téléphone. En outre, les contenus postés disparaissent

le meilleur moyen de garder contact avec des filles. Grâce à Snapchat, il continuait à avoir des nouvelles de la plupart des personnes rencontrées lors de ses activités de bénévolat, principalement des jeunes femmes émiriennes et d'autres nationalités arabes. Il décrivait ses contacts féminins selon une typologie recouvrant les divers degrés de dévoilement de soi et de publicité permis par les usages de l'application : il y a celles qui ne postent que des vidéos respectables montrant des lieux qu'elles ont visités ou des plats qu'elles ont mangés ; celles qui mettent en ligne des *selfies* ou des vidéos sur lesquelles elles apparaissent toujours voilées ; celles qui sont voilées sur les vidéos publiques mais envoient des photos « dévoilées » en message privé... Il avait découvert avec surprise les vidéos publiques d'une jeune femme émirienne de sa connaissance, qui la montraient en bikini sur une plage thaïlandaise lors de vacances en famille, tandis qu'elle portait *chayla* et *'abāya* lorsqu'il l'avait rencontrée : « Je n'aurais jamais cru », s'étonne Ahmad, « je pensais qu'elle venait d'une famille conservatrice. Mais peut-être qu'ils la laissent faire hors des Émirats ».

Il existe bien d'autres technologies associées aux rencontres amoureuses, et notamment les « sites de rencontre » spécifiquement destinés à initier le contact dans un but sentimental et/ou sexuel (par exemple, dans l'ordre chronologique de leur popularité, Meetic, Tinder, Happn, ou encore Grindr pour la communauté gay). Ces sites ont été longtemps prohibés aux Émirats, puis autorisés – si l'on en croit les discours officiels, ils sont à destination des résidents étrangers – et sont aujourd'hui largement répandus. Leurs usages diffèrent peu de ceux qui ont été décrits ailleurs, et ils sont moins spécifiques aux jeunes arabes que les pratiques de drague décrites ci-dessus : ces sites semblent en général pratiqués par des gens légèrement plus âgés, autour de la trentaine, issus de toutes les communautés présentes aux Émirats, et quelle que soit leur durée de séjour – ils sont aussi utilisés, par exemple, par les touristes de passage. Ils ne seront donc pas examinés plus en détails ici ; notons simplement que plusieurs de mes interlocuteurs avaient renoncé à utiliser l'application Tinder, qui permet de naviguer rapidement entre les profils des autres utilisateurs et de sélectionner ceux qui intéressent potentiellement l'utilisateur. Leur abandon était lié au contexte d'interconnaissance : ils avaient reconnu le profil de collègues de travail, par exemple, et s'étaient sentis eux-mêmes exposés. Les sites de rencontre fonctionnent de ce point de vue de manière très proche des bars et des autres lieux transgressifs, dans la mesure où le relatif anonymat qu'ils offrent est fragile et peut être aisément menacé.

systématiquement au bout de vingt-quatre heures, et l'utilisateur est informé si l'un de ses contacts fait une capture d'écran d'une vidéo postée.

1.2.3. De la rencontre à la relation amoureuse

L'anonymat mis en scène dans les pratiques de drague est donc à la fois un trait caractéristique de ces pratiques et, aux Émirats, le prolongement de l'interdit pesant sur les relations entre les sexes – en particulier dans l'espace public. En ce sens il suit une logique concurrente et symétrique à celle des relations d'interconnaissance : l'anonymat porte sur l'identification civile (par le nom et par la généalogie). Mais cela n'est pas toujours le cas, et l'anonymat n'est pas nécessairement dissipé lorsque la relation se transforme : les modalités d'échange d'informations personnelles sont très ambivalentes, et se modifient au fur et à mesure que la rencontre se change en relation et que les contextes de communication et d'interaction évoluent.

Malak a rencontré son petit ami sur Twitter. Elle est irakienne et a passé les vingt-deux années de sa vie à Abou Dhabi ; lui est bahreïnien, un peu plus âgé et vit à Manama. Au moment où ils se sont rencontrés, tous deux utilisaient beaucoup le site pour communiquer avec des amis et poster des remarques et des images souvent drôles ou sarcastiques. Un jour, Malak a eu la surprise de voir l'un de ses messages partagé par un jeune homme qu'elle ne connaissait pas, Humaid. Intéressée par le profil de ce dernier, elle l'ajoute parmi les contacts qu'elle « suit » sur la plate-forme ; il lui envoie alors un message privé et ils commencent à discuter. Le système de conversation sur Twitter étant limité, les échanges des deux jeunes gens passent assez rapidement à la messagerie instantanée, puis à la conversation vidéo sur Skype. Après plusieurs mois de conversations régulières, ils s'avouent mutuellement leur amour. Lors d'un voyage à l'étranger, Humaid s'arrange pour faire escale à Abou Dhabi et ils passent la journée ensemble, à se promener sur la corniche et s'installer dans des cafés pour discuter. Personne dans la famille de Malak ne connaît alors leur relation, à l'exception de son frère aîné, qui vit séparément avec sa propre famille et avec qui elle entretient une relation privilégiée : lui et sa femme sont tous deux à peine plus âgés qu'elle et la soutiennent dans ses choix, y compris auprès de ses parents. Lorsque Malak me raconte leur histoire, cela fait plus de deux ans qu'elle entretient une relation à distance avec Humaid, entre rencontres occasionnelles (tous les quelques mois) et conversations quotidiennes sur Skype. Ils ne sont pas pressés de se marier, mais ils en ont déjà discuté et tous deux voient le mariage comme une issue évidente à leur relation. Quelque temps après leur première rencontre, Malak a parlé de Humaid à sa mère et le lui a présenté par l'intermédiaire de Skype. Peu convaincue au départ, sa mère a été impressionnée par la régularité de leurs contacts, et a admis le sérieux de leur relation – elle ne manque pas de demander à Malak de saluer Humaid de sa part. Son père, lui, ne sera mis au courant qu'une fois qu'ils seront décidés à organiser des fiançailles.

Leïla, une jeune Libanaise, a connu une relation presque semblable, si ce n'est qu'elle a rencontré son futur époux dans un *shopping mall* d'Abou Dhabi et non sur internet. Elle avait l'habitude d'y passer ses après-midi, à la sortie de l'université, avec son groupe d'amies. Elle rencontre un jour un vendeur, libanais également, avec qui elle s'entend bien et qui commence à flirter. Puisqu'elle se rend au *mall* presque tous les jours, leur relation se développe, et se poursuit le soir par l'intermédiaire des messageries instantanées. Bientôt, la sortie au *mall* entre copines devient un prétexte pour des *dates* (terme anglais qui désigne les rendez-vous amoureux) avec celui qui est devenu son petit ami. Lors de ma première rencontre avec Leïla, elle venait elle aussi de dévoiler sa relation amoureuse à sa mère, qui l'avait accompagnée au *mall* pour rencontrer le jeune homme et donner son approbation. L'objectif, très explicite, était de préparer le terrain : sa mère était chargée d'évoquer ensuite auprès du père le sujet du mariage. Avec succès : quelques mois plus tard, le jeune homme se rend chez Leïla pour faire sa proposition. Lorsque je la croise l'année suivante dans un restaurant du centre-ville d'Abou Dhabi, elle est accompagnée de son époux et d'une poussette dans laquelle dort un nouveau-né.

Dans les deux cas décrits, la transformation de la rencontre en relation amoureuse apparaît comme un processus linéaire : au fur et à mesure des conversations progresse l'intimité entre les deux membres du couple qui apprennent à se connaître à travers le temps passé ensemble, l'échange d'informations sur leur quotidien, les discussions sur des intérêts partagés. À son tour, la transformation de cette relation amoureuse en relation conjugale passe par la dissipation progressive de l'anonymat qui culmine dans la présentation à la famille menant, avec plus ou moins d'étapes et de temporalités intermédiaires, au mariage. La révélation successive de la relation par les jeunes femmes à leurs amies, puis à leurs frères et sœurs, à leur mère et enfin à leur père suit un ordre linéaire et hiérarchique des rôles attribués aux cercles de connaissances selon le genre et la génération. Elle vise à intégrer petit à petit une relation débutée hors de ces cercles jusqu'à devenir finalement une part des relations familiales, en même temps que se développe l'intimité intersubjective perçue comme nécessaire au sentiment amoureux. En quelque sorte, les deux histoires décrites suivent le schéma idéal du « mariage d'amour » tel que mes interlocuteurs se le représentent (même si la première n'y a pas encore abouti au moment de l'écriture de cette thèse). La position dans les relations familiales détermine la temporalité selon laquelle chacun est informé : le père, qui dans la famille patriarcale se voit attribuer une position d'autorité qui le maintient à une certaine distance des autres membres de la famille, est ainsi le dernier au courant. Porter une relation à sa connaissance (faire en sorte que le jeune homme vienne se présenter à lui) constitue donc la dernière étape vers le mariage, c'est-à-dire le passage de la relation intime, privée et relativement secrète à une relation publique, consacrée

socialement. Chacune de ces étapes constitue autant de tests à la fois de la viabilité et du sérieux de la relation, et des réactions des membres de la famille. Le choix de ces révélations dépend non seulement des rôles attribués aux membres de la famille selon le genre et la génération, mais aussi de relations de confiance idiosyncratiques : à un frère bienveillant, on annoncera la nouvelle avant d'en parler à la mère, pour se faire un allié ; tandis qu'un frère autoritaire et conservateur ne l'apprendra qu'en même temps que le père.

Mais de nombreuses rencontres aboutissent à des formes de relations moins bien définies, plus ambivalentes et dont l'issue est plus incertaine, ménageant des possibilités variées. Ces autres types de relations font aussi la part belle aux jeux permis par l'anonymat : il ne s'agit pas alors de le dissiper au fur et à mesure que se développe une connaissance intime de l'autre, mais parfois de l'entretenir, ou de jouer sur les transgressions qu'il permet.

Farès, un jeune Syrien étudiant dans une université publique d'Abou Dhabi, m'explique qu'il passe souvent du temps sur Facebook à regarder les pages recensant tous ceux qui ont indiqué, sur le réseau social, qu'ils fréquentaient la même université. De temps à autre, lorsqu'un profil l'intéresse, il envoie un message à une étudiante pour lancer la conversation. L'une d'elles l'intrigue car la photographie qui figure sur son profil semble être une « vraie » photographie, pas l'une de ces illustrations standard que les jeunes femmes choisissent pour éviter de publier leur propre portrait en ligne. Pour lui, c'est un signe qu'elle est « plus ouverte d'esprit » que les autres filles – et donc qu'une interaction a plus de chances d'aboutir. Il lui envoie alors un message auquel elle répond. Il apprend qu'elle est émirienne, ce qui lui donne envie de poursuivre la discussion – c'est la première fois qu'une citoyenne émirienne accepte de discuter avec lui de façon prolongée. Même si, précise-t-il aussitôt à mon intention, elle n'utilise pas son vrai nom sur Facebook. Ils discutent quelque temps en ligne, passant de Facebook à la messagerie BBM ; leurs conversations tournent principalement autour de leurs cours, et ils découvrent qu'ils suivent une option en commun.

Vient la période des examens ; or ce cours commun est organisé de telle sorte que l'examen sera dispensé d'abord sur le campus féminin puis, le même jour, sur le campus masculin. Farès demande donc à la jeune femme de lui transmettre en avance le sujet de l'examen. Mais puisque l'intervalle de temps entre les deux sessions est très court, s'il veut pouvoir réviser les bonnes réponses, la communication ne pourra pas se faire par messagerie instantanée : il faut qu'elle l'appelle. À la manière dont Farès me raconte cette anecdote, il est évident que l'occasion était excitante moins parce qu'elle offrait l'opportunité de tricher à l'examen que parce qu'elle était aussi un test destiné à voir si son interlocutrice allait accepter ce pas supplémentaire dans leur relation : le passage

à la conversation téléphonique. L'urgence de l'examen sert donc de prétexte auquel la jeune fille semble souscrire puisque, le jour dit, à la surprise de Farès qui pensait qu'elle refuserait, elle l'appelle et lui donne le sujet. Quelques semaines plus tard, alors qu'ils sont tous deux à l'université durant une longue pause entre deux cours et se plaignent de leur ennui par BBM, la jeune femme lui propose de venir le chercher en voiture (lui-même n'a ni voiture ni permis, et vient à l'université en bus). Elle passe le prendre à l'entrée du campus masculin et conduit jusqu'à l'autre bout de la ville, près de la corniche. Là, elle se gare dans un parking un peu à l'écart. Sans sortir du 4x4 aux vitres teintées, ils discutent une heure durant avant de retourner vers leurs campus respectifs pour assister aux derniers cours de la journée.

Les relations sont ainsi intégrées dans une hiérarchie d'étapes, de la discussion en ligne à la conversation téléphonique puis à la rencontre physique, qui naviguent entre des degrés différents et flexibles de distance et de proximité, d'anonymat et d'intimité. Flexibles, en effet, puisqu'ici la rencontre en ligne n'est pas tout à fait anonyme : si Farès ne connaît pas (et ne connaîtra d'ailleurs jamais) le nom complet de son interlocutrice, et en particulier son nom de famille, c'est le point commun de l'université qui sert d'accroche à la relation – preuve supplémentaire que les relations en ligne ne sont pas nécessairement délocalisées ou déconnectées de l'identité réelle de leurs usagers, mais permettent précisément de choisir ce que l'on désire cacher ou dévoiler. Par ailleurs, les hiérarchies de genre sont ici dépassées et mises au second plan par rapport à la hiérarchie de statut économique. C'est la jeune femme qui possède le véhicule, conduit, et prend l'initiative de la rencontre. L'invisibilité et la mobilité offertes par la voiture permettent ici la rencontre physique : cette étape supplémentaire est possible parce qu'elle peut rester cachée aux regards, échapper à la fois aux temps et aux espaces surveillés. Son moment est volé au temps scolaire, son lieu se déploie dans les marges urbaines où l'on peut rester anonyme. Incidemment, l'un comme l'autre font partie de ces espaces et temps réservés aux jeunes d'Abou Dhabi, dont on a montré comment ils participaient d'une culture spécifique à cette génération.

Farès n'a jamais revu l'étudiante émirienne après cette brève rencontre. Ils ont continué leurs échanges par messagerie instantanée durant un temps, puis ont perdu contact. Peut-être parce qu'aucun sentiment amoureux n'est né de cette rencontre, peut-être parce que la différence de nationalité rendait impossible d'imaginer pousser la relation plus loin, vers d'autres étapes telles que celles décrites plus haut. Farès, lui, reste évasif sur le sujet. Un grand nombre de ses rencontres avec des filles se sont déroulées de cette manière : il est probable qu'au fond, ces petits épisodes de transgression valent pour eux-mêmes, pour la satisfaction de braver momentanément, même de manière implicite, sans le revendiquer, les interdits moraux et les hiérarchies ethno-nationales. Si les deux relations décrites plus haut peuvent être vues comme de petits écarts à la norme

qui sont vite absorbés par un retour à l'ordre social et familial à travers le mariage, le sentiment amoureux servant simplement à orienter le choix du conjoint, les rencontres comme celle entre Farès et la jeune femme émirienne, qui peuvent ou non aboutir sur une relation plus longue, s'inscrivent plutôt dans un contournement momentané de cet ordre, ouvrant des bulles d'espace-temps qui échappent d'autant plus aisément aux regards qu'elles sont temporaires et sans conséquences, et qui scandent les sociabilités des jeunes Arabes d'Abou Dhabi.

La rencontre peut donc se changer en relation à travers la dissipation progressive et linéaire de l'anonymat ; elle peut aussi conserver un temps un anonymat relatif qui ouvre la voie à d'autres rencontres, sur un mode plus ou moins transgressif. Si celle entre Farès et la jeune femme émirienne en est la version « sage », il existe en effet de multiples déclinaisons qui vont jusqu'aux rencontres dans les bars et boîtes de nuit d'Abou Dhabi et de Dubaï, débouchant parfois sur une relation sexuelle d'un soir entre inconnus²⁰. L'accès à ce type d'espaces et donc de relations est essentiellement réservé aux jeunes hommes, très peu aux femmes pour qui ces relations s'apparentent à des transgressions plus graves – j'y reviendrai au chapitre suivant.

Les jeunes gens que j'ai rencontrés compartimentaient en général les sphères de leur vie sociale en établissant des barrières plus ou moins perméables entre vie familiale, milieu universitaire, relations amicales et relations amoureuses. L'anonymat a donc pour rôle de renforcer et garantir la séparation entre ces sphères : ne pas être reconnaissable permet les rencontres. Dans certains cas, cet anonymat portant sur l'identification « civile » se prolonge pendant toute la durée d'une relation. Mais il existe une autre forme d'anonymat, ou plus exactement de secret, qui entretient des rapports ambivalents avec l'intimité associée aux relations amoureuses. En effet, les formes d'intimité déployées au sein de ces relations n'impliquent pas forcément un dévoilement complet de soi. L'idéal de la transparence, dénoncé par Richard Sennett dans le contexte européen et nord-américain, semble assez éloigné tant des pratiques amoureuses des jeunes gens d'Abou Dhabi que, on y reviendra, des représentations de la relation conjugale. Pour Sennett en effet, l'omniprésence de la psychologie et la recherche de rapports « directs » et « authentiques » a fait de l'intimité « un marché d'échange de révélations sur soi », après quoi la relation se termine²¹. Le modèle de l'amour comme échange de confidences

20. Les pratiques de drague des expatriés britanniques dans les boîtes de nuit de Dubaï, et les relations hétérosexuelles temporaires sur lesquelles elles débouchent, ont été très bien décrites par Katie WALSH. « "It got very debauched, very Dubai!" Heterosexual intimacy amongst single British expatriates ». In : *Social & Cultural Geography*, vol. 8, n° 4, août 2007, p. 507–533.

21. Richard SENNETT. *Les tyrannies de l'intimité*. Paris : Le Seuil, 1979.

et d'informations intimes est aussi celui adopté par Alfred Gell pour parler des sociétés occidentales²². Or pour les jeunes arabes d'Abou Dhabi le sentiment amoureux et l'intimité physique ne sont pas nécessairement associés, par exemple, au partage du récit biographique dans ses moindres détails ou à la communication des activités quotidiennes. Comme dans le contexte marocain décrit par Matthew Carey, certaines relations amoureuses peuvent être caractérisées par la volonté de « cultiver l'opacité » et entretenir une « incertitude interactionnelle » (*interactional uncertainty*)²³.

L'un des rôles de cette opacité est bien sûr de conserver le secret sur des relations qui contournent les normes dominantes ; mais elle peut aussi se prolonger et venir qualifier alors un type particulier de relation, conçu comme temporaire et qui n'est pas voué à déboucher sur le mariage. Khawla est une jeune femme émirienne de vingt-trois ans très rebelle envers les normes sociales : elle vit hors du foyer familial, ne se voile pas, boit de l'alcool, porte des vêtements courts et débarque dans le café où nous avons rendez-vous accompagnée de Qaïs, son petit ami irakien. Assez rapidement cependant, elle se montre gênée par la présence de ce dernier. Sur le point de faire une confidence au sujet de son enfance, elle se ravise : « c'est un peu trop pour lui ». Qaïs, saisissant le message, se lève pour aller fumer dehors. Khawla, soulagée, précise qu'elle ne voulait pas évoquer ses relations familiales difficiles devant lui : depuis le début de l'entretien, « il en a déjà entendu plus sur ma vie que depuis des mois que je le connais ». Quelques minutes après le retour de Qaïs, elle s'arrête de nouveau au milieu d'une phrase et, cette fois, le congédie explicitement : « tu ne veux pas aller te promener un peu ? ». La phrase concernait cette fois sa meilleure amie, que Qaïs connaît, et elle précise à mon intention qu'elle n'aurait rien pu révéler de la vie de cette dernière devant lui.

L'épisode est d'autant plus frappant que Khawla vient de me rencontrer. Mon sexe, et l'anonymat relatif dont elle bénéficie vis-à-vis de moi, expliquent en partie que je puisse entendre ce que Qaïs ne doit pas savoir. Mais les exigences de Khawla et les réactions de Qaïs pointent surtout vers une certaine conception des relations amoureuses qui ne passe pas nécessairement par le partage total des informations biographiques, et vers des formes d'intimité qui ne supposent pas la transparence. En outre, cette conception est partagée, puisque Qaïs ne se formalise pas d'être écarté de la conversation – tout juste nous reprochera-t-il de l'avoir fait attendre dehors presque deux heures... Or une telle représentation du couple se rapproche en fait de celle mise en œuvre

22. GELL, « Amour, connaissance et dissimulation », op. cit.

23. La situation décrite par Matthew Carey est un peu différente puisqu'il évoque des informations échangées par les deux partenaires qui se situent en-deçà du mensonge, dans le domaine de l'invérifiable, visant à entretenir une forme d'opacité qu'il considère comme socialement productive et, par certains aspects, proprement marocaine. CAREY, « "The rules" in Morocco ? », op. cit.

dans le mariage, y compris voire surtout dans le mariage arrangé, qui sera analysé dans le chapitre suivant. Il s'agit d'affirmer l'existence de sphères de connaissances qui appartiennent spécifiquement au domaine masculin ou féminin, et qui ne se croisent pas. Ces informations sur soi sont soustraites y compris à l'intimité partagée dans le cadre du sentiment amoureux. Si l'idée que chacun garde certaines informations secrètes semble banale, le fait que ces informations concernent des éléments importants de la biographie des individus, ou de celle de leurs connaissances communes, peut en revanche sembler plus curieux. Elle n'entre pas pour autant en contradiction avec la méconnaissance de l'autre sexe dont se plaignaient une partie de mes interlocuteurs : les deux portent sur des formes de connaissance et des domaines d'information distincts.

1.3. Paysages de la moralité

Les jeux de l'intimité et de l'anonymat ainsi décrits utilisent, on l'a vu, des outils et des formes d'interaction qui à bien des égards paraissent propres aux jeunesses arabes d'Abou Dhabi. L'exploration des lieux de ces interactions permet de les inscrire plus avant au sein de ces cultures jeunes. Une autre caractéristique des techniques de drague collective évoquées concerne en effet la mobilité des « dragueurs » : à pieds, en voiture, à jet-ski ou « surfant » sur internet. Le caractère furtif des interactions semble dû en premier lieu à la grande mobilité de ceux qui les initient. Or la drague se dit en anglais « *cruising* », qui est le terme employé par les jeunes d'Abou Dhabi pour désigner de manière générale les virées en voiture sans but précis²⁴. La drague, comme les rencontres et les relations auxquelles elle donne éventuellement lieu, possède en effet une dimension spatiale très prononcée. Les espaces des rencontres amoureuses contribuent donc à marquer l'espace urbain et à y définir des territoires qui se superposent à ceux investis par les jeunesses arabes (voir Chapitre IV).

Mohammed, un Émirien de vingt-six ans récemment divorcé, me parle avec un peu de crânerie de ses diverses petites amies. Ses parents n'y voient pas d'objection, dit-il, mais à Abou Dhabi, si la fille est « locale », il faut toujours se voir en secret. Il a entendu

24. Cette pratique est différente de celle de la dérive en voiture, essentiellement masculine, étudiée par Pascal Ménoret en Arabie Saoudite : Pascal MÉNORET. *Joyriding in Riyadh. Oil, Urbanism, and Road Revolt*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. Emmanuel Redoutey analyse le décalage sémantique entre les termes « drague » et « *cruising* », qui connotent des représentations différentes de l'espace. Empruntant les catégories élaborées par Deleuze et Guattari, il définit l'espace du *cruiser* comme un espace « lisse », idéal, dans lequel ce dernier navigue ; tandis que l'espace du dragueur serait un espace « strié », que celui-ci sillonne de manière systématique. REDOUTEY, « Drague et cruising. Géométaphores d'un mouvement exploratoire », op. cit.

de nombreuses histoires de couples non mariés arrêtés par la police, qui peut décider de les laisser repartir avec un avertissement ou bien d'appeler les parents de la jeune femme et, dans ce cas, les problèmes commencent. Il entreprend alors de me faire la liste de tous les lieux sûrs dans lesquels emmener une fille sans prendre de risque.

Il y a quelques années, tous les couples se retrouvaient sur la plage publique de Ra's Al-Akhdār, derrière Emirates Palace. Aujourd'hui disparue, elle fait partie de ces interstices cités avec nostalgie par mes interlocuteurs, qui ont souvent été les territoires de leurs initiations amoureuses. Lorsqu'un couple d'amis, lui Palestinien et elle Philippine, m'expliquent qu'ils se sont rencontrés là, un troisième ami présent s'étonne : « Vraiment, vous vous êtes rencontrés à Ra's Al-Akhdār ? ». Sa surprise est liée à la durabilité de leur couple : pour lui, la plage est surtout un lieu de rencontres brèves et sans lendemain. Certains sont d'ailleurs persuadés que la fermeture de la plage (dont l'emplacement est intégré au nouveau palais présidentiel) est liée à cette réputation et aux activités peu respectables qu'elle abritait.

Depuis que la plage a fermé, poursuit Mohammed, il reste aux couples illégitimes les parkings : celui de l'hôtel Intercontinental, au Nord-Est d'Abou Dhabi, où personne ne va jamais, ou bien le grand parking toujours vide du Officers' Club, au Sud-Est. Il y a aussi le dernier étage du parking d'Al-Wahda Mall, au centre-ville : peu de voitures se rendent jusqu'en haut et personne ne regarde les caméras de sécurité. À condition de rester dans la voiture aux vitres teintées, les couples peuvent y faire ce qu'ils veulent. Le plus simple, cependant, est encore d'aller à Dubaï, ou bien de sortir de l'espace urbain : Mohammed possède un bateau personnel qu'il utilise pour aller pêcher le week-end, et il lui arrive de convier une fille à l'accompagner. Les nombreuses petites îles désertes qui entourent Abou Dhabi sont autant de refuges où les jeunes couples peuvent être tranquilles.

La mobilité offerte par les voitures et le secret permis par leurs vitres teintées, « harems ambulants »²⁵, en font les instruments mais aussi les lieux privilégiés des rencontres. La route fait également partie de ces lieux : le ballet des voitures reproduit parfois les circulations propres à la drague. On montre son intérêt par des appels de phares, on se suit, on se dépasse puis on ralentit pour s'observer à travers les vitres, etc. Un semblant d'accident peut servir d'accroche : Mohammed me raconte comment une voiture conduite par une jeune femme émirienne a effleuré sa carrosserie. Après avoir rempli le constat sur lequel elle avait inscrit ses coordonnées, il s'en sert pour la recontacter par téléphone quelques jours plus tard. Sous le prétexte qu'il ne tient pas à lui faire payer les réparations, il propose de régler la question à l'amiable autour d'un

25. MERMIER, « L'éducation sentimentale à Sanaa : une évocation », op. cit., p. 83.

café. De fil en aiguille, les deux jeunes gens se revoient régulièrement durant quelques mois.

Les espaces résiduels de la planification urbaine qui sont si typiques des villes du Golfe, associés à la prédominance de l'automobile (parkings, routes, terrains vagues), de même que les espaces naturels liminaires constitués par les plages et le désert, sont autant de lieux où il est plus aisé qu'ailleurs de se dissimuler et où les normes habituelles peuvent être provisoirement levées. Pour cette raison, ils constituent les espaces privilégiés d'un certain type de relations amoureuses, dans lesquelles l'accent est mis sur le caractère précaire, flexible, transitoire de la relation, par opposition au mariage, seul horizon légitime. Au sein des « régions morales »²⁶ qui recouvrent et qualifient l'espace urbain, ces lieux sont ceux de la transgression, du secret et de l'interdit – ainsi la police peut légitimement interpellier un couple non marié qui serait assis dans la même voiture.

D'autres catégories de lieux abritent en effet des types différents de relations amoureuses. Au pôle opposé des interstices urbains se trouvent les lieux de consommation (cafés et centres commerciaux) dont on a vu que leur relative exclusivité en termes de classe en fait des espaces dans lesquels une sociabilité mixte est légitime (voir le Chapitre V). En plus de la surveillance exercée par les vigiles et les caméras de sécurité, un certain contrôle social s'exerce dans ces espaces où les relations amicales respectables entre garçons et filles côtoient souvent une sociabilité familiale. Ils peuvent ainsi devenir, au-delà des pratiques de drague déjà décrites, des lieux de sortie pour les jeunes couples récemment mariés, mais aussi pour les couples non mariés qui considèrent leur relation comme sérieuse. Pour la plupart des jeunes gens que j'ai rencontrés, en effet, une relation sérieuse va souvent de paire avec une certaine retenue dans les marques d'affection, et notamment l'abstinence sexuelle, considérée comme un gage de bonne volonté et un engagement de la part du jeune homme qui contribue ainsi à préserver la réputation de sa future épouse. Se rencontrer au *mall* peut ainsi constituer un prélude à d'autres étapes, et être vu comme l'assurance que les faits et gestes du jeune couple ne dépasseront pas les bornes de ce qui est acceptable dans le cadre de relations amicales.

Enfin, l'anonymat nécessaire aux relations amoureuses passe très souvent par le déplacement des rencontres au-delà des frontières de la ville. Pour les jeunes adultes d'Abou Dhabi, les restaurants et les cafés de Dubaï constituent des lieux plus anonymes, car fréquentés par une foule plus nombreuse, et plus éloignés des espaces familiaux où ils risquent de croiser des connaissances ou des membres de la famille élargie. A vingt-huit

26. Robert E. PARK. « La communauté urbaine. Un modèle spatial et un ordre moral ». In : *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Sous la dir. d'Yves GRAFMEYER et Isaac JOSEPH. Paris : Aubier, 1984 [1926], pour une discussion des régions morales à Abou Dhabi, voir Chapitre IV.

ans, Hala vient de rompre une relation amoureuse qui a duré presque un an. Tous les week-ends et parfois les soirs de semaine, elle se rendait d'Abou Dhabi à Dubaï avec sa voiture personnelle. Son petit ami faisait de même, et ils se rejoignaient au lieu de rendez-vous (en général un restaurant) après avoir fait le trajet séparément, dînaient ensemble, puis repartaient chacun de son côté vers la capitale. La relation a commencé à se gâter lorsqu'il a voulu réserver une chambre d'hôtel. Elle l'a suivi mais a refusé d'aller plus loin que quelques baisers et caresses, alors qu'il insistait pour avoir une relation sexuelle ; quelque temps plus tard, elle a découvert qu'il voyait d'autres filles, et leur relation s'est terminée. Mohammed a quant à lui passé le week-end à Dubaï avec l'une de ses anciennes collègues, de nationalité philippine ; ils ont visité l'un des parcs d'attraction de la ville, ont dîné au restaurant, puis sont retournés ensemble dans la chambre d'hôtel qu'il avait réservée pour l'occasion. Cet espace des rencontres est parfois étendu à l'étranger ; j'en discuterai plus en détails dans la section suivante.

Les espaces décrits n'épuisent pas l'ensemble des lieux de rencontre à Abou Dhabi, mais ils en constituent des pôles. Ils dessinent une géographie morale de la ville, un archipel d'espaces dont les qualifications se déclinent de la respectabilité à la transgression. La discontinuité entre ces espaces, qui est caractéristique de l'urbanisme des villes du Golfe, s'ajoute à l'accès différentiel à l'espace public selon le sexe pour renforcer les hiérarchies genrées. En effet, le poids de la réputation pour les jeunes femmes, surtout émiriennes, rend difficiles les rencontres amoureuses « respectables » dans les *shopping malls* ou les cafés. Les relations amoureuses avant le mariage prennent donc beaucoup plus souvent un caractère virtuel – ce sont des relations à distance, par téléphone ou internet interposé, qui vont rarement plus loin que des échanges de photographies et de cadeaux avec l'aide d'un(e) intermédiaire. Lorsque des rencontres physiques ont lieu, elles se déroulent nécessairement dans les espaces interstitiels et rendent donc les jeunes femmes plus vulnérables. Dans le même temps, on voit bien comment posséder sa propre voiture, c'est-à-dire contrôler les moyens de sa propre mobilité, permet de restituer à ces jeunes femmes un certain pouvoir au sein des relations entre les sexes : elles peuvent plus aisément initier une interaction, la prolonger ou décider d'en sortir. Cette possibilité introduit une différence importante avec le contexte saoudien étudié par Amélie Le Renard, dans lequel la présence des jeunes hommes dans l'espace public et le « harcèlement » des femmes perçu comme une forme d'insécurité et de danger pour leur réputation attachent à la mobilité féminine un coût social très élevé, en plus de l'interdiction pour les femmes de conduire²⁷.

27. Les différences entre le contexte émirien et saoudien sont nombreuses ; l'absence d'un corps spécifique de police des mœurs aux Émirats n'en est pas des moindres. Il me semble pourtant que le

Les formes de drague plus agressives et le harcèlement sont très peu présents dans l'espace public aux Émirats, à l'inverse de l'Égypte ou de l'Arabie Saoudite où elles sont devenues des problèmes publics discutés dans les médias²⁸. Cela tient sans doute moins à la surveillance exercée dans les lieux publics (même si elle est importante) qu'au déséquilibre démographique. En effet, les jeunes femmes arabes, citoyennes et non-citoyennes, adoptaient souvent vis-à-vis de la drague par des jeunes hommes de même nationalité (*chabāb*) une posture ironique, ou bien la percevaient comme un désagrément, mais non comme un danger. En revanche, il y a bien des hommes qui sont perçus comme des dangers, quelle que soit la réalité de cette menace : ce sont les étrangers, et en particulier les ouvriers sud-asiatiques. L'un des seuls courts-métrages émiriens primé internationalement, *Arabyana*, met ainsi en scène une histoire de pédophilie dont le coupable est un employé domestique pakistanais ; un autre court-métrage, *TelePhoni*, présenté dans les festivals de cinéma locaux, raconte l'histoire d'un petit garçon émirien qui, tout en suivant un éboueur indien ou pakistanais dans les rues de son quartier, sauve une employée domestique des mains d'un autre homme sud-asiatique²⁹. De manière moins explicite, les hommes plus âgés ou de statut social plus élevé font également partie des menaces potentielles, car ils sont considérés comme capables d'obtenir ce qu'ils veulent – contrairement aux jeunes hommes que l'on peut repousser plus aisément.

Ainsi les pratiques de drague décrites ici sont associées à la fois à une classe d'âge, à un statut social et à certaines nationalités – en l'occurrence les jeunesses arabes. Dès lors qu'elles sortent de ce groupe, le même type de pratiques deviennent potentiellement problématiques : dans le cas des ouvriers sud-asiatiques, un simple regard est déjà conçu par les autres résidents d'Abou Dhabi comme un danger pour les femmes³⁰. Cette association est aussi liée au caractère ségrégué de l'espace urbain : ces pratiques s'inscrivent dans la continuité des espaces, des temporalités et des formes de sociabilité spécifiques à ces jeunesses urbaines. Elles participent ainsi, à travers leurs objets, leurs instruments, leurs lieux, à la culture propre aux jeunesses arabes d'Abou Dhabi telle qu'elle a été mise au jour dans la deuxième partie de cette thèse.

contrôle des jeunes femmes sur leur mobilité est la différence la plus significative – illustrée par les grandes différences qui existent, aux Émirats, entre les jeunes femmes qui possèdent une voiture et celles que leurs familles refusent de laisser conduire. Amélie LE RENARD. *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*. Dalloz, 2011.

28. KREIL, « Du rapport au dire », op. cit. LE RENARD, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, op. cit.

29. Nayla AL KHAJA. *Arabyana*. Indépendant. 2006. Hassan KIYANI. *TelePhoni*. 2011. voir le commentaire qu'en fait Alia YUNIS. « Film As Nation Building : The UAE Goes Into the Movie Business ». In : *CINEJ Cinema Journal*, vol. 3, n° 2, 2014.

30. *Statistical Yearbook of Abu Dhabi 2016*. Rapp. tech. Abu Dhabi : Statistics Centre, 2016.

Elles y participent également à travers le type de sujets que ces pratiques contribuent à faire surgir. En effet, la drague et les rencontres amoureuses décrites jusqu'ici permettent aux jeunes adultes de se présenter comme des sujets modernes, mobiles, développant des compétences spécifiques dans leurs manières de naviguer dans l'espace urbain et de manier les technologies. Le fait d'échapper au contrôle social, de façon plus ou moins temporaire, est une manière de se mettre en scène comme sujet autonome, capable d'exploiter les possibilités d'un milieu urbain cosmopolite où évoluent des populations très variées. Ces contournements sont rarement revendiqués comme des formes de transgression, mais plutôt évoqués sous l'angle de la participation à une société moderne. À la manière de ce que j'ai montré pour les enjeux entourant la mode capillaire de la *gambū'a* (cf. Chapitre V, p. 419), ces formes de relations amoureuses sont revendiquées comme spécifiquement jeunes et significatives de rapports sociaux différents de ceux qui caractérisaient les relations entre les sexes pour les générations précédentes. À ce titre, les jeux sur l'anonymat sont justifiés par le fait que les parents et la famille élargie ne pourraient pas comprendre les relations ainsi nouées. L'usage de technologies que les parents maîtrisent souvent peu ou mal permet en outre de s'assurer qu'ils ne les comprennent effectivement pas... En les renvoyant à des pratiques générationnelles, à une culture issue du milieu urbain et de l'époque contemporaine, les jeunes adultes atténuent aussi le caractère transgressif de leurs pratiques – et ce d'autant plus, bien sûr, qu'elles sont temporaires ou qu'elles se fondent à plus ou moins long terme dans un modèle de conjugalité légitime. Mais il serait faux de les lire comme de simples contournements suivis d'un retour à la norme : en chemin, des formes de subjectivité spécifiques ont été produites et exprimées. Il importe donc de se pencher sur les imaginaires dans lesquels ces sujets figurent de façon saillante : à la fois les imaginaires reçus et consommés par les jeunes Arabes d'Abou Dhabi et ceux qu'ils produisent eux-mêmes, dans leurs écrits et dans leurs films où les questions de l'amour et des relations entre les sexes tiennent des places centrales.

2. Le sentiment amoureux et ses imaginaires

Les pratiques de drague et de rencontres décrites ci-dessus ne mettent pas nécessairement en jeu le sentiment amoureux ; elles entretiennent plutôt avec l'amour un rapport de potentialité, dans le sens où elles créent des situations propices, des moments, des lieux et des formes d'interaction dans lesquelles ce type de sentiment peut s'exprimer. Cette expression peut être favorisée par la proximité physique ou au contraire par la distance (dans le cas des relations par internet), par l'échange d'informations intimes ou au contraire par le secret gardé sur une part de sa vie ou de son identité sociale.

Sous quelles formes s'exprime le sentiment amoureux pour les jeunesses arabes d'Abou Dhabi, et quels sens donner à ces expressions ? L'anthropologie des émotions, telle qu'elle a été décrite par Lila Abu-Lughod et Catherine Lutz, s'est intéressée d'une part aux discours sur les émotions (c'est-à-dire aux théories locales des émotions) et d'autre part aux discours émotionnels comme pratiques sociales insérées dans des contextes spécifiques et qui produisent certains effets (notamment, dans une perspective foucauldienne, des effets de pouvoir)³¹. En ce sens le domaine de l'anthropologie des émotions concerne moins les discours introspectifs des individus que les formes sociales d'expression des sentiments et les univers de normes et d'imaginaires auxquels elles sont rattachées. Dans le cas de l'expression amoureuse, la part du fantasme et de l'imaginaire dans la construction sociale de cette expression semble particulièrement saillante, et ce d'autant plus qu'elle met en jeu des formes littéraires ou artistiques au sens large.

La notion de « script » ou de « scénario culturel », qui a marqué les études de la sexualité³², peut ici être mobilisée pour interroger les rapports entre le répertoire amoureux (ses vocabulaires, ses postures, ses formes d'expérience) et « l'idéologie » amoureuse³³ au sens de la fiction romantique telle qu'elle se déploie dans les productions littéraires, cinématographiques et autres. Contrairement aux auteurs du concept de script culturel, je propose d'explorer ces rapports non pas en tentant de repérer des codes de l'expression amoureuse qui seraient spécifiques au contexte culturel émirien et dont on pourrait retrouver la trace dans ces fictions, mais dans une perspective pragmatique, c'est-à-dire en observant ce que ces vocabulaires et ces scripts « font », ce qu'ils opèrent pour les jeunesses arabes d'Abou Dhabi. Cette analyse se focalisera sur un cas précis : celui de la réception et de la production de fictions romantiques par les

31. Lila ABU-LUGHOD et Catherine LUTZ. *Language and the Politics of Emotion*. New York : Cambridge University Press, 1990.

32. John GAGNON et William SIMON. *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*. Chicago : Aldine, 1973.

33. Lila ABU-LUGHOD. *Sentiments voilés*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 2008 [1986].

jeunes femmes. Dans les sphères publique et médiatique du monde arabo-musulman, en effet, les fictions romantiques font l'objet d'un discours simpliste qui lie leur succès à un processus d'individualisation influencé par l'Occident et, partant de là, à un rejet des normes sociales « traditionnelles » en ce qui concerne la famille et la formation du couple³⁴. Bien souvent, ces discours dominants dénoncent aussi les nouvelles normes ainsi produites en les associant au consumérisme ou encore à une liberté de mœurs perçue comme une forme de débauche³⁵. Ils relèvent ainsi d'une simplification qui, d'une part, nie l'existence (et l'expression) de sentiments amoureux pour les générations précédentes³⁶, et d'autre part ignore la capacité des jeunes gens d'agir sur les contenus qui leur sont proposés et de construire leurs propres références.

J'aborderai ainsi dans un premier temps la question de la réception des films et séries produits à l'étranger et regardés par les jeunes Arabes d'Abou Dhabi – dans une multiplicité de flux culturels et médiatiques qui déstabilise la thèse simpliste de « l'influence occidentale ». En suivant une approche de la consommation inspirée des travaux de Michel de Certeau³⁷, je montrerai comment les usages qui sont faits de ces productions culturelles sont loin d'être univoques.

La seconde partie de cette section se penchera sur la production de fictions romantiques par les jeunes, et en particulier par les jeunes femmes émiriennes. On y verra comment ces fictions ne s'opposent pas aux discours et aux valeurs promues par d'autres institutions (telles que l'État, la famille, la religion), mais bien plutôt essaient de se couler dans cet objet discursif que sont les « valeurs émiriennes » et d'articuler entre eux des registres normatifs différents. De la même manière que les pratiques de drague décrites précédemment, la rêverie romantique peut faire partie des tentatives de croiser différents types d'aspirations, plus ou moins cohérentes ou contradictoires entre elles.

34. Joseph A. MASSAD. *Desiring Arabs*. Chicago : The University of Chicago Press, 2007.

35. Les discours normatifs entourant la montée en popularité de la Saint-Valentin en Égypte en sont un exemple significatif : Aymon KREIL. « La Saint-Valentin au pays d'al-Azhar : éléments d'ethnographie de l'amour et du sentiment amoureux au Caire ». In : *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*. Sous la dir. de Martine GROSS, Séverine MATHIEU et Sophie NIZARD. Toulouse : Editions Erès, 2011, p. 71–83.

36. Or ces sentiments existent et sont exprimés par les individus appartenant à ces générations, comme l'attestent d'une part la recherche menée auprès des femmes émiriennes par Linda Soffan dans les années 1970 et la monographie de Lila Abu-Lughod sur une tribu bédouine égyptienne dans laquelle elle déconstruit l'idée que le sentiment amoureux soit une invention moderne. D'autre part, les récits de l'histoire familiale faits par mes interlocuteurs, dont certains sont cités au Chapitre II, incluent parfois le récit de mariages d'amour réalisés contre l'avis des parents et du reste de la société. Linda Usra SOFFAN. *The Women of the United Arab Emirates*. London : Croom Helm, 1980. ABU-LUGHOD, *Sentiments voilés*, op. cit.

37. Michel DE CERTEAU. *L'Invention du quotidien*. Paris : Gallimard, 1990.

C'est le cas en particulier pour les jeunes femmes : moins en raison de rôles de genre socialement imposés qui les désigneraient nécessairement comme public-cible de ces fictions que parce qu'elles sont, dans la pratique, plus confinées spatialement et ont de ce fait moins d'accès à d'autres types d'espaces, de relations ou d'imaginaires amoureux. Cette rêverie romantique, qui peut prendre des formes fantasmatiques ou plus réalistes, doit donc être prise au sérieux dans la mesure où elle dit quelque chose à la fois des aspirations amoureuses et de types variés d'aspirations subjectives qui peuvent difficilement s'exprimer dans d'autres sphères.

2.1. Un imaginaire régional aux références globales

Début 2014, de retour à Abou Dhabi, je m'empresse d'appeler Amal, une jeune femme somalienne de vingt-cinq ans qui est devenue une très bonne amie au fur et à mesure de mes séjours. Nous convenons de nous retrouver à son université le jour même. Lorsque j'arrive, je repère de loin Amal assise à une table et qui semble très occupée. Elle porte un *hijāb* rose soigneusement replié autour de son visage et un maquillage léger, comme à son habitude. Tout autour d'elle sont posées de grandes feuilles colorées, des tubes de colle et des séries d'images : les éléments de préparation d'un cadeau pour sa sœur aînée, qui fête ses trente ans le lendemain. Pour marquer l'occasion, elle lui fabrique un poster de leur acteur favori, la star bollywoodienne Shahid Kapoor.

Si les cinq sœurs aînées d'Amal sont toutes encore célibataires, celle qui fête son anniversaire a peut-être enfin trouvé un mari. Elle a rencontré, dans la banque où elle est employée, un homme koweïtien qui lui a dit qu'il cherchait une épouse. Ils se sont seulement parlé deux fois, mais il avait l'air intéressé et il a plu à la jeune femme. La cadette est très enthousiasmée par cette nouvelle : elle est fascinée par les hommes khalijites, qu'elle trouve à la fois timides, mystérieux et beaux dans leurs *kandūra* blanches. Elle me parle souvent des quelques garçons émiriens qui partagent ses cours d'université : elle les observe beaucoup mais n'ose pas leur parler, et eux-mêmes adressent rarement la parole aux filles. Les quelques conversations qu'elle a eues avec certains d'entre eux constituent un événement. Si le potentiel prétendant de sa sœur l'enchantait autant, c'est que parmi les Khalijites, elle aime particulièrement les Koweïtiens : ils parlent de très belle façon, dit-elle. La preuve en est Badr al-Mḥaynī, l'un de ses candidats favoris dans la célèbre émission produite par Abu Dhabi TV, *Le Poète du million* (*Shā'ir al-Milyūn*)³⁸. Là, Amal cesse de découper et coller les photos

38. Voir Chapitre I. L'émission est une compétition télévisée inspirée d'*American Idol* qui fait s'affronter des poètes venus de tous les pays de la péninsule Arabique. Le gagnant est récompensé par un prix de 5 millions de dirhams.

de Shahid Kapoor pour ouvrir YouTube sur son ordinateur, et trouve rapidement la séquence de l'émission qu'elle veut me faire voir. Parmi les compétitions proposées, le présentateur demande à chaque poète de faire des associations libres : il donne un mot, et les candidats doivent répondre immédiatement par un autre mot auquel ils l'associent. Lorsqu'il dit *khiyāl*, imagination, Badr al-Mḥaynī répond *hurūb*, évasion. À *hijra*, émigration, il associe *zāt*, le soi. Les réponses des poètes sont évaluées selon la qualité poétique de l'association, mais aussi le réseau de références auquel elle renvoie. La beauté de ce dernier exemple repose ainsi dans sa référence au concept islamique d'exil intérieur³⁹. « C'est tellement beau, tu peux le croire ? » s'exclame Amal.

Je ne pense rien sur le moment de cette conversation somme toute banale ; je connais le goût d'Amal pour la poésie et l'art en général, elle me conseille souvent des livres ou des films. En reprenant mes notes quelques mois plus tard, cependant, j'ai été frappée par le fait qu'à travers son admiration pour l'acteur bollywoodien et pour les associations de mots du poète koweïtien, Amal parlait d'elle. Comme ses sœurs et son frère cadet, elle est née à Abou Dhabi, d'un père somalien et d'une mère yéménite (d'origine somalienne). Ils ont passé leur vie entière aux Émirats, dans un appartement de la rue Salam, dans le quartier de Tourist Club près du centre-ville. La plupart de sa famille maternelle vit encore au Yémen (où Amal n'est allée qu'une fois dans son enfance), tandis que son père a beaucoup de parents vivant à Musaffah, le quartier industriel à l'autre bout d'Abou Dhabi. Ce dernier aimerait que ses filles se marient au sein de la communauté somalienne de la capitale – il leur a proposé plusieurs fois de leur trouver quelqu'un – mais les filles sont toutes très réticentes à cette idée. Leurs cousins de Musaffah ne parlent que somali, alors qu'elles s'expriment surtout en arabe et en anglais. Les six filles ont des diplômes universitaires et, à l'exception d'Amal qui étudie encore, occupent des emplois qualifiés⁴⁰. Elles se sentent très éloignées de leurs cousins qui travaillent comme mécaniciens, garagistes ou manutentionnaires. De toute façon, Amal ne se sent pas prête à se marier du tout : elle a bien eu un béguin pour un garçon émirien de son université avec qui elle avait discuté quelques fois, mais elle était trop timide et il lui semblait trop inaccessible. Pour le moment, elle préfère rêver devant les drames bollywoodiens et les comédies romantiques américaines. Si elle refuse de parler

39. La notion d'exil intérieur en islam est une référence symbolique à la *hijra* (l'émigration du Prophète et des premiers croyants de La Mecque à Médine), et désigne l'abandon des fautes, le fait de se défaire des mauvaises croyances et des mauvaises habitudes.

40. Rappelons que les filles célibataires peuvent rester aux Émirats sur le visa de leurs parents jusqu'au mariage, ce qui n'est pas le cas des garçons. Cela les rend aussi plus facilement employables par des entreprises qui ne veulent pas s'encombrer des procédures nécessaires pour sponsoriser de nouveaux salariés.

somali, elle est fière en revanche de m'annoncer qu'elle comprend un grand nombre de dialogues en hindi, à force de revoir les classiques de Bollywood.

Pour saisir ce qui sous-tend ces expériences, il faut réintroduire les hiérarchies sociales évoquées dans la première partie. En raison de leur passeport et de leur couleur de peau, Amal et ses sœurs se trouvent défavorisées sur le marché matrimonial : alors qu'elles parlent arabe et fréquentent, dans le milieu scolaire et professionnel, des nationaux, il est relativement peu probable que la famille de l'un d'eux accepte le mariage. Deux ans après l'anniversaire en question, la sœur d'Amal est toujours célibataire : son prétendant est rentré au Koweït et lui a promis de s'occuper de tout auprès de sa famille pour le mariage, mais cela n'a pas fonctionné... En même temps, le niveau de diplôme et l'emploi des jeunes femmes les éloignent du reste de la famille élargie dans laquelle elles pourraient trouver un époux. Dans ces circonstances, on comprend pourquoi l'imagination comme forme d'évasion ou encore l'idée d'exil intérieur parlent à Amal, au-delà même de leur valeur poétique. Il en va de même pour les films bollywoodiens qui mettent souvent en scène des histoires d'amour impossible dans lesquelles les hiérarchies ethniques, sociales et économiques font obstacle aux amants.

Ce récit ne vise pas à montrer que les productions culturelles seraient des reflets de la réalité sociale, ni que leur succès serait dû à leur capacité à accueillir les projections des spectateurs. À l'inverse, il ne s'agit pas non plus d'arguer que ces émissions et ces films façonnent des attentes ou des idéaux amoureux éloignés de la réalité – un argument qui sert de base aux critiques de « l'influence occidentale ». Pour Amal comme pour de nombreuses jeunes femmes avec qui j'ai discuté des films, des séries ou encore des romans à l'eau de rose qui font partie de leur paysage cinématographique et littéraire quotidien, le statut de ces œuvres est clair. Elles se situent du côté de l'imagination, de la rêverie autorisée car, si certaines mettent en scène des histoires parfois crues, les œuvres préférées sont souvent celles au contenu très pudique. Cela est sensible dans la manière dont les jeunes femmes perçoivent les productions américaines et européennes, parmi lesquelles elles distinguent entre celles aux contenus plus sexuels – qu'elles perçoivent comme une image des mœurs occidentales qui leur sont familières dans l'ordre des représentations mais étrangères dans celui de la pratique –, et celles plus sobres qui vont rarement au-delà de l'échange de baisers et qui servent de base à la rêverie romantique, tels que les romans de gare de l'écrivain américain catholique Nicholas Sparks.

La précision paraît nécessaire afin d'éviter de reproduire des discours tenus par les autorités religieuses, psychologiques ou médiatiques dans lesquels les jeunes femmes sont trop souvent présentées comme aisément influençables et cédant facilement aux sirènes de l'illusion romantique – discours qui sont parfois repris par les jeunes femmes

elles-mêmes lorsqu'elles cherchent à se distancier de ces représentations. Si l'imagination romantique n'est pas illusion, comment peut-on alors l'analyser ? Il est utile d'invoquer ici les études de la réception et des *fan cultures* qui, à la suite de Michel de Certeau, ont mis l'accent sur la consommation comme acte créateur et non comme acte de simple réception⁴¹. La consommation d'une œuvre apparaît elle aussi comme une production « d'un type tout à fait différent, [...] qui a pour caractéristiques ses ruses, son effritement au gré des occasions, ses braconnages, sa clandestinité, son murmure inlassable, en somme une quasi-invisibilité puisqu'elle ne se signale guère par des produits propres (où en aurait-elle la place ?) mais par un art d'utiliser ceux qui lui sont imposés »⁴². Cet « art de faire avec » des contenus souvent standardisés permet de saisir la multiplicité des usages de ces œuvres, qui sont loin d'être uniformes, et la diversité des imaginaires qu'elles produisent selon leurs appropriations et interprétations individuelles.

Ce que produit d'abord la consommation de ces œuvres romantiques, c'est un collectif défini en termes d'âge : l'imaginaire amoureux est partagé au sein du groupe des pairs, entendu ici comme les jeunes femmes émiriennes et expatriées arabes. Cet imaginaire fluctue en fonction des modes qui attribuent aux films et aux romans à l'eau de rose des popularités variables. Les auteurs, réalisateurs et acteurs qui ont les faveurs des jeunes Arabes d'Abou Dhabi à un moment donné dans le temps servent à entretenir les conversations entre sœurs et cousines ou entre amies, et font l'objet de photographies, de citations et de commentaires échangés sur les messageries en ligne. Les jeunes hommes, eux aussi, consomment ces œuvres (au moins en ce qui concerne les films), même s'ils en parlent moins. Outre la rêverie romantique, le rire, la distance critique et l'ironie sont autant de modes de consommation de ces œuvres qui coexistent la plupart du temps : les jeunes femmes qui les consomment sont aussi les premières à imiter, pour s'en moquer, leur grandiloquence, et à partager sur les réseaux sociaux des images ou des remarques humoristiques à leur sujet. Cette dimension collective de l'imaginaire romantique, formé à partir d'œuvres populaires parmi les jeunes femmes, est mise en scène dans les fêtes entre camarades de classe du même sexe ou encore dans les célébrations entourant le mariage, notamment la « nuit du henné » (*layla al-hinnā'*). Cette soirée est un rassemblement entre femmes autour de la future mariée quelques jours avant les noces, souvent organisée autour d'un thème qui reprend ces imaginaires

41. Matt HILLS. *Fan cultures*. London : Routledge, 2002. DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien*, op. cit.

42. Ibid., p. 53.

romantiques : Bollywood en est une référence récurrente⁴³.

Avant de se pencher plus avant sur ces productions des jeunes femmes elles-mêmes, un dernier aspect de cette consommation mérite que l'on s'y arrête : la dimension globale des références culturelles ainsi mobilisées. J'entends ici globale au sens de la pluralité des origines des œuvres qui sont consommées, face à laquelle la théorie de « l'occidentalisation » ne tient pas. Là encore, l'origine des œuvres les plus populaires dépend largement des moments et des phénomènes de mode – avec des intervalles de temps parfois très courts d'une mode à l'autre. Si certaines de ces œuvres renvoient à une culture partagée avec les générations précédentes et acquise à l'école, comme les classiques du registre amoureux dans la poésie arabe, d'autres sont arrivées aux Émirats beaucoup plus récemment par la télévision – c'est le cas des séries turques historiques, souvent regardées en famille par plusieurs générations, à ce point populaires qu'elles sont devenues une référence commune y compris pour ceux qui ne les regardent pas⁴⁴.

Lors de mes enquêtes, outre les œuvres déjà citées, les *dramas* coréens regardés en direct sur internet⁴⁵ étaient particulièrement populaires auprès des jeunes femmes émiriennes. Ces séries télévisées renvoient à des dynamiques globales de production, de circulation et de consommation qui mériteraient une étude à part entière. On se contentera d'un cas particulièrement représentatif : parmi les *dramas* préférés des étudiantes émiriennes se trouvait la série télévisée *Boys Before Flowers*, sortie en Corée du Sud en 2009. La série, qui contient vingt-cinq épisodes d'un peu plus d'une heure chacun, est tirée d'un manga japonais (*Hana Yori Dango* de Yōkō Kamio). La version coréenne est en réalité la troisième : le manga a d'abord été adapté pour la télévision japonaise, puis a fait l'objet d'une adaptation taïwanaise, chacune comportant deux saisons. Les jeunes femmes émiriennes qui m'ont parlé de cette série avaient vu l'ensemble de ces versions, et discutaient entre elles des variations nationales entre chacune. L'histoire reste en effet semblable de l'une à l'autre, mais certains éléments pivots de l'intrigue tournent autour de séquences qui varient suivant les pays : elles mettent en scène la

43. Marion Breteau décrit ainsi, en Oman, une célébration entre femmes (la *melcha*, qui suit la signature du contrat de mariage et sur laquelle je reviendrai au chapitre suivant) dont le thème est inspiré des films de Bollywood : Marion BRETEAU. « “You are my joy, you are my pain”. L'amour comme symbole au Sultanat d'Oman ». In : *Émulations, revue des jeunes chercheurs en sciences sociales*, 2016 [à paraître].

44. Ainsi un jeune homme émirien avec qui je discutais des destinations touristiques préférées par les familles émiriennes m'a donné la liste détaillée des lieux visités en Turquie et des séries télévisées auxquelles ils se rapportaient, alors même qu'il ne les avait jamais vues.

45. C'est le principe du *streaming*, c'est-à-dire l'accès à un flux audio et/ou vidéo au fur et à mesure de sa diffusion, à l'inverse du téléchargement.

préparation de nourriture, des balades dans les espaces urbains où se rencontrent les jeunes couples, ou encore des voyages dans les destinations touristiques à proximité. Le thème général est proche de celui de Cendrillon : une jeune fille pauvre se retrouve par accident dans une école d'élite où règne une bande de quatre garçons dont chacun représente une personnalité stéréotypée : le chef autoritaire et gâté, le marginal doux et romantique, le don Juan, le séducteur au passé douloureux... Les quatre se servent de leur richesse et de leur popularité pour terroriser les autres élèves, tandis que l'héroïne est l'objet d'attention des deux premiers, entre lesquels son cœur balance. La popularité de la série dans le monde arabe, qui s'est d'abord formée sur les sites de visionnage en ligne, n'a pas échappé aux médias locaux : au moment où mes interlocutrices m'en ont parlé, en 2013, la chaîne saoudienne MBC4 venait d'annoncer l'achat des droits de *Boys Before Flowers* et la diffusion prochaine du *drama*.

Cet exemple de flux culturels transnationaux, qui partent du Japon et circulent d'abord au sein des pays asiatiques pour se déplacer vers le Golfe et, à partir de là, être diffusés dans l'ensemble du monde arabe, est particulièrement frappant, de même que la variété des supports (du *manga* à la série télévisée en passant par l'industrie musicale, puisque certains acteurs sont aussi membres d'un *boys' band* à succès). Il pose aussi la question de la circulation des contenus, et d'une éventuelle globalisation du répertoire sentimental. Ce postulat sous-tend deux ouvrages récents qui examinent les rapports entre mariage, intimité et ce qu'ils considèrent comme une idéologie globalisée de l'amour conjugal⁴⁶. Pour leurs auteurs, il y aurait « une tendance globale » à aller « vers des modèles globalisants de la famille comme fondée de plus en plus sur un “amour” qui est choisi, intensément ressenti, “authentique” et profondément personnel »⁴⁷. Ils opposent cette conception de la famille avec celle qui met en avant l'obligation sociale et les liens de parenté. Cela ne signifie pas que l'amour lui-même, ou l'amour romantique, est une invention récente ou un produit de la globalisation ; en revanche, l'idéologie du mariage comme relation intime entre deux partenaires partageant des sentiments amoureux se serait diffusée à travers ces flux globaux, notamment les œuvres culturelles telles que celles étudiées dans cette section⁴⁸. Ce qui est diffusé à l'échelle globale, c'est d'une part l'injonction à inscrire les relations de couple

46. Jennifer S. HIRSCH et Holly WARDLOW, édés. *Modern Loves. The Anthropology of Romantic Courtship and Companionate Marriage*. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 2006. Mark B. PADILLA, Jennifer S. HIRSCH, Miguel MUNOZ-LABOY, Robert E. SEMBER et Richard D. PARKER, édés. *Love and Globalization. Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville : Vanderbilt University Press, 2007.

47. *Ibid.*, p. xv.

48. Jennifer Hirsch et Holly Wardlow nomment *companionate marriage* cette conception du mariage, dont il faut bien préciser qu'il s'agit d'une idéologie normative et non de la réalité complexe des

et la conjugalité dans le sentiment amoureux, et d'autre part l'injonction à exprimer ce sentiment – qui, comme le montre Linda Rebhun, peut entrer en conflit avec les normes patriarcales⁴⁹. En effet, alors que la première injonction s'est répandue dans le monde arabe depuis le début du xx^e siècle (j'y reviendrai dans le chapitre suivant) et a pris un caractère normatif, la seconde entretient des relations complexes avec les normes de pudeur qui dominent dans la société émirienne. On verra ainsi comment les blogs d'histoires d'amour écrits par les jeunes femmes négocient avec ces contradictions.

L'ouvrage de Mark Padilla *et al.*, qui s'intéresse à la dimension politico-économique de ces circulations globales, pointe une dernière question qui résonne de manière spécifique aux Émirats : celle des inégalités existant entre les différents contextes mis en jeu dans ces circulations globales d'imaginaires. À ce titre, les productions des studios de Bollywood tiennent une place particulière dans la société émirienne, qui ne peut qu'attiser la curiosité de l'observateur. Il est frappant en effet que, dans un pays où près d'un tiers de la population totale est composée de citoyens indiens, dont une grande partie sont des travailleurs non-qualifiés qui se situent tout en bas de l'échelle des hiérarchies sociales, les stars cinématographiques les plus populaires soient les acteurs et actrices bollywoodiens. Ces circulations culturelles-là renvoient à des phénomènes plus profonds que de simples modes, et sont inscrits dans l'histoire des migrations et des flux de populations vers les Émirats. Ainsi, le premier cinéma à Abou Dhabi a été l'Eldorado, un petit cinéma indien dans le centre-ville qui fait figure de monument pour tous ceux qui ont grandi dans la capitale. L'Eldorado était un lieu attractif pour l'ensemble des résidents ; il est longtemps resté le seul cinéma d'Abou Dhabi et diffusait des films dans toutes les langues, avant de se consacrer seulement aux films indiens – dans une évolution qui n'est pas sans rappeler celle des vieux centres commerciaux. Par ailleurs, non seulement les mariages d'hommes émiriens avec des femmes indiennes sont un phénomène de longue date et une pratique historiquement courante⁵⁰ (un certain nombre de citoyens ont donc été élevés par des mères indiennes), mais de plus les nourrices employées dans les années 1980 et 1990 étaient en grande partie indiennes. Pour la génération que j'ai étudiée, les films bollywoodiens classiques sont des souvenirs d'enfance ; ils participent d'un univers familial et d'une culture régionale commune, au

relations intimes. HIRSCH et WARDLOW, *Modern Loves. The Anthropology of Romantic Courtship and Companionate Marriage*, op. cit.

49. Linda Ann REBHUN. *The Heart is Unknown Country. Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*. Stanford : Stanford University Press, 1999.

50. Paul DRESCH. « Debates on Marriage and Nationality in the United Arab Emirates ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de James PISCATORI et Paul DRESCH. Londres : IB Tauris, 2005, p. 136–157.

même titre que les sodas indiens et le thé *karak* évoqués au Chapitre V. Cette familiarité est poursuivie et reproduite dans les films produits actuellement, dont un certain nombre sont tournés à Dubaï où les acteurs indiens les plus célèbres possèdent par ailleurs des propriétés immobilières.

Une illustration de ce paradoxe est offerte sous forme d'une nouvelle comique, au sein d'un recueil écrit par une jeune femme émirienne et publié à Dubaï en 2012 : *Made in Jumayrā* de Kulthum Ṣāliḥ⁵¹. Le recueil (en arabe), qui a fait l'objet d'un marketing important par la maison d'édition Kuttāb, a reçu un accueil controversé : les commentaires publiés par des jeunes femmes émiriennes sur internet notamment sont très critiques. Ils reprochent à l'auteure de donner une image négative et superficielle des femmes dubaïotes qui seraient fascinées par les marques et obnubilées par des préoccupations frivoles. Il est vrai que les divers chapitres, qui présentent des vignettes courtes et illustrées, marquent peu par leur qualité littéraire ; mais, en exagérant le trait parfois avec provocation, ils offrent un aperçu de sujets souvent controversés au sein de la société émirienne. Il en va ainsi d'un passage d'à peine plus de cinq pages intitulé « Shahrukh Khan... bourreau des cœurs des vierges » (*mu'azzib qulūb al-'azārā'*). La vignette commence dans l'internat d'un campus féminin, où les jeunes femmes se réveillent au milieu d'une chaleur intense : l'un des générateurs d'électricité (qui font fonctionner la climatisation) est endommagé. L'intendante fait donc venir le réparateur, un ouvrier indien dont l'entrée sur le campus fait sensation : en effet, l'ouvrier est un très beau jeune homme... qui se trouve ressembler comme deux gouttes d'eau à la grande star de Bollywood, Shahrukh Khan. S'ensuit la description comique du tumulte ainsi provoqué – que l'auteure attribue, incidemment, à « la rareté ou l'absence du genre masculin à l'université » (*nudrat 'aw in'idām al-jins al-zukūrī fī-l-jāmi'a*) : les jeunes femmes se précipitent pour le voir passer, le message se transmet très rapidement dans l'internat et les étudiantes sabotent un par un les générateurs électriques le long des couloirs afin de voir Shahrukh Khan de plus près. L'histoire culmine avec un strip-tease de l'ouvrier sur le toit de l'immeuble, sous les applaudissements des étudiantes, tandis que l'une d'elles va chercher l'intendante qui « n'a pas dû voir un homme depuis cent ans »⁵².

Le thème du sosie est un ressort narratif couramment utilisé⁵³. Il souligne à la fois la proximité (en termes de nationalité) et la distance (économique et sociale) qui sépare

51. Kulthum ṢĀLIḤ. *Made in Jumayrā [Made in Jumeirah]*. Dubaï : Dār kuttāb li-l-nashr wa-l-tawzī, 2012.

52. Ibid., p. 99-106.

53. L'un des personnages centraux du long métrage *City of Life* est un chauffeur de taxi indien qui est lui aussi le sosie d'un acteur bollywoodien – un trait qui oriente l'ensemble de l'intrigue le concernant. Ali MOSTAFA. *City of Life*. Film Works. 2010.

l'employé non-qualifié, en l'occurrence l'ouvrier électricien, de la star dont il partage les traits, alors même que cette apparence fait le succès du second. Si la critique de la ségrégation sexuelle sous-jacente à ce texte reproduit en grande partie des stéréotypes genrés (les jeunes femmes devenant hystériques à l'arrivée d'un membre du « genre masculin »), la possibilité même que les jeunes filles puissent fantasmer sur les ouvriers qu'elles côtoient quotidiennement mais qui sont invisibles socialement dans les villes émiriennes porte en elle une dimension subversive. Dans la pratique, les films bollywoodiens constituent souvent une référence partagée à travers les hiérarchies : ils sont un sujet de conversation, par exemple, entre les jeunes femmes émiriennes et leurs chauffeurs ou encore les employés de service. On peut s'interroger sur ce qui est partagé dans ces circonstances : des représentations de l'amour romantique qui restent dans le domaine de l'imaginaire (ce qui les autoriserait à devenir une part de cette culture commune) ? Ou encore une exégèse du talent des acteurs et des intrigues de ces films ? D'autres éléments, plus ambivalents, semblent aussi partagés – par exemple certains canons de beauté qui à la fois apparaissent propres aux pays du Sud (en valorisant, chez les hommes, les yeux et les cheveux très noirs), influencés par des tendances globales (les formes masculines musclées et féminines fines) et par des hiérarchies raciales qui persistent (la peau claire reste valorisée).

2.2. Fictions romantiques et « valeurs émiriennes »

Les imaginaires de l'amour romantique évoqués empruntent ainsi à des sources très variées, et les jeunes Arabes d'Abou Dhabi en font des combinaisons multiples, qui sont souvent bricolées pour les faire correspondre à leurs propres aspirations, c'est-à-dire les faire « fonctionner sur un autre registre »⁵⁴. Mais comment ces bricolages fonctionnent-ils, qu'est-ce qui est fabriqué exactement par leur intermédiaire et quels types d'aspirations s'y expriment ? Répondre à cette question suppose d'aller examiner de plus près le contenu de ces appropriations, qui varie bien entendu selon ceux qui se les approprient. Je propose de mener cette exploration à partir d'un cas particulier d'appropriation des imaginaires romantiques : les histoires d'amour publiées par de jeunes femmes émiriennes sur des blogs en ligne. Je montrerai comment, à travers la constitution d'un univers séparé de celui des parents et des institutions familiales et matrimoniales, le répertoire de l'amour romantique est convoqué par les jeunes femmes dans ces blogs pour se rêver comme sujets, et pour étendre leurs aspirations subjectives dans bien d'autres domaines que la seule sphère amoureuse.

54. DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien*, op. cit., p. 54.

Les jeunes femmes émiriennes avec lesquelles j'ai discuté évoquaient souvent leur préférence pour des fictions romantiques « adaptées aux valeurs émiriennes ». Se pencher sur ces adaptations et ré-appropriations est donc aussi un moyen par lequel ouvrir la boîte noire que constituent ces « valeurs », constamment mobilisées dans les discours officiels, les médias mais aussi les conversations quotidiennes, et de les contraster avec d'autres types de valeurs revendiquées par d'autres groupes. Il est évident que ces productions, notamment parce que la plupart sont diffusées sur internet, peuvent être et sont d'ailleurs consommées par d'autres catégories de la population ; mais c'est surtout le contenu de ces écrits qui nous intéressera ici.

2.2.1. *Histoires d'amour khalijites*

Sont ainsi mis en jeu deux régimes normatifs de représentations : celui, d'une part, de l'amour romantique, et ce qu'il implique en terme de sentiments et de leur expression, ou encore de représentations du couple et des rôles de genre ; et celui, d'autre part, des « valeurs émiriennes » telles qu'elles sont définies à la fois par l'État et par les jeunes citoyens, de façons parfois contradictoires, et qui définissent elles aussi des rôles genrés spécifiques. Au croisement de ces régimes normatifs se trouve, en l'occurrence, une technologie : internet et ses multiples plates-formes disponibles à des usages variés, parfois soumis au contrôle et à la censure.

Parmi les diverses manières par lesquelles les jeunes femmes émiriennes combinent ces régimes normatifs, mes interlocutrices référaient souvent aux « histoires » (*ḥikāyāt*), désignées parfois comme « histoires khalijites », (*ḥikāyāt khalījīyya*) qu'elles lisaient sur internet ou qu'elles avaient lues à un moment de leur adolescence. Ces « histoires » étaient publiées sur différents types de sites, essentiellement des forums ou des blogs, et relevaient de genres variés : *fantasy*, horreur, *fan-fiction*⁵⁵, ou encore histoires d'amour. Ces dernières semblent à la fois les plus répandues, et celles dont la diffusion est la plus systématisée. En effet, la publication d'histoires d'amour spécifiquement « khalijites »

55. Les *fan-fictions* sont une forme de récit produit par les consommateurs d'un objet culturel (film, série télévisée, roman, jeu vidéo) qui s'inspirent des univers et des protagonistes de ces œuvres pour prolonger l'intrigue, la modifier ou inventer des histoires alternatives. Le genre s'est d'abord développé dans des magazines consacrés (les *fanzines*) puis sur des forums en ligne réunissant des communautés de fans. Il est analysé dans les études de la réception comme une forme de réappropriation créative, voire de résistance des consommateurs vis-à-vis des contenus diffusés par l'industrie culturelle : voir par exemple Henry JENKINS. *Textual poachers : Television fans & participatory culture*. New York/London : Routledge, 1992. HILLS, *Fan cultures*, op. cit.

(et revendiquées comme telles), principalement sur la plate-forme Blogger⁵⁶, fait partie d'un courant récent dont on peut situer le point de départ aux environs de l'année 2007 au Koweït. De nombreuses jeunes femmes commencent alors à publier en ligne des histoires d'amour, essentiellement en dialecte koweïtien translittéré (dans le corps du texte comme dans les dialogues). Ces histoires se diffusent et sont lues dans l'ensemble de la région du Golfe, suscitant de nouveaux blogs au Bahreïn puis aux Émirats arabes unis et en Oman ; il semblerait que cette tendance se soit ensuite diffusée vers l'Arabie Saoudite et le Liban, mais en moindre nombre. Ces blogs forment un réseau – chacun dispose d'une liste de liens renvoyant vers d'autres blogs du même type – qui réunit une communauté de fans suivant avidement plusieurs histoires à la fois, et qui commentent souvent après chaque chapitre. Il n'est pas rare que des lectrices ayant créé un compte sur les plates-formes de blogs pour pouvoir poster des commentaires identifiables se laissent tenter, et commencent elles-mêmes à écrire leurs propres histoires.

Auteures comme lectrices de ces blogs œuvrent sous pseudonyme : même dans les rares cas où les histoires accèdent à une publication par une maison d'édition, elles restent la plupart du temps anonymes. Si j'ai rencontré un très grand nombre de lectrices, en effet, toutes mes tentatives pour contacter les auteures sont restées vaines. La majorité du temps, mes courriels restaient sans réponse. Il est arrivé quelques fois que l'auteure réponde en acceptant un entretien par courriel ou par l'intermédiaire d'un site comme Facebook, mais ces tentatives n'ont elles non plus jamais abouti : elles sont restées silencieuses après avoir reçu mes questions, et je n'ai pas insisté. Cette question de l'anonymat a déjà été beaucoup évoquée dans la section précédente ; on se contentera donc d'ajouter que certaines entretiennent l'ambiguïté sur la véracité des événements racontés. L'auteure de *Desperate in Dubai*, qui a depuis été publié en version papier sous un nom de plume⁵⁷, explique ainsi dans les entretiens accordés à des journaux que le contenu de son texte, plus sulfureux que celui des autres blogs du même type, est inspiré des trajectoires de femmes qu'elle a connues à Dubaï. Elle en fait d'ailleurs une des raisons pour conserver son anonymat ; ce d'autant plus que le livre, publié en Inde, a été retiré des ventes quelque temps après sa distribution à Dubaï, avant d'être remis de nouveau sur les étagères de toutes les librairies (illustrant une certaine incohérence des pratiques de censure). Par ailleurs, l'histoire publiée sur le blog affiche déjà ce rapport ambivalent avec la réalité : certains chapitres ont été modifiés *a posteriori* et préfacés par un message de l'auteure s'excusant des modifications, et expliquant que des noms

56. Blogger est une plate-forme en ligne, appartenant depuis 2003 à Google, qui permet de créer des blogs « clé en main », l'utilisateur n'ayant plus qu'à publier le contenu et modifier l'apparence du blog avec les outils fournis.

57. Ameera AL-HAKAWATI. *Desperate in Dubai*. Noida : Random House India, 2011.

et des détails ont dû être supprimés pour conserver l'anonymat des personnes réelles dont s'inspirent ses personnages. Cette annonce est peut-être due à de l'auto-censure, ou bien à une stratégie de marketing ; toujours est-il qu'elle pointe vers la question du réalisme qui est centrale dans ces histoires.

À bien des égards, ces blogs apparaissent comme des éléments d'une culture régionale proprement khalijite. Un site recensant les blogs disponibles en 2009 en compte 42 avec des publications régulières, et un peu moins d'une centaine de contributeurs⁵⁸ ; la majorité des blogs sont koweïtiens mais aussi émiriens, bahreïniens, omanais, saoudiens, etc. La tendance semble cependant avoir décliné à partir des années 2010 ; la plupart des blogs que j'ai consultés entre 2012 et 2014 avaient débuté quelques années plus tôt. Certains avaient déjà été délaissés par leurs auteurs, et les histoires étaient restées inachevées après quelques chapitres ; la grande majorité en a ensuite été supprimée. Tout cela n'a rien d'étonnant pour des pratiques d'Internet dont on a vu qu'elles sont marquées par leur flexibilité et leur caractère circonscrit dans le temps (voir le Chapitre V). Si les blogs émiriens utilisent eux aussi l'arabe translittéré (*'arabīzī*), notamment dans les dialogues, la proportion d'anglais semble augmenter avec la dispersion géographique des auteurs. Plusieurs explications de ce phénomène sont possibles : le Koweït ayant été un grand producteur de séries télévisées, le dialecte koweïtien est plus aisément compris par les populations de la péninsule Arabique que les dialectes émiriens par exemple. La raison la plus probable consiste dans la moins bonne maîtrise de la langue arabe qu'ont les jeunes Émiriens, en particulier à Dubaï où vivent la plupart des auteurs de ces blogs et où la majorité des écoles et des universités sont anglophones. Leur écriture, dans laquelle la narration est en anglais et les dialogues en dialecte émirien, reflèterait ainsi les divisions linguistiques qui existent dans leur propre vie, où l'écrit est presque toujours associé à l'anglais, où l'arabe émirien est la langue parlée et d'où l'arabe littéral est presque absent. Il est possible aussi que les auteurs émiriennes de ces blogs visent un public plus international, voire une publication papier : dans certains textes, des notes entre parenthèses font figure d'explications culturelles, par exemple en indiquant le rôle de la dot (*maḥr*) dans les sociétés khalijites. Mais ces blogs sont une exception : majoritairement, le public est régional, ce qui inclut aussi les expatriés arabes vivant dans le Golfe. Enfin, si la très grande majorité du public de ces blogs est constituée de jeunes femmes khalijites et expatriées arabes, quelques jeunes hommes les lisent également : une amie que j'avais interrogée sur le sujet a mené l'enquête en posant la question à la ronde sur Twitter, où quelques garçons parmi ses contacts ont, selon ses termes, « avoué » qu'ils en étaient des lecteurs friands, mais sans commenter plus avant.

58. <http://www.scarletlights.com/>, consulté en 2013.

Du point de vue du contenu, ces blogs sont des objets ambivalents. Ils combinent les normes sociales propres aux pays du Golfe avec des histoires d'amour romantique hétéronormatives, proches de celles des séries télévisées étrangères très populaires parmi ces jeunes femmes. La forme adoptée s'inspire elle aussi de ces séries, et ressemble à bien des égards au style des *fan-fictions* sans se situer directement dans ce genre : chaque chapitre se termine en général sur un élément de suspense destiné à tenir les lectrices en haleine, et il n'est pas rare que quelques lignes en début de chapitre récapitulent les épisodes précédents. Si ces blogs décrivent des couples qui tombent amoureux avant le mariage, ce dernier est bien l'issue légitime d'histoires qui, à bien des égards, suivent explicitement le modèle classique du conte de fées : « ils se marièrent, vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants ».

2.2.2. Lovers in Dubai

Afin de mieux saisir ce qui se joue dans ces histoires et dans les imaginaires qu'elles s'approprient et qu'elles produisent, penchons-nous plus précisément sur l'une d'entre elles, intitulée « Sparkle » (étincelle). Le choix de cette histoire tient à plusieurs éléments : c'est la première qui m'a été recommandée par l'une de mes interlocutrices ; composée de soixante-dix chapitres, elle est achevée et a été publiée intégralement entre juillet 2012 et octobre 2013, sur le blog « Lovers in Dubai » dont on sait juste que son auteure est une jeune femme émirienne vivant à Dubaï, qui signe ses chapitres et ses réponses aux commentaires avec l'acronyme du titre du blog : LID. Les modalités de publication de cette histoire la rendent en outre représentative de la plupart des blogs que j'ai pu consulter : elle est écrite dans un mélange d'anglais et de dialecte émirien translittéré, ce dernier utilisé majoritairement dans les dialogues. Chaque chapitre est annoncé par l'auteure sur son compte Twitter et reçoit entre 15 et 60 commentaires de lecteurs (majoritairement des lectrices, mais occasionnellement quelques hommes), ce qui en fait l'un des blogs les plus consultés parmi ceux auxquels j'ai eu accès. La plupart des commentaires supplient l'auteure de publier rapidement le chapitre suivant, commentent l'évolution de l'histoire et les thèmes abordés dans le chapitre, ou encore demandent plus de développements à propos de leur couple favori. L'auteure intervient pour répondre aux questions, mais aussi pour solliciter des commentaires sur son style d'écriture, dans un rapport dialogique et interactif qui est spécifique au médium du blog. « Sparkle » est la seconde histoire publiée sur Lovers in Dubaï, qui en a compté quatre au total, dont une inachevée, avant d'être supprimé courant 2015.

« Sparkle » débute par un prologue qui met en scène la rencontre entre Mayed, l'un des principaux protagonistes, et son demi-frère Abdulaziz. On y apprend qu'Abdulaziz est né d'un premier mariage de leur père avec sa cousine maternelle, qu'il n'aimait pas. Ce dernier a ensuite quitté cette femme pour épouser par amour la mère de Mayed ;

LOVERS IN DUBAI

WEDNESDAY, JULY 11, 2012

Sparkle ; Chapter 0

Prologue

His head sunk into the baby blue silky pillows his maid had just freshly arranged for him. Innocently tampering through the newly unwrapped Game boy his father had just gotten him, Mayed would have never thought that after today, every aspect of his future would be shifted.

—

Three knocks on the door and a familiar face walks in with a peculiarly unfamiliar face beside him, a little boy wrapping his hands around Mayed's father's knees. The stern father looked down at the boy, who looked just about a few years older than Mayed tugging strongly onto the boy's arm, obviously prepared to yell "e96lb!" [*Iṣṭlub*, « tiens-toi droit! » en dialecte du Golfe] The boy immediately looked into the father's eyes and stood up straight as a soldier. "Mayed," the father said with a wide smile, pointing his hand towards the stranger as if he was some prize to be presented, "This is Abdulaziz. Due to the current change of events, you know, with my first wife's very unfortunate accident, he's going to be staying with us."

From the moment Mayed's father, Mohammed, first laid eyes on Mayed's mother, Noora, it had been love at first sight. Unfortunately due to their cultural differences, his wish to marry Noora was never granted by his close-minded family. As the obedient son, Mohammed was known to be, he fulfilled his parents' wishes of marrying his cousin instead.

They lived together in a loveless marriage for a few years giving birth to Mohammed's first son Abdulaziz but love-stricken, Mohammed could never really forget his first love, which slowly lead to the destruction of his first marriage. Soon after, he cut all ties with his family and married the love of his life- Noora. Mayed had spent his whole life not knowing about Abdulaziz's existence, until the day his mother was caught into a tragic accident and he was forced by reality into their lives.

From then on, Mayed treated Abdulaziz as a brother. As someone he looked up to, and despite how much Mayed tried to grow closer; Abdulaziz always took one step backwards. Despite how many times he asked him if he wanted to play outside with the kids next door, Abdulaziz always replied with the same indifferent "no thanks." Despite how much Mayed tried to understand him, there was always that undeniable spark of hatred, anger, or even abandonment in his older brother's eyes.

And nothing devastated him more.

*Stay Tuned ;
Sincerely LID.*

Posted by Lovers In Dubai at 4 :14 AM

mariage auquel sa famille s'opposait en raison de « différences culturelles ». On apprendra plus tard que la mère d'Abdulaziz souffrait de troubles psychiatriques non traités et s'est suicidée : c'est à ce moment que le père récupère la garde d'Abdulaziz et que les deux frères commencent à vivre ensemble. Les caractères des deux personnages masculins sont annoncés d'emblée : Mayed, aimant, loyal, dévoué à sa famille et respectueux des normes, et Abdulaziz, distant, froid et dont les sarcasmes dissimulent sa peur de l'abandon.

Le premier chapitre fait un bond dans le temps, et on y retrouve Mayed et Abdulaziz des années plus tard dans un hôpital aux États-Unis, au chevet de leur père gravement malade. C'est là que Mayed, cherchant sa mère partie pleurer dans la salle d'attente, croise par hasard une jeune fille en train de la consoler. Alya, vingt ans, est elle aussi émirienne et en voyage avec sa famille. Elle fait des études d'art à Dubaï et rêve de poursuivre en Master dans une université américaine, malgré les réticences de ses parents à la laisser partir étudier à l'étranger. Elle profite des vacances d'été pour les convaincre de se rendre avec elle aux États-Unis et de jeter un œil aux universités. Mais, une fois arrivés, son frère cadet a un accident et se retrouve également à l'hôpital. Leurs parents y trouvent un prétexte pour affirmer que les pays étrangers sont trop dangereux pour laisser leur fille y étudier.

Quelques jours plus tard, nouvelle rencontre dans les couloirs de l'hôpital : Mayed ne reconnaît pas Alya, dont il pense qu'elle est américaine, et en raison de sa petite taille la prend pour une adolescente. Le soir même, ils réalisent qu'ils séjournent tous deux dans le même hôtel lorsqu'ils se croisent dans l'ascenseur, en chemin pour le MacDonald's du quartier. Chacun étant séduit par la beauté de l'autre, la rencontre est maladroite, et Mayed apprend l'âge réel d'Alya :

Cela semblait plus logique qu'elle aille et vienne seule à cette heure. Certes, elle n'avait pas quatorze ans mais quand même, aucune fille ne devrait être dehors aussi tard, les rues sont remplies d'ivrognes et Dieu sait quoi d'autre. « En tout cas », Mayed entendit [Alya] dire. « Ça me met mal à l'aise d'être seule avec toi comme ça. Comment je pourrais dire ça... » Alya s'arrête pour réfléchir une seconde, et finalement dit : « **3aib** ». ⁵⁹

3aib. 3aib est un mot arabe, se dit Mayed, un mot arabe sortant de la bouche d'une fille dont il était certain qu'elle était américaine. Non, non, elle ne peut pas être une Arabe, Mayed commençait à refuser l'idée. D'un autre côté,

59. *'ayb* signifie honteux, au sens de moralement répréhensible ; voir le chapitre suivant. L'extrait est ma traduction depuis l'anglais ; les mots arabes ont été laissés tels quels, avec la translittération initiale. Les caractères en gras et italique sont dans le texte original.

il n'avait jamais été très doué pour différencier les races ou les accents donc comment pouvait-il vraiment en juger ?

Mayed priait juste Dieu qu'elle ne soit pas 5aleeji⁶⁰ ou pire Emarati. *Ya allah ya Mayed*,⁶¹ se maudit-il. Il serait vraiment mal barré si elle s'avérait être Emarati. Depuis l'incident à l'hôpital jusqu'à ce moment même, avec elle debout à côté de lui, de nuit, en plein milieu de la rue. Disons juste que **3aib** serait un euphémisme.

Ce moment, où les deux protagonistes découvrent qu'ils sont compatriotes, marque donc la véritable rencontre (les précédentes étaient des séries de quiproquos) en même temps qu'il précipite la suite de l'histoire. Dès le chapitre suivant, en effet, Mayed et Alya découvrent que leurs parents se connaissent : ils étaient voisins à Dubaï, et les trois enfants avaient l'habitude de jouer ensemble lorsqu'ils étaient petits. Ils en gardent cependant des souvenirs différents : Mayed se souvient de son béguin pour Alya, tandis qu'elle a été traumatisée par les brimades constantes que les deux garçons lui faisaient subir. Il est évidemment très symbolique que la révélation se fasse autour du terme *'ayb* qui qualifie, à partir de là, leur relation : c'est le fait qu'ils soient tous deux Émiriens qui rend leur côtoiement répréhensible, en même temps que leur nationalité rend immédiatement la relation plus intéressante, puisqu'elle en fait des époux potentiels. Le thème est répété au chapitre suivant qui met en scène la rencontre entre Alya et Abdulaziz, un don Juan qui hésite cependant à la séduire car « les filles locales sont hors de question ». En jeune fille sage, Alya fait tout pour éviter de se retrouver seule avec les deux frères ; l'amitié entre leurs parents est donc le ressort qui permettra de nouvelles rencontres de manière légitime.

Quand ses parents décident d'accompagner son frère en Allemagne pour qu'il consulte les meilleurs médecins sur son cas, Alya, vexée d'apprendre qu'ils n'ont en fait jamais eu l'intention de la laisser étudier à l'étranger, insiste pour rentrer à Dubaï – où elle ne sera pas seule, puisque les domestiques sont à la maison et que Marwa, sa cousine et meilleure amie, habite juste en face avec sa famille. Ses parents finissent par céder et, au grand dam d'Alya, confient à Mayed qui rentre également à Dubaï le soin de veiller sur elle. À partir de là, l'histoire se concentre sur le développement de deux relations parallèles : celle d'Alya et Mayed d'une part, et celle de Marwa et Abdulaziz d'autre part. Avant de se rencontrer chez Alya, ces deux derniers se croisent sur la route, dans des conditions assez similaires aux pratiques de drague décrites dans la section précédente : alors que Marwa, distraite, passe un feu rouge, Abdulaziz vient

60. *khalījī*, du Golfe.

61. Interjection classique pour signifier la contrariété : « Par Dieu, Mayed ».

protester à la fenêtre de sa voiture et saisit l'occasion pour flirter très ouvertement ; au moment où elle repart, il mémorise la plaque d'immatriculation et se promet de la retrouver. Les deux relations présentent des modèles variés. Alya et Mayed sont un couple aux rôles de genre très stéréotypés : elle est petite (sa taille est sans cesse évoquée), frêle, peureuse et timide ; il est fort, protecteur, possessif et prompt à être violent avec ceux qui s'approchent d'elle. Le second couple donne à voir d'autres rôles genrés qui peuvent sembler relativement classiques mais qui, aux Émirats, sont déjà plus subversifs : Abdulaziz fait figure de séducteur cynique pour cacher ses propres insécurités, tandis que Marwa est dépeinte comme une jeune femme entreprenante et peu farouche ; en outre, elle « n'est pas *mutahajiba* » (voilée), à l'inverse de sa cousine⁶².

De nombreuses étapes émaillent les deux relations, avec leur lot de quiproquos, de retournements de situation, de disputes, de déclarations plus ou moins volontaires. Parmi celles-ci, un certain nombre relèvent des *topoi* de la romance, tandis que d'autres sont plus directement associées au contexte émirien : ainsi du moment où Marwa annonce à sa cousine qu'elle s'est renseignée au sujet des deux hommes auprès d'une amie qui « connaît tout sur tout le monde » – des informations que Alya considère comme des rumeurs ; ou encore du moment où Abdulaziz, vexé d'être décrit par Marwa comme un séducteur, lui reproche d'être « comme toutes les femmes locales » : « Je ne peux pas te toucher, même pas te prendre les mains, si je ne prévois pas de mettre un genou à terre », c'est-à-dire de la demander en mariage. Une autre scène significative se déroule à un festival de musique en plein air auquel Marwa traîne Alya dans l'espoir secret d'y croiser Abdulaziz. La scène est l'occasion de nombreux développements sur le fait que les deux jeunes femmes n'ont pas l'habitude de ce type de lieu et n'y sont pas à leur place (à l'inverse des deux hommes). Le danger que représente cet espace, associé à la foule et à l'alcool, est matérialisé lorsqu'un homme émirien, ivre, agresse Alya après que les deux cousines se sont perdues de vue dans un mouvement de foule.

Comme dans les séries télévisées déjà évoquées, les baisers constituent les moments forts du récit, qui révèlent les caractères des personnages. Mayed est confus et coupable après avoir embrassé Alya, et commence à préparer la demande en mariage en évoquant sa réputation et le fait que les voisins ont probablement commencé à remarquer ses allées et venues : le mariage vient sanctionner socialement une relation déjà légitimée par

62. Le récit précise : « Marwa n'était pas fière de ce fait, mais elle n'était pas encore prête. Si elle portait jamais un hijab, ce serait pour Dieu, pas pour les gens qui pensent qu'elle doit en porter un ». Un tel discours reproduit ceux tenus par les jeunes femmes musulmanes non voilées aux Émirats pour justifier leur choix. Précisons que le voile fait l'objet d'une discussion entre Marwa et Abdulaziz qui, bien que non religieux (il est présenté comme ayant bu de l'alcool dans le passé et surtout comme fréquentant de nombreuses femmes), le lui reproche en raison du danger que représenteraient les hommes pour une femme non voilée.

les sentiments que tous deux éprouvent. Marwa et Abdulaziz, eux, s'embrassent passionnément alors même que le second refuse d'avouer ses sentiments. Ce n'est qu'acculé par une rencontre imprévue avec les frères de Marwa qu'il finit par la demander en mariage, puis par reconnaître qu'il l'aime à la fin du dernier chapitre. L'intervention de la famille de Marwa est montrée à la fois comme normative (le mariage est une condition imposée pour régulariser leur relation) et bienveillante, puisque l'intimidation exercée par les frères vise à faire surgir les sentiments véritables du jeune homme. Un épilogue conclut « Sparkle », dans lequel Mayed et Alya enceinte reçoivent Marwa et Abdulaziz récemment mariés ; les membres des deux jeunes couples expriment (par allusions implicites) leur désir pour leur partenaire, et finissent par annuler le dîner prévu avec leurs familles pour se rendre dans leurs chambres respectives.

« Sparkle » est un exemple parmi d'autres – certes l'un des plus aboutis et des plus populaires – des histoires d'amour publiées sur des blogs en ligne par les jeunes femmes émiriennes. Au-delà des détails de l'intrigue, les thèmes qu'il fait jouer se retrouvent dans toutes ces publications : celles-ci ne peuvent donc pas simplement être lues comme « le produit idiosyncratique des fantasmes, des rêves et des talents de leurs auteurs »⁶³. À un premier niveau de lecture, ces textes reproduisent les scénarios typiques des imaginaires romantiques consommés par leurs auteures, qui vont de la littérature arabe classique aux romans à l'eau de rose, et des films bollywoodiens aux *dramas* coréens en passant par les grosses productions américaines. On y retrouve en effet les lieux communs de la romance, et parmi eux d'abord une relative asymétrie dans la position sociale, ou en tout cas une position de faiblesse des héroïnes dans une société patriarcale⁶⁴ : Mayed est décrit plusieurs fois comme étant très riche, mais c'est plutôt l'accès qu'il détient à l'argent familial qui le distingue d'Alya, et le contrôle familial subi par les deux jeunes femmes est souvent rappelé. Chaque protagoniste incarne une personnalité stéréotypée, avec des traits de caractère prédéfinis qui rendent ses actions prévisibles ; de la même manière, les rôles genrés varient légèrement au sein de modèles essentialisés. Les étapes de l'intrigue suivent elles aussi un « script » commun aux fictions romantiques : rencontre, séduction, obstacles, résolution et mariage, la fin heureuse faisant partie de la définition de la romance et des attentes des lectrices⁶⁵. Si les études menées sur les romans d'amour depuis la fin des années 1980 ont mis au jour les codes propres à ce genre littéraire, elles ont aussi tenté de le réhabiliter comme littérature populaire ou littérature de

63. Sabine CHALVON-DEMERSAY. « Une société élective. Scénarios pour un monde de relations choisies ». In : *Terrain*, n° 27, 1996. URL : <http://terrain.revues.org/3392>.

64. Janice A. RADWAY. *Reading the Romance : Women, Patriarchy and Popular Literature*. Chapel Hill/London : University of North Carolina Press, 1991 [1984].

65. Ibid.

genre, en soulignant comment ces scénarios stéréotypés peuvent être réappropriés par les lectrices, y compris pour remettre en cause l'ordre patriarcal. Cette interprétation des pratiques de consommation comme résistance est caractéristique des *cultural studies* ; sans y souscrire d'emblée, elle invite à une deuxième lecture des contenus proposés par les blogs d'histoires d'amour étudiés.

2.3. Aspirations amoureuses

Pour les jeunes femmes qui les lisent, l'intérêt principal de ces blogs réside, on l'a dit, dans leur adaptation aux « valeurs émiriennes » : « c'est ton histoire d'amour classique, mais avec une touche émirienne », ainsi que le formula l'une de mes interlocutrices pour expliquer son goût pour ces récits. Cette phrase est à entendre d'abord au sens propre, les titres faisant parfois figurer la localisation de manière proéminente : *Lovers in Dubai*, *Lovestruck in Dubai*, *Just Another Emirati Kinda Love Story*, *From Dubai with Love*, *Diary of a Khaleeji Girl*, *Kuwaiti Diary...* Le fait que les héroïnes fréquentent les mêmes espaces (les *shopping malls*, les restaurants, les cafés, etc.) que leurs lectrices contribue à les rendre plus proches, géographiquement parlant. Mais l'évocation de ces lieux familiers n'a pas seulement pour rôle de situer les histoires dans un univers connu : elle met aussi en scène les contraintes liées à la mobilité des jeunes femmes et à l'interconnaissance. C'est ainsi qu'une bonne partie de ces histoires commence à l'étranger – dans un avion, dans un aéroport ou encore dans un Starbucks ou un McDonald's situés à Londres, à New York ou à Tokyo. Ces scènes jouent à la fois sur l'imaginaire d'un ailleurs transgressif (ou de « non-lieux » hors des espaces-temps du contrôle familial et des normes sociales) et sur la réalité des vacances à l'étranger des familles du Golfe, qui bien souvent se rendent dans les mêmes espaces et y reproduisent leurs pratiques de sociabilité et de loisir habituelles⁶⁶. Ainsi les scènes de rencontre au hasard des couloirs d'un hôtel sont rendues possibles, d'autant plus que le contexte entretient une incertitude quant à la nationalité de l'interlocuteur qui permet d'enclencher l'interaction – des scènes difficiles à imaginer aux Émirats où les citoyens se signalent par le port du costume national, et où hommes et femmes sont censés éviter les rencontres.

Un ressort important de ces récits, qui est directement issu du contexte émirien, vient en effet du caractère interdit des rencontres avant le mariage. Comme on l'a vu, la nationalité partagée agit à la fois comme un repoussoir (toutes les situations deviennent potentiellement dangereuses pour la réputation de la jeune femme) et comme quelque

66. Claire BEAUGRAND. « Les vacances en Europe. Univers familial, univers familial des “Golfiens” ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 225–229.

chose d'éminemment attractif (puisque les protagonistes entrent dans la catégorie des choix matrimoniaux possibles). À partir de là, les récits s'emploient à faire fonctionner ensemble des dynamiques a priori contradictoires : il s'agit de multiplier les rencontres sans compromettre les héros, et de décrire leurs émotions tout en montrant comment ils tentent d'y résister, mais échouent. Deux forces semblent ainsi œuvrer à les rapprocher malgré leur volonté (les rendant donc irréprochables socialement parlant) : le hasard d'une part et la famille de l'autre. Les héros, en effet, ne cessent de se croiser par accident : ils sont placés l'un à côté de l'autre dans l'avion, ils découvrent qu'ils ont des amis communs, ils se croisent par hasard dans un café. Lors de ces rencontres, ils luttent pour que leurs actions ne dépassent pas les limites du respectable, en tentant de réfréner les désirs et les élans passionnels qui les habitent. Ces descriptions sont caractéristiques du thème classique de la passion dans le champ littéraire, qui s'oppose à la raison : les corps trahissent ce que les personnes ne savent pas encore ou se refusent à reconnaître. L'emprunt au registre romantique permet de représenter l'amour comme une force naturelle et universelle, contre laquelle on ne peut aller.

En contrepoint au thème de la passion se pose l'intervention de la famille qui vient légitimer, comme par miracle, les couples ainsi formés. Dans ces histoires d'amour, tous les choix apparaissent en effet comme à la fois déterminés et spontanés. La confiance accordée par la mère d'Alya à Mayed, qu'elle a connu enfant, crée des occasions de rencontres qui sont à la fois incontestables et inévitables (on ne déroge pas aux règles d'hospitalité familiale). C'est elle aussi qui évoque en premier, au téléphone avec sa fille, la possibilité du mariage : en quelque sorte, le choix est prédéterminé, et la frontière entre mariage d'amour et mariage arrangé disparaît. Marwa, quant à elle, est présentée comme inaccessible en raison de la figure menaçante de ses cinq frères et de sa mère conservatrice. La situation se résout lorsque, renonçant à leur mentir sur l'identité d'Abdulaziz, elle leur raconte tout et que sa famille pousse Abdulaziz à admettre ses sentiments. Il y a donc ici une inversion : le mariage n'est légitime (y compris aux yeux de la famille) que si les futurs époux éprouvent de l'amour l'un pour l'autre, et ce fait vient rétrospectivement légitimer leur relation.

L'un des attraits de ces récits renvoie donc à leur ancrage dans un univers familial, avec les obstacles et les contraintes qu'il suppose mais qui finissent le plus souvent par être levées. Elles ne le sont pas toujours immédiatement : un autre blog, *Just Another Emirati Kinda Love Story*, met en scène une relation amoureuse dans laquelle les parents de la jeune femme refusent le mariage au prétexte que son prétendant n'est pas « purement émirien » – un épisode sur lequel je reviendrai au chapitre suivant. L'histoire se conclut avec la séparation forcée du couple, et ce n'est que dans l'épilogue, situé des années plus tard, qu'ils sont finalement rassemblés. À cette exception près, l'endogamie au sein de la population nationale est très peu remise en question au sein de ces blogs.

D'autres thèmes ne sont jamais questionnés : les rôles de genre et notamment l'idée que l'homme doit subvenir aux besoins de sa famille ; la loyauté aux parents et à leurs décisions (même injustes) ; ou encore le caractère bienveillant de la famille proche (mais pas de la famille élargie : on a vu que dans l'histoire analysée, le père des deux garçons a rompu avec la sienne). Ces récits représentent donc des histoires d'amour avec une fin heureuse encastrées dans le contexte social émirien et les normes qui lui sont associées, ces dernières étant peu interrogées.

En pratique, cependant, la réserve dans l'expression des sentiments est de mise, et les mariages arrangés sont courants au sein de la population nationale. Cette observation ne signifie pas pour autant que les récits présents sur les blogs seraient de purs fantasmes, moyens imaginaires de compenser la réalité des mariages arrangés ou de s'en évader. D'abord parce que le sentiment amoureux n'est pas nécessairement absent de ces mariages ; et ensuite parce que, comme on le verra au chapitre suivant, ils entretiennent avec la notion de choix des relations complexes qui s'étalent sur un spectre très étendu. Une piste d'analyse plus intéressante est de s'interroger sur le rôle que peut avoir la fiction romantique pour le groupe social dont il est question, c'est-à-dire les jeunes femmes du Golfe hétérosexuelles. Sabine Chalvon-Demersay propose de considérer les fictions sous un angle performatif : « Les récits y sont considérés comme constructeurs d'une réalité destinée à être proposée à un public et peuvent dès lors être analysés en tant que système porteur de sens, en tant qu'identificateur de problèmes et de solutions destinés à entrer en congruence avec un public large »⁶⁷. Cette piste rejoint la notion de script forgée par les études de la sexualité, à savoir l'idée que les expériences sexuelles sont construites comme des scripts appris et codifiés⁶⁸. Les productions culturelles, mots et images, seraient constitutives des pratiques et des émotions autant qu'elles les reflètent, moins au travers de la production de normes que de séquences d'événements qui permettent à chacun de reconnaître et d'interpréter des situations. En élargissant cette perspective, les fictions produites par les jeunes femmes émiriennes peuvent donc être lues comme des propositions de scénarios possibles ; des moyens d'accommoder, dans l'ordre de la fiction, des registres (celui de l'amour et celui des obligations sociales, ou des exigences familiales) qui semblent difficiles à combiner dans la pratique.

Certains sujets sont abordés explicitement par les auteures de ces blogs comme des problèmes à régler dans la société émirienne. C'est le cas dans « Sparkle » de la question

67. CHALVON-DEMERSAY, « Une société élective. Scénarios pour un monde de relations choisies », op. cit.

68. GAGNON et SIMON, *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, op. cit. Michel BOZON. *Sociologie de la sexualité*. Paris : Armand Colin, 2013.

de la maladie mentale et des mariages imposés. Au cours du récit, en effet, on apprend le motif du mariage entre le père des deux garçons et sa première femme : la mère d'Abdulaziz est schizophrène, mais la famille refuse de reconnaître la maladie mentale et donc de lui offrir un traitement institutionnel qui risquerait de ternir la réputation familiale. Lorsqu'il décide d'épouser finalement la femme qu'il aime et que la mère d'Abdulaziz se suicide, le père rompt tout lien avec ses propres parents. Les mariages d'amour existent donc pour les générations précédentes, et leur faire obstacle au nom des hiérarchies sociales et de l'honneur familial est montré à la fois comme une forme d'hypocrisie, et comme un phénomène illégitime et destructeur puisque, dans ce cas, il mène à la division de la famille et au traumatisme de l'enfant. Un tel précédent contribue à justifier et à normaliser les mariages d'amour réalisés par les héros. En outre, le refus de soigner médicalement la maladie mentale est dépeint à la fois comme une superstition d'un autre âge (le sujet n'est pas pris sérieusement par ignorance) et comme une forme de dévoiement moral : « C'est ignoble », dit le père lors de la scène où cette histoire est révélée, « qui peut mettre sa réputation au-dessus de la santé d'un être humain ? » Dans l'autre blog cité, c'est le poids de la généalogie dans les choix matrimoniaux qui est interrogé. Ces blogs se confrontent donc de manière plus ou moins directe à des questions qui reviennent très souvent dans les discussions privées mais qui sont considérées comme taboues du point de vue du débat public dans la société émirienne.

L'anonymat des auteures est certainement ce qui rend possible d'aborder de tels sujets – qui sont d'ailleurs les chapitres recevant le plus de commentaires. Ces sujets sont aussi ceux sur lesquels les opinions sont les plus tranchées en fonction de l'âge et de la génération. Les blogs d'histoires d'amour mettent donc en évidence, en même temps qu'ils contribuent à le produire, un collectif qui, à l'échelle d'une génération et d'une région, partage les mêmes idées, les mêmes imaginaires et les mêmes attentes. Ces idées s'y expriment dans une sphère à part bâtie par les réseaux de blogs sur internet, et à travers des idiomes qui, dans la vie sociale ordinaire, sont dévalorisés : l'arabe translittéré d'une part et le registre de l'amour romantique de l'autre. S'il y a des lecteurs masculins, en effet, ces blogs sont presque exclusivement écrits par des jeunes femmes. Il existe en parallèle toute une série de blogs dont les auteurs sont de jeunes hommes, majoritairement écrits en arabe littéral et consacrés à des sujets nobles : les réflexions philosophiques ou religieuses, l'actualité, ou encore la publication de poésie⁶⁹. Si certaines jeunes femmes écrivent aussi sur ces sujets, la réciproque n'est pas vraie. En ce

69. Le prince héritier de Dubaï lui-même possède un blog de poésie. Par ailleurs, les communautés homosexuelles du Golfe ont une présence en ligne importante, qui inclut de nombreux forums et blogs. Ces derniers sont surtout consacrés à la discussion des droits LGBT dans la région, ou bien se présentent

sens, le caractère spécifique des blogs d'histoires d'amour est ambivalent : il renvoie les jeunes femmes à des contenus culturels stigmatisés et donc les place dans une position de subalternes, en même temps que cette dévalorisation leur permet de disposer d'une sphère d'expression qui leur appartient en propre.

Qu'est-ce que cela signifie alors, pour les jeunes femmes émiriennes, d'écrire et de lire des histoires d'amour au sein de cette sphère relativement autonome que constituent les blogs en ligne ? Qu'est-ce qu'opèrent ces récits ? Si leurs auteures identifient certains sujets comme des problèmes à régler, il serait exagéré de dire que les textes publiés sur ces blogs visent à agir sur la société émirienne ou à la modifier. Non seulement cette intention n'est jamais exprimée, mais les revendications s'expriment dans les mêmes termes vagues que lorsque mes interlocuteurs évoquaient à demi-mot les hiérarchies sociales : ce sont « certaines familles » ou « certaines mentalités » qui sont visées, sans être précisément définies. Il me semble donc que ces récits ne visent pas tant l'action qu'ils ne permettent de mettre en scène des possibilités, de fournir des « prototypes imaginaires »⁷⁰. À leur tour, ces prototypes leur donnent les moyens d'expérimenter, ou de s'expérimenter, dans des trajectoires et des situations sociales alternatives. En somme : de se rêver comme sujets.

Ces récits se caractérisent en effet par une grande capacité d'action des jeunes femmes, et par leur prise de décision volontaire concernant leurs relations et leur avenir. Le rôle joué par la famille vient seulement confirmer et légitimer, on l'a vu, des relations qui se déroulent largement hors du cadre familial – en vacances à l'étranger, ou seuls aux Émirats. Les domestiques, *maid*, cuisinière et chauffeur, sont les seules figures adultes présentes : ils maintiennent les apparences d'un cadre familial sans le contrôle qui y est associé et, lorsqu'ils interviennent, c'est uniquement en tant que soutiens et complices. Les jeunes femmes sont donc maîtresses de leur destin, sur lequel seul l'amour et leurs propres émotions peuvent influencer. Lorsqu'elles font montre de pudeur, ou encore de respect pour les normes familiales, il s'agit d'un choix moral volontaire puisqu'aucun parent n'est là pour le leur imposer.

Surtout, ces récits montrent une forme d'intimité de couple où homme et femme collaborent, et collaborent notamment pour l'émancipation des femmes. Les protagonistes masculins soutiennent toujours les choix de l'héroïne en termes de travail ou d'études, y compris contre ses parents : alors que le père d'Alya refuse catégoriquement de la laisser étudier à l'étranger, arguant que ses études d'art ont peu d'importance puisque

comme des récits introspectifs du type du journal intime. La logique est donc très différente des blogs d'histoire d'amour.

70. GELL, « Amour, connaissance et dissimulation », op. cit.

c'est une filière sans avenir, Mayed s'intéresse immédiatement au sujet et ne cesse de lui garantir qu'il l'aidera dans ses choix. Cet aspect est très clairement un écho des préoccupations principales des jeunes femmes émiriennes : la plupart de celles que j'ai rencontrées adhéraient sans problème à l'idée d'un mariage arrangé, mais évoquaient la peur d'un époux qui les empêcherait de travailler ou refuserait leur choix d'études – un scénario loin d'être rare dans la pratique, comme on a pu le voir au Chapitre III. Ainsi Khulood et Maryam, deux étudiantes émiriennes dans une université publique et toutes deux âgées de vingt-et-un ans, m'expliquent en ces termes pourquoi elles ne pensent pas au mariage avant la fin de leurs études. « C'est difficile, si tu veux terminer tes études et penser à te marier, ça te met au milieu, ça t'oblige à penser à ce qui est mieux pour toi... », commence Maryam avant de raconter comment elle a refusé une demande en mariage le mois précédent pour donner la priorité à ses études. « Pour moi ça irait », reprend Khulood, « s'il est d'accord pour que je continue mes études je pense que ça irait, [...] mais je devrais poser plus de questions. [...] Certains maris sont d'accord avant, mais après le mariage ils disent [à leur femme] d'arrêter ses études et de ne pas les terminer ». Maryam enchaîne : « Oui, c'est le problème ici, la plupart des hommes ont des idées... Pas la plupart, parce que ça change maintenant, mais s'ils viennent d'une famille très conservatrice ils veulent que les femmes restent à la maison, n'étudient pas et ne travaillent pas ».

Le vocabulaire de l'amour romantique est ainsi utilisé par les jeunes femmes sur leurs blogs pour véhiculer certaines représentations et certaines aspirations quant aux relations amoureuses et conjugales, mais aussi quant à l'avenir de manière générale. En exprimant à la première personne des sentiments amoureux, ces récits contribuent en outre à faire émerger dans l'ordre de la fiction un discours introspectif sur les émotions et le désir ; discours dont Michel Foucault a montré comment il est intimement lié au souci de soi et à la naissance d'un type particulier de subjectivité⁷¹. Mais ce qui est dans la perspective foucauldienne une tendance générale de « l'Occident moderne » se présente différemment dans le contexte émirien. Aux Émirats comme dans le reste du monde arabo-musulman, les discours sur l'amour, le désir et la sexualité se sont développés dans les dernières décennies, représentés par le nombre croissant d'ouvrages sur la question publiés par des experts, psychologues, conseillers conjugaux ou autres – j'y reviendrai ci-après. Mais ces discours sont en contradiction avec la pudeur qui préside dans la sphère privée, et la grande retenue qui caractérise l'expression indivi-

71. Michel FOUCAULT. *Histoire de la sexualité*. Vol. III. Le souci de soi. Paris : Gallimard, 1984.

duelle des sentiments, en particulier au sein de la population nationale⁷². Cette retenue ne vaut pas seulement pour les sentiments amoureux mais pour toutes les formes d'affection, y compris au sein des relations familiales. Dans ce cadre, les blogs d'histoires d'amour sont un des espaces dans lesquels ces sentiments peuvent être exprimés, mais aussi discutés au sein d'un collectif de pairs qui partagent des aspirations semblables. L'amour semble ici servir de base à l'expression d'une subjectivité qui, par cet intermédiaire, s'affirme également dans d'autres sphères, notamment celle des études et du travail. Or j'ai montré comment les jeunes femmes émiriennes ont bénéficié d'un accès croissant à ces domaines qui a suscité un certain nombre d'attentes et d'aspirations, en même temps qu'elles se trouvent confrontées à des obstacles récurrents liés au genre (en termes de choix de filière, d'organisation des études et d'accès au marché du travail) qui limitent la réalisation de ces attentes. Le langage codé et stéréotypé, mais en apparence universel, de l'amour romantique est ainsi paradoxalement un moyen de se mettre en scène comme sujet et de verbaliser des aspirations individuelles. En ce sens, l'analyse de ces blogs pourrait se rapprocher de celle des poèmes amoureux étudiés par Lila Abu-Lughod chez les Awlad 'Ali : elle montre comment l'expression de sentiments subjectifs dans ces poèmes n'est pas un exutoire individuel à la contrainte sociale, mais un acte de défiance dans la mesure où ces sentiments peuvent être interprétés comme subversifs – ce qui est le cas de certaines revendications des jeunes femmes émiriennes⁷³. La différence, cependant, tient au fait qu'alors que la poésie est un langage valorisé au sein de la communauté Awlad 'Ali, les blogs empruntent des langages et des codes qui sont largement dévalorisés.

Un dernier élément peut permettre de contextualiser l'émergence de ces blogs et de la situer plus généralement au sein de la sphère littéraire régionale. Madawi al-Rasheed a analysé, pour l'Arabie Saoudite, un courant littéraire récent composé de très jeunes romancières, des femmes diplômées appartenant à la génération qui a bénéficié à la fois de la richesse pétrolière et de l'économie de marché ayant ouvert l'accès aux médias. « Les héroïnes de cette jeune génération sont immergées dans un imaginaire cosmopolite, peintes comme des buveuses de cappuccino, fumeuses de chicha et globe-trotters. Elles se déplacent entre leur maison, leur université, leur entreprise privée et les centres com-

72. Cela semble être le cas dans l'ensemble de la péninsule Arabique : cf. Unni WIKAN. *Behind the Veil in Arabia : Women in Oman*. Baltimore & London : John Hopkins University Press, 1982. LE RENARD, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, op. cit.

73. ABU-LUGHOD, *Sentiments voilés*, op. cit.

merciaux comme toutes les jeunesses privilégiées n'importe où aujourd'hui »⁷⁴. Leurs romans mettent en scène des transgressions des normes morales, chez elles ou à l'étranger. Un courant semblable est sensible, quoique sans doute moins marqué, aux Émirats : parmi les romans évoqués, *Made in Jumeirah* et dans une moindre mesure *Desperate in Dubai* en font partie. Or les jeunes femmes qui lisent les blogs d'histoires d'amour sur internet lisent aussi ces ouvrages, dont elles sont souvent très critiques. Leurs critiques diffèrent cependant de celles qu'adresse à ces romancières Madawi al-Rasheed, qui les juge « auto-orientalistes » (*self-orientalising*). Pour les jeunes femmes émiriennes, ces romans donnent de mauvaises représentations des femmes du Golfe (en termes de normes morales). Derrière cette remarque se trouve implicitement l'idée qu'en réalité, la vie des femmes du Golfe ressemble peu à ce paradis consumériste où tout est permis à condition de ne pas se faire prendre. Les blogs offrent un autre modèle dans lequel le consumérisme fait certes partie de la vie quotidienne mais n'est pas mis en avant : le lecteur a accès non seulement à la surface mais aussi à la vie intérieure des personnages principaux, à leurs dilemmes, leurs conflits, etc. L'univers dans lequel leurs héroïnes évoluent est un univers où les transgressions ne sont possibles qu'à condition de pouvoir être justifiées. Un baiser échangé avant le mariage n'est légitime que s'il n'est pas une transgression mais la simple préfiguration d'une issue inéluctable et déjà acceptée par tous. C'est aussi un univers où contourner ces normes mène à être considéré comme déviant et à faire face aux conséquences – le chapitre suivant se penche sur les ressorts de cette déviance et les récits normatifs qui l'encadrent.

74. Madawi AL-RASHEED. *A Most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. New York : Cambridge University Press, 2013, p. 213.

Conclusion du chapitre

Les représentations de l'amour et du désir, de même que les pratiques amoureuses et sexuelles ont été particulièrement bien documentées dans l'aire culturelle arabomusulmane, par les anthropologues comme par les historiens. Cette focale s'explique en partie par la volonté de concurrencer les discours dominants sur l'islam dans les pays occidentaux : ces travaux ont d'abord eu pour objectif de remettre en question les visions orientalistes de la sensualité dans les sociétés islamiques, et plus tard d'aller à l'encontre d'une lecture simpliste de ces sociétés comme conservatrices et répressives à l'égard de la sexualité⁷⁵. De ce point de vue, l'étude des rapports entre pratiques amoureuses, normes morales et modes de subjectivation parmi les jeunesses arabes d'Abou Dhabi peut alimenter ces débats en présentant une image plus complexe des relations entre amour, modernité et globalisation, dans un contexte de coexistence de très nombreuses populations de nationalités et de confessions variées⁷⁶. Les théories simplistes qui voient dans le sentiment amoureux et les relations hors mariage des « importations » occidentales, comme leur envers qui considère l'islam comme intrinsèquement contradictoire avec des formes de libération sexuelle, échouent à rendre compte des expériences des jeunes Arabes aux Émirats. Ces expériences sont d'autant plus difficiles à saisir que les individus empruntent eux-mêmes souvent à ces discours essentialistes pour discuter de leurs pratiques et de celles des autres.

J'ai montré comment les modalités de drague et de rencontres amoureuses des jeunes Arabes d'Abou Dhabi participent d'une culture propre à ce groupe, et sont reconnues comme telles par eux comme par les autres catégories de la population, notamment leurs parents – y compris lorsque c'est pour condamner cette culture ou la critiquer. Elles font émerger des présentations de soi comme sujet moderne, dans les pratiques de la ville comme dans les relations entre les sexes, voire dans les choix matrimoniaux. Ces types de relations, par les modalités de leur déroulement, les lieux dans lesquels elles prennent place, les outils de communication qu'elles mettent en œuvre et, ultimement, les types de subjectivité qu'elles supposent et qu'elles contribuent à produire, apparaissent comme caractéristiques des jeunesses arabes d'Abou Dhabi.

75. Lila ABU-LUGHOD. « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World ». In : *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 267–306. Frédéric LAGRANGE. *Islam d'interdits, islam de jouissance*. Paris : Téraèdre, 2008. MASSAD, *Desiring Arabs*, op. cit.

76. Pour un compte-rendu de l'émergence récente d'un champ d'études sur les rapports entre amour, modernité et globalisation, voir : Jennifer PATICO. « From Modern Loves to Universal Passions : Ethnographies of Love, Marriage, and Globalization ». In : *Identities : Global Studies in Culture and Power*, n° 17, 2010, p. 372–386.

Elles ne sont pourtant pas également accessibles à tous dans la pratique : l'accès des jeunes femmes, et notamment des jeunes femmes émiriennes, à l'espace urbain et aux possibilités de rencontres qu'il offre est pour beaucoup limité. Elles n'en participent pas moins à l'élaboration d'imaginaires amoureux partagés par cette génération et adaptés au contexte local, en même temps qu'ils relèvent de tendances globales, empruntant à Bollywood comme aux séries coréennes, aux romans à l'eau de rose américains et à la littérature arabe classique – ils remettent ainsi en cause l'association de l'idéal d'amour romantique au seul Occident. Au sein de sphères spécifiques dont les blogs d'histoires d'amour en ligne sont l'un des avatars, ces jeunes femmes se rêvent comme sujets, et expriment des aspirations et des attentes dans le domaine de l'intimité qui se traduisent aussi dans des revendications concernant le choix des études et l'accès au travail. Dans le même temps, le fait que ces revendications empruntent des idiomes et des médias dévalorisés par les représentations dominantes contribue à renforcer les rapports de domination dans lesquels elles sont prises. Leurs aspirations sont en effet renvoyées dans des sphères peu légitimes et qui ont peu de chances d'influencer ces représentations dominantes.

CHAPITRE VII

Régimes normatifs et modes de subjectivation

Dans le Chapitre VI, je me suis penchée sur des types de pratiques, de relations et d'imaginaires amoureux inscrits au sein des territoires et des temporalités propres aux jeunes arabes d'Abou Dhabi. Les récits de rencontres et de relations vécues, comme les histoires d'amour imaginaires dans lesquelles s'expriment les attentes quant au couple, sont échangés principalement au sein du groupe des pairs. Le relatif secret qui entoure ces relations, de même que le fait qu'elles restent temporaires (ou qu'elles ne sont révélées aux parents qu'une fois que le mariage est envisagé), pondèrent le caractère transgressif qui est attaché aux rencontres entre jeunes hommes et jeunes femmes dans un contexte de ségrégation entre les sexes. Elles produisent aussi leurs propres règles et normes qui entretiennent des relations variées avec les normes morales prévalant dans la société émirienne et celles représentées dans les productions médiatiques et culturelles qui circulent à une échelle globale et participent des univers de représentations des jeunes Arabes aux Émirats.

Que se passe-t-il lorsque les relations et les aspirations amoureuses sortent du cadre des pratiques associées à la jeunesse et de la relative autonomie que ce cadre permet ? Le présent chapitre répond à cette question en examinant deux contextes qui mettent en présence les répertoires propres aux jeunes Arabes et ceux de la société émirienne dans son ensemble. Le premier est le mariage, ou plus exactement le choix matrimonial et l'ensemble des processus qui l'entourent. Parce qu'il est un événement public qui engage la reproduction de la société, le mariage implique des institutions qui ont autorité sur

les jeunes, en particulier la famille, les autorités religieuses et l'État, dont on verra que l'influence s'est accrue dans la dernière décennie. L'institution du mariage confronte ainsi de multiples définitions de la personne¹ qui entretiennent entre elles des relations ambivalentes, qu'il s'agisse du citoyen moderne esquissé dans les politiques de la famille, de la personne inscrite dans des cercles d'appartenances concentriques qui vont de la famille à la communauté nationale en passant par le groupe statutaire, ou des définitions de soi produites par les jeunes eux-mêmes en référence à la fois à ces assignations et à une multitude d'autres relations. Ces définitions divergentes deviennent particulièrement explicites au moment du choix matrimonial ; elles font alors l'objet de négociations, d'ajustements ou de conflits.

Le second contexte est celui de la déviance comprise comme un processus social d'« étiquetage » de certaines pratiques ou de certains groupes². L'étude de ce processus révèle quelles catégories de la population élaborent les régimes normatifs dominants et lesquelles en sont exclues. En ce sens, la désignation comme déviant est aussi l'un des moments où des régimes normatifs divers sont confrontés les uns aux autres. L'examen des types de comportements amoureux et sexuels qui font l'objet d'une telle désignation pour les jeunes Arabes d'Abou Dhabi permettra de se pencher sur les marges de négociation possibles pour ceux qui adoptent ces comportements. Je ferai notamment l'hypothèse que la diversité de communautés présentes dans les villes émiriennes offre un contexte spécifique dans lequel plusieurs régimes de normes peuvent exister parallèlement, et où les frontières morales ou identitaires peuvent ainsi être déplacées.

Ces deux contextes cristallisent les enjeux analysés tout au long de cette thèse. Ils rassemblent et confrontent en effet les répertoires et les valeurs mis en avant dans les politiques de l'État émirien, mais aussi ceux qui se jouent au sein des hiérarchies de genre, de classe et d'ethnicité, et enfin ceux qui sont définis en termes d'âge et de génération et élaborés à travers les pratiques urbaines et en ligne des jeunesses arabes d'Abou Dhabi. Les négociations et les conflits qui entourent les choix matrimoniaux et les définitions de la déviance peuvent être lus à ce titre comme les reflets des contradictions mais aussi des combinaisons possibles entre ces régimes normatifs et les modes de subjectivation variés qu'ils produisent.

1. La notion de personne a une longue généalogie dans la discipline anthropologique, où elle a permis de dépasser l'opposition entre individu et société en intégrant les dimensions sociale, affective, ou encore les rapports de domination ; j'y reviendrai en conclusion de ce chapitre. La personne est ainsi comprise comme « évoluant entre ses différentes géométries relationnelle et individuelle » : cf. Anne RAULIN et Dorothee DUSSY. « Introduction. A la rencontre de la personne ». In : *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, n° 124, 2008, p. 5-19, p. 18.

2. Je me fonde sur la définition interactionniste de la déviance proposée par Howard S. BECKER. *Outsiders : études de sociologie de la déviance*. Paris : A.-M. Métailié, 1995.

Ce chapitre s'intéresse donc à des moments spécifiques qui sont des moments de choix et de décision, dans lesquels des normes habituellement implicites surgissent et sont verbalisées ; et dans lesquels les contradictions qui font partie de la vie quotidienne nécessitent d'être tranchées ou au moins temporairement résolues. Parce que ces choix sont des « événements vitaux »³, ils doivent être restitués au sein des temporalités individuelles : mon analyse sera donc articulée autour d'un certain nombre de récits de vie recueillis auprès de jeunes adultes. En somme, il s'agit d'étudier ici le « sujet en situation »⁴ – celui qui n'est ni réductible à sa face sociale, ni ne se construit seul. Le mariage marquant, dans les discours de mes interlocuteurs, la fin de la période de jeunesse, je m'arrêterai à son seuil, c'est-à-dire au processus du choix matrimonial, en laissant de côté les questions des relations conjugales et de la vie familiale des jeunes couples mariés. Je montrerai cependant comment cette dimension de seuil d'une part varie beaucoup en fonction des hiérarchies de genre, et d'autre part peut être atténuée, contournée ou retardée, témoignant de la complexité des contours de la catégorie de jeunesse.

3. Jennifer JOHNSON-HANKS. « On the limits of life stages in ethnography : Toward a theory of vital conjunctures ». In : *American Anthropologist*, vol. 104, 2002, p. 865–880.

4. Le sujet en situation se distingue, pour Michel Agier, des deux formes du sujet pensées par Michel Foucault : l'assujetti et le sujet intime, celui du souci de soi. Par contraste, le sujet en situation « tient l'identité à distance ». Michel AGIER. « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie ». In : *L'Homme*, vol. 3, n° 202-203, 2012, p. 51–75.

1. Arrangements. Choix matrimoniaux et définitions de la personne

1.1. Généalogie d'un mariage émirien

Début 2013. La sœur aînée d'Azzam vient de se marier à vingt-six ans, au terme de discussions houleuses avec leur famille élargie. Leur famille est originaire du Hadramaout, au Yémen, mais leurs grands-parents paternels ont longtemps vécu à Zanzibar. Au moment de l'indépendance de l'archipel en 1963 et des troubles politiques et sociaux qui suivent, ils fuient pour s'installer à Dubaï et obtiennent la nationalité émirienne à la création du pays. Du côté du lignage maternel, les grands-parents sont venus directement du Hadramaout à Dubaï ; c'est là que les parents d'Azzam se sont rencontrés. Azzam et ses trois sœurs sont donc citoyens émiriens ; leurs parents étant séparés et remariés, ils vivent avec leur père, leur belle-mère et les enfants de cette dernière. L'époux de la sœur aînée a également la nationalité émirienne, mais il est baloutche, et cette appartenance ethnique a été la source des réticences exprimées par leurs oncles paternels quant à ce mariage.

Un jour de week-end, raconte Azzam, il s'était levé tôt pour aller courir de bon matin – lui-même cherche à se marier, et essaie de perdre du poids et de se maintenir en bonne forme physique. En rentrant à la maison, sa sœur l'appelle : elle a quelque chose à lui dire.

« Je lui ai dit, “pourquoi tu es debout à cette heure-ci, tu es folle ? C'est le week-end !” Elle m'a répondu : “je ne peux pas dormir, il faut que je te dise quelque chose, viens !” Elle m'a tiré à l'intérieur de la pièce, a refermé la porte derrière moi... Je me suis dit, “wow, qu'est-ce qui se passe ? !” Et là elle m'a dit : “Mohammed m'a demandé en mariage !” J'étais sous le choc, je voulais savoir comment ça s'était passé, comment c'était possible ; où, quand ! La première question que j'ai posée c'était “quel Mohammed ?”, et elle a répondu “Mohammed le Baloutche !” »

Sa sœur lui fait alors part des menus détails de l'histoire ; Mohammed le Baloutche est son collègue de travail, ils se voient régulièrement depuis quelques mois, et ont commencé à beaucoup discuter. Elle veut que son frère parle à Mohammed avant d'en parler à leur père. « J'étais supposé briser la glace », explique Azzam. Il lui demande si c'est ce qu'elle veut, si elle aime vraiment ce garçon : « J'étais inquiet, c'est normal... Je voulais être sûr qu'il était bien pour elle ». Il finit par accepter de rencontrer le prétendant, et organise un dîner avec lui le lendemain soir.

« On avait rendez-vous à peut-être huit heures, et on est restés jusqu'à deux heures du matin... C'était un vrai interrogatoire ! J'en avais parlé à mon père – ma sœur ne voulait pas que je le fasse avant de le rencontrer, mais je ne pouvais pas faire ça sans le lui dire. Donc j'en avais parlé à mon père, qui m'avait dit ok, rencontre-le et dis moi ce que tu en penses... »

– Ton père te faisait vraiment confiance, alors ?

– Oui, je l'aidais à payer une partie des finances de la maison, donc il me faisait confiance... »

Il a alors interrogé le prétendant : sur comment tout cela s'était passé, encore une fois ; sur son intérêt pour sa sœur ; et sur toute sa vie.

« C'est un homme qui avait déjà été marié et qui était divorcé, donc je voulais savoir pourquoi, c'est mon droit de savoir. Je voulais savoir, est-ce que c'est parce que tu la traitais mal ? Est-ce que c'est parce qu'elle te traitait mal ? Ou est-ce que c'était pour d'autres raisons, naturelles, comme ce qui arrive parfois... En fait c'est parce qu'elle était très agressive. Ma sœur a rencontré cette femme, elle m'a dit qu'elle était odieuse, donc je l'ai cru. Et j'ai bien fait, parce qu'ils sont mariés maintenant et il traite bien ma sœur. Ils ont eu quelques disputes, mais ils sont mariés depuis un an et demi et ce sont des petites disputes, des disputes normales... »

À l'issue de cette discussion, Azzam n'a aucune objection au mariage. Il en parle à son père en revenant à la maison : « mon père est ouvert d'esprit, donc il n'était pas opposé, mais il avait peur que ses frères ne soient pas d'accord... Et il est le plus jeune, donc ils ont beaucoup d'influence sur lui ». Lui-même trouve le conservatisme de ses oncles absurde ; « ce sont de vieilles manières de penser, de dire qu'elle ne peut pas l'épouser parce qu'il est Baloutche... ». Mais parce que son père les craint, ils réunissent les oncles à la maison et s'assoient tous ensemble au *majlis*. La discussion s'éternise : les oncles s'opposent farouchement au mariage.

« C'est moi qui les ai fait taire », reprend Azzam non sans fierté. « Je leur ai dit, écoutez, puisqu'apparemment personne n'est assez bien pour elle, est-ce que l'un de vos fils est prêt à épouser ma sœur ? Est-ce que l'un de vos fils va l'épouser ? Ils se sont tous regardés en faisant "grmpf" (*il accompagne l'onomatopée d'une grimace de mécontentement très théâtrale qui nous fait rire tous deux*). Mais ils se sont tus, ils ne savaient pas quoi dire. Je savais qu'aucun de leurs fils ne voulait épouser ma sœur. Même s'ils avaient voulu, j'aurais dit non, parce que je connais mes cousins. Ils sont... stupides, on va dire ça comme ça ».

Je le congratule pour son efficacité, et il insiste sur le fait qu'il se serait opposé à tout projet de mariage impliquant l'un de ses cousins. La précision souligne la différence d'autorité due au degré de proximité : pour qu'un mariage soit valide, la loi émirienne requiert le consentement du tuteur (*maḥram*) de l'épouse. L'accord du membre masculin de la famille proche qui a autorité, c'est-à-dire le père ou à défaut le frère, est donc légalement obligatoire⁵ ; celui de la famille élargie, s'il importe beaucoup dans la pratique, ne l'est pas. Alors que ses cousins n'auraient pas pu épouser sa sœur sans son consentement, Azzam est libre d'aller contre leur avis s'il le souhaite. Après la réunion, son père se montre très fier de lui : « parce que j'avais tenu tête à mes oncles, alors que lui n'aurait pas osé le faire... Ils ne savaient plus quoi dire. J'étais si content ! »

Après ce conseil familial, les étapes du mariage peuvent se dérouler de manière habituelle. Azzam et son père appellent le prétendant, et Mohammed vient accompagné de son père afin de « poser la question ». Il ne reçoit pas immédiatement une réponse : la famille proche s'entretient d'abord avec la jeune femme. Azzam, ses parents et l'une de ses sœurs cadettes qui a dix-huit ans (la plus petite, douze ans, ne participe pas à l'entretien) discutent longuement avec l'aînée pour savoir si ce mariage lui convient et si elle a des arguments à y opposer. Elle répond qu'elle n'y voit pas d'inconvénient : elle aime bien cet homme et pense qu'il la traitera bien. Elle a fait la prière de consultation (*Ṣalā al-istikhāra*) et le mariage lui convient. La demande officielle peut donc avoir lieu⁶. Cette fois, les deux familles élargies se retrouvent : « il y avait cinquante personnes chez moi ! » se souvient Azzam. Ses oncles paternels sont de la partie. Azzam et son père annoncent alors à Mohammed la réponse positive, et lui indiquent les documents à apporter – notamment un certificat médical rendu obligatoire par la loi émirienne⁷.

5. Selon la loi fédérale sur le statut personnel promulguée aux Émirats en 2005, le mariage peut être annulé si l'accord du tuteur fait défaut, y compris si le couple a déjà eu des relations sexuelles, sauf dans le cas où ils peuvent prouver qu'ils ont conçu un enfant ensemble. En outre, l'article 28 définit le contrat de mariage comme un contrat entre l'époux et le tuteur (et non l'épouse). Frances S. HASSO. *Consuming Desires. Family Crisis and the State in the Middle-East*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2011, p. 138.

6. Si la réponse avait été négative, seul le prétendant aurait été invité à venir la recevoir, sans sa famille.

7. Le test médical avant le mariage est obligatoire depuis 2005 pour les deux époux. Il concerne certaines maladies transmissibles (le sida, la tuberculose, l'hépatite) ainsi que les risques liés aux maladies sanguines héréditaires répandues dans la région, comme la thalassémie (maladie des globules rouges). La loi n'interdit pas le mariage en cas de test positif, mais oblige à communiquer le résultat aux futurs époux (semble-t-il pour éviter que ce risque ne soit caché à la femme), qui peuvent décider ou non d'y renoncer. Claire Beaudevin a étudié les enjeux entourant la santé reproductive et leurs rapports avec les conceptions de l'hérédité et de la filiation en Oman : Claire BEAUDEVIN. « Quid des hématies des descendants de Sindbad ? Les tribulations d'une anthropologue de la santé au Sultanat

C'est aussi le moment où les familles doivent se mettre d'accord sur le montant de la dot (*mahr*) fournie par le fiancé ; mais Azzam et son père décident de ne rien exiger et de laisser l'homme en décider lui-même.

Il arrive que le prétendant vienne directement avec les papiers nécessaires pour recevoir la réponse positive, et que ce moment coïncide avec le déroulement de la *milka* (ou *melcha* en dialectal), c'est-à-dire la signature du contrat de mariage, qui dans le cas de la sœur d'Azzam a lieu quelques semaines plus tard. La signature du contrat se déroule soit à la mosquée, soit, comme ici, chez le père de la future épouse où les deux familles se retrouvent de nouveau. La maison est décorée pour l'occasion et les hôtes ont préparé un plantureux repas. Un *mutawwa'* (représentant religieux) se déplace pour examiner si les documents sont en règle : il vérifie les certificats médicaux et l'attestation que la dot a été versée. Le versement de la dot précède en effet l'établissement du contrat et surtout le début des relations sexuelles entre époux ; son non-versement peut être un motif d'annulation du mariage⁸. L'employé s'entretient ensuite avec la jeune femme afin de s'assurer qu'elle consent au mariage, puis procède à la signature du contrat qui nécessite deux témoins (des hommes musulmans majeurs). Parce qu'Azzam et son père préfèrent que ses oncles ne connaissent pas le montant de la dot, ils demandent à Mohammed de faire un virement bancaire, et Azzam se porte garant que le transfert a bien eu lieu.

La période séparant la cérémonie *melcha* de la fête du mariage (*'urs*) dure en général un minimum de trois mois, et peut s'étendre à plusieurs années. Si la *melcha* constitue l'officialisation de l'union et la prestation monétaire qui la consacre, le *'urs* marque la véritable entrée dans la vie matrimoniale : c'est à ce moment que le mariage est consommé et que l'épouse quitte la résidence de ses parents pour aller vivre chez son mari. Le mariage de la sœur d'Azzam a eu lieu plus rapidement que la moyenne, à peine deux mois après la *melcha*. Les fêtes de mariage étant séparées selon le sexe, ses parents ont organisé la fête du côté des femmes (« c'est ma mère qui a tout organisé, mon père a juste payé ! » précise Azzam en riant), et la famille de Mohammed a payé pour sa part celle des hommes⁹. Parce que le fiancé était baloutche, la fête s'est déroulée, d'après

d'Oman ». In : *L'Anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*. Sous la dir. d'Olivier LESERVOISIER et Laurent VIDAL. Editions des Archives contemporaines, 2007, p. 123–135. Claire BEAUDEVIN. « Old diseases and contemporary crisis. Inherited blood disorders in the Sultanate of Oman ». In : *Anthropology & Medicine*, vol. 20, n° 2, 2013, p. 175–189.

8. La future épouse peut cependant accepter que la dot soit versée en plusieurs fois. Si le mariage est consommé avant que la dot ne soit versée, il n'est pas nécessairement annulé, mais cela reste une « dette » du mari envers sa femme. HASSO, *Consuming Desires*, op. cit., p. 139.

9. Ce type de partage du financement de la fête est de plus en plus courant, surtout lorsqu'il s'agit, pour l'homme, d'un second mariage ; mais dans la majorité des cas, le futur époux finance l'ensemble

Azzam, comme un « mariage émirien traditionnel »¹⁰ : la cérémonie des hommes est de son point de vue ennuyeuse, ils ne font que serrer des mains, manger et boire du café, à l'inverse des mariages yéménites où tout le monde danse. Les femmes, elles, organisent toujours une vraie fête durant laquelle, en plus du dîner, une DJ s'occupe de la musique et les jeunes femmes dansent (parfois après le départ des femmes plus âgées). Certains des oncles paternels d'Azzam n'ont pas changé d'avis quant à cette union, et ont refusé d'assister au *'urs*. Quant à sa sœur et son époux, ils lui ont offert un cadeau peu après pour le remercier de les avoir soutenus.

1.2. Endogamie nationale et hiérarchies statutaires

La préparation et le déroulement du mariage de la sœur d'Azzam sont représentatifs des enjeux qui entourent les choix matrimoniaux aux Émirats, et en particulier de la place accordée à l'égalité de statut, *kafā'a*, entre les époux. La *kafā'a* est un principe islamique inscrit dans la loi émirienne qui va dans le sens d'une proscription de l'hy-pogamie féminine – la famille de l'épouse peut invoquer ce principe pour demander l'annulation du mariage si l'époux est de statut inférieur¹¹. Khalid Al-Azri a proposé une analyse passionnante des relations complexes entre les diverses interprétations de ce principe en Oman, dont les conclusions sont également valides aux Émirats¹². Il montre comment le principe de *kafā'a* fait se confronter des visions différentes de la famille et des normes et hiérarchies sociales : la possibilité donnée aux familles de demander l'annulation d'un mariage pour absence de *kafā'a* entre en contradiction avec la rhétorique étatique de l'égalité entre citoyens qui est au cœur du projet national. Elle valide ainsi les hiérarchies de statut qui prévalent dans la société omanaise, et l'alliance de fait entre le pouvoir et les chefs tribaux et religieux qui lui donnent sa légitimité. Les tribunaux omanais, quant à eux, interprètent ce principe de façons très diverses : il évoque ainsi un cas dans lequel une femme cherche le divorce parce que son mari aurait caché son origine *mawla* (c'est-à-dire l'appartenance à un groupe historiquement associé aux es-

de la cérémonie en plus de la dot, dont l'argent revient entièrement à la femme qui en dispose comme elle l'entend.

10. Pour une description détaillée des fêtes de mariage émiriennes (au sein de familles plutôt de haut statut), cf. Jane BRISTOL-RHYS. « Weddings, Marriage and Money in the United Arab Emirates ». In : *Anthropology of the Middle-East*, vol. 2, 2007, p. 20-36. Ainsi que : Jane BRISTOL-RHYS. *Emirati Women : Generations of Change*. London : Hurst, 2010, pp. 77-81 et pp. 121-122.

11. Ces dispositions figurent dans la Loi de statut personnel de 2005, article 21. HASSO, *Consuming Desires*, op. cit., p. 138.

12. Khalid AL-AZRI. *Social and Gender Inequality in Oman : The Power of Religious and Political Tradition*. New York : Routledge, 2013, p. 48-62.

claves et serviteurs). Si le premier tribunal annule bien le mariage au nom de l'absence de *kafā'a*, en se fondant sur de nombreux précédents juridiques et sur des témoignages de notables locaux confirmant l'origine *mawla* de l'époux, la décision est renversée par le tribunal d'appel qui invoque l'égalité entre tous les hommes inscrite dans le Coran et l'abolition de l'esclavage en Oman. La Cour supérieure, plus haute instance juridique, finit par annuler le mariage au nom de la *charī'a* et des traditions locales¹³.

Le même type de contradictions se retrouve aux Émirats, où les choix matrimoniaux cristallisent les divergences que j'ai mises au jour au Chapitre II entre, d'une part, un principe national égalitaire qui rend taboue l'évocation des hiérarchies sociales, et d'autre part la prééminence des hiérarchies statutaires fondées sur l'origine familiale et tribale et l'appartenance ethnique. Mais j'ai aussi montré comment ces principes se recomposent autour d'enjeux contemporains qui offrent de nouvelles marges de négociation. Comme le souligne Barbara Drieskens, « il est toujours possible de trouver une raison d'accepter ou de refuser une personne sur la base de son "origine" »¹⁴. Ainsi le statut économique, la piété et la probité morale, ou encore les sentiments amoureux peuvent entrer en jeu pour justifier les décisions matrimoniales.

Dans le domaine du mariage comme dans celui des récits généalogiques, c'est surtout l'appartenance nationale qui est aujourd'hui mobilisée par les jeunes et leurs familles tantôt pour renforcer, tantôt pour ébranler le poids du statut. En effet, au cours des dernières décennies la question du mariage est devenue de manière croissante un problème public aux Émirats arabes unis, abondamment et régulièrement discuté dans les médias et faisant l'objet de multiples déclarations officielles. Le rôle de l'État émirien s'est lui aussi accru depuis la promulgation de la Loi sur le statut personnel (*Qānūn al-aḥwāl al-chakhṣiyya*) de 2005 qui prend le pas sur les différentes écoles juridiques islamiques et uniformise la législation sur le mariage et le divorce¹⁵. Ce faisant, les termes de la parenté sont redéfinis et interrogés au prisme de la citoyenneté et de la question démographique aux Émirats : le « bon » mariage est présenté comme celui qui assure la reproduction de la communauté nationale, c'est-à-dire le mariage entre citoyens.

13. Ibid., p. 55-57.

14. Barbara DRIESKENS. « Changing Perceptions of Marriage in Contemporary Beirut ». In : *Les Métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*. Sous la dir. de Barbara DRIESKENS. Les Cahiers de l'IFPO 2. Beyrouth : Institut français du Proche-Orient (IFPO), 2008, p. 97-118, p. 103.

15. Jusque-là, une grande discrétion existait dans l'interprétation de la loi selon les divers tribunaux islamiques chargés de statuer sur les affaires personnelles. La rédaction de la loi, qui privilégie la jurisprudence malikite (qui prévaut à Abou Dhabi), a suscité des résistances dans les émirats du Nord où les dirigeants sont attachés à d'autres écoles juridiques, notamment hanbalite. HASSO, *Consuming Desires*, op. cit., p. 134-137.

La valorisation du mariage endogame entre citoyens s'exprime de multiples manières. Contrairement à d'autres pays du Golfe, comme le Qatar ou Oman qui ont imposé des restrictions sur les mariages entre citoyens et étrangers, le gouvernement émirien a procédé par incitations plutôt que par des lois répressives¹⁶. Diverses politiques publiques ont ainsi été menées pour contrer ce qui est considéré comme le problème central : les mariages exogames entre hommes émiriens et femmes étrangères. Ces mariages, qui sont au cœur du débat public depuis au moins le milieu des années 1980, sont rendus responsables à la fois du célibat des femmes émiriennes, des taux importants de divorce (les Émirats ont le taux de divorce le plus élevé de la région), et de l'échec des enfants émiriens élevés par des étrangères à parler un arabe correct¹⁷. La multiplication de ces mariages est généralement attribuée au montant exagéré des dots demandées par les familles des jeunes femmes, et au coût exorbitant des cérémonies de mariage – bien que le coût des mariages ait toujours été très élevé par rapport aux ressources des familles, et que cette disproportion ne soit donc pas une spécificité contemporaine¹⁸. Mais les débats publics se sont structurés autour de cette question¹⁹, et des initiatives politiques ont été élaborées pour tenter d'y remédier. En 1992, le Cheikh Zāyid inaugure ainsi le « Fonds pour le mariage » (*Ṣundūq al-zawāj*), destiné à soutenir financièrement les unions endogames entre citoyens et dont la mission, telle qu'énoncée sur son site internet, est de préparer les couples à fonder « une famille émirienne stable et cohérente ». Le Fonds fournit une aide financière aux jeunes hommes qui se marient pour la première fois, en participant au paiement de la dot et de la cérémonie dans une proportion qui dépend des revenus du bénéficiaire²⁰. Il promeut par ailleurs l'organisation de mariages collectifs (*a'rās jamā'iyya*) durant lesquels jusqu'à une cinquantaine de jeunes couples

16. La possibilité de telles lois n'a toutefois pas été d'emblée écartée aux Émirats : les recherches de Paul Dresch ont mis au jour des décrets à la fin des années 1990 qui interdiraient aux femmes émiriennes d'épouser des étrangers sous peine de perdre leur nationalité. Mais ces décrets n'ont jamais été officiellement appliqués et très peu de personnes semblent connaître leur existence. L'idée que le mariage avec un étranger pourrait faire perdre la nationalité a longtemps été une rumeur répandue parmi la population nationale. Paul DRESCH. « Debates on Marriage and Nationality in the United Arab Emirates ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de James PISCATORI et Paul DRESCH. Londres : IB Tauris, 2005, p. 136–157.

17. Vânia CARVALHO PINTO. *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*. Reading : Ithaca Press, 2012.

18. Linda Usra SOFFAN. *The Women of the United Arab Emirates*. London : Croom Helm, 1980.

19. Voir par exemple un court-métrage étudiant réalisé sur ce sujet : Maitha HAMDAN. *Mahr [Dot]*. 17 min. 2010.

20. Lorsque le revenu mensuel se situe sous le seuil de 20 000 Dhs (5 000 €), le Fonds finance le mariage à hauteur de 70 000 Dhs (17 500 €) ; sachant que les montants des dots se trouvent en général entre 100 000 et 200 000 Dhs (soit entre 25 000 et 50 000 €).

sont mariés en même temps, dans une cérémonie financée entièrement par le Fonds pour le Mariage. Ce type d'initiative témoigne de l'inscription des mariages entre citoyens dans un projet politique : ailleurs dans le monde arabe, ces mariages collectifs sont le fait d'organisations politiques qui promeuvent par ce biais une certaine vision de la famille²¹.

La valorisation politique de l'endogamie entre citoyens et celle, sociale, de l'endogamie au sein du groupe de statut constituent ainsi deux logiques parallèles qui ne sont pas nécessairement contradictoires entre elles mais ne sont pas non plus toujours convergentes. S'y ajoute le caractère minoritaire de la population nationale d'un point de vue démographique, qui a poussé le gouvernement émirien, en 2011, à aller à l'encontre à la fois de ces deux logiques et de la transmission patrilinéaire de la citoyenneté, en autorisant les enfants de mère émirienne et de père étranger à demander la nationalité à leur majorité, sous certaines conditions. La volonté de préserver un entre-soi des citoyens (et de garantir la continuité des privilèges en restreignant le nombre de ceux qui y ont accès) s'accompagne en effet de la nécessité que cette population conserve un nombre significatif ; les incitations au mariage endogame vont ainsi de pair avec une forte politique nataliste.

Parce que ces enjeux s'inscrivent au sein de débats toujours en cours, les politiques publiques qui en ont résulté donnent l'image d'un tâtonnement plutôt que d'une direction claire, et procèdent par incitations et conseils. Elles ont eu pour conséquence, en premier lieu, d'accroître le pouvoir de l'État par rapport aux institutions religieuses et familiales – y compris son pouvoir biopolitique à travers les tests médicaux rendus obligatoires, qui limitent de fait les mariages consanguins en contrôlant la possibilité de maladies sanguines héréditaires²². En second lieu, cette augmentation du contrôle étatique sur les mariages a permis une marge de manœuvre plus grande à certaines catégories d'individus, notamment les femmes citoyennes dont la majorité ont soutenu ces politiques. Frances Hasso nomme cette convergence d'intérêts des « collusions

21. Le même type de fonds public de subvention au mariage existe en Jordanie et en Iran. Les mariages collectifs sont souvent organisés par des mouvements politico-religieux comme le Hezbollah au Liban ou le Hamas et le Jihad islamique en Palestine. Françoise De BEL-AIR. « Mariage tardif et célibat au Moyen-Orient : quels enjeux ? » In : *Les Métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*. Sous la dir. de Barbara DRIESKENS. Les Cahiers de l'IFPO 2. Beyrouth : Institut français du Proche-Orient (IFPO), 2008, p. 119–150.

22. Claire Beaudevin a montré comment, en Oman comme aux Émirats, les tests médicaux imposés avant le mariage visent à contrôler à la fois les corps et les pratiques matrimoniales des citoyens. Elle montre aussi que les associations de patients constituent des modes d'organisation collective qui peuvent perturber l'ordre social et mettre en question les discours étatiques. BEAUDEVIN, « Old diseases and contemporary crisis. Inherited blood disorders in the Sultanate of Oman », op. cit.

tactiques » entre certaines catégories d'individus et l'État pour la régulation des comportements familiaux et sexuels²³.

1.3. Faire coïncider les critères : visites de mariage et modes de connaissance de l'autre

Le récit des négociations entourant le mariage de la sœur d'Azzam montre la complexité et l'intrication des critères qui entrent dans le choix matrimonial ou qui servent *a posteriori* à le justifier. Il indique aussi quels éléments sont négociables (en l'occurrence l'appartenance ethnique du prétendant) et lesquels ne le sont pas : si Mohammed n'avait pas été émirien, le mariage n'aurait sans doute pas été accepté par le père lui-même. D'autres éléments interviennent : mentionner l'âge de sa sœur aînée est ainsi pour Azzam un moyen de mettre ses oncles au pied du mur et de présenter ce mariage comme une occasion à saisir avant qu'il ne soit trop tard ; quant aux sentiments amoureux, s'ils existent, cette dernière n'en a pas parlé à son frère et lui-même ne les a jamais évoqués au cours de son récit. Le critère central, sur lequel insistaient tous mes interlocuteurs, était que le partenaire soit adéquat, non au sens de la parité de statut (*kafā'a*), mais au sens de la compatibilité personnelle. Le partenaire recherché est la personne appropriée (*al-chakhṣ al-munāsib*), ou encore « la personne qui me correspond » (*al-chakhṣ alladhī yunāsibunī*).

Comme l'indique Barbara Drieskens pour le cas libanais, « dans l'évaluation d'un époux potentiel une multitude de références normatives sont combinées [...] L'un des principaux problèmes pour [les] femmes célibataires est d'harmoniser leurs perceptions de ce qu'est le mariage avec celle de leur partenaire et de leur environnement »²⁴. Aux Émirats également, les choix matrimoniaux s'articulent autour du choix du « bon » partenaire, qui dépend de critères individuels plus ou moins subjectifs (l'âge, la profession mais aussi la beauté, la maturité) et de critères collectifs, dans la mesure où il doit venir d'une « bonne famille » (*'ā'ila murattaba*) dont la définition est liée aux hiérarchies statutaires mais varie très largement suivant les cas. Dans ce cadre, les visites matrimoniales constituent le moment où la possibilité d'une alliance entre deux familles est publiquement évoquée. Ces visites, rencontres durant lesquelles deux familles se jaugent en même temps qu'elles évaluent la possibilité de s'allier, expriment mieux que toutes

23. Elle précise : « Au Moyen-Orient, les femmes en viennent à s'appuyer sur des États autoritaires pour leur pouvoir d'extraction, de redistribution et de discipline sur les maris et les pères ». HASSO, *Consuming Desires*, op. cit., p. 133.

24. Barbara DRIESKENS, éd. *Les Métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*. Les Cahiers de l'IFPO 2. Beyrouth : Institut français du Proche-Orient (IFPO), 2008, p. 99.

autres ces ambivalences. Elles sont aussi le moment où est testée l'adéquation entre les différents « critères », et où surgissent les conflits : parmi ceux-ci, les conflits qui opposent les sentiments amoureux aux hiérarchies de statut font l'objet de nombreuses évocations artistiques et littéraires, et sont souvent réduits à une opposition entre individu et société, ou entre tradition et modernité (cf. encadré pp. 524-525). La réalité des négociations matrimoniales est cependant beaucoup plus complexe.

La proposition officielle exprimée au cours des visites de mariage comporte ainsi une dimension publique (dans la mesure où elle engage les deux familles élargies) qui met en avant la logique patriarcale : le contrat est conclu entre un homme et le tuteur masculin d'une femme, et cette dernière n'est pas censée prendre l'initiative mais attendre qu'un prétendant « vienne la voir ». Cette face publique des alliances dissimule le rôle très actif que peuvent jouer en coulisses les jeunes femmes (et souvent, comme on vient de le voir, leurs frères mais aussi leurs mères, leurs sœurs ou leurs cousines) dans l'organisation de ces visites et l'anticipation de leur résultat. À l'inverse, lorsque la visite est une initiative spontanée, la réponse est souvent négative. « Il y a des gens qui viennent, ils veulent nous épouser », dit ainsi Amna, une étudiante émirienne de vingt-deux ans, « mais ils ne correspondent pas aux critères ». Je lui demande quels sont les critères :

Amna – Hmm, je ne sais pas, c'est juste que je n'ai pas l'impression d'avoir envie de me marier. Il y a beaucoup de gens qu'on connaît, par exemple des amis de la famille, des gens comme ça, ils étaient nos amis quand on était jeunes... Je ne le vois pas comme l'homme avec lequel je veux passer ma vie.

L. – Donc tu les connais déjà un peu ?

Amna – Non, je les ai rencontrés... Je les connais mais tout le monde change en grandissant, donc je ne sais pas comment ils sont maintenant. Ils ont tous réussi dans la vie, ils sont bien éduqués, et ils sont de bonnes familles, mais je ne sais pas, je n'ai juste pas l'impression d'être prête. Quand le moment est bon je me marierai (*elle rit*).

L. – Et qu'est-ce que ta famille en pense ?

A. – Ma mère est d'accord. Elle s'en fiche. Elle veut que je termine mon éducation... Ma mère dit que c'est mieux de rester ici avec elle ou de rester célibataire que d'épouser quelqu'un qui est incapable ou qui n'a pas de responsabilité, ou avec qui je ne serai peut-être pas heureuse... Donc... Elle s'en fiche. À vrai dire ma sœur a quarante ans maintenant et elle n'est toujours pas mariée, elle ne veut pas se marier. [...] Elle ne voit toujours pas l'homme qui lui correspond.

I (plain) :

Les visites de mariage comme révélateurs des hiérarchies statutaires : « Juste une autre histoire d'amour émirienne »

Le thème de l'amour impossible en raison des hiérarchies sociales est un cliché des histoires d'amour figurant dans les romans et les films qui nourrissent l'imaginaire amoureux des jeunes femmes émiriennes et expatriées arabes aux Émirats. Ce thème se retrouve dans les films produits par Bollywood comme dans les séries télévisées turques et coréennes très populaires. Il n'est donc pas surprenant qu'il soit également mis en scène dans les blogs d'histoires d'amour écrits par ces jeunes femmes. Les visites de mariage sont un ressort dramatique souvent utilisé dans ces histoires ; elles représentent le moment où les sentiments personnels affrontent les convenances et l'échelle des statuts.

En 2012-2013, le blog « Just Another Emirati Kinda Love Story », écrit principalement en anglais par une jeune femme dubaïote, publie chaque semaine un chapitre d'un texte comportant trois histoires d'amour croisées. L'une d'elles, l'histoire de Sultan et Buthaïna, est celle d'un amour contrarié. Le chapitre 30, qui raconte la visite faite par la famille de Sultan (sa mère et ses tantes) à celle de Buthaïna, donne la clé pour comprendre les raisons sociales qui s'opposent à leur mariage^a. On y retrouve aussi une des dimensions du *majlis*, le salon, analysée au Chapitre IV : celle du salon comme un espace publicisé à travers lequel les hiérarchies sociales pénètrent l'espace domestique et se superposent aux hiérarchies intra-familiales.

Plus tard, lorsque la mère et les sœurs de Sultan arrivèrent, Buthaïna les fit entrer dans le salon. Elle se sentait plus sincère au fur et à mesure qu'elle déployait ses talents d'hôtesse. Sa mère avait l'air très fatigué et Buthaïna la poussait mentalement à se détendre. Elle offrit à sa mère une tasse de chaï karak et commença à en servir à la mère de Sultan.

[...]

La nuit passa en conversations ponctuées de rire. Buthaïna jetait des coups d'œil à sa mère, encore et encore, et essayait de ne pas penser à la froideur et la dureté qu'elle montrait. Le dîner fut servi. Le dessert. Buthaïna attendait que sa mère devienne plus chaleureuse, qu'elle soit la même mère que lorsqu'elle recevait la famille d'Abdulaziz^b. Alors qu'ils se préparaient à partir, la mère de Sultan prit Buthaïna dans ses bras et lui dit à quel point elle était déjà leur fille quoiqu'il arrive. Les yeux de Buthaïna se remplirent de larmes et elle l'embrassa chaleureusement en retour.

“Je vois que tu n'as pas perdu de temps à t'instituer leur fille sans demander la permission de personne” lui dit sa mère, froidement, avant de s'éloigner.

Désespérée, Buthaïna se précipite dans sa chambre pour appeler Sultan, qui tente de la convaincre de se marier sans l'accord de sa famille. Elle réussit à le calmer et descend prendre un verre d'eau dans la cuisine ; depuis le couloir, elle surprend une conversation entre ses parents.

“Tu étais celle qui voulait la marier !” Elle entendit la voix accusatrice de son père. “Ne supprime pas ses chances maintenant à cause de qui était le grand-père de ce garçon il y a cent ans. Peu importe s’il venait d’Oman ou de n’importe où ailleurs. C’est une bonne famille. Nous n’avons jamais rien entendu à leur sujet. Leurs enfants ont été dans l’école de notre fille depuis la primaire.”

Elle entendit sa mère crier en retour qu’elle n’était pas à l’aise avec la famille et Buthaïna quitta le couloir avant de pouvoir en entendre plus. Une fois enfermée dans sa chambre, elle se laissa couler sur le sol froid et les digues s’ouvrirent. Elle pleura désespérément tous les rêves qu’elle avait construits avec Sultan, les châteaux, les lunes de miel, les robes de mariages, les thèmes^c... Elle les regarda brûler dans son esprit, enflammés par le sort cruel.

a. Les chapitres composant cette histoire ont été supprimés du blog depuis septembre 2014, et le récit va semble-t-il faire l'objet d'une publication papier. Shahd THANI. *Just Another Emirati Kinda Love Story- Chapter 30*. 24 mai 2013.

b. Abdulaziz est le prétendant précédent, préféré par la mère de Buthaïna

c. Il est courant dans la période contemporaine que les fêtes de mariage féminines (et/ou la célébration de la *melcha*) aient un « thème » qui guide le choix des décors et peut se traduire en codes vestimentaires pour les invitées. Cf. la description d'une fête de *melcha* à thème « indien » en Oman dans Marion BRETEAU. « “You are my joy, you are my pain”. L'amour comme symbole au Sultanat d'Oman ». In : *Émulations, revue des jeunes chercheurs en sciences sociales*, 2016 [à paraître].

Shayma, une amie d'Amna qui a le même âge et qui s'était d'abord montrée réticente à évoquer le sujet du mariage, saisit alors la parole pour évoquer son histoire. Son cousin²⁵ était venu faire sa demande et elle avait accepté de l'épouser. Mais au moment du test médical, celui-ci s'était révélé positif pour la thalassémie : tous deux étaient porteurs du gène récessif de la maladie, et leurs enfants auraient donc eu une grande probabilité d'être malades. Bien qu'ils eussent tous deux envie de ce mariage, Shayma et son cousin avaient donc rompu les fiançailles. Des membres de leur famille élargie avaient des enfants atteints de thalassémie qui étaient constamment à l'hôpital, et ils ne souhaitaient pas prendre ce risque.

Safiya, la troisième membre de leur groupe d'amies, elle aussi étudiante, avait également projeté d'épouser son cousin mais des obstacles s'étaient là encore présentés. Lorsque son cousin était venu faire sa demande, une partie de la famille était intervenue auprès du père de Safiya pour qu'il refuse la proposition, et avait réussi à le faire changer d'avis. Son père n'avait rien à reprocher au jeune homme, mais ce n'était pas le cas de ses oncles : « ils étaient en conflit, et ils voulaient que j'en prenne un autre », précise Safiya – autrement dit qu'elle épouse un autre cousin. « Mais tu as refusé d'épouser quelqu'un d'autre », ajoute Amna qui connaît toute l'histoire, avant de préciser à mon intention : « donc maintenant il essaie, d'une certaine manière, de la demander de nouveau, mais il va commencer d'abord par ses oncles, et... petit à petit, et ensuite il ira voir son père ». Je souhaite bonne chance à Safiya. « Elle va les rendre fous si ça ne marche pas ! », annonce Amna. Safiya sourit : « Je l'ai déjà fait, les rendre fous ».

Elle ne veut pas aller contre l'avis de son père, mais elle déplore que ses oncles aient autant d'influence sur lui. Elle le comprend cependant : elle est la seule fille et il a peur de faire un choix définitif à son sujet et de le regretter ensuite. Il a suffi que les oncles viennent lui dire d'attendre, pour qu'il se laisse convaincre que sa fille avait encore le temps, avant la fin de ses études, pour penser au mariage. Safiya précise qu'elle ne « voyait » pas son cousin avant qu'il vienne faire sa demande, mais qu'elle le connaissait à travers les réunions familiales et le fait qu'ils jouaient ensemble durant leur enfance. Lorsque je lui demande si elle a des sentiments pour lui, elle se contente de sourire, ce qu'Amna traduit aussitôt : « Elle sourit : oui, elle est amoureuse ».

25. Il s'agit presque toujours, dans les relations matrimoniales, du cousin parallèle patrilinéaire (le fils du frère du père), qui correspond au « mariage arabe » décrit par les anthropologues. Mes interlocutrices réfutaient cependant l'idée qu'il s'agirait d'un mariage préférentiel : si la chose est courante, elle n'a pas valeur de règle. La plupart des jeunes femmes que j'ai rencontrées précisaient ainsi que ces mariages avaient augmenté dans la période contemporaine au sein des familles prestigieuses.

Ces récits de mariages différés, annulés ou empêchés pour des raisons variées démontrent, s'il en était besoin, que les rapports entre aspirations individuelles et normes et hiérarchies sociales sont plus complexes que ce que l'opposition entre mariage arrangé, ou mariage « traditionnel » (*taqlīdī*), et mariage d'amour laisse supposer. Les mariages désirés par Shayma et Safiya remplissent tous les critères concernant la nationalité et l'égalité de statut, mais ce sont d'autres logiques qui les font échouer. Quant à Amna, comme de très nombreuses autres jeunes femmes émiriennes, elle préfère attendre de trouver le « bon » partenaire, un terme suffisamment vague pour renvoyer le mariage dans un futur lointain. Cette attitude était répandue parmi les jeunes femmes que j'ai rencontrées, à la manière de Hessa, étudiante en droit, qui a elle aussi rejeté tous les prétendants qui sont venus. Elle a envie de travailler et, pourquoi pas, d'entamer des études de Master ; le mariage est le dernier de ses soucis. Hessa aimerait choisir elle-même son partenaire, ce que ses parents n'accepteraient sans doute pas – mais elle sait qu'ils ne lui imposeront pas un époux sans son consentement. Pour l'instant elle n'a de toute façon personne en vue : elle ne rencontre pas d'hommes à l'université. Mais si elle commence à travailler, m'explique-t-elle, elle aura des collègues masculins parmi lesquels certains lui plairont sans doute, et elle sera alors suffisamment « vieille » pour que ses parents acceptent n'importe quel type de mariage...

Ce qui se joue à travers ces multiples définitions, ce sont en réalité différents modes de connaissance de l'autre, qui renvoient à différentes conceptions de la personne. Du point de vue de l'État émirien, la personne est définie par son identité civile et son appartenance nationale ; mais aussi de plus en plus par son patrimoine génétique. Du côté des rapports entre la famille et l'individu, la différence principale entre le mariage appelé « traditionnel », c'est-à-dire arrangé par les parents, et le mariage « d'amour », dans lequel le choix est fonction d'affinités personnelles qui lui pré-existent, concerne la manière de déterminer qui est une « bonne personne » bien plus que l'absence ou la présence de sentiments. En effet, aux Émirats comme dans le reste du monde arabe, l'union conjugale est définie comme le « cadre naturel du sentiment amoureux »²⁶. Frédéric Lagrange retrace au tournant du XX^e siècle l'émergence dans le monde arabe de cette « nouvelle conception hétéronormative du rapport amoureux devant se réaliser dans le mariage, à l'exception de toute autre source »²⁷.

26. Frédéric LAGRANGE. *Islam d'interdits, islam de jouissance*. Paris : Téraèdre, 2008, p. 99.

27. « La nouveauté, faut-il le préciser, n'est point que les hommes aiment désormais leurs femmes, mais que l'union conjugale soit fondée littérairement, idéologiquement, socialement comme cadre naturel du sentiment amoureux ». *ibid.*, p. 99.

En effet, ceux de mes interlocuteurs qui défendaient leur attachement aux mariages arrangés, à l'image de Mahra dont j'ai évoqué le discours en introduction à cette partie, inscrivaient systématiquement leur point de vue au sein de cette conception de l'amour conjugal. Ils présentaient le sentiment amoureux comme naissant du partage de la vie quotidienne et de l'intimité conjugale qui suit le mariage, plutôt que comme devant le précéder. Dans cette perspective, le temps qui sépare la *melcha* des noces à proprement parler, durant lequel les futurs époux peuvent se rencontrer et faire connaissance, m'a souvent été décrit comme un « test » de la viabilité du mariage. Mahra décrivait ainsi les sentiments amoureux précédant le mariage comme fondés sur une illusion, puisque déconnectés de la vie quotidienne et de ses réalités. À l'image d'Ayesha, une étudiante émirienne d'une vingtaine d'années, plusieurs jeunes femmes confiaient qu'elles « ne savaient pas » sur quels critères se fonder pour choisir un époux, puisqu'elles ne fréquentaient pas de jeunes hommes. « On ne les connaît pas », dit ainsi Ayesha, « je fais confiance à mes parents, eux ils savent ».

Dans le cadre de ces discours, le principe de la *kafā'a* est lui aussi justifié implicitement à travers l'idée que des statuts équivalents favorisent le partage d'intérêts communs, et par conséquent l'amour et l'intimité, au sein du couple. L'équivalence de statut est ainsi inscrite elle aussi dans un vocabulaire affectif. Cette idée était rarement exprimée directement, mais plutôt évoquée en creux, à travers la crainte qu'épouser quelqu'un de trop « éloigné » en termes statutaires (c'est-à-dire de nationalité, d'ethnicité, ou de statut socio-économique différent) ne crée des problèmes au sein du couple. « Il a peur qu'il ne comprenne pas notre famille », disait Amer, l'étudiant baloutche cité au Chapitre II, à propos du refus par son grand-père de laisser sa tante épouser un Émirien non-baloutche. Le même type de vocabulaire est répété à l'envi dans les articles médiatiques évoquant les taux élevés de divorces parmi les mariages exogames (entre citoyens et étrangers)²⁸. En résumé, si l'amour-passion peut surmonter un temps le choc des cultures, le mariage réussi serait celui qui assure une proximité suffisante entre les époux pour que l'amour conjugal puisse y naître de valeurs et de pratiques partagées. Loin d'être ce qui différencie les mariages arrangés des mariages d'amour, l'amour est bien plutôt l'idiome affectif dans lequel sont exprimées l'ensemble des rela-

28. Les taux de divorce au sein de la population nationale sont les plus élevés de la région : en 2014 à Abou Dhabi, ils concernaient 15 mariages sur mille impliquant un homme émirien, et 12 impliquant une femme émirienne. La différence entre les deux chiffres est due au nombre important de mariages entre hommes émiriens et femmes étrangères. Pour comparaison, le nombre de divorces pour mille couples mariés est de 0,9 pour les hommes étrangers et 3 pour les femmes étrangères. *Statistical Yearbook of Abu Dhabi 2016*. Rapp. tech. Abu Dhabi : Statistics Centre, 2016.

tions qui entourent les choix matrimoniaux, qu'il s'agisse des interventions des parents, des choix individuels ou du type de couple que ces procédés cherchent à atteindre.

1.4. Familles « modernes » et nouvelles subjectivités

En même temps que s'est accru le contrôle de l'État émirien sur les mariages des citoyens, ces derniers ont été paradoxalement définis de plus en plus en termes de choix individuel, et en empruntant le vocabulaire de l'amour perçu comme intrinsèquement lié au mariage. À la fois il n'y a pas d'union réussie sans relation affective entre époux, et le sentiment amoureux hors du mariage devient une illusion illégitime²⁹. Ces discours se rapprochent de « l'idéal de la conjugalité » dont Michel Foucault analyse l'élaboration dans la Grèce et la Rome antiques ; mais aux Émirats, cette définition de la conjugalité ne signe pas un passage du mariage « utile à la famille et à la société » au mariage comme « état » où les obligations sont définies « en vue du couple, de sa stabilité et de sa régulation interne »³⁰. Ces deux définitions sont bien plutôt confondues : si le cadre affectif de l'union conjugale a pris autant d'importance dans les discours, c'est d'abord parce qu'il soutient la vision de la famille « moderne » mise en avant par le gouvernement émirien.

En effet, le programme politique de modernisation et de diversification économique s'incarne aussi à travers des politiques de la famille qui encadrent et contribuent à produire la subjectivité du citoyen « moderne ». Comme cela a été souligné ailleurs dans le monde arabe, ce rôle accru de l'État « aide à bâtir une nouvelle sorte d'individualité, guidée par les constructions juridiques de la citoyenneté plutôt que par le contrôle familial et communautaire »³¹. Mais tandis qu'en Égypte la croissance de la population nationale est considérée comme un obstacle à la réalisation des objectifs économiques et politiques, aux Émirats elle en est au contraire une nécessité. C'est en ce sens qu'il faut entendre la « famille émirienne stable et cohérente » que le Fonds pour le mariage cherche à soutenir ; un soutien qui passe par un grand nombre d'initiatives pédagogiques, des cours obligatoires pour les candidats aux bourses de mariage (dans les domaines

29. Alors que, comme le montre Frédéric Lagrange, jusqu'au XIX^e siècle le sentiment amoureux n'avait de sens dans le monde arabe qu'en-dehors de la sphère conjugale : LAGRANGE, *Islam d'interdits, islam de jouissance*, op. cit.

30. Michel FOUCAULT. *Histoire de la sexualité*. Vol. III. Le souci de soi. Paris : Gallimard, 1984, p. 106-111.

31. Kamran Asdar ALI. *Planning the Family in Egypt. New Bodies, New Selves*. Austin : University of Texas Press, 2002. L'ouvrage de Kamran Asdar Ali porte sur l'Égypte ; voir aussi celui de Frances Hasso qui compare les évolutions de la famille et des politiques qui lui sont associées en Égypte et aux Émirats : HASSO, *Consuming Desires*, op. cit.

de la religion, de la psychologie, de la société, de la famille et de l'économie) aux coffrets donnés par les tribunaux dubaïotes à tous les couples nouvellement mariés³². Cette pédagogie concerne non seulement les relations conjugales dans leur dimension affective, mais aussi de plus en plus la sexualité, à propos de laquelle se multiplient les ouvrages en arabe inspirés de la psychologie et du développement personnel³³. On assiste ainsi à une « explosion discursive »³⁴ : l'émergence de discours hygiénistes sur la sexualité conjugale, y compris la sexualité non-reproductive, qui s'inscrivent dans le cadre des normes islamiques.

Ces pédagogies sont un autre avatar du paternalisme, déjà évoqué, qui caractérise la relation entre les dirigeants émiriens, « pères » fondateurs, et les citoyens présentés comme des enfants à éduquer. Ce cadre discursif forme la base de la rhétorique gouvernementale, qui affirme la nécessité du contrôle accru de l'État pour évoluer vers la modernité (en diminuant le rôle des autres instances normatives comme la famille ou les autorités religieuses) tout en préservant les « valeurs émiriennes ». Dans ce domaine comme dans ceux précédemment analysés, ces discours sont performatifs : par exemple, la famille émirienne ainsi définie est une famille monogame – alors que la polygamie, déjà courante dans la période précédant la découverte du pétrole, a été favorisée par la prospérité économique³⁵. Ainsi les aides financières fournies aux hommes par le Fonds pour le mariage ne peuvent être demandées que pour un premier mariage (à l'exception des cas de veuvage, de mariage infertile ou de divorce sans consommation du mariage).

Sur ce sujet comme sur celui du mariage endogame entre citoyens, les politiques gouvernementales sont vues par les jeunes femmes comme convergeant avec leurs intérêts. Les efforts pédagogiques se concentrent en effet sur les jeunes hommes, perçus comme immatures et incapables de saisir leurs responsabilités³⁶. Mais le fait d'attribuer le fort taux de mariages exogames au montant élevé des dots – une manière implicite de remettre en question le poids des hiérarchies statutaires – efface d'autres facteurs

32. Je ne m'étendrai pas sur les stratégies de communication des institutions publiques dédiées à la famille, dont la multitude de publications et de productions audiovisuelles pédagogiques a été déjà évoquée par plusieurs auteurs : DRESCH, « Debates on Marriage and Nationality in the United Arab Emirates », op. cit. HASSO, *Consuming Desires*, op. cit., p. 163-164. CARVALHO PINTO, *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*, op. cit.

33. Ce type d'ouvrages connaît également une traduction institutionnelle, à l'image du centre de conseil psychologique cairote dont Aymon Kreil propose une ethnographie. Aymon KREIL. « Du rapport au dire. Sexe, amour et discours d'expertise au Caire ». Thèse en vue de l'obtention du titre de Docteur en Sciences sociales et humaines. Paris : EHESS / Université de Neuchâtel (Suisse), 21 nov. 2012.

34. Michel FOUCAULT. *Histoire de la sexualité*. Vol. I. La volonté de savoir. Paris : Gallimard, 1976, p. 25.

35. DRESCH, « Debates on Marriage and Nationality in the United Arab Emirates », op. cit.

36. HASSO, *Consuming Desires*, op. cit., p. 160 ; voir aussi le chapitre 2 du même ouvrage.

significatifs. Certaines questions centrales sont ainsi très peu abordées publiquement, telle que l'asymétrie entre le niveau moyen de diplôme des citoyens et des citoyennes (beaucoup plus élevé pour ces dernières), ou encore la ségrégation sexuelle et le plus grand accès des jeunes hommes citoyens aux espaces publics urbains dans lesquels ils côtoient, de fait, des femmes étrangères.

Le célibat prolongé des citoyennes, devenu un problème public depuis au moins le début des années 1990³⁷ et contre lequel les récentes politiques de la famille prétendent lutter, est pourtant le résultat des contradictions des politiques gouvernementales. Vânia Carvalho-Pinto a montré comment le gouvernement émirien a, d'une part, encouragé les femmes à faire des études supérieures et à travailler afin qu'elles soutiennent la construction nationale³⁸ – une dynamique dont on a vu qu'elle se poursuit aujourd'hui à travers les politiques d'émiratisme. D'autre part, à partir des années 1980, les discours officiels ont aussi fait des femmes émiriennes les garantes de la préservation de l'identité et des valeurs nationales, et les seules chargées de les transmettre aux enfants – par opposition aux nourrices étrangères. Or ces discours ne sont pas seulement des injonctions auxquelles les citoyennes réagissent ; ils sont entrelacés avec des aspirations individuelles nourries à de multiples autres sources, et qu'ils contribuent également à légitimer et à façonner. Différer son mariage dans le temps, comme le font Amna ou Hessa, est une manière de résoudre ces contradictions à leur échelle en segmentant les temporalités individuelles. L'entrée dans le monde du travail ne marque donc pas le passage d'un âge de la vie à un autre, qui pourrait s'accompagner d'autres seuils comme celui du mariage. Elle se situe au contraire dans le prolongement des études, comme un temps spécifique associé à certains types de responsabilités professionnelles, qui précède le moment du mariage et du passage aux responsabilités familiales. Cette manière d'envisager l'avenir est aussi liée à la forte incertitude, pour les jeunes femmes, quant à la possibilité ou non de travailler après le mariage.

Ces temporalités segmentées prennent parfois des formes différentes. Alya a rencontré son futur époux à 17 ans, alors qu'elle venait de terminer le lycée. La visite avait été arrangée par leurs familles (Abdulaziz est le fils d'amis de ses parents), mais Alya hésitait à donner une réponse positive : elle voulait bien de ce mariage, mais seulement après avoir achevé les études qu'elle avait l'intention d'entreprendre. Lors de la visite, « il s'est assis, et il m'a dit "Quel est ton projet ?" Je lui ai dit [...] que je voulais

37. Maha K. KHATIB. « Beyond the Mysterious and Exotic : Women of the Emirates (and I) Assess their Lives and Society ». Thèse de doct. Brown University, 1994, citée par. HASSO, *Consuming Desires*, op. cit.

38. CARVALHO PINTO, *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*, op. cit.

étudier, c'est très important, c'est ma priorité. [...] Il a dit "Ok, c'est un bon projet. Mais qu'est-ce que tu dirais de faire notre vie ensemble et étudier à l'université, ne pas avoir d'enfants tout de suite... et juste apprendre à se connaître, comme si on était dans une relation ?" ». Elle s'interrompt pour préciser : « ne pas avoir d'enfants, il l'a dit en secret, sans que sa mère entende ! Et tu sais ce que j'ai dit ? J'ai dit, "Comment je peux dire non ?" Et voilà, c'était tout ». Deux ans plus tard, Alya et Abdulaziz formaient un couple marié heureux et, pour le moment, sans enfants.

L'entente au sein du couple dans l'organisation des temporalités semble cependant relativement rare, sans doute parce que, comme l'exprimaient nombre de jeunes femmes, les hommes n'ont pas besoin de ce type d'accord pour conserver une sociabilité « jeune » après le mariage, alors que cela est difficile pour les femmes mariées, surtout après l'arrivée du premier enfant. Le divorce rapide, durant la période de *melcha* ou bien quelques mois voire quelques jours après les noces, est un autre moyen de négocier l'ordre des temporalités individuelles.

Marwan, un jeune homme émirien, a vécu un tel divorce l'année de ses vingt-six ans : son mariage s'est déroulé en février, sept mois après la *melcha*, et le divorce a été prononcé en avril. C'était un mariage arrangé avec la fille du cousin de sa mère, âgée de dix-neuf ans, qui habite au Qatar et avait séjourné un temps chez la famille de Marwan lors d'un passage à Abou Dhabi. Les parents de ce dernier suggèrent après son départ la possibilité d'un mariage : Marwan rejette d'abord l'idée, mais finit par accepter devant l'insistance de son père. Durant la période de *melcha*, Marwan dit s'être senti de plus en plus mal à l'aise : il travaillait durant la journée et espérait sortir avec ses amis le soir, mais sa fiancée ne cessait de l'appeler de longues heures durant pour planifier le mariage et « mieux se connaître » – un objectif qui visiblement n'intéressait pas tellement le jeune homme. Il n'apprécie pas non plus d'apprendre que la jeune femme discute de leurs conversations avec ses parents, qui interviennent ensuite dans les décisions concernant l'organisation de la cérémonie mais aussi l'avenir commun du couple. Vient le jour des noces. Vers minuit, Marwan se rend dans la suite d'hôtel réservée pour l'occasion. Il est de coutume que des membres de la famille accompagnent le couple pour prendre des photos, mais Marwan avait signifié à sa fiancée qu'il préférerait que la séance photo ait lieu avant, et qu'ils soient seuls dans leur chambre. Lorsqu'il ouvre la porte, il découvre deux autres jeunes femmes auprès de son épouse, et redescend immédiatement dans le hall de l'hôtel. Son père, qui se trouvait là, lui demande ce qui se passe – quitter aussi vite la chambre conjugale le soir de la nuit de noces est mauvais signe... Marwan retourne donc dans la chambre. Une demi-heure plus tard, la mère de la jeune femme appelle pour vérifier si tout se passe bien ; agacé, Marwan demande à son épouse d'éteindre son téléphone, mais elle refuse. La mère rappelle plusieurs fois durant la nuit et, lorsqu'un nouvel appel les réveille tôt le matin, Marwan s'énerve pour de bon.

Le lendemain, le jeune couple se rend au Qatar pour une visite à la famille de son épouse. Ils doivent y rester deux jours, puis revenir à Abou Dhabi avant de s'envoler pour leur voyage de noces une semaine plus tard. Mais la belle-mère insiste pour que sa fille reste avec elle jusqu'au voyage, et cette dernière fait part à Marwan de son envie de rester également. Il rentre donc seul à Abou Dhabi. La chose est très inhabituelle et, après quelques discussions avec ses parents, Marwan suggère de lancer une procédure de divorce. Ils contactent le père de la jeune femme, qui prend l'avion pour Dubaï accompagné des oncles et du grand-père. Ce dernier dit ne comprendre ni l'attitude de sa bru, ni celle de son fils qui la laisse faire, et promet que l'épouse de Marwan lui reviendra la semaine suivante. Un mois passe sans nouvelles. Marwan va de nouveau consulter son père – car l'affaire, explique-t-il, est désormais entre les mains des chefs de famille et il ne peut pas prendre de décision seul. Ils lancent finalement la procédure de divorce ; depuis le surlendemain des noces, il n'a jamais revu son épouse.

Ce récit, qui offre évidemment une version des événements (le même épisode raconté par la jeune femme serait sans doute très différent), laisse entrevoir les décalages qui peuvent exister entre les représentations masculine et féminine des trajectoires et des temporalités. Marwan s'attend à ne rien changer de son mode de vie : il perçoit la vie conjugale comme une dimension qui s'ajoute au reste, à sa vie professionnelle et à ses sociabilités amicales. Lorsqu'elle prend trop de place, elle apparaît comme une perturbation et devient agaçante. À l'inverse, il attend de son épouse que les autres dimensions de sa vie, et notamment ses relations avec ses parents, n'interfèrent pas dans leur vie commune. S'il se sent humilié par le fait que la jeune femme ait refusé de revenir vivre avec lui, il conclut son récit en précisant qu'il préfère être célibataire : il a envie de s'amuser, d'avoir des petites amies, et non de se marier. Son meilleur ami, qui s'est marié la même semaine, a d'ailleurs lui aussi divorcé trois mois plus tard. Dans son cas, il travaillait à Abou Dhabi et son épouse à Al-Ain ; ils ne se voyaient donc que le week-end. Mais son épouse profitait également de ce temps de loisir pour sortir avec ses amies ou rendre visite à sa famille. Il lui demande alors de lui consacrer plus de temps et, devant son absence de réaction, la menace de divorcer si elle ne modifie pas son comportement. Au lieu, comme il s'y attendait, de promettre de faire des efforts, la jeune femme lui répond : « le plus vite possible ». Le divorce est donc engagé.

À l'inverse de l'époux d'Alya, qui lui propose de se marier tout en repoussant l'étape suivante, le premier enfant, et donc de prolonger ensemble le temps des sociabilités jeunes, Marwan et son ami souhaitent conserver ces sociabilités pour eux-mêmes, dans une sphère séparée de la vie conjugale. Mais il leur est difficile d'admettre que leur épouse puisse également disposer de cette sphère intime hors du couple. Ces double standards étaient très souvent invoqués par mes interlocutrices pour justifier le fait de ne pas se marier rapidement. Ils rappellent l'ambivalence des discours des jeunes hommes cités

au Chapitre IV, qui se targuent d'une liberté de mœurs qu'ils refusent à leurs sœurs et à leur épouse, mais qu'ils recherchent chez leurs petites amies. Cette ambivalence des comportements masculins est très souvent discutée par les jeunes femmes entre elles : elle fait partie de la socialisation féminine, et ce d'autant plus que les jeunes femmes subissent déjà ces double standards dans les relations avec leurs frères. C'est aussi en ce sens qu'il faut entendre la phrase d'Alya : elle ne « pouvait pas dire non » à la proposition d'Abdulaziz, parce que celle-ci démontrait une compréhension de ses attentes que les jeunes femmes ne s'attendent pas à trouver chez leur mari. Bien sûr, les choix matrimoniaux ressortissent toujours d'une multiplicité de critères : Alya précise aussi à plusieurs reprises, au cours de la même conversation, à quel point elle trouve Abdulaziz très beau.

2. Déplacer les frontières morales ou identitaires

La première partie de ce chapitre s'est concentrée sur le mariage entre citoyens afin d'examiner ses relations complexes avec les hiérarchies de statut d'une part, et les nouvelles subjectivités promues par l'État émirien d'autre part. L'analyse des ressorts des choix matrimoniaux a mis en évidence la multiplicité des discours sur l'amour et le mariage dans la société émirienne, qui font référence à des institutions variées et produisent des normes parfois congruentes et parfois contradictoires les unes avec les autres. Samuli Schielke parle de « régimes normatifs » pour désigner cette pluralité d'idiomes moraux qui sont disponibles aux individus pour formuler et expliquer leurs choix de vie. L'amour romantique, la religion, la famille ou encore le respect (*iḥtirām*, qui renvoie à la conformité du comportement avec le statut social) sont autant de régimes de normes qui peuvent ainsi être mobilisés³⁹. On a vu comment les jeunes Émiriens combinent ces divers régimes normatifs pour produire une définition du conjoint « adéquat » (*munāsib*) qui n'est ni nécessairement cohérente, ni forcément stable dans le temps, mais qui permet d'exprimer leurs attentes quant aux relations conjugales et de négocier les temporalités individuelles.

Les choix matrimoniaux ne sont pas le seul domaine dans lequel ces divers régimes normatifs sont confrontés les uns aux autres. Celui de la moralité en est un autre, particulièrement intéressant car il cristallise un grand nombre de dynamiques examinées dans les chapitres précédents. En effet, la qualification des comportements moraux emprunte, pour les jeunes Émiriens comme pour les expatriés arabes, aux registres des normes légales, religieuses et familiales. Le contrôle des conduites morales des jeunes adultes est ainsi pris dans les enjeux du statut et de la distinction vis-à-vis des autres catégories de la population. Mais ces registres sont en même temps confrontés à la coexistence, dans les villes émiriennes, de populations variées et de régions morales⁴⁰ dans lesquelles sont élaborés des systèmes de normes divergents. Or l'accès différencié des jeunes Arabes d'Abou Dhabi à ces régions morales, en fonction de la nationalité, de la classe sociale et surtout du genre, produit des modes pluriels d'identification et de subjectivation.

39. Samuli SCHIELKE. « Ambivalent Commitments : Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians ». In : *Journal of Religion in Africa*, n° 39, 2009, p. 158–185.

40. Cette notion, empruntée à Robert Park, est discutée en détails dans le Chapitre IV.2.

2.1. Dilemmes sentimentaux

À propos de son terrain auprès de femmes célibataires au Liban, Barbara Drieskens note : « Nombre de mes informatrices mentionnaient la différence de mentalité entre hommes et femmes, affirmant que les femmes étaient plus émancipées et modernes, tandis que les hommes s'agrippaient avec opportunisme aux valeurs traditionnelles et au patriarcat »⁴¹. Une telle conception, on l'a vu, est partagée également par les femmes émiriennes ainsi que par une partie des expatriées arabes, qui mettent en avant les « doubles standards » que les jeunes hommes appliquent pour juger leurs comportements et ceux des femmes de leur entourage. En effet, les rôles de genre sont eux aussi interprétés par les jeunes adultes dans les termes de la dichotomie entre tradition et modernité.

J'ai montré ci-dessus comment les jeunes femmes sont prises dans les contradictions de ces discours, et les diverses manières par lesquelles elles tentent de les négocier. Les jeunes hommes, quant à eux, sont confrontés à d'autres types de paradoxes : à la fois ils doivent respecter une certaine ségrégation des sexes au sein de leur groupe d'appartenance, et ils ont accès à l'espace urbain et à la diversité démographique des villes émiriennes. Les femmes qu'ils côtoient quotidiennement ne sont ainsi pas celles qu'ils sont censés épouser. Les récits qui suivent présentent quelques modalités selon lesquelles les jeunes hommes démêlent ces contradictions ou tentent de s'en évader.

Ahmad, que j'ai déjà évoqué, est un jeune Syrien issu d'un milieu plutôt conservateur du point de vue religieux – sa famille est proche des Frères Musulmans. Parallèlement à ses études, il occupe des emplois temporaires qui lui permettent de gagner un peu d'argent de poche et d'aider ses parents ; il participe aussi très activement à de nombreuses activités de bénévolat. Parmi les amitiés nouées dans ce contexte se trouve Aïcha, une Tunisienne de dix-neuf ans (Ahmad a vingt-quatre ans à l'époque) dont il tombe rapidement amoureux. Aïcha est musulmane mais a fait sa scolarité dans une école privée chrétienne à Abou Dhabi. Elle est donc très éloignée de l'univers religieux dans lequel Ahmad a grandi, une différence concentrée dans le fait qu'Aïcha ne porte pas le *ḥijāb*. Ahmad m'avoue que, ayant été élevé dans l'idée que le voile est un attribut de toute femme musulmane respectable, cela lui posait un problème au début de leur relation. Pour tenter de résoudre le conflit entre ses sentiments et ses convictions religieuses, il se met à relire les principaux textes religieux (le Coran et la Sunna), puis à en consulter de nombreuses exégèses. Un jour que nous nous rendons ensemble à la Foire du livre d'Abou Dhabi, il en profite pour écumer les stands de publications re-

41. DRIESKENS, « Changing Perceptions of Marriage in Contemporary Beirut », op. cit., p. 106.

ligieuses et acheter les ouvrages d'oulémas connus pour être plus progressistes. Leurs démonstrations le convainquent : quelque temps plus tard, il m'explique que les enseignements qu'il a reçus étaient erronés, et que le *ḥijāb* n'apparaît pas, dans les textes, comme une prescription obligatoire. Il sait cependant que ses parents n'approuveraient pas ses nouvelles lectures, qu'il dissimule dans sa chambre. Ahmad ne leur en veut pas : il ont été élevés comme cela, et il ne peut pas bousculer d'un coup leurs pratiques et leurs croyances. Il considère donc son évolution comme une progression individuelle dans sa foi. Le fait que la Foire du livre lui ait donné accès à ces publications, et donc à un discours religieux différent du discours familial, souligne comment les nouveaux espaces culturels que constituent les Foires du livre dans la péninsule Arabique peuvent devenir des espaces de contournement tant des censures nationales que d'autres types de normativités⁴².

Ahmad n'est pas le premier à entrer en conflit avec les valeurs familiales. Son frère aîné a épousé une femme philippine ; ou plus exactement, Ahmad pense qu'il l'a épousée, mais puisque leurs parents s'y opposent leur mariage n'a pas été célébré ni même annoncé à la famille. Son frère fréquente cette femme depuis plusieurs années, mais leurs parents refusent toujours d'adresser la parole à leur belle-fille. Ahmad me raconte comment, alors qu'ils devaient rendre visite à leur famille élargie dans un autre émirat, les parents ont refusé que la femme de son frère se joigne à eux ; celui-ci a déposé son épouse dans un *shopping mall*, où elle a attendu plusieurs heures qu'il vienne la chercher pour rentrer chez eux. Ahmad désapprouve l'attitude de ses parents : il aime bien la femme de son frère, et ne comprend pas comment elle peut supporter un tel traitement. Lorsqu'il commence à envisager son propre mariage, cependant, ses préoccupations se situent ailleurs : sa mère porte le *niqāb* (voile de visage), et il craint les préjugés des parents d'Aïcha. Que faire si ces derniers refusent que leur fille se marie dans une famille plus conservatrice ? Ils auront peut-être peur qu'il la force à rester à la maison...

Impossible de répondre à cette question, car après un an et demi de relation, Ahmad et Aïcha se séparent. Cette dernière a commencé ses études dans une université privée et mixte (Ahmad vient de terminer les siennes dans une université publique pour laquelle il avait obtenu une bourse). Ils se voient moins souvent, elle passe plus de temps avec ses nouveaux amis et il lui en fait le reproche. Un soir, alors qu'ils doivent se rejoindre, Aïcha lui annonce qu'elle prend un café avec des amis et qu'elle le retrouvera plus tard. Ahmad attend – pensant qu'elle est en compagnie de jeunes femmes, il ne veut pas s'imposer. L'attente s'éternise, il finit par passer près du café où elle se trouve, et

42. C'est en ce sens que Franck Mermier parle de « zones franches culturelles » pour désigner ces espaces. Franck MERMIER. « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme ». In : *Arabian Humanities*, 2016 [à paraître].

réalise qu'elle est avec un groupe de jeunes hommes. Il précise à mon intention qu'il aurait accepté l'idée qu'elle ait des amis masculins ; mais c'est d'être tenu à l'écart qui l'a blessé.

La rencontre entre Ahmad et Aïcha est significative de ce que peut produire le contexte urbain spécifique d'Abou Dhabi. Les deux jeunes gens partagent des formes de sociabilité semblables et, au moins au départ, des groupes d'amis communs ; mais la classe sociale et le rapport à la religion les séparent, comme les sépare une conception divergente des rôles masculin et féminin. L'évolution de leur relation démontre les ajustements et les négociations qui sont mis en œuvre pour faire fonctionner ensemble ces régimes normatifs ; ces ajustements sont loin d'être insignifiants, puisqu'ils mènent à une transformation du rapport d'Ahmad à la religiosité familiale. Elle montre aussi les limites sur lesquelles butent ses efforts : si Ahmad est prêt à chercher dans les textes un moyen de réconcilier les pratiques d'Aïcha avec la morale religieuse, il ne supporte pas de se voir rappeler son infériorité sociale ni, sans doute, le milieu mixte dans lequel elle vit.

Achraf, un Palestinien un peu plus âgé (il a trente ans lorsque je le rencontre), a connu une relation semblable sous certains aspects. Son statut socio-économique est cependant beaucoup plus élevé : né aux Émirats, il a fait des études supérieures qui lui ont permis une grande mobilité sociale par rapport à ses parents. Il occupe ainsi un poste élevé dans une entreprise privée, qui lui assure un très bon salaire. N'ayant pas à se préoccuper de l'argent, il mène un mode de vie dépensier : avec sa bande d'amis d'enfance, ils passent presque toutes leurs soirées dans les bars d'Abou Dhabi. Achraf possède depuis quelques années un petit bateau à moteur, et a acheté récemment un 4x4 : leurs week-ends se distribuent ainsi entre les excursions en mer et dans le désert. Il n'est pas rare qu'ils emmènent des filles avec eux (parfois des prostituées, d'après un ami commun) pour passer la nuit sur une île ou au milieu des dunes. Il y a quelques années, Achraf avait rencontré une femme russe sur Internet. Ils se plaisaient mutuellement, et après quelques mois à dialoguer en ligne, Achraf lui avait proposé de venir à Abou Dhabi. Il paya son billet d'avion et réserva une chambre d'hôtel pour deux. « Je l'emmenais dîner au restaurant tous les soirs », me raconte-t-il. « Elle était si belle ! ». Il songeait à la demander en mariage. Mais un soir, lors du dîner, il la découvrit en train de donner son numéro de téléphone à un autre homme. Il se sentit instrumentalisé : il avait l'impression qu'elle s'était simplement servie de lui pour venir aux Émirats, et qu'elle avait commencé à chercher mieux une fois sur place. Il mit donc un terme à leur relation.

Lorsqu'Achraf me relate cette histoire, il semble partagé entre une fascination qui perdure pour cette femme, et le sentiment de trahison qu'il a ressenti. Après cela, ajoute-t-il, il a cessé de chercher la femme qui lui convenait. Mais ses parents insistaient pour

qu'il se marie et, lorsque sa famille lui a suggéré de prendre sa cousine pour épouse, il n'a pas osé refuser. Il est marié depuis un an. Sa cousine avait dix-huit ans à peine au moment des noces : « Elle a toujours eu beaucoup d'admiration pour moi. La pauvre, elle m'aime », précise-t-il. Notre conversation se déroule en voiture, de retour d'une soirée dans le désert avec un groupe de jeunes expatriés arabes. Il est tard dans la soirée et Achraf, qui a également passé la nuit précédente dans le désert avec ses amis, est donc absent depuis deux jours complets du domicile conjugal. Son récit, qui s'étend sur les quarante-cinq minutes que dure le trajet, est à l'évidence une expression de sa culpabilité vis-à-vis de la jeune femme qui l'attend à la maison. Ses amis, eux, ont convenu de se rejoindre dans un bar une fois de retour à Abou Dhabi. L'épouse d'Achraf ignore qu'il boit de l'alcool : « je ne pourrais pas lui dire, elle ne comprendrait pas », précise-t-il.

Le récit d'Achraf m'a frappée, sans doute parce qu'il me renvoyait aux ambivalences de mon propre statut à Abou Dhabi. Contrairement à la posture adoptée par Lila Abu-Lughod, par exemple, je n'avais pas choisi de rester du côté des femmes, quitte à fermer mon accès à certains pans de la société émirienne⁴³. Pouvoir prendre part à des sociabilités masculines auxquelles la majorité des jeunes femmes que j'ai rencontrées ne pouvait pas accéder ne m'était jamais apparu jusque-là comme un problème. Mais le récit d'Achraf, qui affirmait la nécessité de tenir son épouse dans l'ignorance du contenu de ces sociabilités en même temps qu'il recherchait mon empathie, rendait cette position très inconfortable. Ce récit résume en effet les contradictions qui existent, pour les jeunes hommes arabes, entre les aspirations produites par l'accès à des modes de vie consuméristes et globalisés auxquels prend part une grande diversité de populations, et la réalité des choix matrimoniaux disponibles. Mais il met en scène dans le même mouvement le privilège qui est celui de ces jeunes hommes par rapport aux jeunes femmes de même nationalité. Notons que ce récit mobilise également les stéréotypes genrés qui marquent les relations entre les différentes communautés à Abou Dhabi : la femme russe perçue comme à la fois très belle et motivée par le seul intérêt économique en est un cliché récurrent.

Deux derniers récits permettront de souligner le décalage entre les choix disponibles aux jeunes hommes et aux jeunes femmes. Le frère cadet de Salim, celui qui a, d'après le jeune homme, une « mentalité bédouine », s'est finalement marié. Son épouse appartient à une famille de l'oasis de Liwa – donc un milieu plus rural que celui de la famille de

43. Lila ABU-LUGHOD. « Fieldwork of a Dutiful Daughter ». In : *Arab Women in the Field : Studying your Own Society*. Sous la dir. de Soraya ALTORKI et Camillia FAWZI AL-SOHL. New York : Syracuse University Press, 1988, p. 139–162.

Salim, qui vit à Abou Dhabi depuis deux générations. Le mariage a été arrangé par le père de la jeune femme, avec qui le frère de Salim partage beaucoup d'activités (ils campent ensemble dans le désert, passent du temps dans leur ferme, etc.) et qui lui a un jour proposé sa fille en mariage. Salim a donc accompagné son frère et les hommes de leur famille pour la visite matrimoniale et, les deux futurs époux consentant au mariage, celui-ci a rapidement eu lieu. Tout le long de la cérémonie et du déjeuner du lendemain chez la famille de la mariée, Salim a subi les questions de tous les hommes présents : « et toi ? Qu'est-ce qui ne va pas ? Pourquoi tu n'es pas encore marié ? » Son père est ensuite revenu à la charge en privé : il a trente ans, il a fini ses études (Salim mentionne en souriant qu'il y a deux ans, la fin de son Master lui servait de prétexte pour ne pas se marier), il a un bon travail... Son frère fait même allusion au sujet devant le père de sa nouvelle épouse, qui propose alors son autre fille à Salim – une situation extrêmement embarrassante pour ce dernier qui ne peut refuser immédiatement (ce serait une offense). Il annonce qu'il va faire la prière de consultation, mais sa décision est déjà prise.

Salim sait pourtant qu'il lui faudra se décider bientôt. Mais, parce que c'est une décision pour la vie, le mariage l'inquiète : il veut prendre son temps pour choisir, connaître la personne. Il a néanmoins accepté de rencontrer les jeunes filles que ses parents proposeront. Mais la dernière qu'ils lui ont présentée avait 23 ans : « elle était très jeune, j'ai 30 ans, qu'est-ce que je vais faire avec elle ? Et elle était tellement petite... qu'est-ce que je vais faire, la porter ? » Sa relation avec sa petite amie américaine s'est plus ou moins terminée : elle aurait voulu se marier, lui ne pouvait pas. En guise d'explication, il me raconte l'histoire d'un ami à lui qui voulait épouser une Syrienne, un choix auquel sa famille s'est vigoureusement opposée. Un jour qu'il discutait de cette histoire devant la famille de Salim, son ami propose pour rire de lui trouver une autre femme syrienne, provoquant des cris de protestation chez le père et les frères de ce dernier. Leur présenter une femme étrangère lui semble ainsi impossible.

Et pourtant : Farah, une jeune femme émirienne, a quant à elle épousé un Syrien contre l'avis de sa famille lorsqu'elle avait vingt-quatre ans. Elle a d'abord été fiancée à un Émirien, le fils d'un ami de son père. Mais durant l'année qui séparait la *melcha* des noces, elle a « appris à connaître » son futur époux... et a notamment découvert qu'il avait des petites amies. Un jour, alors qu'elle se rend chez lui pour déposer quelques affaires en prévision du mariage, elle découvre une femme avec lui dans les appartements qu'elle devait occuper après son emménagement. Elle décide de rompre le contrat de mariage, mais sa famille s'y oppose violemment : « ils m'ont dit des choses horribles, que si je divorçais je n'étais plus leur fille... ». Elle appartient à une branche d'une tribu prestigieuse, et il n'y a encore jamais eu de divorce dans la famille élargie. Ses parents la forcent à retourner avec cet homme et à mener à bien le mariage. Elle se rend donc

chez lui pour tenter d'arranger les choses, mais ils se disputent aussitôt. Se trouvant dans une impasse, elle décide alors de quitter à la fois son mari et ses parents. Elle loue un appartement à Abou Dhabi et s'y installe seule avec la nourrice indienne qui l'a élevée, et qu'elle considère comme sa mère. Personne dans sa famille ne la soutient, et elle se repose surtout sur ses amis.

L'un d'eux est un chanteur syrien qu'elle a rencontré lors d'un séjour là-bas : il animait une soirée à laquelle elle s'était rendue avec des amis. Lorsque l'homme commence à travailler à Dubaï, ils reprennent contact. Ils s'appellent et se voient régulièrement durant un an, et finissent par se marier. La cérémonie a lieu en Syrie, dans la famille de son époux, et Farah s'installe avec eux. Au bout d'un an de mariage, elle tombe enceinte, et le couple décide de revenir aux Émirats pour disposer de meilleurs revenus et profiter des avantages auxquels la nationalité de Farah lui donne accès. Elle trouve un emploi dans la finance au sein d'une entreprise privée à Abou Dhabi, tandis que son mari est embauché comme chanteur dans les cabarets de Dubaï. Son retour aux Émirats, accompagnée de son fils, signe la réconciliation avec ses parents, même si elle se considère toujours plus proche de la famille de son mari. Elle les avait informés de son mariage, auquel toute la famille s'est opposée. Sa mère et son frère aîné surtout ont montré des réticences ; son père, lui, l'a accepté rapidement, et sa mère a fini par se ranger à son avis. Mais elle n'a plus de relations avec son frère et, quatre ans après son mariage, elle n'ose pas rendre visite à ses parents car ce dernier vit dans la même enceinte résidentielle ; ce sont toujours eux qui viennent la voir. Cela lui est égal : elle juge son frère très hypocrite. Il a épousé récemment une seconde femme, et se vante auprès de ses amis du nombre de petites amies qu'il fréquente à côté.

Farah répète plusieurs fois qu'elle a fait ce qu'elle voulait, ce qu'elle savait être juste. C'est cette conviction qui lui a permis de tenir tête à sa famille. Émancipée du contrôle familial, elle a aussi remis en question d'autres types de normes : elle ne porte ni la *'abāya* ni le *ḥijāb*, même si elle n'exclut pas de les revêtir un jour. Mais pour l'instant, dit-elle, « je fume, je bois de l'alcool... je ne vais pas prétendre que je suis religieuse ». Le contraste entre sa trajectoire et celle de Salim illustre les marges de manœuvre différentielles entre les jeunes hommes et les jeunes femmes, mais aussi les différences qui peuvent exister dans les imaginaires et les attentes amoureuses. Les relations extra-maritales ne portent pas le même stigmate pour les uns et les autres. Associé à la possibilité de la polygynie, ainsi qu'à l'accès des hommes aux sociabilités dans l'espace public, cela signifie que ces derniers disposent de nombreuses échappatoires. Il leur est plus aisé de contourner les normes, ou de maintenir des comportements en apparence contradictoires dans des sphères séparées. Les comportements des jeunes femmes ne sont pas exempts du même type de contradictions mais, à l'inverse, le moment du mariage resserre le contrôle exercé sur leurs conduites et les contraint souvent à affronter ces

contradictions et à les résoudre. Ce processus peut passer par le conflit avec les normes nationales, familiales ou religieuses, comme il peut contribuer à modifier et déplacer ces normes.

2.2. Sexualités : soupçon, transgression et déviance

Le domaine de la sexualité est l'un de ceux où la confrontation entre les divers régimes normatifs est la plus grande, dans la mesure où sa régulation relève très largement de normes légales. De la même manière que le sentiment amoureux en effet, la sexualité légitime est circonscrite au strict cadre du mariage et des relations conjugales ; ce qui se traduit légalement par la prohibition de la sexualité hors mariage. Cette disposition juridique est issue du registre religieux, dans lequel la *zinā* (sexualité illicite, c'est-à-dire la fornication et l'adultère) est considérée comme une faute majeure⁴⁴. Aux Émirats, le code pénal sanctionne les relations sexuelles extra-maritales, mais aussi le concubinage au sens large, c'est-à-dire la cohabitation domestique entre individus de sexe opposé qui ne sont pas mariés et n'ont pas de liens de sang. Les relations sexuelles entre personnes de même sexe sont également prohibées : si la loi mentionne l'acte de sodomie comme un crime, des personnes ont déjà été condamnées pour « conduite homosexuelle » (telle que le travestissement) ou pour avoir admis être dans une relation homosexuelle. Mais dans ce domaine comme dans les autres, la coexistence de divers régimes normatifs semble offrir une marge possible de négociation.

2.2.1. Récits normatifs et entrepreneurs de morale

La pratique juridique introduit déjà un grand nombre de variations dans l'application des lois en fonction du sexe et de la nationalité des individus concernés. On a vu en effet comment les hiérarchies morales, aux Émirats, sont étroitement associées aux hiérarchies entre nationalités. En effet, l'association entre l'islam et les valeurs émiriennes signifie que la déviance est fondamentalement associée, dans les discours officiels en tout cas, à la présence des étrangers et à ce qui est perçu comme une « invasion » par des « cultures » autres⁴⁵. Cette rhétorique s'applique aussi bien à la menace physique que sont censés représenter les travailleurs sud-asiatiques qu'à la déchéance morale attribuée à l'influence occidentale. Alors que les premiers sont perçus, on l'a vu, comme des criminels potentiels, dont le regard intrusif est vu comme une préfiguration du viol

44. La *zinā* fait en effet partie des fautes considérées comme une atteinte au droit de Dieu et dont la rétribution est déterminée par le Coran et la Tradition prophétique : cf. LAGRANGE, *Islam d'interdits, islam de jouissance*, op. cit., p. 116-125.

45. HASSO, *Consuming Desires*, op. cit.

(et souvent évoqué dans les mêmes termes), les seconds sont associés à des mœurs licencieuses dont la sexualité pré- ou extra-conjugale fait partie. Cette association entre nationalité et moralité signifie également que la sexualité hors mariage, pour les jeunes Émiriens, ne contrevient pas seulement à l'ordre moral et religieux mais aussi à l'ordre national : elle constitue donc une double transgression⁴⁶.

Les normes morales sont donc élaborées en relation étroite avec les distinctions de nationalité et de statut social. Or dans le domaine de la moralité comme dans d'autres, l'État émirien délègue aux citoyens l'application des lois en relation avec les étrangers. Ainsi, un certain nombre de choses qui sont légalement prohibées (la consommation d'alcool sans licence, le concubinage) sont tolérées dans la pratique : les autorités n'interviennent que sur dénonciation par des citoyens. Des faits divers sont ainsi régulièrement publiés dans la presse locale à propos de couples étrangers arrêtés pour des démonstrations publiques d'affection après avoir été dénoncés à la police par des citoyens ; ou encore à la suite de conflits entre femmes émiriennes et étrangères légèrement vêtues dans les *shopping malls*. En ce sens, les citoyens émiriens apparaissent comme des « entrepreneurs de morale » au sens de Howard Becker⁴⁷, c'est-à-dire les acteurs qui diffusent et font respecter les normes. Noora Lori analyse ces interventions comme faisant partie « de la vaste constellation de stratégies adoptées par les forces de police pour gérer le programme de travailleurs migrants en allégeant et en supervisant les tensions entre les différents membres de la communauté des Émirats lorsque ces tensions émergent »⁴⁸. L'État émirien doit en effet naviguer entre l'image internationale que ses dirigeants veulent donner (celle d'un pays progressiste et tolérant, appliquant un islam modéré) et les efforts de construction nationale qui se sont appuyés dans les dernières décennies sur l'idée d'une résistance à l'invasion étrangère, particulièrement dans le domaine de la moralité. Le fait que la police n'agisse qu'en réaction à des signalements faits par des citoyens permet à l'État de tenir ensemble ces deux images paradoxales.

Ce paradoxe n'est pas sans effets sur la société émirienne. Si une partie des citoyens accepte le rôle d'« entrepreneurs de morale » qui leur est ainsi confié, c'est aussi le

46. Une telle situation n'est pas sans rappeler les analyses de Pénélope Larzillière à propos des jeunes Palestiniens : dans un contexte certes très différent mais où l'identité nationale est également perçue comme menacée par une présence étrangère (celle des occupants israéliens), la valorisation de cette identité a mené à un renforcement des injonctions morales et du contrôle social pesant sur les jeunes, et en particulier les jeunes femmes. Pénélope LARZILLIÈRE. *Etre jeune en Palestine*. Paris : Jacob Duvernet, 2004.

47. BECKER, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, op. cit.

48. Noora LORI. « National Security and the Management of Migrant Labor : A Case Study of the United Arab Emirates ». In : *Asian and Pacific Migration Journal*, vol. 20, n° 3-4, 2011, p. 315-337.

cas de certains expatriés arabes, notamment parmi les parents des jeunes adultes avec lesquels j'ai travaillé. Quelques-uns d'entre eux en effet sont sensibles à la rhétorique sur les dangers de « l'occidentalisation », et voient le contexte urbanisé et globalisé des Émirats comme une tentation à laquelle leurs enfants seraient d'autant plus susceptibles de céder qu'ils disposent des codes (en termes de langage, de confort financier, de technologies) nécessaires pour y accéder. Les personnes qui adoptent ce type de discours parmi les expatriés arabes soit s'associent aux citoyens émiriens par opposition aux non-musulmans qui incarneraient ces transgressions (en particulier les expatriés occidentaux mais aussi les femmes asiatiques), soit reprochent au gouvernement émirien son laxisme dans le domaine moral, voire accusent l'État ou les citoyens d'hypocrisie (parce qu'ils profiteraient des transgressions qu'ils tolèrent). À l'inverse, d'autres parents adoptent le discours qui voit dans la tolérance des transgressions morales une forme de progrès ou de modernité, et dans l'application effective des lois sur la consommation d'alcool ou les démonstrations publiques d'affection un résidu de conservatisme ou de moralité réactionnaire.

La diffusion des normes morales passe par des récits normatifs qui mettent en scène la déviance et ses conséquences. Le court-métrage *Once (Marra)*⁴⁹ raconte ainsi l'histoire d'un rendez-vous secret entre une jeune femme et un jeune homme, tous deux citoyens émiriens, qui se sont rencontrés en ligne. Le film met en scène la chronologie minutieuse du rendez-vous, de la préparation du mensonge que la jeune femme raconte à son père (en prétendant aller chez une amie avec laquelle elle s'est entendue la veille) à son passage au salon de coiffure et de manucure, puis à son arrivée dans l'appartement de son correspondant avec lequel elle commence à flirter ; jusqu'au moment où son père, informé par la délation de l'amie, se montre à la porte. Le court-métrage semble à première vue ne pas porter de jugement immédiat sur le comportement de l'héroïne : il montre à la fois sa joyeuse anticipation du rendez-vous et son angoisse en chemin, alors qu'elle se sent observée par tous les passants et honteuse de commettre quelque chose d'interdit. Mais le message est clair : « Si tu le vois en privé, il ne t'épousera jamais », lui dit au téléphone l'amie qui commence à regretter de faire partie du mensonge. Avant de quitter l'appartement, le père, qui n'a pas adressé un mot à sa fille lui non plus, sermonne le jeune homme et lui demande d'un ton sec, sans lui laisser le temps de répondre : « Tu vas l'épouser ? ». Les étapes de ce récit – transgression des normes, découverte par la famille et sanction – suivent un prototype qui se retrouve dans de multiples histoires mettant en scène une jeune femme séduite par un homme dont elle

49. Nayla AL KHAJA. *Once (Marra)*. 2009.

tombe amoureuse, qui promet de l'épouser mais qui, une fois qu'elle a « cédé » à ses avances, disparaît, non sans avoir ruiné sa réputation⁵⁰.

S'ils assument avant tout une fonction sociale de dissuasion, ces récits ne sont pas sans fondement. Amina, étudiante émirienne à l'université américaine de Charjah, rapporte ainsi la trajectoire de l'une de ses amies et camarade de classe, émirienne également. La jeune femme vivait à l'internat de l'université et sortait en boîte de nuit le week-end, accompagnée de bandes d'amis mixtes. Elle racontait ses escapades à Amina, qui sait que son amie « ne faisait rien de mal » : elle ne buvait pas d'alcool, par exemple, et les garçons qui l'accompagnaient dans ses sorties étaient juste ses amis. Mais les gens ont parlé et les rumeurs sont arrivées jusqu'aux oreilles du frère de la jeune femme. C'est injuste, dit Amina : le frère lui-même allait régulièrement en boîte de nuit, et il buvait sans doute. Mais il a suivi sa sœur un soir, l'a surprise en flagrant délit, et l'a dénoncée à leurs parents. Amina ne sait pas ce qui est arrivé ensuite : son amie n'est pas revenue à l'université. Elle pense que ses parents l'ont envoyée à l'étranger pour continuer ses études. Elle-même n'a pas essayé de la contacter lorsqu'elle a entendu ce qui s'était passé : elle ne pouvait rien pour son amie, et ne voulait pas être associée à ce type de comportement, ce qui aurait risqué de faire également peser le soupçon sur elle. « J'ai pris mes distances », conclut-elle. On retrouve dans ce récit la géographie morale de la ville évoquée au Chapitre IV, qui vaut à Charjah comme à Abou Dhabi. Simplement se trouver dans un lieu comme la boîte de nuit équivaut, pour un grand nombre de jeunes femmes émiriennes, à faire face au risque de sanctions importantes. De façon inversement symétrique à la réputation, la déviance semble donc fonctionner aux Émirats par contaminations successives : être vue dans un lieu associé à des comportements déviants est suffisant pour être « étiquetée »⁵¹ comme telle, et fréquenter quelqu'un qui a été associé à cette catégorie présente le risque de s'y voir placée également.

Il est frappant que, dans les événements rapportés par Amina comme dans les fictions inspirées du même type de scénarios, l'issue de l'histoire reste incertaine : la sanction n'est ni connue, ni directement proportionnée ou associée à des actions précises – à l'inverse par exemple du mode de fonctionnement de la tradition juridique islamique. Le fait que le conflit et la punition soient laissés à l'imagination du lecteur ou du spectateur

50. On en trouve un exemple récent dans l'ouvrage à succès d'une jeune auteure saoudienne : Rajaa ALSANEA. *Les Filles de Riyad*. Paris : Plon, 2007, On pourrait également établir ici un parallèle avec la manière dont les contes populaires européens ont été analysés comme des mises en garde adressées aux jeunes femmes. Ce thème des jeunes femmes séduites puis trahies est aussi récurrent dans le contexte méditerranéen où il est inséré dans la logique de l'honneur.

51. BECKER, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, op. cit.

renforce l'idée que ces récits, qu'ils soient fictionnels ou qu'il s'agisse d'histoires vraies transmises entre pairs ou au sein de la famille, ont principalement pour rôle d'énoncer la norme. En ce sens, ils constituent le pendant des blogs d'histoires d'amour analysés précédemment : ces récits définissent, sous forme de mise en garde, les scripts de la déviance, en identifiant les types de comportements et les séquences d'actions qui sont soumis à la sanction sociale.

On retrouve également dans ces récits les inégalités entre les sexes, face aux comportements admis comme aux sanctions encourues. La figure du frère en est là aussi l'illustration principale : il est à la fois l'alter ego au sens où il participe aux mêmes sociabilités que sa sœur, et le supérieur au sens où il représente une extension de l'autorité du père qu'il peut également exercer⁵² ; il est aussi représenté comme immune à un certain nombre de comportements qui, pour les jeunes femmes, sont aussitôt classifiés dans l'ordre de la déviance. Si cela n'est pas toujours le cas dans la pratique, l'affirmation de cette inégalité est nécessaire à la fonction de dissuasion des récits normatifs. Dans le modèle du couple qu'ils décrivent, seul le mariage a le pouvoir de faire converger les intérêts des deux membres du couple qui, autrement, s'opposent presque par définition.

2.2.2. Du 'ayb au ḥarām : transgressions morales et déplacements identitaires

Le moyen-métrage « Shhh », réalisé en 2010 par deux étudiantes émiriennes, Hafsa al-Mutawwa' et Shammā Abū Nawās, met en scène les histoires croisées de quatre jeunes femmes dans la ville de Dubaï. Des cabines d'essayage d'un magasin de vêtements où elles font du shopping jusqu'au salon de beauté où elles échangent des potins tandis qu'elles se font faire une manucure, Maithra, Mahra, Hind et Zānib apparaissent comme de très bonnes amies. Mais leurs trajectoires individuelles, que des scènes intercalées entre ces moments de camaraderie laissent entrevoir, révèlent les secrets que chacune d'entre elles dissimule aux autres et qui forment en réalité le cœur du film. En développant les conséquences de chaque histoire, les réalisatrices rappellent les normes gouvernant les comportements amoureux des jeunes femmes autant qu'elles les subvertissent.

La première, Hind apparaît sortant de chez elle le soir. Elle monte côté passager dans une voiture et s'adresse au conducteur que l'on ne distingue pas encore : « Tu m'as tellement manqué ». Quelques séquences plus tard, on découvrira que celui que l'on supposait être un petit ami est une jeune femme que l'on pourrait qualifier de *boya*

52. Suad JOSEPH. *Intimate Selving in Arab Families : Gender, Self, and Identity*. Syracuse University Press, 1999, cf. Chapitre IV.

(voir le Chapitre III, p. 241). Un jour, en rentrant chez elle, Hind apprend par sa sœur que ses parents lui ont trouvé un fiancé. Elle grimace : « un homme ? ». Ce dernier lui fait envoyer des cadeaux qu'elle trouve peu à son goût. Mais petit à petit, et malgré son dégoût initial, elle finit par quitter son amie et accepter l'époux que ses parents ont choisi.

Zānib, quant à elle, désespère d'attirer l'attention des hommes malgré ses efforts pour se conformer aux canons de beauté et aux modes vestimentaires : elle se maquille, porte des talons hauts et passe beaucoup de temps à sélectionner ses vêtements. Lors d'une virée en voiture à Abou Dhabi le week-end entre les quatre amies, fenêtres grandes ouvertes, des jeunes hommes conduisant sur la voie parallèle se mettent à flirter. L'un d'eux passe à Zānib un morceau de papier sur lequel figure son numéro de téléphone... mais lui demande de le donner à sa voisine. Après cet épisode humiliant, on retrouve la jeune femme lisant distraitement un magazine. Au hasard des pages, elle tombe sur un article évoquant une entremetteuse. Elle hésite et finit par fixer un rendez-vous avec cette femme dans un café. Après lui avoir payé une importante somme d'argent, Zānib finit par obtenir ce qu'elle veut, et se prépare à se marier.

Maithra emmène son frère cadet faire les courses, excédée par l'aîné qui la surveille sans cesse. Dans les rayonnages du supermarché, elle est suivie par un jeune homme avec qui elle échange quelques regards. Il offre au petit frère un sachet de bonbons, dans lequel elle découvre qu'il a glissé son numéro de téléphone inscrit sur une bande de papier. Après de multiples hésitations, elle décide de l'appeler. Ils flirtent au téléphone et se mettent à échanger régulièrement des messages sur la messagerie BBM. Le jeune homme essaie de la convaincre d'accepter un rendez-vous en tête à tête ; elle finit par céder et le rejoint au cinéma, mais réalise très vite qu'il veut simplement s'amuser et n'a aucune intention de l'épouser. Elle met alors fin à leur relation.

Mahra est celle qui mène la vie la plus dissolue des quatre : elle fume, boit de l'alcool et se rend à des fêtes organisées dans des villas abandonnées. Après l'une de ces soirées, on la voit sortir d'une chambre au petit matin suivie de près par un jeune homme, Ziad, qui veut la payer : il l'a prise pour une prostituée. Plus tard, elle essaie de recontacter Ziad par téléphone mais il refuse de répondre. Un autre homme avec lequel elle est en contact lui apprend qu'il s'est marié, mais lui demande de continuer à le voir. Hind, qui a entendu d'autres femmes échanger des rumeurs au sujet de Mahra au salon de beauté, tente d'intervenir auprès de son amie : elle lui parle de sa réputation et essaie de la raisonner, mais cette dernière ne veut rien entendre. Après avoir découvert l'alcool et les cigarettes que Mahra cache dans sa chambre, Hind s'enfuit en oubliant son téléphone, dont Mahra se sert pour contacter le fiancé de Hind. Une dernière scène oppose les deux jeunes femmes qui se disputent en menaçant de révéler leurs secrets mutuels : Hind promet de détruire la réputation de Mahra, celle-ci lui répond qu'avec son goût pour

les filles, Hind est mal placée pour parler. Le film se clôt sur une discussion entre Hind et Maithra contemplant ce qu'il est advenu de leur groupe d'amies. La première est finalement mariée, la seconde toujours célibataire ; Zānib, en robe blanche, se prépare au mariage à son tour. Mahra a été exclue du groupe d'amis après la dispute, mais elles ont appris qu'elle est également mariée et a eu un enfant – laissant sous-entendre qu'il s'agissait peut-être d'un mariage de convenance après être tombée enceinte.

D'une durée de quarante minutes, le film, présenté dans divers festivals de cinéma à Dubaï et Abou Dhabi, a reçu des réactions ambivalentes en raison des comportements transgressifs de ses héroïnes. Il peut être analysé à bien des niveaux. Le titre, « Shhh », évoque le silence censé recouvrir ces transgressions aux Émirats arabes unis, tout en impliquant que les comportements montrés ne sont pas si rares. Il peut aussi être interprété différemment : le silence pesant sur les relations amoureuses, et de manière générale les interdits portant sur les relations entre les sexes, conduiraient au secret et à des transgressions plus graves, représentées ici par l'homosexualité et des partenaires sexuels multiples. Le film établit ainsi des distinctions entre des formes de transgression qui s'apparentent à des contournements temporaires des normes et celles qui font figure de franchissement de ces normes, de dépassement d'une limite après laquelle il n'est plus possible de revenir en arrière. La relation entre Hind et son amie *boya* appartient à la première catégorie tant qu'elle accepte ensuite le mariage, et que cette relation peut donc être interprétée comme une tendance passagère – Amélie Le Renard a montré comment les jeunes femmes du Golfe jouent sur cette classification du phénomène comme mode afin d'entretenir l'incertitude sur leur orientation sexuelle, et d'éviter les conséquences sociales d'une catégorisation comme homosexuelles⁵³. À l'inverse, le comportement de Mahra a déjà dépassé un point de non-retour : par sa consommation de substances addictives (le tabac et la boisson), mais aussi et surtout par le franchissement symbolique que représente la perte de la virginité. Le tableau des transgressions est complété lorsqu'elle contacte le futur époux de Hind, suggérant l'intention de l'adultère.

Il existe donc, dans le domaine des relations entre les sexes et des comportements amoureux et sexuels, des petites et des grandes transgressions, réparties sur un spectre qui va du contournement temporaire des normes au franchissement de seuils menant à

53. Amélie LE RENARD. « Les buya. Subversion des normes de genre en Arabie Saoudite ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 68–77.

la catégorie de déviance⁵⁴. Alors que certaines sont des secrets qui s'inscrivent parmi les attitudes subversives que l'on pardonne à la jeunesse, d'autres marquent le début d'une « carrière » de déviant⁵⁵. Les actes et les comportements associés à ces deux pôles varient en fonction de critères très nombreux, dans la mesure où les sanctions appliquées peuvent être légales, familiales, circonscrites au groupe de pairs, etc. Précisément parce que les frontières morales varient suivant les groupes, elles apparaissent dans une certaine mesure négociables : ainsi le terme le plus souvent utilisé par les jeunes pour désigner les interdits portant sur les relations entre les sexes est *'ayb*, c'est-à-dire honteux, réprouvé socialement. Le terme qualifie d'abord une situation ou un type de relation qui enfreint les normes sociales : dans l'extrait de blog cité ci-dessus, l'héroïne qualifie de *'ayb* le fait de se trouver seule, de nuit, dans la rue avec un homme (de surcroît un Émirien et donc un époux potentiel). Mais il est aussi un moyen, dans le même temps, de se distancier de ces normes : contrairement à l'interdit religieux (*ḥarām*), l'interdit social, lui, est modifiable, et on peut le remettre en question notamment en invoquant les discours de la modernité et du progrès, et en renvoyant ce qu'il qualifie à des coutumes ou des mœurs dépassées. Le caractère transcendantal de l'interdit religieux est utilisé ici contre le contrôle social : ce qui n'est pas *ḥarām* ne saurait être réprouvé au même titre, sans quoi il deviendrait impossible de distinguer les petites transgressions des grandes. Ce thème, souvent abordé par mes interlocuteurs, sert de fondement à la critique de l'interdit portant sur les relations entre les sexes. « Quand on dit que tout est interdit (*'ayb*), on ne sait plus différencier le bien du mal », énonce ainsi un court-métrage portant sur ce sujet réalisé par une étudiante⁵⁶.

Ce type d'arguments est régulièrement convoqué par les jeunes gens, y compris ceux qui se présentent comme conformistes du point de vue des normes morales. Un grand nombre des jeunes femmes que j'ai rencontrées, par exemple, disaient ne pas fréquenter de garçons parce que leur famille ne serait pas d'accord, même si elles ne faisaient rien de mal. Elles établissaient par là même un certain relativisme des normes morales en fonction de la génération : ce qui est *'ayb* pour les générations précédentes, vivant dans des contextes différents, n'a plus de raison de l'être. Quand bien même ces normes sont respectées pour des raisons sociales et familiales, leur transgression devient moins grave : la frontière morale est donc en quelque sorte déplacée. L'enjeu ne relève plus du domaine de la moralité, mais de celui des relations familiales : il s'agit d'évaluer ce que

54. Étymologiquement, « transgresser » signifie traverser, passer outre, franchir une limite. Cf. Cédric PASSARD, Loïc NICOLAS et Michel HASTINGS, eds. *Paradoxes de la transgression*. Editions La Martinière, 2012.

55. BECKER, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, op. cit.

56. ANONYME. *3aib ('ayb)*. 4 min. American University of Sharjah. 2012.

l'on peut dire ou non aux parents suivant qu'ils sont ouverts d'esprit (*munfātihūn*) ou conservateurs (*muḥāfiẓūn*).

Il existe cependant des frontières qui ne peuvent être déplacées, en particulier lorsque les normes morales dont elles marquent les contours font consensus. Certains comportements, tels que les relations homosexuelles ou les relations sexuelles extra-maritales, sont condamnés à la fois par la loi et par l'opinion publique majoritaire et sont donc renvoyés immédiatement dans l'ordre de la déviance. Pour autant, les normes ne font pas nécessairement l'objet d'un accord unanime entre tous les groupes qui coexistent dans une société, ce qui permet aux individus d'adopter d'autres points de vue sur eux-mêmes : « [...] du point de vue de la personne étiquetée comme déviante, les "étrangers" [*outsiders*] peuvent être les gens qui instituent les normes qu'elle a été déclarée coupable d'avoir transgressées »⁵⁷. Or une partie de mes interlocuteurs se présentaient eux-mêmes, dans leur comportement public et dans leurs récits de soi, comme des marginaux ou des déviants. Cette présentation coïncidait avec l'adoption de styles vestimentaires différents de ceux qui pourraient être attendus d'eux, et avec la participation à des groupes de sociabilité souvent plus divers en termes de nationalité. On peut faire l'hypothèse que, dans le contexte émirien, la coexistence de régimes normatifs variés associés à des groupes très séparés rend plus avantageux dans certaines circonstances le fait d'assumer la déviance vis-à-vis de son groupe d'origine et de changer de mode d'identification. Khawla et Alyazia sont deux jeunes femmes émiriennes qui m'ont été présentées par des amies communes, de nationalité différente : j'ai rencontré Khawla par l'intermédiaire d'une amie philippine – toutes deux s'étaient connues dans un bar qu'elles fréquentaient régulièrement ; tandis que j'ai obtenu le contact d'Alyazia grâce à l'une de ses collègues de travail, arménienne, qui avait insisté pour que j'interroge cette jeune femme « très différente des autres locaux ». Toutes deux, lors de notre première rencontre, ont fait un récit marqué par leur statut de marginales.

Alors que j'attends l'arrivée de Khawla au café où nous avons rendez-vous, guettant les *'abāya*, je vois venir vers moi une très belle jeune femme aux longs cheveux noirs flottant sur ses épaules, des lentilles de couleur bleue sur les yeux, et vêtue d'une robe courte. À ses côtés, Qāis, le jeune homme qu'elle congédiera sans façons peu de temps après. À l'issue des présentations d'usage, Khawla, enthousiaste à l'idée de partager son histoire, préface cependant son récit en précisant qu'elle n'est « pas représentative des filles émiriennes ». S'ensuit la description des étapes d'une véritable « carrière » de délinquante. Khawla n'a jamais aimé l'école ; de mère bahreïnienne et de père émirien, elle a grandi à Charjah entourée de camarades de classe « villageoises », parmi lesquelles

57. BECKER, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, op. cit., p. 38.

elle se sentait isolée puisqu'elle était la seule à parler correctement l'anglais. Elle commence alors à fuguer la nuit, attendant que son père soit dans la salle de bains pour se faufiler dehors en cachette. Elle prend goût peu à peu à ces escapades nocturnes et commence à « traîner avec les mauvaises personnes » ; elle se met à boire de l'alcool et à fumer, deux activités qu'elle pratique toujours au moment de l'entretien. À l'époque, ajoute-t-elle, elle avait seize ans et était très naïve. Arrêtée plusieurs fois par la police, qui contrôle régulièrement les voitures rentrant à Charjah depuis Dubaï la nuit⁵⁸, elle se retrouve au commissariat et, pour éviter que ses parents ne soient prévenus (la procédure normale pour les mineurs), donne le nom de sa sœur aînée. « J'ai mis mes empreintes digitales sur son dossier. Je me demande ce que ça fait ; tu crois que je peux m'approprier son mari ? », plaisante-t-elle. Elle commence l'université à Dubaï dans un établissement public, mais se fait renvoyer pour avoir manqué trop de cours. Un jour, toutefois, les choses dégénèrent : en rejoignant un jeune homme qu'elle fréquente et qui lui a demandé de venir le chercher en voiture, elle se retrouve arrêtée par la police et passe deux jours en prison. Elle refuse de nouveau de prévenir ses parents et appelle sa sœur pour qu'elle lui fasse parvenir son passeport, mais celle-ci la dénonce. « Après ça, je suis restée enfermée à la maison pendant un an, pour les rassurer » : un enfermement qui, dans le reste du récit, semble moins volontaire que cette formulation ne le laisse supposer.

Le discours de Khawla oscille entre ces épisodes de délinquance, dont elle considère qu'ils sont allés trop loin en même temps qu'elle attribue leur cause à la violence paternelle, et une forme de rébellion qu'elle continue à revendiquer. Après l'année passée confinée dans sa chambre, elle quitte Charjah pour venir reprendre des études à Abou Dhabi où elle vit seule en internat. Dans la capitale, elle fréquente régulièrement les bars avec un groupe d'amis de nationalités très diverses. Ses cheveux sont souvent décolorés et teints de couleurs vives (rose, bleu, violet), et elle affiche très ouvertement une sexualité libre. Le garçon qui l'accompagne, par exemple, est plus un ami qu'un petit ami : ils passent du bon temps ensemble mais ne forment pas un couple. Elle entreprend ensuite de me raconter ses aventures homosexuelles, et notamment le béguin qu'elle a longtemps eu pour une amie d'enfance, avec qui elles ne se sont avoué que très tard leur attirance réciproque.

Alyazia, quant à elle, porte lors de notre rencontre une *'abāya* de couturier, très ample et ornée de nombreux motifs en dentelles. Sa *chayla* est rejetée en arrière sur ses épaules, ses yeux ornés de khôl qui accentue leur forme en amande, et elle insiste pour

58. L'alcool est interdit sur le territoire de l'émirat de Charjah ; il n'est donc pas rare que ses résidents aillent boire dans les bars de Dubaï avant de rentrer, et soient arrêtés pour conduite en état d'ivresse à la limite entre les deux émirats.

s'asseoir à l'extérieur malgré la chaleur afin de pouvoir fumer. Elle éteint cependant sa cigarette, en étouffant un juron, lorsqu'un homme en *kandūra* s'assied à la table d'à côté une heure après le début de l'entretien : elle ne le reconnaît pas, mais Abou Dhabi est une ville si petite qu'il pourrait, lui, deviner qui elle est. Elle parle de préférence en anglais avec un fort accent américain, et semble ravie de se prêter au jeu de l'entretien. Comme Khawla, Alyazia évoque sa trajectoire personnelle et familiale avec beaucoup de recul et d'ironie. Ses parents sont divorcés depuis qu'elle a trois ans ; sa mère vient d'une famille de marins originaires d'Iran, tandis que son père est un « pur Bédouin ». Elle a grandi à Dubaï avant de venir travailler à Abou Dhabi dès sa majorité ; à l'époque, elle était la seule de sa classe à avoir des parents divorcés, ce qui lui a valu de nombreux quolibets. Depuis cette période, elle ne croit plus au mariage, et encore moins aux mariages arrangés : « ma mère est une princesse et mon père est un enfant », aucun d'eux n'avait, de son point de vue, la maturité nécessaire pour fonder une famille. Elle a été élevée par sa nourrice : « ma *maid* est comme ma mère ».

Alyazia se définit comme féministe et athée. Pour justifier son point de vue, elle fait la liste des couples dysfonctionnels qu'elle connaît. Outre ses parents, l'exemple de sa cousine est frappant : elle est lesbienne mais sa famille l'a obligée à épouser un homme. Ce dernier a disparu au bout de quelques semaines – ils sont toujours mariés mais elle ne le voit plus et ignore où il est. C'est donc l'ancienne petite amie de sa cousine qui vient aujourd'hui l'aider à prendre soin des deux enfants nés de ce mariage. Parfois, précise Alyazia, un homme gay et une femme lesbienne trouvent un arrangement, et conviennent de s'épouser pour mener ensuite leur vie chacun de leur côté, mais ce n'est pas chose aisée. Elle a très peu de considération pour les hommes, qui veulent tout faire mais « avoir quand même l'approbation de leurs parents », et qu'elle rend principalement responsables des couples malheureux : « nous, les filles, on doit se battre pour tout ». Elle est consciente, par exemple, que le divorce a été difficile pour sa mère, malgré les reproches qu'elle lui fait par ailleurs : des rumeurs ont couru sur son compte, les gens racontant qu'elle avait dû tromper son père pour qu'il se décide à la divorcer. Alyazia évoque ses propres relations avec une certaine ambivalence : elle prend plaisir à parler sans gêne de ses relations sexuelles en termes très crus, et à mettre en scène son expérience dans ce domaine ; mais elle raconte en même temps comment elle a perdu sa virginité avec l'un de ses petits amis, dont elle pensait qu'il s'agissait d'une relation sérieuse et qui s'est révélé être une erreur : « il a couché avec tout le monde, et il a épousé *la* fille vierge du coin ».

Pour Howard Becker, aucun acte ne possède en lui-même quelque chose « de substantiellement déviant, de qualitativement distinct »⁵⁹ : « la déviance *n'est pas* une qualité de l'acte commis par une personne, mais plutôt une conséquence de l'application, par les autres, de normes et de sanctions à un " transgresseur " »⁶⁰. Les démêlés de Khawla avec la police et avec ses parents la classent immédiatement dans cette catégorie ; quant à Alyazia, si elle n'a pas évoqué directement les conséquences de ses propres transgressions, son récit fait figurer de manière centrale les sanctions auxquelles font face les femmes qui transgressent l'interdit des relations sexuelles avant le mariage – et l'absence de sanctions pour les hommes dans le même cas. Mais le plus frappant dans ces deux récits est à la fois leur construction chronologique – détaillant des « carrières » qui trouvent leur source dès l'enfance – et le fait que les deux jeunes femmes adoptent d'emblée une identité de marginales. Elles se présentent toutes deux comme déviantes vis-à-vis des normes sociales émiriennes, en même temps qu'elles affichent leur adhésion à d'autres registres normatifs : Khawla lorsqu'elle adopte l'identité bisexuelle, et Alyazia lorsqu'elle se présente comme féministe et athée. S'il n'y a pas d'actes qualitativement déviantes, certains actes en revanche sont sanctionnés de manière suffisamment consensuelle par les normes sociales dominantes pour qu'il ne soit pas possible d'en négocier les conséquences ou de déplacer les frontières morales. Pour les individus qui partagent ces systèmes de normes, il apparaît plus avantageux de s'associer d'emblée à un régime normatif différent, mis en œuvre par un autre groupe, que d'essayer de modifier ce système. Il est ainsi possible de lire ces récits à travers une approche de l'identité inspirée de Fredrik Barth⁶¹ : la diversité démographique des villes émiriennes, et des populations et groupes de sociabilité présents en leur sein, permettrait dans une certaine mesure aux individus de changer de mode d'identification dès lors que leurs comportements et les valeurs auxquelles ils adhèrent risquent de faire d'eux des déviants dans leur groupe d'origine. Il est d'ailleurs fort probable que, si Khawla et Alyazia ont toutes deux accepté de me rencontrer et de partager leurs récits de vie, c'est parce qu'elles présupposaient ma propre adhésion à ces régimes-là plutôt qu'à celui des « valeurs émiriennes » – à propos duquel elles étaient toutes deux très critiques.

Pour conclure cette réflexion, il est nécessaire de se pencher sur la manière dont ces catégories sont évoquées par les jeunes hommes. Lors d'une soirée dans le désert en compagnie de trois hommes âgés d'un peu moins d'une trentaine d'années (de nationalités

59. Ibid., p. 27.

60. Ibid., p. 32.

61. Fredrik BARTH. « Les groupes ethniques et leurs frontières ». In : *Théories de l'ethnicité*. Sous la dir. de Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART et Jacqueline BARDOLPH. Presses universitaires de France, 1999.

respectivement égyptienne, palestinienne et libanaise) et d'une jeune femme malgache, Amer, le Libanais, prend la parole pour raconter les vacances qu'ils ont récemment passées tous les trois en Thaïlande. Amer est un conteur talentueux qui n'a pas peur de romancer son récit, et fait rire l'assemblée en le truffant de métaphores et de sous-entendus sexuels. La discussion s'oriente sur les salons de massage thaïlandais qu'ils ont visités, et de là en arrive au sujet de la prostitution aux Émirats. Amer et Rami, le Palestinien, qui sont souvent en compétition l'un avec l'autre pour leurs conquêtes amoureuses, rivalisent d'anecdotes. Tous deux ont grandi aux Émirats, et racontent les prostituées russes arrivées massivement à Dubaï en 1990 après la chute de l'URSS, et les prix très bas qui se pratiquaient alors. Ils évoquent les hôtels dans lesquels chaque numéro de chambre correspond à une fille différente. Amer relate l'anniversaire de ses quinze ans : ses amis l'ont amené, sans le lui dire, dans un hôtel de ce type où ils lui avaient réservé une chambre. Avec des détails fleuris, il raconte comment il y a perdu sa virginité. Mahmoud, plus réservé et qui n'a pas pris part à la conversation jusque-là, murmure : « Tu as perdu ta virginité avec une prostituée ? *Ḥarām...* ». Personne d'autre ne réagit. C'est au tour de Rami de prendre la parole pour brosser les aventures d'un ancien ami avec qui il a grandi à Al-Ain et qui s'est révélé être un escroc. Après une série d'arnaques financières réussies, qui ont valu à Rami d'être interrogé par la police émirienne à son sujet, cet homme a fui les Émirats pour s'installer en Égypte, dans une magnifique villa avec piscine où il n'a jamais été inquiété. Le récit et les réactions de ses auditeurs balancent entre la dénonciation et l'envie vis-à-vis de cette figure d'un gangster qui a réussi ; mais pour trancher le sujet, Rami précise que cet homme était véritablement une mauvaise personne. Lorsqu'ils se fréquentaient encore, il l'a vu séduire la fille d'amis de son père. À force de promesses de mariage, il a convaincu la jeune femme d'avoir une relation sexuelle avec lui mais, après l'avoir déflorée, n'a pas tenu sa promesse... « Elle est tombée enceinte, on a dû aller voir cette vieille Soudanaise à Al-Ain, Soussou ». « *Ḥarām* » s'exclament cette fois, en chœur, les trois hommes.

Le décalage entre les trois récits est évident : alors que, pour les jeunes femmes, les comportements transgressifs dans le domaine des relations entre les sexes sont sanctionnés à la fois par la loi, par la famille et par les pairs, dans le cas des jeunes hommes l'enjeu semble être surtout le jugement porté par les pairs – un jugement qui valorise les performances sexuelles comme symboles de masculinité, et dont la limite se situe aux actions qui peuvent avoir des conséquences sociales plus larges. Certains jeunes hommes que j'ai rencontrés se sont vantés par exemple de leur bonne moralité en précisant que, même s'ils buvaient de l'alcool et avaient des relations avec des femmes, ils n'avaient jamais défloré une fille – mais il m'est impossible de savoir s'ils tenaient ces discours

également devant leurs pairs masculins ou s'ils étaient réservés à mon intention⁶². Boire de l'alcool et avoir des relations sexuelles avant le mariage n'est pas toujours facile pour les jeunes hommes, en fonction de leur âge et des contraintes familiales, mais ces formes de transgression peuvent avoir lieu sans nécessairement modifier la manière dont ils s'identifient et se présentent, à l'inverse des jeunes femmes évoquées. Leur accès à l'espace public, y compris le soir – alors que les jeunes femmes qui peuvent sortir librement ont en général un couvre-feu aux alentours de onze heures – leur permet de confiner ces transgressions au sein du groupe de pairs. Il existe en général un accord tacite avec la famille, qui ne pose pas de questions : Yahya, un Émirien d'une vingtaine d'années, m'explique ainsi que ses parents évitent de lui demander où il va lorsqu'il sort, parce qu'ils préfèrent ne pas le savoir. Quand il grandissait, ses parents lui interdisaient de parler aux filles ; ils font partie, dit-il, de ces gens qui s'imaginent qu'un garçon et une fille ne peuvent pas se fréquenter sans qu'il y ait autre chose, sans qu'ils aient une relation interdite. Il est sûr que, lorsqu'il voit des amis sans dire à sa famille avec qui il sort ni où ils vont, ses parents font ce type de suppositions, et cette suspicion constante l'agace.

Si Yahya souffre autant d'un jugement qui n'est pas verbalisé, c'est qu'il ne peut pas dire à ses parents la vérité : il se définit comme « gay », et il sait que sa famille n'acceptera jamais son orientation sexuelle. Il n'a pas eu de véritable relation avec un homme et, à l'inverse de Khawla et Alyazia, vit toujours avec ses parents. Mais il songe à habiter bientôt seul, ou encore à partir à l'étranger : ici, dit-il, il ne pourra jamais être ouvertement gay. Sa famille ne le supporterait pas, et même si ses parents continuent à le voir, cela peut avoir des conséquences sur leur réputation auprès de la famille élargie. Cela peut aussi avoir des conséquences pour ses sœurs et leur mariage, et il ne veut pas prendre le risque de leur faire du mal. Un ami à lui qui se trouvait dans la même situation est allé vivre en Allemagne avec son copain, parce qu'ils voulaient continuer à être ensemble et se marier. À terme, il n'y a donc pas d'autre solution que de partir. Mais s'installer à l'étranger équivaut à renoncer aux droits et aux privilèges que donne la nationalité émirienne. Pour l'instant, donc, il ne dit rien, mais rêve de travailler dans une compagnie aérienne qui lui laisserait la possibilité de vivre ailleurs tout en conservant ces droits. Il fait l'éloge de la ville de Dubaï, où il vit, en mettant en avant son cosmopolitisme et sa diversité culturelle : il a fréquenté des écoles privées très mixtes en termes de nationalité, aime voyager et s'entourer d'amis de nationalités différentes. Il

62. L'enquête menée par Aymon Kreil en Égypte laisse supposer que les discours des hommes entre eux sont différents : il relate les propos de l'un de ses interlocuteurs pour qui, pour coucher avec une fille, il faut « se moquer d'elle et lui promettre de l'épouser ». KREIL, « Du rapport au dire », op. cit., p. 72.

boit de l'alcool et sort souvent dans les bars, y compris ceux qui sont réputés pour être fréquentés par la communauté gay et qui sont nombreux à Dubaï⁶³. Ses amis étrangers connaissent son orientation sexuelle. Au sein de sa famille, seule l'une de ses cousines est au courant : elle a un petit ami américain, et Yahya est réciproquement l'un des seuls à le savoir dans la famille. Sa cousine non plus, dit-il, ne fait rien de mal, mais elle ne peut pas parler de sa relation à ses parents.

Les trajectoires et les récits de soi de Khawla, d'Alyazia ou de Yahya représentent des expériences parmi d'autres de la déviance aux Émirats, et des manières par lesquelles cet « étiquetage » peut être remis en question ou revendiqué pour soi-même. Ainsi le discours de l'« Internationale gay » (*Gay International*) que Joseph Massad dénonce comme l'imposition d'une définition occidentale du désir et de la sexualité, qui passerait de pratiques fluides à des identités sexuelles figées, est ici réapproprié par les jeunes Émiriens⁶⁴. Ce discours leur permet de sortir de la catégorie de déviance et d'adopter un mode d'identification dans lequel leurs expériences prennent un sens cohérent, dans la mesure où elles sont dès lors intégrées à une forme de culture globale qui s'incarne à la fois dans des contenus culturels, partagés par exemple sur internet, et dans des espaces définis au sein de la géographie urbaine émirienne.

63. Outre les bars, de nombreuses boîtes de nuit ou clubs sportifs sont connus comme des lieux « gays » à Dubaï, une ville qui tend à attirer à la fois une immigration et un tourisme gay interne au Moyen-Orient. D'autres espaces sont fréquentés plutôt par les communautés lesbiennes ou transsexuelles ; leurs noms sont connus et transmis au sein de ces communautés, mais ces lieux ne sont jamais désignés comme tels publiquement pour éviter de les voir fermer ou de mettre en danger ceux qui les fréquentent. Les fêtes privées sont également des lieux importants de rencontres, qui sont en outre plus sûrs que les espaces publics puisque les participants sont sélectionnés : cf. Brian WHITAKER. *Unspeakable Love. Gay and Lesbian Life in the Middle East*. London : Saqi Books, 2006, notamment la partie sur Riyad, pp.54-57.

64. Joseph A. MASSAD. *Desiring Arabs*. Chicago : The University of Chicago Press, 2007, Massad associe en effet la résurgence moderne de la catégorie de déviance sexuelle dans le monde arabe comme une conséquence du contact avec les Européens.

Conclusion du chapitre

L'étude des dilemmes amoureux, des choix matrimoniaux et des conduites sexuelles des jeunes arabes d'Abou Dhabi a mis au jour la multiplicité de régimes normatifs entre lesquels les jeunes adultes naviguent quotidiennement et sur lesquels ils agissent en même temps qu'il y sont soumis. Ces régimes normatifs sont eux-mêmes hiérarchisés en fonction de leur mode de production. Les normes juridiques définies par l'État émirien se sont imposées, dans la dernière décennie, dans des domaines qui jusque-là étaient principalement investis par les normes religieuses et familiales : celui de la parenté, des relations conjugales, du mariage et du divorce, ou encore de la sexualité. Mais j'ai aussi montré comment le contexte urbain des Émirats, à travers les formes particulières de structuration sociale et de différenciation spatiale qu'il implique, rend possible la coexistence de régimes normatifs pluriels dans des régions séparées de la ville. D'autres séries de normes et d'autres manières de se construire comme sujet émergent ainsi des pratiques et des sociabilités urbaines des jeunes Arabes.

Ces régimes normatifs mettent en effet en avant des définitions concurrentes de la personne dans la société émirienne. La notion de personne a été employée en anthropologie pour souligner la dimension « relationnelle et contextuelle »⁶⁵ de la construction des identités personnelles. Alors que le terme d'individu renvoie à une définition unitaire, qui plus est historiquement située et à bien des égards ethnocentrique, la personne quant à elle donne à voir « ses multiples profils »⁶⁶. La notion de personne permet ainsi de sortir du « grand récit de l'individualisation »⁶⁷ qui a marqué l'historiographie occidentale et qui est repris par un grand nombre d'acteurs sociaux : aux Émirats, individualisation et occidentalisation sont assimilées dans les discours publics à des effets secondaires négatifs du processus de modernisation. Ces notions deviennent des repoussoirs pour valoriser et construire par contraste les « valeurs émiriennes traditionnelles ».

65. RAULIN et DUSSY, « Introduction. A la rencontre de la personne », op. cit., p. 11.

66. Ibid., p. 16. Marcel Mauss avait déjà pointé cette dimension dans sa conférence de 1938 : Marcel MAUSS. « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" ». In : *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938. Emmanuel Lozerand replace quant à lui la notion d'individu au sein du « Grand Partage » qui a marqué l'histoire de l'anthropologie, et notamment l'opposition entre sociétés holistes et individualistes. Il souligne également comment le discours orientaliste sur la négation de l'individu dans les sociétés orientales est à l'origine de la théorie du « despotisme asiatique ». Emmanuel LOZERAND. « Les a-t-on vraiment tous vus ? » In : *Drôles d'individus : de la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*. Sous la dir. d'Emmanuel LOZERAND. Paris : Klincksieck, 2014, p. 17-58.

67. Ibid.

Parce que la personne se construit dans l'interaction⁶⁸, s'y intéresser implique de quitter les « grands récits » pour entrer dans de « petits récits », en l'occurrence ceux des rencontres amoureuses des jeunes Arabes à Abou Dhabi et des choix et dilemmes qu'elles produisent, ou encore ceux des trajectoires individuelles et des éthiques qui les guident. L'anthropologie de la moralité a souligné en effet l'intrication et les enchevêtrements entre le champ de la morale (au sens des normes et valeurs formées et partagées dans une société) et celui de l'éthique (au sens de la liberté individuelle face à ces normes)⁶⁹. Replacer les choix moraux au sein des trajectoires personnelles des jeunes Arabes a permis de restituer la dimension « créative »⁷⁰ de l'engagement personnel face aux normes morales, mais aussi de souligner les spécificités du contexte émirien dont la diversité démographique autorise un certain relativisme moral, ou en tout cas une certaine réflexivité quant aux régimes normatifs auxquels ces jeunes gens sont confrontés.

Les possibilités de négociation et de créativité dans les choix adoptés sont à mettre en relation avec la position de chacun dans la société. J'ai évoqué en détails les rapports entre normes et catégories statutaires dans les parties précédentes. Ce chapitre a permis de montrer comment l'âge joue également sur ces possibilités. Si les jeunes peuvent être vus comme une catégorie de la population particulièrement soumise à l'emprise des institutions (familiale, scolaire, étatique) et donc à des régimes normatifs surplombants qui leur sont imposés d'en haut, les trajectoires restituées ici ont montré comment, dans le même temps, la jeunesse est une période de la vie dans laquelle les possibilités sont ouvertes. Prolonger cette période – en refusant le mariage et les choix qu'il implique, en poursuivant des études longues qui autorisent à laisser ces choix de côté pour un moment, voire en divorçant rapidement – est ainsi un moyen de perpétuer des contradictions que l'on ne cherche pas nécessairement à résoudre, et de laisser ainsi ouvert le champ des possibles.

68. RAULIN et DUSSY, « Introduction. A la rencontre de la personne », op. cit.

69. Monica HEINTZ. *The anthropology of moralities*. Oxford : Berghahn, 2009.

70. Ibid.

Conclusion générale

Changement social, hiérarchies citadines et subjectivités jeunes

Le passé et le futur vus du Golfe

Début mars 2016 se sont tenues à Abou Dhabi, deux soirs de suite, deux conférences portant l'une sur le futur des Émirats arabes unis au sein de l'aire régionale du Golfe, l'autre sur le passé de la capitale émirienne. Cette dernière se déroulait dans la Warehouse 421, une galerie d'art située à al-Mina, le port industriel près du centre-ville. La Warehouse 421 fait partie des nouveaux espaces culturels privés créés à Abou Dhabi pour profiter de la dynamique lancée par le développement des musées sur Saadiyat tout en imitant Al-Quoz, espace industriel devenu quartier des galeries d'art à Dubaï⁷¹. Financée par la Fondation Salāma bint Ḥamdān Āl-Nahyān⁷², la galerie est située au milieu des baraques du port de boutres et a été inaugurée en grande pompe en 2015 par des concerts de hip-hop et de musique du monde qui ont attiré une foule très diverse de résidents. La première exposition, intitulée « Pour ne pas oublier » (*Li'allā nansā / Lest We Forget*), rassemblait d'anciennes photographies de famille des étudiantes (majoritairement émiriennes) de Zayed University. Ces dernières mettaient en scène à la fois des origines prestigieuses – de nombreux clichés montraient les pères ou grand-pères des étudiantes accompagnant les dirigeants lors de parties de chasse ou de visites diplomatiques – tandis que d'autres évoquaient la vie quotidienne de façon parfois drôle ou touchante. Elles étaient aussi un témoignage des transformations connues par la société

71. Amin MOGHADAM. « “L'art est mon métier” : émergence et professionnalisation du marché de l'art à Dubaï ». In : *Transcontinentales*, n° 12/13, 2012.

72. Salāma bint Ḥamdān Āl-Nahyān est l'épouse du prince héritier d'Abou Dhabi, Muḥammad b. Zāyid Āl-Nahyān.

émirienne : certaines familles avaient photographié leur première maison en dur donnée par le gouvernement, ou leur première voiture.

La conférence, intitulée « Abou Dhabi entre le passé et le présent » (*bayn al-mādī wa-l-ḥādīr*) avait pour but de clore l'exposition par une « conversation entre citoyens et résidents de longue date » à propos de la capitale. En réalité, outre l'historienne de l'art responsable du projet à Zayed University et un photographe français invité pour l'occasion dont les images défilaient sur un écran⁷³, le panel réunissait uniquement des Européens : l'historienne allemande Frauke Heard-Bey ; son mari, un ingénieur britannique retraité de la British Petroleum ; et l'un des anciens collègues de ce dernier. La conférence se déroulait à l'extérieur de la galerie, accompagnée d'un buffet autour duquel s'affairaient des employés arabes et sud-asiatiques. Les anciens employés de l'industrie pétrolière et de la diplomatie britannique semblaient composer aussi le public des premiers rangs. Lorsque j'arrivai, les conférenciers racontaient des anecdotes de la vie d'expatrié occidental à Abou Dhabi dans les années 1970, évoquant les pistes de sable qui servaient alors de route ou encore les banquets somptueux de l'hôtel Hilton (l'un des seuls existant à l'époque) auxquels les conviait le Cheikh Zāyid. Les hommes assis aux premiers rangs réagissaient à ces récits en plaisantant sur tel ou tel membre de leur groupe, plus porté que les autres sur la boisson, ou en racontant d'autres anecdotes de la sorte. Le caractère d'entre-soi de ce rassemblement était d'autant plus fascinant que le reste du public, assez nombreux, était composé surtout d'étudiantes et étudiants émiriens qui avaient participé à l'exposition, et assistaient avec un mélange d'amusement et de perplexité à ces réminiscences.

La veille avait eu lieu une conférence également symptomatique de l'obsession pour le temps qui caractérise les discours dominants aux Émirats. Intitulée « Comprendre les États arabes du Golfe au XXI^e siècle », elle était donnée en anglais par le politologue émirien Abdulkhaleq Abdulla sur le campus de l'université de New York Abou Dhabi. Construit récemment sur l'île de Saadiyat, ce campus prestigieux fait figure de fer de lance de la globalisation et de la privatisation de l'éducation supérieure aux Émirats, en même temps qu'il incarne à certains égards les « zones franches morales »⁷⁴ que j'ai évoquées – les normes vestimentaires et de comportement y sont plus lâches que dans le reste de l'espace urbain. Le contenu de la conférence indiquait cependant les limites

73. Le photographe Jack Burlot a réalisé des photographies d'Abou Dhabi en 1974, pour une agence française souhaitant documenter le boom pétrolier. L'une de ces séries est célèbre pour mettre en scène une mannequin française qui résidait dans le même hôtel, et qu'il a photographiée vêtue de ses robes Cacharel au milieu des habitants d'Abou Dhabi. L'historienne émirienne Aisha Bilkhair Abdulla était annoncée sur le programme mais n'était pas présente.

74. MERMIER, « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme », op. cit.

du caractère dérogatoire de tels espaces, dans lesquels l'expression reste surveillée : certainement en raison du lieu et de la visibilité d'un événement de ce type, le politologue s'en est tenu à un discours très proche de ceux promus dans les médias par les milieux officiels⁷⁵. Il a fait l'éloge du rôle régional croissant des Émirats arabes unis qui connaîtraient aujourd'hui leur « apogée », dans le domaine économique (par une dépendance réduite au pétrole ne représentant « plus que » 30 % de l'économie), culturel (le pays serait le plus divers et le moins conservateur de la région) et militaire (par une prise d'initiative qui résulterait en une indépendance accrue). Le pays serait ainsi devenu plus visible et « sûr de soi » sur la scène globale. Un tel discours, tenu à un moment où les journaux annonçaient des prix du pétrole toujours en baisse et où les Émirats étaient encore engagés dans la guerre au Yémen aux côtés de l'Arabie Saoudite (ils s'en retirent trois mois plus tard) reflétait la rhétorique officielle, culminant dans une comparaison entre le développement d'Abou Dhabi de 1971 à aujourd'hui et l'évolution inverse qu'aurait connue la ville de Bassora en Irak⁷⁶.

Ce « moment » des Émirats arabes unis au sein de la région, d'après Abdulkhaleq Abdulla, serait caractérisé par le fait que les Émirats ont désormais cessé « d'aller vers » le futur pour se mettre à « fabriquer » ce futur. Il découpe ainsi trois périodes dans l'histoire du pays : la « phase pré-moderne », constituée par tout ce qui se déroule avant 1971 ; la « première modernité », de 1971 à 2000, qui se caractériserait par la construction accélérée d'infrastructures pour « rattraper » la modernité occidentale ; et la « seconde modernité », de 2000 à aujourd'hui, qui serait marquée par des investissements dans la superstructure – c'est-à-dire la diversification économique destinée à modifier les principales sources de revenus du pays, et les investissements culturels et éducatifs qui l'accompagnent.

Dans l'analyse proposée par le politologue émirien, cette périodisation rend compte d'une réalité sociale, celle des transformations historiques connues par la société émirienne. J'ai montré cependant comment ce découpage relève d'abord de discours et de représentations promus par les dirigeants émiriens – à travers des « visions » (*ru'ya*) dont la réalisation concrète est ensuite déléguée à une pléthore de travailleurs étrangers, des consultants occidentaux aux ouvriers de construction sud-asiatiques en passant par les ingénieurs de nationalités variées. Le début de l'exploitation pétrolière a provoqué un grand nombre de bouleversements sur les plans économique, politique et démogra-

75. Abdulkhaleq Abdulla s'est pourtant illustré dans le passé par quelques publications jugées plus critiques que les travaux habituellement produits par les autres universitaires émiriens.

76. Ces évolutions contrastées ont été présentées par le politologue comme des dynamiques presque naturelles, omettant les causes du déclin de Bassora par rapport aux autres villes de la région, parmi lesquelles les guerres américaines en Irak soutenues par les régimes du Golfe.

phique ; mais c'est la création parallèle de l'État émirien qui a permis l'adoption par les dirigeants d'un « régime d'historicité » dominant. Ce dernier a donné sens à ces bouleversements tout en guidant et justifiant les politiques de développement : la rupture entre l'avant et l'après-pétrole, la modernisation et la diversification économique sont ainsi des concepts performatifs qui agissent sur le monde social.

Âge, génération et changement social

L'élucidation de ce contexte a été non pas le point de départ mais l'aboutissement de mon enquête ethnographique, qui m'a permis *a posteriori* de relire mes données de terrain sous l'angle du rapport à la temporalité. J'ai en effet été d'abord confrontée à ces concepts et à ces discours à travers leurs effets très concrets sur la société émirienne : de la surveillance accrue des populations aux transformations constantes du paysage urbain, les résidents nationaux et étrangers des Émirats sont soumis aux conséquences de ces paradigmes traduits en plans de développement et en technologies de gouvernement. Les jeunes adultes qui ont grandi à Abou Dhabi se trouvent d'autant plus au centre des enjeux et des contradictions de ces politiques qu'ils sont à un âge où les institutions étatiques ont une influence importante sur leurs vies et les choix qui leur sont disponibles. Nés après l'unification du pays (contrairement à leurs parents ou grands-parents), la construction nationale a fait partie de leurs programmes scolaires, en même temps que l'entrée à l'université et dans le monde du travail les confronte aux politiques d'émiratisation et de transformation des principaux secteurs d'emploi dans la perspective d'anticiper l'après-pétrole.

Ces politiques produisent également des modes de subjectivation singuliers : elles définissent les appartenances et les identifications qui font le « bon » citoyen émirien, qui doit être suffisamment « moderne » pour parler anglais et investir ces nouveaux secteurs (sans se contenter d'un emploi dans la fonction publique), mais suffisamment « traditionnel » pour préserver un certain nombre de valeurs, parmi lesquelles la langue arabe et le mariage au sein de la communauté nationale – et, pour les femmes, le fait de s'occuper des enfants. Il doit respecter les normes associées à l'islam, mais s'en tenir à une version « modérée » de la religion. Dans ce tableau, les résidents étrangers n'existent que comme des travailleurs temporaires destinés à retourner chez eux – quand ils ne deviennent pas des dangers pour la sécurité du pays – et ceux qui, comme les jeunes gens que j'ai étudiés, sont nés et ont grandi aux Émirats sont largement invisibles dans les représentations officielles.

Néanmoins, l'approche ethnographique a permis de montrer comment les relations avec les institutions, de même que les pratiques de sociabilité quotidiennes des jeunes Arabes d'Abou Dhabi, ne peuvent pas être lues seulement à l'aune de ces paradigmes

officiels. Si le changement, la tradition et la modernité ne sont pas des séries cohérentes d'objets, de valeurs ou de significations, mais des discours dans lesquels les gens sont pris, cela implique qu'il existe une multitude de manières d'interpréter ces discours et de s'y situer. C'est ainsi que les jeunes adultes peuvent, dans leurs récits de l'histoire familiale, mettre la généalogie en valeur ou bien l'interroger, la rejeter ou encore en subir le poids sans avoir l'impression de pouvoir rien y faire. De la même façon, les injonctions officielles concernant les études, le travail, la famille ou le mariage sont intégrées à des stratégies individuelles et collectives qui prennent en compte les hiérarchies de statut, mais aussi des aspirations et des attentes bâties au fil du temps à partir des relations familiales, des interactions au sein des groupes de pairs, et d'un univers culturel allant des dessins animés émiriens et des chansons de hip-hop diffusées sur YouTube par des groupes locaux aux mangas japonais ou aux romans à l'eau de rose américains qui circulent au sein de flux culturels globalisés. Ces intersections dessinent des rapports variables aux normes – à la manière dont elles sont définies, appliquées, respectées, subverties, contournées – en même temps qu'elles laissent entrevoir comment chacun combine de façon singulière des types d'affiliations et des ensembles de significations variées.

Dans ce cadre, la jeunesse apparaît moins comme une période qui succède linéairement à l'enfance et précède l'âge adulte, ou comme un « âge de la vie » parmi d'autres, que comme une ressource qui autorise encore à rêver l'avenir plutôt qu'à le « fabriquer » – même si ces rêves peuvent être aussi marqués par l'angoisse et l'inquiétude. Cette analyse incite à se distancier des catégories dans lesquelles les jeunes arabes ont été enfermées, et que j'ai évoquées en introduction à cette thèse. On ne peut les voir seulement comme des générations « en attente », frustrées de ne pouvoir accéder à des responsabilités d'adulte, et qui chercheraient dans la révolution libérale ou dans l'engagement djihadiste des échappatoires. La lutte entre jeunes et vieux par laquelle Pierre Bourdieu définit la jeunesse est imprégnée du postulat que les individus cherchent nécessairement à accéder au pouvoir ou n'aspirent qu'à trouver leur « place » dans la société. Mais le caractère transitionnel de la jeunesse, sa liminarité, peuvent être vus aussi comme un moment de répit, d'ouverture des possibles que les individus ne sont pas pressés de voir se refermer⁷⁷. Le poids du statut dans la société émirienne rend sans doute encore plus désirable, pour les jeunes arabes d'Abou Dhabi, la marge de négociation

77. Evoquant la « situation de frontière », Michel Agier souligne son ambivalence : la liminarité est un « moment d'exception » qui à la fois peut être imposé (et relever de l'exclusion et du maintien au ban) mais qui peut aussi devenir un « moment et un espace extraordinaires d'émancipation ». Michel AGIER. *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris : La Découverte, 2013, p. 48-50.

que permet l'identification comme jeune. Pour cette raison, les discours et les pratiques que j'ai analysés ne peuvent être interprétés seulement en termes de conformisme ou de résistance aux normes sociales et morales. La focale portée sur la subjectivité, dans la dernière partie de cette thèse, suggère que les contournements des normes mis au jour ne sont pas de simples écarts avant un retour à l'ordre moral lors du passage à l'âge adulte. Ils sont des modes d'expérimentation qui modifient la manière dont les individus se pensent et s'éprouvent comme sujets. Le caractère opératoire de ces pratiques ne doit donc pas être cherché dans leur capacité à modifier ou non les normes, mais dans leur influence sur la définition de la personne. Ainsi les expérimentations et les attentes amoureuses développées par les jeunesses arabes remettent rarement en cause l'importance du mariage ; elles contribuent plutôt à déplacer les modes de connaissance de l'autre et les attentes quant aux relations conjugales.

Au-delà de leurs représentations concernant leurs choix et leurs trajectoires, j'ai souligné comment les pratiques mêmes des jeunes Arabes d'Abou Dhabi, en particulier leurs pratiques de la ville, mettent en œuvre un rapport spécifique à la temporalité. La notion de rupture, qui est centrale dans le régime d'historicité dominant, se retrouve dans les perceptions des individus qui usent souvent du vocable de « génération » (*jīl*) pour l'exprimer. Cette notion, que j'aborde dans son sens vernaculaire, recouvre des ensembles de pratiques qui font coïncider une catégorie d'âge et un moment particulier du contexte historique. De la même manière que, dans l'histoire omanaise, la rupture de 1970 « renforce l'impression d'une division générationnelle et lui donne une saillance ethnographique »⁷⁸, les transformations constantes des Émirats arabes unis fournissent la matière à partir de laquelle les gens pensent la génération – un terme qui se définit par l'écart des pratiques, et des temps et espaces dans lesquels elles prennent place, plutôt que par un écart d'âge en tant que tel. Les déambulations dans les *shopping malls*, l'occupation des interstices de l'espace urbain, la recherche d'un anonymat qui permet la pratique d'« espaces ludiques transgressifs »⁷⁹, l'usage d'une langue arabe ajustée aux diverses nationalités en présence, l'investissement des réseaux sociaux et l'emploi de l'arabe translittéré sur internet, sont autant de contenus qui forment l'identification à la génération que j'ai étudiée.

78. Mandana E. LIMBERT. *In the Time of Oil : Piety, Memory, and Social Life in an Omani Town*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2010, p. 15. L'année 1970 marque le coup d'état par lequel le Sultan Qabous a pris le pouvoir, et le début de l'exploitation pétrolière en Oman.

79. Franck MERMIER. *Récits de villes : d'Aden à Beyrouth*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2015, p. 183.

Cette identification s'appuie sur une temporalité divergente de celle des discours officiels : elle propose un régime d'historicité alternatif, subalterne pourrait-on dire⁸⁰, dans lequel la rupture de l'exploitation pétrolière apparaît moins centrale que le tournant des années 2000 qui a signé la transformation de la ville où ces jeunes gens ont passé leur enfance et leur adolescence. Leur rapport au passé s'exprime ainsi à travers la nostalgie pour des espaces urbains qu'ils ont vu apparaître et qui sont aujourd'hui disparus ou transformés. Les ancrages concrets de cette nostalgie – arrimée à des bâtiments, des objets de consommation et des pratiques de sociabilité –, son échelle qui est celle de la société urbaine (au-delà des différences de nationalités), et la période récente à laquelle elle fait référence, la distinguent du passé bédouin mis en scène et patrimonialisé dans les représentations officielles de l'histoire. Ces représentations officielles ne sont pas toujours elles-mêmes unifiées. L'autorité patrimoniale d'Abou Dhabi (Abu Dhabi Authority for Culture and Heritage) avait lancé il y a quelques années un programme de préservation de certains bâtiments de ce passé proche, datant des années 1970. Ce programme a semble-t-il été abandonné peu après la fusion de cette institution, en 2010, avec celle consacrée au tourisme (Abu Dhabi Tourism and Culture Authority) ; la priorité est alors allée au développement d'Abou Dhabi comme « destination globale ».

S'ils présentent tous deux de multiples variations en leur sein, il reste que les régimes d'historicité ainsi mis au jour sont difficilement commensurables. Les rapports au temps déployés par les jeunes Arabes d'Abou Dhabi entretiennent des relations complexes avec ceux qui sont exprimés dans le discours national. Il serait faux de les interpréter d'emblée, comme cela est souvent le cas dans les études sur la jeunesse, comme des formes de résistance à des représentations hégémoniques du temps. Il me semble que la difficulté à connecter ces deux échelles tient précisément au fait que les pratiques, les récits et les représentations des jeunes arabes ne peuvent pas accéder à l'expression politique. Les jeunes adultes eux-mêmes interprètent rarement leurs revendications comme des demandes politiques. J'ai montré comment les jeunes Émiriens qui remettent en cause les normes morales indexées sur l'appartenance nationale évoquent ces dernières en termes de « mentalités » à changer ou de « vieilles traditions » à dépasser. Les expatriés arabes revendiquant leur droit à rester aux Émirats, quant à eux, mettent souvent en avant les raisons individuelles de leur appartenance à la ville plutôt que des considérations

80. François Hartog mentionne qu'il peut exister plusieurs régimes d'historicité au sein d'une même société, mais développe peu cette idée, son ouvrage conservant une perspective ethnocentriste qui tend à associer à chaque type de société sa forme particulière de rapport au temps, dans une réitération du « grand partage » entre les sociétés occidentales modernes (c'est-à-dire après la Révolution française) et les autres : François HARTOG. *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*. Paris : Seuil, 2003.

collectives – même si ce registre de discours est celui qui s'approche le plus d'un registre politique ; mais pour cette raison il ne sort jamais des cercles de conversations privées.

S'interroger sur la manière dont ces temporalités sont thématiques, sur les formes que prend l'agencement entre « champ d'expérience » et « horizon d'attente »⁸¹ et sur leurs significations, revient à poser la question de la nature du changement social et des expériences que les gens en font, dans un contexte lui-même saturé de discours sur le changement. Pour Jean-Pierre Olivier de Sardan, le changement social est caractérisé d'une part par la diachronie, d'autre part par l'hétérogénéité des situations qu'il produit⁸². Dans le cas des Émirats, cette hétérogénéité est liée à la fois à l'importance des concepts importés de même qu'au « règne des consultants »⁸³ étrangers dans la conception des politiques gouvernementales, et à la grande diversité démographique des villes émiriennes. Rendre compte du changement social aux Émirats conduit donc à interroger un objet majeur de l'anthropologie : la question de l'altérité et de la différence culturelle.

Condition urbaine et relations à l'altérité

Examiner la société émirienne sous cet angle pose d'abord la question centrale de l'échelle d'analyse à adopter. Parler de « société émirienne », on l'a vu, est un choix méthodologique loin d'être évident. Le poids de l'origine tribale et de l'ethnicité dans les hiérarchies de statut aux Émirats peut conduire à interroger la pertinence de l'échelle nationale. En outre, le statut de travailleur temporaire dans lequel sont confinés les résidents étrangers, y compris ceux qui ont passé leur vie aux Émirats, a conduit un grand nombre d'auteurs à étudier ces communautés sous l'angle du transnationalisme et des relations qu'elles entretiennent avec leur société de départ⁸⁴. Dans le cas des personnes de deuxième ou troisième génération, pour lesquelles ces liens sont souvent plus faibles, leurs pratiques ont elles aussi été analysées sous l'angle du rapport avec le pays dont elles détiennent le passeport : ainsi Neha Vora parle d'« extension de l'Inde »

81. Reinhart KOSELLECK. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Editions de l'EHESS, 1990.

82. Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN. *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Marseille/Paris : APAD/Karthala, 1995, p. 62.

83. Salem SAIF. « When Consultants Reign ». In : *Jacobin*, 9 mai 2016. URL : <https://www.jacobinmag.com/2016/05/saudi-arabia-aramco-salman-mckinsey-privatization/>.

84. Amin MOGHADAM. « De l'Iran imaginé aux nouveaux foyers de l'Iran : pratiques et espaces transnationaux des Iraniens à Dubaï ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2556>. Andrew GARDNER. « Strategic Transnationalism : The Indian Diasporic Elite in Contemporary Bahrain ». In : *City & Society*, vol. 20, n° 1, 2008, p. 54–78.

pour désigner les quartiers de résidence de la « classe moyenne indienne » à Dubaï, en examinant les similarités et les différences avec le contexte indien⁸⁵. Dans sa conclusion, elle adopte toutefois une autre perspective qui tient compte de la mobilité sociale et géographique des jeunes Indiens ayant grandi aux Émirats. Certains d'entre eux sont scolarisés dans de prestigieuses universités étrangères et s'établissent dans les nouveaux quartiers de la ville habités surtout par des Occidentaux : ainsi les espaces investis par ces jeunes adultes cessent d'être uniquement les espaces « diasporiques »⁸⁶.

Parler de « société émirienne » pour désigner l'ensemble des résidents, nationaux comme étrangers, vise à examiner le caractère problématique de ce cadre et les questions qu'il pose quant aux relations entre les différentes communautés aux Émirats, plutôt qu'à promouvoir une nouvelle version du « nationalisme méthodologique ». Ce dernier, « défini comme la tendance à assimiler la "société" à la société de l'État-nation »⁸⁷ n'a pas de sens dans un pays où 88 % des résidents ne sont pas des nationaux. Il ne s'agit pas non plus d'imposer l'idée d'une société unifiée malgré les évidences des différenciations statutaires ; les approches en termes de majorité et minorités nationales, qui s'appuient souvent sur l'idée d'une hégémonie ou d'une centralité majoritaire à partir de laquelle s'articulent des logiques minoritaires, sont ici inopérantes. Mon analyse s'est située au niveau de la frontière interne que constituent les rapports entre citoyens et non-citoyens, et des formes d'appartenances qui la traversent ou qui s'y déploient, dans le contexte urbain d'Abou Dhabi où les jeunes gens que j'ai rencontrés ont grandi. Si mon objet est circonscrit territorialement au sein des frontières de l'État émirien, il faut noter que ce territoire lui-même ne peut être compris au sens strictement national : l'importance des zones franches économiques, qui sont juridiquement parlant des espaces extra-territoriaux, en témoigne. Ainsi, la focale sur les jeunesses « arabes » a permis non pas de remplacer une définition en termes de nationalité par une définition ethnique, mais d'interroger cette frontière à partir de deux populations qui partagent la même langue, la même socialisation scolaire, ainsi qu'un univers culturel commun au sein

85. Neha VORA. *Impossible Citizens : Dubai's Indian Diaspora*. Durham : Duke University Press, 2013, cf. chapitre 2.

86. Ibid., Le sous-titre de l'ouvrage de Neha Vora évoque la « diaspora indienne de Dubaï », mais ses chapitres naviguent entre la notion de « cosmopolitisme » (chapitre 1), « diaspora », « subjectivité diasporique » et « identification diasporique » (chapitre 2), « transnationalisme » (conclusion), et une « citoyenneté » définie comme « consumériste » ou « impossible » (chapitre 4). Voir aussi le compte-rendu de son ouvrage par Amin Moghadam, qui souligne ce changement de perspective de la conclusion : Amin MOGHADAM. « Neha Vora, Impossible Citizens : Dubai Indian Diaspora ». In : *Arabian Humanities*, n° 4, 2015.

87. Speranta DUMITRU. « Qu'est-ce que le nationalisme méthodologique ? Essai de typologie ». In : *Raisons politiques*, vol. 2, n° 54, 2014, p. 9–22, p. 10.

duquel les normes sociales sont élaborées. L'analyse a fait surgir la manière dont chacune de ces populations définit l'autre et se définit par rapport à l'autre. Mais elle a aussi éclairé les hiérarchies qui divisent chacune d'entre elles (selon la généalogie, l'ethnicité, le genre, le statut économique) et les identifications qui leur sont transversales. Se penser comme « moderne » ou « traditionnel », « ouvert d'esprit » ou « conservateur » renvoie à des répertoires de pratiques et de valeurs largement partagés, auxquels s'ajoutent les répertoires définis en termes d'âge et de génération. Les relations entre les divers groupes composant la société émirienne sont aussi traversées par des références et des contenus culturels globaux qu'elles contribuent à leur tour à influencer. Un exemple parmi d'autres est celui des films des studios Bollywood, populaires non seulement parmi les résidents sud-asiatiques mais aussi auprès des Émiriens et des expatriés arabes, dont beaucoup sont aujourd'hui filmés aux Émirats où les acteurs et les producteurs célèbres possèdent des propriétés ; les productions de Bollywood font aussi l'objet d'un parc à thème devant ouvrir à Dubaï fin 2016⁸⁸.

De ce point de vue, la société émirienne offre de nouvelles perspectives anthropologiques pour penser des thèmes qui ont été abordés ailleurs à travers les concepts de « société plurielle », de « multiculturalisme » ou encore de « cosmopolitisme ». Je ne reviendrai pas ici sur la notion de société plurielle, évoquée en conclusion de la première partie. Les études prenant pour objet le multiculturalisme se sont surtout penchées sur sa dimension comme mouvement politique ; ou bien, en s'intéressant à la diversité ethnique résultant de migrations, elles se sont concentrées sur un seul groupe au sein de tels contextes⁸⁹. En ce sens, le contexte émirien peut offrir un contrepoint aux théories du multiculturalisme formées dans les villes d'Europe et d'Amérique du Nord. Le concept de cosmopolitisme prend une dimension particulière dans le monde arabe, où il est souvent associé à la nostalgie pour les villes méditerranéennes de l'époque ottomane, dans lesquelles la coexistence intercommunautaire est idéalisée à travers l'image du souk comme lieu de cohabitation pacifique⁹⁰. Cette définition a été critiquée pour sa

88. Cette circulation réciproque de productions culturelles de l'Inde aux Emirats, avant que celles-ci ne soient diffusées ailleurs dans le monde, remettent en cause les distinctions classiques entre centre et périphérie à l'échelle globale. Cf. Ulf HANNERZ. *La complexité culturelle : études de l'organisation sociale de la signification*. Bernin : À la croisée, 2010.

89. Steven VERTOVEC. « Introduction : New Directions in the Anthropology of Migration and Multiculturalism ». In : *Anthropology of Migration and Multiculturalism. New Directions*. Sous la dir. de Steven VERTOVEC. London/New York : Routledge, 2010, p. 1-18.

90. MERMIER, *Récits de villes*, op. cit., pp. 208-216 et pp. 231-236. voir aussi : Franck MERMIER. « Souk et citadinité dans le monde arabe ». In : *Mondes et places du marché en Méditerranée : Formes sociales et spatiales de l'échange*. Sous la dir. de Franck MERMIER et Michel PERALDI. Paris : Karthala, 2010, p. 19-42.

tendance à ignorer le caractère élitiste de ce cosmopolitisme et sa « face sombre faite de violence, d'exclusion et de hiérarchie »⁹¹. La catégorie analytique du cosmopolitisme comporte deux sens distincts qui font écho à ces définitions : le premier renvoie à un projet politique qui se pose en contrepoids à la fois du nationalisme et des dynamiques du marché, et qui entretient, à la suite de Kant, des liens étroits et ambivalents avec la notion de tolérance⁹². Le second réfère à un ensemble de processus associés à la mondialisation capitaliste et à ses conséquences, tels que l'accroissement des migrations et la multiplication des risques globaux, qui créeraient ce qu'Ulrich Beck nomme une « cosmopolitisation forcée »⁹³ ; c'est-à-dire que les individus participeraient d'une interdépendance à l'échelle globale, un cosmopolitisme de fait qui n'est ni voulu ni même nécessairement conscient. Pour Michel Agier, cette « condition cosmopolite » concerne particulièrement tous ceux qui se déplacent ou qui sont déplacés, et peut être subie et violente autant que recherchée et source d'émancipation⁹⁴.

A bien des égards, le contexte émirien rend saillante la « condition cosmopolite » dans laquelle les résidents sont pris au quotidien. Le statut fragile et temporaire des étrangers leur est constamment rappelé à travers les régimes de visibilité et les formes de ségrégation spatiale dans les espaces publics urbains, au sein des relations avec les citoyens ou encore dans toute interaction avec les institutions émiriennes. En outre, la diversité démographique des villes émiriennes et la division nationale et ethnique des secteurs d'emploi implique que tous les résidents, y compris les citoyens, doivent disposer d'un certain « capital cosmopolite »⁹⁵, incluant au minimum la maîtrise de quelques mots d'anglais, pour se mouvoir dans les espaces marchands et bénéficier des services disponibles dans la ville. Lorsqu'il est maîtrisé, ce capital cosmopolite participe de stratégies de distinction ; outre la langue, il implique des espaces et des modes de consommation à connotation globale, et peut donner lieu à une mixité respectable entre jeunes hommes et femmes. Il est mis en scène de façon centrale dans les sociabilités consuméristes des jeunes adultes au sein des espaces marchands globalisés que sont les *shopping malls* et les cafés internationaux. Mais ce capital cosmopolite est également central dans l'accès aux études supérieures et dans l'obtention d'un emploi ; il fonctionne

91. MERMIER, *Récits de villes*, op. cit., p. 213.

92. Ibid., p. 212 ; pp. 231-232. Cf. aussi : Ulrich BECK. « La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique ». In : *Sciences sociales en mutation*. Sous la dir. de Michel WIEVIORKA. Auxerre : Editions Sciences humaines, 2007, p. 223-236. Ulrich BECK. *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris : Aubier, 2006, en particulier le chapitre 2.

93. BECK, « La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique », op. cit., p. 230.

94. AGIER, *La condition cosmopolite*, op. cit., p. 97.

95. MERMIER, *Récits de villes*, op. cit., p. 215.

ainsi symétriquement comme un principe d'exclusion, notamment vis-à-vis des citoyens de bas statut.

Le contexte émirien présente ceci de spécifique que la diversité culturelle a également été saisie par le gouvernement, qui l'a intégrée aux « visions » du développement du pays, de même que par les promoteurs immobiliers. Tandis que l'expérience vécue de la diversité urbaine est le plus souvent celle d'un « cosmopolitisme ségréatif et transitoire »⁹⁶, le paysage urbain des Émirats regorge d'hôtels et de *shopping malls* « à thème » qui évoquent tantôt des motifs orientalistes, tantôt d'autres pays ou époques. Outre les exemples cités tout au long de cette thèse, le Global Village ou Ibn Battuta Mall à Dubaï sont particulièrement représentatifs de cette tendance. Dans ce dernier, la référence historique au voyageur arabe sert à diviser l'intérieur du *mall* en quartiers dont les décors et les boutiques évoquent les lieux de ses voyages : l'Inde, la Chine, l'Égypte, la Tunisie, la Perse et l'Andalousie. Incidemment, ces esthétiques essentialisées attirent souvent, parmi les visiteurs, ceux qui s'y identifient : le couple égypto-soudanais qui m'hébergeait allait régulièrement à Dubaï le samedi pour passer la journée dans le quartier égyptien de ce *mall*, à admirer les décors inspirés de l'Égypte pharaonienne⁹⁷.

Dans un contexte global de mise en marché de l'ethnicité et des identités locales⁹⁸, notamment en direction des touristes, le développement de complexes ludiques et culturels « à thème » aux Émirats peut ainsi être lu par contraste comme une « marchandisation du cosmopolitisme »⁹⁹. Loin d'être un « contrepoids positif au pouvoir organisationnel du marché dans l'Etat-nation »¹⁰⁰, le cosmopolitisme apparaît ici comme un bien de consommation, qui participe de la « marque territoriale » (*branding*) des villes émiriennes et constitue un élément de leur accession au statut de villes globales – l'objectif affiché des derniers plans de développement. La création du Louvre Abou Dhabi, présenté comme un « musée universel », doit être entendue en ce sens. La notion d'universel fait l'objet ici d'un « malentendu productif »¹⁰¹ entre les deux parties

96. Ibid., p. 213.

97. Ajoutons qu'à l'extérieur du *mall*, deux petites pyramides à la structure métallique évoquent plutôt quant à elles la pyramide du Louvre à Paris, preuve de l'enchevêtrement et de la saturation des références dans ces espaces...

98. Jean COMAROFF et John COMAROFF. *Ethnicity, Inc.* Chicago/London : University of Chicago Press, 2009.

99. La paternité de cette expression revient à Franck Mermier, que je remercie de m'avoir suggéré cette interprétation.

100. BECK, « La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique », op. cit., p. 224.

101. Marshall Sahlins définit le « malentendu productif » comme le résultat d'une situation de contact culturel (en l'occurrence celle entre Anglais et Hawaïens) dans laquelle les deux parties en présence se focalisent sur le même objet ou le même événement (en l'occurrence la mort du Capitaine

prenantes du projet : elle ne possède pas le même sens dans le contexte français (où elle est intimement associée à l'histoire républicaine et à l'universalisme comme idéologie politique) que dans le contexte émirien (où elle est un avatar de la marchandisation du cosmopolitisme et s'ajoute à la « marque Abou Dhabi »¹⁰²).

L'inscription d'un cosmopolitisme marchandisé au sein de l'économie urbaine mais aussi des discours et des projections officiels a permis au gouvernement émirien de s'approprié également la notion de tolérance (*tasāmuḥ*). Le terme semble être devenu récemment une clef de voûte des discours officiels. Il était précédemment utilisé presque exclusivement dans le sens de tolérance religieuse – pour désigner la liberté de culte garantie aux principales confessions représentées aux Émirats¹⁰³. Mais la notion revient régulièrement dans le discours public depuis quelques années, des exégèses de la « Loi contre les discriminations et la haine » (*qānūn mukāfiḥa al-tamyīz wa-l-karāhiyya*) promulguée en 2015 à la création, lors du remaniement ministériel de février 2016, d'un ministère de la Tolérance¹⁰⁴. La ministre, Lubnā bint Khālid Āl-Qāsimī, a lancé en juin 2016 un « programme national pour la tolérance » auquel s'ajoute l'annonce, en octobre, de la création d'une « charte de la tolérance, de la coexistence et de la paix »¹⁰⁵. L'adoption récente de ce terme est liée au contexte international, dans lequel le gou-

Cook) mais en en faisant des interprétations divergentes. Le malentendu est productif dans le sens où il « travaille » : il possède une efficacité sociale. Marshall SAHLINS. « L'apothéose du capitaine Cook ». In : *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Sous la dir. de Michel IZARD et Pierre SMITH. Paris : Gallimard, 1979, p. 307–343.

102. Sophie CORBILLÉ. « Les marques territoriales : opérateurs de patrimoine en contexte globalisé. Le cas d'Abou Dhabi ». In : *La ville patrimoine. Formes, logiques, enjeux et stratégies*. Sous la dir. de Caroline de SAINT-PIERRE. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 163–180.

103. Il existe une liberté de conscience et une liberté de culte aux Émirats, à condition que la pratique religieuse ne soit ni ostentatoire ni prosélyte – ainsi les églises, cathédrales et temples ne doivent pas porter de signes religieux sur leurs façades.

104. La loi de 2015 est à double tranchant : à la fois elle prohibe les discriminations fondées sur la religion, la caste, la foi, la doctrine, la race, la couleur ou l'origine ethnique ; mais elle vise aussi à punir l'intolérance en criminalisant les discours considérés comme insultants ou haineux à l'égard des religions, quel que soit leur support. Ce dernier aspect semble avoir été le plus appliqué, un certain nombre de personnes ayant été jugées pour insulte à la religion – la plupart à l'égard de l'islam, mais un cas concerne un Émirien jugé pour insulte au christianisme après avoir été filmé par ses collègues lors d'une soirée de Noël dans un hôtel (ses collègues ont été également condamnés pour avoir fait circuler la vidéo sans son autorisation).

105. On sait très peu de choses du contenu réel de ces programmes pour le moment. Dans les conférences de presse données par la ministre, elle annonce sept piliers qui formeraient la base du programme national de tolérance : l'islam, la constitution émirienne, l'héritage du Cheikh Zāyid et l'éthique des Émirats arabes unis, les conventions internationales, l'archéologie et l'histoire, l'humanité, et les valeurs communes.

vernement émirien s'efforce d'apparaître comme un allié de la lutte contre le terrorisme islamiste. Elle peut aussi être interprétée comme une volonté de s'approprier les « valeurs d'ouverture » associées au stéréotype du « cosmopolitisme oriental »¹⁰⁶. Comme dans la conférence d'Abdulkhaleq Abdulla citée plus haut, la diversité culturelle des Émirats est toujours mise en valeur, plus ou moins explicitement, par opposition avec le reste du monde arabe : le gouvernement émirien se présente ainsi comme reprenant le flambeau d'un cosmopolitisme marqué par la tolérance qui aurait disparu des autres pays de la région.

Ce cosmopolitisme marchandisé ne s'oppose pas à la construction nationale qui passe par une réification de « l'identité émirienne ». A l'inverse des cas décrits par Jean et John Comaroff, dans lesquels des groupes capitalisent sur leur identité locale auprès de touristes étrangers, l'identité émirienne est d'abord mise en scène à destination de la population nationale elle-même. Les citoyens, on l'a vu, sont en effet les principaux consommateurs des festivals patrimoniaux et des *heritage villages* dans lesquels une version essentialisée du passé est incarnée par des employés majoritairement étrangers. Dans le même temps, les citoyens fréquentent les espaces marchands où la diversité ethnique et culturelle de la population est présentée à travers des « scénographies commerciales »¹⁰⁷ qui la tiennent à distance et en fournissent une version esthétisée. En ce sens la marchandisation du cosmopolitisme, associée à la ségrégation de l'espace urbain, sublime la condition cosmopolite en même temps qu'elle la nie. Elle devient un objet contemplé et consommé plutôt qu'une expérience vécue : la diversité ethnique se change en exotisme¹⁰⁸. Cela ne signifie pas bien sûr l'absence de contacts entre les différentes communautés de résidents dans les villes émiriennes. Mais mon enquête auprès des jeunes Arabes d'Abou Dhabi a montré comment le contournement des hiérarchies ethniques, qui permettrait une expérience cosmopolite dans le sens « positif » et égalitaire du terme, ne peut exister qu'à la marge, dans les interstices urbains ou dans les « zones franches morales ». Elle reproduit alors d'autres types de hiérarchies : celles de genre, puisque ces espaces sont très peu accessibles aux jeunes femmes émiriennes et expatriées arabes, et celles de classe, puisqu'elles sont associées, dans ce second cas, à des pratiques de consommation réservées aux jeunes gens aisés.

106. MERMIER, *Récits de villes*, op. cit., p. 211.

107. Anne RAULIN. *L'ethnique est quotidien : diasporas, marchés et cultures métropolitaines*. Paris/Montréal : L'Harmattan, 2000.

108. Ibid., je me rapporte ici à la distinction opérée par Anne Raulin entre l'exotique, qui renvoie à un monde fabuleux et ignoré, et l'ethnique, qui renvoie à la dimension communautaire.

Citadinité et subjectivité

Dans l'étude des rapports au temps historique et individuel comme dans l'exploration des relations à l'altérité, l'ethnographie des jeunesses arabes d'Abou Dhabi peut ainsi informer la théorie anthropologique – non seulement comme un « cas » supplémentaire à y ajouter, mais parce que l'inscription spécifique du contexte émirien dans les processus de globalisation vient interroger les postulats de la théorie. Un dernier fil reste à tirer : celui du sujet dans ses rapports à la ville, qui est non seulement le lieu de la confrontation à l'altérité mais aussi un espace de la construction de soi.

L'ensemble des recherches portant sur les villes du Golfe et de la péninsule Arabique évoquent les formes de ségrégation propres à ces sociétés urbaines. Mais il est frappant de constater que, toutes disciplines confondues, celles qui se penchent sur les villes émiriennes (essentiellement sur Dubaï) sont les seules à faire de la question de l'appartenance et des attachements au territoire urbain un élément central¹⁰⁹. Sans prétendre que seules les villes émiriennes suscitent ce type d'attachement dans la région, je voudrais suggérer qu'apparaissent ici des qualités spécifiques de la société urbaine aux Émirats qu'il est important de chercher à comprendre. Ces spécificités rendent les villes émiriennes particulièrement attractives pour les migrants – ceux qui ont vécu ailleurs dans le Golfe les mettent systématiquement en avant lorsqu'ils comparent la vie aux Émirats avec, par exemple, l'Arabie Saoudite ou le Qatar. Plus qu'au phénomène urbain en tant que tel (défini par ses relations au monde rural ou aux modes antérieurs d'organisation sociale), c'est la notion de citadinité, au sens où elle rend compte des « dimensions sociales et culturelles des sociétés urbaines »¹¹⁰ et permet précisément de les comparer entre elles, qui peut ici être opératoire pour tenter de saisir cette singularité des villes émiriennes.

La première dimension des rapports entre le sujet et la ville concerne l'inscription de l'individu dans des réseaux et des groupes variés au sein du milieu urbain. Les fondateurs de la sociologie urbaine ont souligné les « liens faibles »¹¹¹ qui caractériseraient ce milieu : pour Louis Wirth, l'hétérogénéité urbaine permet au citadin de naviguer entre des groupes divers et segmentés, dans lesquels il n'engage qu'une facette de sa personnalité. Ces groupes d'affiliation ne sont pas concentriques mais « tangents, ou en

109. Yasser ELSHESHTAWY. *Dubai : Behind an Urban Spectacle*. New York : Routledge, 2010. Amin MOGHADAM. « L'autre rive : l'Iran recomposé de Dubaï. Etude des pratiques et discours des migrants iraniens ». Thèse de doctorat en Géographie et Urbanisme. Lyon : Université Lumière - Lyon II, 2013. VORA, *Impossible Citizens*, op. cit.

110. MERMIER, *Récits de villes*, op. cit., p. 221.

111. Ulf HANNERZ. *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York : Columbia University Press, 1980.

intersection »¹¹², et provisoires. À l'inverse, les études de la citoyenneté dans le monde arabe ont mis en avant le poids des affiliations communautaires et statutaires, qui s'incarnent par moments dans certains paysages urbains à travers le marquage visuel de territoires, comme dans le Beyrouth contemporain où les quartiers sont « sursaturés de signes » des affiliations politiques et religieuses¹¹³. À Abou Dhabi, j'ai montré comment la nationalité, la religion et le statut social sont inscrits non dans des territoires mais dans les attributs des individus eux-mêmes : à travers leurs vêtements, leurs mobilités, voire leurs corps dans la mesure où les assignations raciales font partie des modes de reconnaissance des citoyens entre eux. Ces marquages visuels assignent à chacun sa place et définissent les formes d'interaction ou d'évitement dans les espaces publics, en même temps qu'ils sous-tendent et favorisent les relations d'interconnaissance. En ce sens, ils peuvent être lus soit comme un dispositif de contrôle et d'assujettissement, soit comme une représentation du « soi connecté »¹¹⁴, c'est-à-dire inscrit dans des relations familiales participant de la définition du sujet, qui pour Suad Joseph caractériserait la personne dans les sociétés arabes. Ces modes de ségrégation et d'affichage des appartenances statutaires à Abou Dhabi contraignent les comportements des jeunes adultes dans l'espace urbain ainsi que leur accès même à ces espaces, et concentrent l'intersection entre hiérarchies de genre, de classe et de nationalité.

Parallèlement, la division de l'espace urbain en « régions morales »¹¹⁵ crée des territoires segmentés qui isolent des ensembles de pratiques relevant de régimes normatifs distincts et parfois incompatibles. Aux *malls*, territoires des sociabilités familiales, des déambulations des adolescents et des rencontres des jeunes adultes dans les cafés, dans lesquels la mixité est permise car surveillée, s'opposent les complexes hôteliers qui abritent la consommation d'alcool, la prostitution et les clubs, dans lesquels la mixité est perçue d'emblée comme connotant une promiscuité sexuelle. Dans un sens, la ville apparaît donc comme un espace discontinu, où les individus naviguent au sein d'un archipel de lieux fréquentables ou non suivant leurs affiliations communautaires et statutaires. Mais dans le même temps, cette segmentation de l'espace autorise des formes d'anonymat « tactique »¹¹⁶. En jouant sur le déplacement ou le détournement

112. Louis WIRTH. « Le phénomène urbain comme mode de vie ». In : *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Sous la dir. d'Yves GRAFMEYER et Isaac JOSEPH. Paris : Aubier, 1984 [1938], p. 251–277, p. 266.

113. MERMIER, *Récits de villes*, op. cit., p. 47.

114. JOSEPH, *Intimate selving in Arab families : gender, self, and identity*, op. cit.

115. Robert E. PARK. « La ville comme laboratoire social ». In : *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Sous la dir. d'Yves GRAFMEYER et Isaac JOSEPH. Paris : Aubier, 1984 [1915], p. 167–184.

116. Michel DE CERTEAU. *L'Invention du quotidien*. Paris : Gallimard, 1990.

des marquages visuels, sur l'ambivalence des assignations ethniques et raciales et sur le camouflage des spécificités linguistiques, les jeunes adultes peuvent négocier l'accès à de nouveaux espaces et contourner ainsi les différenciations statutaires et morales. L'espace « dissipé » de la ville émirienne reflète alors les « mondes parallèles » auxquels ces jeunes prennent part et qu'ils maintiennent à distance les uns des autres. De telles pratiques pointent vers l'impossibilité de considérer le sujet comme une construction nécessairement unifiée et cohérente¹¹⁷. Cependant, les pesanteurs des hiérarchies sociales et le risque bien réel de l'étiquetage comme déviant empêchent également de penser, à la manière de Wirth, que les individus naviguent de façon fluide entre ces différentes « facettes » du soi ou qu'il est aisé d'en abandonner temporairement l'une pour en endosser une autre¹¹⁸.

Derrière ces considérations apparaît un autre aspect de la relation entre citoyenneté et subjectivité : celui de la « ville intime », des « formes d'intimité avec les mondes urbains construites par des socialisations, des fréquentations, des civilités qui se caractérisent par une absence de médiation entre les individus et les espaces et par l'instauration d'un sentiment de continuité »¹¹⁹. Cette expérience intime de la ville peut être individuelle, comme pour Ahmad qui trouve dans ses promenades nocturnes le long de la corniche un répit aux angoisses et aux incertitudes de sa situation familiale, ou pour Amira qui s'isole pour lire des romans dans la foule des *shopping malls*. Elle peut aussi être collective, comme dans le cas des jeunes hommes qui investissent les terrains vagues ou les parkings le temps d'une soirée, et y créent temporairement des cercles intimes et amicaux. Ces interstices urbains peuvent enfin se faire le refuge d'une intimité impossible ailleurs, lorsque les jeunes couples s'y dissimulent aux regards et au contrôle social. Mais la relation à la ville de ces jeunes adultes n'est peut-être jamais plus intime que lorsqu'ils la sillonnent en voiture, un verre de *karak* à la main. Non seulement la mobilité est une dimension centrale du « droit à la ville »¹²⁰, la voiture est aussi l'incarnation de l'autonomie ; ses décors et attributs sont investis d'une fonction de représentation de soi. Lui fait écho un autre objet étroitement associé à la construction de la subjectivité : le téléphone qui tisse des réseaux parallèles à la ville et qui lui sont superposés, en même temps qu'il permet de franchir les frontières spatiales.

117. SCHIELKE, « Ambivalent Commitments : Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians », op. cit.

118. WIRTH, « Le phénomène urbain comme mode de vie », op. cit.

119. Nicolas PUIG. « Villes intimes, expériences urbaines des réfugiés palestiniens au Liban ». In : *L'urbanité des marges. Migrants et réfugiés dans les villes du Proche-Orient*. Sous la dir. de Kamel DORAÏ et Nicolas PUIG. Paris : Téraèdre/IFPO, 2012, p. 235-256, p. 238.

120. Henri LEFEBVRE. *Le Droit à la ville*. Paris : Anthropos, 1972 [1968].

Citadinité et subjectivité se nourrissent ainsi réciproquement en même temps qu'elles sont traversées de tensions semblables. Celles-ci se cristallisent dans les imaginaires de l'urbanité émirienne déployés par les jeunesses arabes d'Abou Dhabi, qui permettent de revenir à la question centrale des projections dans le temps. Les formes de citadinité et les sociabilités dans les espaces urbains sont en effet traversées par les imaginaires des lieux qui permettent de produire certaines constructions de soi. De la même manière que les jeunes Arabes d'Abou Dhabi se projettent comme sujets modernes en consommant les boissons globalisées et les décors cosmopolites des *malls*, ils affirment leur enracinement dans la société urbaine en partageant sur les réseaux sociaux la mémoire nostalgique des lieux dans lesquels ils ont grandi. La singularité des villes émiriennes est sans doute à trouver dans cette diversité des affiliations qui s'y donnent à voir, dans cette variété des relations intimes qui s'y déploient et dans cette force des imaginaires qu'elles suscitent. Ces trois dimensions forment le terreau des attachements à la ville, pour les jeunes Arabes qui y ont grandi comme pour l'anthropologue qui y a, pour un temps, partagé leurs vies.

Table des figures

1	Carte des Émirats arabes unis	xvii
2	La ville d'Abou Dhabi et ses banlieues	xviii
3	L'île principale d'Abou Dhabi : quartiers et lieux de sociabilité	xix
4	Abou Dhabi vu depuis le quartier d'Al-Bateen en 2010	2
5	Composition de la population des Émirats arabes unis selon le lieu d'origine	19
I.1	Phases du développement urbain à Abou Dhabi	110
I.2	Airport Road en 1972, 1986 et 2013	110
I.3	La Corniche d'Abou Dhabi en 1972, 1984 et 2014	111
I.4	Architectures du centre-ville (1)	112
I.5	Architectures du centre-ville (2)	113
I.6	Architectures du centre-ville (3)	113
I.7	Nouveaux développements à Abou Dhabi (1)	114
I.8	Nouveaux développements à Abou Dhabi (2)	114
I.9	Folklorisation du paysage urbain	115
I.10	Une ville en travaux	115
I.11	Le Qaşr al-Ḥuşn	139
II.1	Sa'eed et sa mère (image tirée du film <i>Sa'eed</i>).	190
III.1	Répartition des établissements d'éducation supérieure par émirat selon la nationalité du cursus enseigné	234
III.2	Élèves des écoles publiques par nationalité	235
III.3	Images tirées des clips vidéo de <i>Baṭālī</i> (au milieu) et d' <i>Abū Dhabī</i>	284
IV.1	Vue du désert Al-Khatim, à la sortie d'Abou Dhabi	318
IV.2	Femmes pique-niquant sur la corniche	319
IV.3	Installations pour la pêche sur les rives de Saadiyat	320
IV.4	Étalage de <i>gandūrāt</i> féminines dans les souks de Bani Yas, Abou Dhabi	326
IV.5	' <i>Abāya</i> créée par Lamya Abedin	327

IV.6	Homme portant la <i>kandūra</i> et la <i>ghutra</i> à la manière classique	330
IV.7	Voitures décorées lors de la fête nationale	350
IV.8	Dragonball et <i>kandūra</i> à l'entrée de la Comic Con	351
V.1	« Couper » les dunes	375
V.2	Deux cafés le long de la tour centrale du Marina Mall	383
V.3	Marina Mall et Central Souk	383
V.4	Mushif Mall (en haut) et Wahda Mall (en bas)	384
V.5	Une soirée sur le port	392
V.6	Extrait du film <i>The Gambo3a Revolution (Dhāhira al-qambū'a)</i>	419
V.7	Pinces à cheveux volumineuses appelées <i>gambū'a</i>	421
V.8	Qu'est-ce qui se cache sous la <i>gambū'a</i> ?	433
V.9	De la compétition de <i>gambū'āt</i> à la destruction de Dubaï	434
V.10	<i>Gambū'a</i> et animaux	435
VI.1	Extrait du film <i>Easy on love</i>	454

Bibliographie

Documents institutionnels

- Abu Dhabi Comprehensive Development Plan. Technical Report 4, Action Area Plans. Volume 1, Urban Action Area.* Rapp. tech. Abu Dhabi : WS Atkins & Partners Overseas ; Emirate of Abu Dhabi, Town Planning Department, 1990.
- Abu Dhabi... Dana of the Gulf.* Rapp. tech. Abu Dhabi : Abu Dhabi Municipality & Town Planning Department, 2003.
- Al Raha Beach Development, Traffic Impact and Parking Study.* Rapp. tech. Dormier Consulting, 2007. URL : D08-Traffic-Impact-Study-Final-20070424-Ver35.doc.
- Al-Imārāt fī arqām / UAE in Figures 2013.* Rapp. tech. Abu Dhabi : National Bureau of Statistics, 2014.
- Dubai in Figures.* Rapp. tech. Dubai Statistics Center, 2013.
- Education et enseignement (al-tarbiyya wa-l-ta'īm), 2009-2010.* Données statistiques. Abu Dhabi : National Bureau of Statistics, Source : Ministry of Education et Scientific Research, 2012.
- Labor Force Survey 2009.* Rapp. tech. Abu Dhabi : National Bureau of Statistics, 2009. URL : <http://www.uaestatistics.gov.ae/Home/tabid/38/Default.aspx>.
- Mukhaṭṭaṭ al-taṭwīr al-shāmīl li-Abū Dhābī. Mukhaṭṭaṭ al-tanmiyya al-iqlīmiyya (Plan comprehensive de développement d'Abou Dhabi. Plan de croissance régionale).* Rapp. tech. Abu Dhabi : WS Atkins & Partners Overseas ; 'Imārat Abū Dhābī, Da'ira takhṭīṭ al-mudun – Abū Dhābī, 1990.
- OCDE. *L'économie fondée sur le savoir.* Rapp. tech. OCDE/GD(96)102. Paris, 1996.
- Plan Abu Dhabi 2030 : Urban Structure Framework Plan.* Rapp. tech. Abu Dhabi : Abu Dhabi Urban Planning Council, 2010.
- Qānūn al-jinsiyya wa jawāzāt al-safar.* Dawla al-Imārāt al-'arabiyya al-muttaḥida. 17. 1972. URL : <http://www.gcc-legal.com/LawAsPDF.aspx?opt&country=2&LawID=3147>.
- Shahama & Bahía Revitalization Master Plan.* Rapp. tech. Abu Dhabi : Abu Dhabi Urban Planning Council, 2011.
- Statistical Yearbook of Abu Dhabi 2015.* Rapp. tech. Abu Dhabi : Statistics Centre, 2015.

Statistical Yearbook of Abu Dhabi 2016. Rapp. tech. Abu Dhabi : Statistics Centre, 2016.

Références académiques et littéraires

En français et anglais

- ABAZA, Mona. *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt : Cairo's Urban Reshaping*. Leiden ; Boston : Brill, 2006.
- ABDULLAH, Muhammad Morsy. *The United Arab Emirates : A Modern History*. Londres ; New York : Croom Helm ; Barnes & Nobles, 1978.
- ABOÛ CHOÛQA, 'Abd al-Halîm. *Encyclopédie de la femme en islam*. Vol. 4. La tenue vestimentaire et la parure de la femme musulmane. Paris : Al-Qalam, 2000.
- ABU SHEHAB, Amina Abdullah. *The UAE in the Era of Affluence : An Anthropological Study of Consumption*. Londres : University of London, 2000.
- ABU-LUGHOD, Lila. « Fieldwork of a Dutiful Daughter ». In : *Arab Women in the Field : Studying your Own Society*. Sous la dir. de Soraya ALTORKI et Camillia FAWZI AL-SOHL. New York : Syracuse University Press, 1988, p. 139–162.
- *Sentiments voilés*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 2008 [1986].
- « Shifting Politics in Bedouin Love Poetry ». In : *Language and the Politics of Emotion*. Sous la dir. de Lila ABU-LUGHOD et Catherine LUTZ. New York : Cambridge University Press, 1990, p. 24–45.
- « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World ». In : *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 267–306.
- ABU-LUGHOD, Lila et Catherine LUTZ. *Language and the Politics of Emotion*. New York : Cambridge University Press, 1990.
- ADELKHAH, Fariba. *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*. Paris : Karthala, 1991.
- « Transformation sociale et recomposition identitaire dans le Golfe : parfois malgré eux, toujours entre deux ». In : *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco- Iranien*, n° 22, 1996, [En ligne]. URL : <http://cemoti.revues.org/136>.
- AGIER, Michel. *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris : La Découverte, 2013.
- « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie ». In : *L'Homme*, vol. 3, n° 202-203, 2012, p. 51–75.
- AGULHON, Maurice, Pierre CHAUNU, Georges DUBY, Raoul GIRARDET, Jacques LE GOFF, Michelle PERROT et René RÉMOND. *Essais d'ego-histoire*. Sous la dir. de Pierre NORA. Paris : Gallimard, 1987.
- AHMAD, Attiya. « Beyond Labor : Foreign Residents in the Persian Gulf States ». In : *Migrant Labor in the Persian Gulf*. Sous la dir. de Mehran KAMRAVA et Zahra BABAR. New York : Columbia University Press, 2012.

- AHMAD, Ehtisham et Abdulrazak AL FARIS, éd. *Fiscal Reforms in the Middle East. VAT in the Gulf Cooperation Council*. Cheltenham (UK)/Northampton (USA) : Dubai Economic Council / Edward Elgar, 2010.
- AHMED, Abdul Hamid. « A Slap in the Face ». In : *In a Fertile Desert. Modern Writing from the United Arab Emirates*. Sous la dir. de Denys JOHNSON-DAVIES. Cairo/NewYork : The American University in Cairo Press, 2009, p. 11–19.
- AL BANNA, Hamaid. « Teacher Training in the UAE. Problems and Prospects ». In : *Higher Education in the Gulf. Problems and Prospects*. Sous la dir. de K. E. SHAW. Exeter : University of Exeter Press, 1997, p. 101–118.
- AL HMOUDI, Obaid. *Wālidī thumma anā [My Father Then I]*. 5 min. 2012.
- ALI, Kamran Asdar. *Planning the Family in Egypt. New Bodies, New Selves*. Austin : University of Texas Press, 2002.
- ALLAL, Amin et Thomas PIERRET. *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*. Paris : Armand Colin, 2013.
- ALSANEA, Rajaa. *Les Filles de Riyad*. Paris : Plon, 2007.
- ALSHAREKH, Alanoud, éd. *The Gulf Family. Kinship Policies and Modernity*. London : Saqi Books, 2007.
- ALTORKI, Soraya. « At Home in the Field ». In : *Arab Women in the Field : Studying your Own Society*. Sous la dir. de Soraya ALTORKI et Camillia FAWZI AL-SOHL. New York : Syracuse University Press, 1988.
- ALTORKI, Soraya et Donald P. COLE. *Arabian Oasis City : the Transformation of 'Unayza*. Austin : University of Texas Press, 1989.
- ALTORKI, Soraya et Camillia FAWZI EL-SOLH, éd. *Arab Women in the Field : Studying your Own Society*. New York : Syracuse University Press, 1988.
- AMMAR, Paul. « Middle East Masculinity Studies : discourses of men in crisis, industries of gender in revolution ». In : *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. VII, 2011, p. 36–71.
- ANDERSON, Benedict. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte, 1996.
- ANDERSON, Elijah. *The Cosmopolitan Canopy. Race and Civility in Everyday Life*. New York & London : W. W. Norton & Company, 2011.
- ANSCOMBE, Frederick F. *The Ottoman Gulf. The Creation of Kuwait, Saudi Arabia and Qatar*. New York : Columbia University Press, 1997.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996.
- *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988.
- « Theory in Anthropology : Center and Periphery ». In : *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, n° 2, avr. 1986, p. 356–361.

- ARIÈS, Philippe. « Pour une histoire de la vie privée ». In : *Histoire de la vie privée*. Sous la dir. de Philippe ARIÈS et Georges DUBY. Vol. 3. De la Renaissance aux Lumières. Seuil, 1985, p. 7–22.
- ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London : Ithaca Press, 1973.
- « The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology ». In : *Writing Culture : The Politics and Poetics of Ethnography*. Sous la dir. de James CLIFFORD et George E. MARCUS. Berkeley : University of California Press, 1986.
- ASSAF, Laure. « Autour d'un café : sociabilité des jeunes à Abou Dhabi ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 53–62.
- « La Corniche d'Abu Dhabi : espace public et intimités à ciel ouvert ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013.
- ASSAF, Laure et Sylvaine CAMELIN. « Shopping malls : l'avènement de la modernité ? » In : *Ateliers d'anthropologie*. à paraître, 2016.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine. *Sociologie des générations : l'empreinte du temps*. Paris : PUF, 1988.
- AUGÉ, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Champs. Paris : Flammarion, 1997.
- AL-AZRI, Khalid. *Social and Gender Inequality in Oman : The Power of Religious and Political Tradition*. New York : Routledge, 2013.
- BAABOOD, Abdullah. « Sport and Identity in the Gulf ». In : *Popular Culture and Political Identity in the Arab Gulf States*. Sous la dir. de Robert SPRINGBORG et Alanoud ALSHAREKH. Londres ; Berkeley : Saqi Books / SOAS, 2008.
- BAGADER, Abu Baker. *La jeunesse saoudienne : identité, mutations, défis, enjeux et perspectives à l'aube du XXIe siècle*. Paris : Editions L'Harmattan, 2010.
- BARTH, Fredrik. « Les groupes ethniques et leurs frontières ». In : *Théories de l'ethnicité*. Sous la dir. de Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART et Jacqueline BARDOLPH. Presses universitaires de France, 1999.
- *Sohar : Culture and Society in an Omani Town*. Baltimore ; London : John Hopkins University Press, 1983.
- BARTHES, Roland. *Œuvre complètes*. Vol. III. Paris : Seuil, 1995.
- BAYART, Jean-François. « Retour sur les Printemps arabes ». In : *Sociétés politiques comparées*, n° 35, 2013, p. 1–25.
- BEAUDEVIN, Claire. « Old diseases and contemporary crisis. Inherited blood disorders in the Sultanate of Oman ». In : *Anthropology & Medicine*, vol. 20, n° 2, 2013, p. 175–189.
- « Quid des hématies des descendants de Sindbad ? Les tribulations d'une anthropologue de la santé au Sultanat d'Oman ». In : *L'Anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*. Sous la dir. d'Olivier LESERVOISIER et Laurent VIDAL. Editions des Archives contemporaines, 2007, p. 123–135.
- « Souks féminins en Oman. Séparatisme commercial ou renforcement d'une "culture de genre" ». In : *Chroniques yéménites*, n° 12, 2004.

- BEAUGÉ, Gilbert. « La kafala : un système de gestion transitoire de la main-d'œuvre et du capital dans les pays du Golfe ». In : *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 2, n° 1, sept. 1986, p. 109–122.
- BEAUGÉ, Gilbert et Alain ROUSSILLON. *Le migrant et son double. Migrations et Unité Arabe*. Paris : PUBLISUD, 1988.
- BEAUGRAND, Claire. « Émergence de la “nationalité” et institutionnalisation des clivages sociaux au Koweït et au Bahreïn ». In : *Chroniques yéménites*, 2007. URL : <http://cy.revues.org/1466>.
- « L'engagement des monarchies du Golfe contre le régime de Bachar al-Assad ». In : *Pas de printemps pour la Syrie. Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*. Sous la dir. de François BURGAT et Bruno PAOLI. Paris : La Découverte, 2013, p. 310–321.
- « Les vacances en Europe. Univers familial, univers familial des “Golfiens” ». In : *Jeu-nesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 225–229.
- « Statelessness and Transnationalism in Northern Arabia : Biduns and State Building in Kuwait, 1959-2009 ». Thesis for the degree of Doctor of Philosophy. London : The London School of Economics et Political Science, 2010.
- « Week-end électoral au Koweït. Dernier épisode de la perpétuelle crise institutionnelle ». In : *Orient XXI*, 31 juil. 2013. URL : <http://orientxxi.info/magazine/week-end-electoral-au-koweit,0318>.
- BEAUGRAND, Claire, Amélie LE RENARD et Roman STADNICKI. « Au-delà de la Skyline : des villes en transformation dans la péninsule Arabique ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2636>.
- BEBLAWI, Hazem. « The Rentier State in the Arab World ». In : *Nation, State and Integration in the Arab World. Volume II : The Rentier State*. Sous la dir. de Giacomo LUCIANI et Hazem BEBLAWI. London / New York / Sydney : Croom Helm, 1987, p. 85–98.
- BEBLAWI, Hazem et Giacomo LUCIANI. « Introduction ». In : *Nation, State and Integration in the Arab World. Volume II : The Rentier State*. Sous la dir. de Giacomo LUCIANI et Hazem BEBLAWI. London / New York / Sydney : Croom Helm, 1987, p. 1–20.
- BECK, Ulrich. « La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique ». In : *Sciences sociales en mutation*. Sous la dir. de Michel WIEVIORKA. Auxerre : Editions Sciences humaines, 2007, p. 223–236.
- *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris : Aubier, 2006.
- BECKER, Howard S. *Outsiders : études de sociologie de la déviance*. Paris : A.-M. Métailié, 1995.
- BEEMAN, William O. « Gulf Society : An Anthropological View of the Khalijis - Their Evolution and Way of Life ». In : *The Persian Gulf in History*. Sous la dir. de Lawrence G. POTTER. New York : Palgrave Macmillan, 2009, p. 147–159.
- BEL-AIR, Françoise De. « Mariage tardif et célibat au Moyen-Orient : quels enjeux ? » In : *Les Métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*. Sous la dir. de Barbara DRIESKENS. Les

- Cahiers de l'IFPO 2. Beyrouth : Institut français du Proche-Orient (IFPO), 2008, p. 119–150.
- BELL, David et Gill VALENTINE, éd. *Mapping Desire : Geographies of Sexualities*. Londres : Routledge, 1995.
- BENKIRANE, Réda. *Le désarroi identitaire : jeunesse, islamité et arabité contemporaines*. Paris : Editions du Cerf, 2004.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia. *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*. Méditerranée. Paris : CNRS éd., 1994.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia et Iman FARAG. « Constitution de la jeunesse dans les sociétés arabes : figures, catégories et analyseurs ». In : *Jeunesses des sociétés arabes : par-delà les menaces et les promesses*. Le Caire : Cedej / Aux lieux d'être, 2007, p. 11–48.
- *Jeunesses des sociétés arabes : par-delà les menaces et les promesses*. Le Caire : Cedej / Aux lieux d'être, 2007.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia et Olivier FILLIEULE. « Retour sur les situations révolutionnaires arabes ». In : *Revue française de science politique*, vol. 62, n° 5-6, oct. 2012, p. 767–939.
- BENNETT, Andy et Keith KAHN-HARRIS. *After Subculture. Critical Studies in Contemporary Youth Culture*. Basingstoke ; New York : Palgrave Macmillan, 2004.
- BEYHUM, Nabil et Jean-Claude DAVID. « Du souk à la place, du citoyen au citoyen : Espaces publics dans les villes arabes (au Moyen-Orient) ». In : *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde arabe*. Sous la dir. de Mohammed NACIRI et André RAYMOND. Casablanca : Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 1997, p. 193–202.
- BIDART, Claire. *L'amitié, un lien social*. Paris : La Découverte, 1997.
- BILKHAIR KHALIFA, Aisha. « L'influence africaine dans la culture et la musique à Dubaï ». In : *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 2, n° 188, 2006, p. 241–250.
- BISHARA, Fahad Ahmad. « Narrative and the Historian's Craft in the Arabic Historiography of the Gulf ». In : *The Persian Gulf in Modern Times : People, Ports, and History*. Sous la dir. de Lawrence G. POTTER. New York : Palgrave Macmillan, 2014, p. 47–72.
- BOIVIN, Michel. *Le Pakistan et l'islam : anthropologie d'une république islamique*. Paris : Téraèdre, 2015.
- BONINE, Michael. « Oil and Urban Development : The Transformation of the Small Arab Town in the United Arab Emirates ». In : *Petites villes et villes moyennes dans le monde arabe*. Fascicule de recherche n°17. Tours : URBAMA et CNRS, 1986, p. 621–636.
- BONNEFOY, Laurent et Myriam CATUSSE. « Déconstruire les stéréotypes : portraits croisés de jeunes Arabes ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 11–23.
- *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Paris : La Découverte, 2013.
- « Le Printemps arabe dans la péninsule Arabique ». In : *Arabian Humanities*, n° 4, 2015. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Laurence LOUËR. URL : <http://cy.revues.org/2872>.

- BONNENFANT, Paul. « La capitale saoudienne : Riyadh ». In : *La Péninsule Arabique d'aujourd'hui*. Sous la dir. de Paul BONNENFANT. Vol. 2. Paris : Editions du CNRS, 1982, p. 656–705.
- BONTE, Pierre, Edouard CONTE et Paul DRESCH, éd. *Emirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris : CNRS Editions, 2001.
- « Introduction ». In : *Emirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Sous la dir. de Pierre BONTE, Edouard CONTE et Paul DRESCH. Paris : CNRS Editions, 2001, p. 17–51.
- BOURDIEU, Pierre. « La jeunesse n'est qu'un mot ». In : *Questions de sociologie*. Paris : Les éditions de Minuit, 1984, p. 143–154.
- BOURGEY, André. « Les villes des Emirats du Golfe sont-elles encore des villes arabes ? » In : *Les migrations dans le monde arabe*. Sous la dir. de Gilbert BEAUGÉ et Friedmann BUTTNER. Paris : Editions du CNRS, 1991, p. 69–92.
- « Réflexions sur les flux migratoires au Moyen-Orient ». In : *Espace, populations, sociétés*, n° 1, 1997, p. 27–34.
- « Réflexions sur les petites villes dans les émirats du Golfe (Koweït, Bahrein, Qatar, Emirats Arabes Unis, Oman) ». In : *Petites villes et villes moyennes dans le monde arabe*. Fascicule de recherche n°17. Tours : URBAMA et CNRS, 1986, p. 636–651.
- BOURQIA, Rahma et El AYADI. *Les jeunes et les valeurs religieuses*. Casablanca : EDDIF, 2000.
- BOZON, Michel. *Sociologie de la sexualité*. Paris : Armand Colin, 2013.
- BRETEAU, Marion. « “You are my joy, you are my pain”. L'amour comme symbole au Sultanat d'Oman ». In : *Émulations, revue des jeunes chercheurs en sciences sociales*, 2016 [à paraître].
- BRISTOL-RHYS, Jane. *Emirati Women : Generations of Change*. London : Hurst, 2010.
- « The Dilemma of Gender-Separated Higher Education in the United Arab Emirates ». In : *Higher Education in the Gulf States : Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Saqi Books / SOAS, 2009, p. 98–109.
- « Weddings, Marriage and Money in the United Arab Emirates ». In : *Anthropology of the Middle-East*, vol. 2, 2007, p. 20–36.
- BROMBERGER, Christian. *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*. Montrouge : Bayard, 2010.
- BRUBAKER, Rogers. « Au-delà de l'“identité” ». In : *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001, p. 66–85.
- BRUSLÉ, Tristan. « Représentations d'un groupe national et insertion sur le marché du travail : le cas des Népalais au Qatar ». In : *Espace populations sociétés*, vol. 2, 2012, p. 47–58.
- CADÈNE, Philippe et Brigitte DUMORTIER. *Atlas des Pays du Golfe*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne et Radio France International, 2011.

- CAMELIN, Sylvaine. « Des itinéraires dans le temps et dans l'espace. Stratégies de mobilités de femmes arabes diplômées à Abu Dhabi ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy.revues.org/1912>.
- CAPRON, G. « Les centres commerciaux à Buenos Aires : les nouveaux espaces publics de la ville de la fin du XXe siècle ». In : Lavoisier, 1998, p. 55–63.
- CAPRON, Guénola. « Rassemblement et dispersion dans la ville latino-américaine : un nouvel espace public urbain, le cas du centre commercial ». In : *Cahier des Amériques latines*, 2000, p. 21–40.
- CARAPICO, Sheila. « Arabia Incognita : An Invitation to Arabian Peninsula Studies ». In : *Counter-Narratives : History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*. Sous la dir. de Madawi AL-RASHEED et Robert VITALIS. New York : Palgrave Macmillan, 2004, p. 11–33.
- CAREY, Matthew. « “The Rules” in Morocco ? Pragmatic approaches to flirtation and lying ». In : *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, 2012, p. 188–204.
- CARVALHO PINTO, Vânia. *Nation-Building, State and the Genderframing of Women's Rights in the United Arab Emirates*. Reading : Ithaca Press, 2012.
- CELLIER, Hervé et Abla ROUAG-DJENIDI. *Algérie France : jeunesse, ville et marginalité*. Paris : Harmattan, 2008.
- CHABBI, Amel et Hossam H. MAHDY. « Starting from scratch : preserving Abu Dhabi's modern heritage ». In : sous la dir. de Juan Miguel HERNÁNDEZ DE LEÓN et Fernando ESPINOSA DE LOS MONTEROS. Madrid : CAH 20thC (digitally published), 2011, p. 75–83.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*. Paris : Editions Amsterdam, 2009.
- CHALHOUB, Nada. « Mesurer la société de l'information dans le monde arabe : de la difficulté d'une nécessité ». In : *La société de l'information au Proche-Orient*. Sous la dir. de Christophe VARIN et Yves GONZALEZ-QUIJANO. Beyrouth : CEMAM, USJ, 2006.
- CHALVON-DEMERSAY, Sabine. « Une société élective. Scénarios pour un monde de relations choisies ». In : *Terrain*, n° 27, 1996. URL : <http://terrain.revues.org/3392>.
- CHATTY, Dawn. « The Burqa Face Cover : An Aspect of Dress in Southeastern Arabia ». In : *Languages of dress in the Middle East*. Sous la dir. de Nancy LINDISFARNE-TAPPER et Bruce INGHAM. Curzon Press, 1997, p. 127–148.
- CHEIKH, Mériam. « L'urbain en détail et au féminin : portraits de colocataires femmes à Casablanca ». In : *Casablanca. Figures et scènes métropolitaines*. Sous la dir. de Michel PERALDI et Mohamed TOZY. Paris : Karthala, 2011, p. 167–196.
- COHEN, Stanley. *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. London/New York : Routledge, 2002 [1972].
- COMAROFF, Jean et John COMAROFF. *Ethnicity, Inc*. Chicago/London : University of Chicago Press, 2009.
- COOKE, Miriam. *Tribal Modern. Branding New Nations in the Arab Gulf*. Berkeley / Los Angeles / London : University of California Press, 2014.

- CORBILLÉ, Sophie. « Les marques territoriales. Objets précieux au cœur de l'économie de la renommée ». In : *Communication*, vol. 32, n° 2, 2013. URL : <http://communication.revues.org/5014>.
- « Les marques territoriales : opérateurs de patrimoine en contexte globalisé. Le cas d'Abou Dhabi ». In : *La ville patrimoine. Formes, logiques, enjeux et stratégies*. Sous la dir. de Caroline de SAINT-PIERRE. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 163–180.
- CRENSHAUW, Kimberlé W. « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violence contre les femmes de couleur ». In : *Les Cahiers du genre*, n° 39, 2005.
- CROT, Laurence. « Planning for Sustainability in Non-democratic Polities : The Case of Masdar City ». In : *Urban Studies*, n° 50, 2013, p. 2809–2825.
- CUSSET, François. « Questions pour un retour de Dubaï ». In : *Le stade Dubaï du capitalisme*. Sous la dir. de Mike DAVIS. Paris : Les prairies ordinaires, 2007, p. 49–87.
- DAVID, Jean-Claude. « Rencontre, côtoiement, ségrégation. Un autre type de sociabilité? » In : *Monde arabe Maghreb Machrek*, vol. 143, 1994, p. 83–86.
- DAVIDSON, Christopher. *After the Sheikhs. The Coming Collapse of the Gulf Monarchies*. New York : Oxford University Press, 2013.
- « Higher education in the Gulf : a historical background ». In : *Higher Education in the Gulf States : Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Saqi Books / SOAS, 2009, p. 23–40.
- DAVIDSON, Christopher M. *The United Arab Emirates : A Study in Survival*. Boulder, CO : Lynne Rienner, 2005.
- DAVIS, Mike. *Le stade Dubaï du capitalisme*. Paris : Les prairies ordinaires, 2007.
- DAZI-HÉNI, Fatiha. *Monarchies et sociétés d'Arabie : le temps des confrontations*. Paris : Presses de Sciences Po, 2006.
- DE CERTEAU, Michel. *L'Invention du quotidien*. Paris : Gallimard, 1990.
- DE KONING, A. *Global Dreams : Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo*. Le Caire : American University in Cairo Press, 2009.
- DEBORD, Guy. *La Société du spectacle*. Paris : Gallimard, 1996 [1967].
- DEEB, Lara et Jessica WINEGAR. « Anthropologies of Arab-Majority Societies ». In : *The Annual Review of Anthropology*, n° 41, 2012, p. 537–558.
- DELAUNAY, Sarah. « Les cafés-restaurants de la vieille ville de Damas : l'émergence d'une nouvelle vieille ville ». Mémoire de Master. Paris : EHESS, 2013.
- DELEUZE, Gilles et Claire PARNET. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996.
- DEPAULE, Jean-Charles. *Anthropologie de l'espace, histoire urbaine*. Cahiers Programme interdisciplinaire de recherche sur la ville. Paris : CNRS, 1995.
- « Entre travail et habitat, le café ». In : *Le Khan al-Khalili, un centre commercial et artisanal au Caire du XIIIe au XXe siècle*. Sous la dir. de Sylvie DENOIX, Jean-Charles DEPAULE et Michel TUCHSCHERER. Le Caire : IFAO, 1999, p. 250.
- « Le Caire, Emplois du temps, emplois de l'espace ». In : *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 1990.
- « Seigneur, prisonnier et poète ». In : *Communications*, n° 65. L'hospitalité, 1997, p. 21–34.

- DEPAULE, Jean-Charles et Jean-Luc ARNAUD. *A travers le mur*. Paris : Centre Georges Pompidou, 1985.
- DESSOUKI. « Social and Political Dimensions of the Historiography of the Arab Gulf ». In : *Statecraft in the Middle East. Oil, Historical Memory, and Popular Culture*. Sous la dir. d'Eric DAVIS et Nicolas GAVRIELIDES. Miami : Florida International University Press, 1991, p. 92–115.
- DHILLON, Navtej et Tarik YOUSEF, éd. *Generation in Waiting : The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East*. Washington, D.C. : Brookings Institution Press, 2009.
- DORLIN, Elsa. *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*. Paris : Presses universitaires de France, 2008.
- DOUGLAS, Mary. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : La Découverte, 2005 [1971].
- DRESCH, Paul. « Debates on Marriage and Nationality in the United Arab Emirates ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de James PISCATORI et Paul DRESCH. Londres : IB Tauris, 2005, p. 136–157.
- « Foreign Matter : The Place of Strangers in Gulf society ». In : *Globalisation and the Gulf*. Sous la dir. de John W. FOX, Nada MOURTADA-SABBAH et Mohammed AL-MUTAWA. 5799610 : Routledge, 2006, p. 200–222.
- DRIESKENS, Barbara. « Changing Perceptions of Marriage in Contemporary Beirut ». In : *Les Métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*. Sous la dir. de Barbara DRIESKENS. Les Cahiers de l'IFPO 2. Beyrouth : Institut français du Proche-Orient (IFPO), 2008, p. 97–118.
- éd. *Les Métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*. Les Cahiers de l'IFPO 2. Beyrouth : Institut français du Proche-Orient (IFPO), 2008.
- DROEBER, Julia. *Dreaming of Change : Young Middle-class Women and Social Transformation in Jordan*. Vol. 3. Brill Academic Pub, 2005.
- Dubai Plan 2021*. Rapp. tech. Dubai Executive Council, 2014.
- DUMITRU, Speranta. « Qu'est-ce que le nationalisme méthodologique ? Essai de typologie ». In : *Raisons politiques*, vol. 2, n° 54, 2014, p. 9–22.
- DUMORTIER, Brigitte. « Ras al-Khaimah, l'essor récent d'une ville moyenne du Golfe ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2575>.
- DYCK, Gertrude. *The Oasis. Al Ain Memoirs of "Doctora Latifa"*. Dubaï, Abu Dhabi : Motivate Publishing, 2010 [1995].
- EHRENREICH, Barbara et Arlie Russell HOCHSCHILD, éd. *Global Woman : Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. New York : Henry Holt et Company, Metropolitan Books, 2003.
- ELSHESHTAWY, Yasser. « Cities of Sand and Fog : Abu Dhabi's Global Ambitions ». In : *The Evolving Arab City : Tradition, Modernity and Urban Development*. Sous la dir. d'Yasser ELSHESHTAWY. Londres : Routledge, 2008, p. 258–304.
- *Dubai : Behind an Urban Spectacle*. New York : Routledge, 2010.

- « Informal Encounters : Mapping Abu Dhabi's Urban Public Spaces ». In : *Built Environment*, vol. 37, n° 1, 2011, p. 92–113.
- ERRAZZOUKI, Samia. « Behind the Bahraini Revolution : An Interview with Maryam Al-Khawaja ». In : *Jadaliyya*, 11 sept. 2014. URL : http://www.jadaliyya.com/pages/index/9293/behind-the-bahraini-revolution_an-interview-with-m.
- AL-FAHIM, Mohammed. *From Rags to Riches : A Story of Abu Dhabi*. London : I. B. Tauris, 1998.
- FARGUES, Philippe. *Généralisations arabes : l'alchimie du nombre*. Paris : Fayard, 2000.
- « Jeunesses du monde arabe : défis et opportunités ». In : *Maghreb/Machrek*, n° 171-172, 2001. Sous la dir. de Philippe FARGUES.
- FASANO-FILHO, Ugo et Rishi GOYAL. « Emerging Strains in GCC Labor Markets ». In : *IMF Working Paper*, n° WP/04/71, 1^{er} avr. 2004.
- FASSIN, Didier. « L'inquiétude ethnographique ». In : *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*. Sous la dir. de Didier FASSIN et Alban BENSA. Paris : La Découverte, 2008, p. 7–18.
- FASSIN, Didier et Sarah MAZOUZ. « Qu'est-ce que devenir français ? La naturalisation comme rite d'institution républicain ». In : *Revue française de sociologie*, vol. 48, n° 4, 2007, p. 723–750.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Désorceler*. Paris : Éditions de l'Olivier, 2009.
- FOEHR-JANSSENS, Yasmina, Silvia NAEF et Aline SCHLAEPFER, eds. *Voile, corps et pudeur. Approches historiques et anthropologiques*. Genève : Labor et fides, 2015.
- FORSTENLECHNER, Ingo. « Workforce Nationalization in the UAE : Image versus Integration ». In : *Education, Business and Society : Contemporary Middle Eastern Issues*, vol. 1, 2008, p. 82–91.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*. Vol. I. La volonté de savoir. Paris : Gallimard, 1976.
- *Histoire de la sexualité*. Vol. III. Le souci de soi. Paris : Gallimard, 1984.
- *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris : Seuil / Gallimard, 1999.
- FOX, Warren H. « The United Arab Emirates and Policy Priorities for Higher Education ». In : *Higher Education in the Gulf States : Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Saqi Books / SOAS, 2009, p. 110–125.
- FREIMUTH, Hilda. *Cultural Bias in University Entrance Examinations in the UAE*. The Emirates Occasional Papers 85. Abou Dhabi : The Emirates Center for Strategic Studies et Research (ECSSR), 2014.
- FREITAG, Ulrike et William G. CLARENCE-SMITH. *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. Leiden : Brill, 1997.
- FRIEDMAN, Jonathan. « Y a-t-il un véritable Hawaïen dans la salle ? Anthropologues et "Indigènes" face à la question de l'identité ». In : *La tradition et l'Etat*. Sous la dir. de Christine HAMELIN et Eric WITTERSHEIM. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 207–243.

- FUCCARO, Nelida. *Histories of City and State in the Persian Gulf*. Cambridge University Press, 2009.
- « Visions of the city : Urban studies on the Gulf ». In : *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 35, 2001, p. 175–187.
- GABORIEAU, Marc. *Ni Brahmanes ni ancêtres. Colporteurs musulmans du Népal*. Nanterre : Société d'ethnologie, 1993.
- GAGNON, John et William SIMON. *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*. Chicago : Aldine, 1973.
- GARDNER, Andrew. *City of Strangers : Gulf Migration and the Indian Community in Bahrain*. Ithaca : Cornell University Press, 2010.
- « Strategic Transnationalism : The Indian Diasporic Elite in Contemporary Bahrain ». In : *City & Society*, vol. 20, n° 1, 2008, p. 54–78.
- « The Transforming Landscape of Doha : An Essay on Urbanism and Urbanization in Qatar ». In : *Jadaliyya*, 9 nov. 2013.
- GARDNER, Andrew et Sharon NAGY. « New Ethnographic Fieldwork among Migrants, Residents and Citizens in the Arab States of the Gulf ». In : *City & Society*, vol. 20, n° 1, 2008, p. 1–4.
- GAUSE III, F. Gregory. *Oil Monarchies. Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States*. New York : Council on Foreign Relations, 1994.
- GAUTHIER, Madeleine. « La jeunesse : un mot, mais combien de définitions? » In : *Définir la jeunesse ? D'un bout à l'autre du monde*. Sous la dir. de Madeleine GAUTHIER et Jean-François GUILLAUME. Sainte-Foy (Québec) : Presses de l'Université Laval, 1999, p. 9–25.
- GEERTZ, Clifford. « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture ». In : *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, n° 6, 1998.
- GELL, Alfred. « Amour, connaissance et dissimulation ». In : *Terrain*, n° 27, 1996, p. 5–14.
- GERVAIS, Victor. *Du pétrole à l'armée : les stratégies de construction de l'Etat aux Emirats arabes unis*. Etudes de l'IRSEM 8. [En ligne] : IRSEM, 2011.
- GILSENAN, Michael. *Connaissance de l'islam*. Paris/Aix-en-Provence : Editions Karthala et IREMAM, 2001 [1982].
- *Lords of the Lebanese Marches : Violence and Narrative in an Arab Society*. London : Tauris, 1996.
- GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris : La Découverte, 2003 [1993].
- GONZALEZ-QUIJANO, Yves. *Arabités numériques. Le printemps du web arabe*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2012.
- GOODY, Jack. *Cuisines, cuisine et classes*. Paris : Centre Georges Pompidou CCI, 1984.
- GRAY, Matthew. « A Theory of "Late Rentierism" in the Arab States of the Gulf ». In : *Center for International and Regional Studies*. Georgetown University, School of Foreign Service in Qatar, n° 7, 2011.

- GRUNTZ, Lucille. « Le retour des citoyens. Emigration de retour du Golfe et évolutions sociales au Caire (1971-2011) ». Thèse de doctorat en sciences humaines et sociales. Paris : EHESS, 2013.
- GUILLOU, Catherine. « Le Louvre Abu Dhabi (Propos recueillis par Laure Assaf et Franck Mermier) ». In : *Transcontinentales*, n° 12/13, 2012. URL : <http://transcontinentales.revues.org/1312>.
- AL-GURG, Easa Saleh. *The Wells of Memory : An Autobiography*. London : John Murray, 1998.
- AL-HAKAWATI, Ameera. *Desperate in Dubai*. Noida : Random House India, 2011.
- HALL, Stuart et Tony JEFFERSON, éd. *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*. Londres : HarperCollins Academic, 1976.
- HALLIDAY, Fred. *Arabia Without Sultans*. Londres : Saqi Books, 1974.
- HANIEH, Adam. *Capitalism and Class in the Gulf Arab States*. New York : Palgrave Macmillan, 2011.
- « Khaleeji-Capital : Class-Formation and Regional Integration in the Middle-East Gulf ». In : *Historical Materialism*, n° 18, 2010, p. 35–76.
- « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Capital and Labor in the Gulf States : Bringing the Region Back In ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.
- HANNERZ, Ulf. *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York : Columbia University Press, 1980.
- *La complexité culturelle : études de l'organisation sociale de la signification*. Bernin : À la croisée, 2010.
- HARRINGTON, Beth. « In Focus n°2 : Producing Cultural Heritage : The Neoliberalization of Arts & Cultural Spaces in Abu Dhabi's Souk and Sa'diyāt Island ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*. Paris : Seuil, 2003.
- HARVEY, David. *Spaces of Capital : Towards a Critical Geography*. New York : Routledge, 2001.
- AL-HASHIMI, Saïd Sultan. *The Omani Spring : Towards the Break of a New Dawn*. Rapp. tech. Arab Reform Initiative, 2011.
- HASSO, Frances S. *Consuming Desires. Family Crisis and the State in the Middle-East*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2011.
- HAWLEY, Donald. *The Emirates : Witness to a Metamorphosis*. Norwich : Michael Russell, 2007.
- HEARD-BEY, Frauke. *Les Emirats arabes unis*. Paris : Karthala, 1999.
- HEBDIGE, Dick. *Subculture : The Meaning of Style*. Londres : Routledge, 1979.
- HEINTZ, Monica. *The anthropology of moralities*. Oxford : Berghahn, 2009.
- HERB, Michael. *All in the Family : Absolutism, Revolution, and Democracy in Middle Eastern Monarchies*. SUNY Press, 1999.

- HERTOG, Steffen. « Arab Gulf States : an Assessment of Nationalization Policies ». In : *Research Paper*. Gulf Labour Market and Migration (GLMM) programme of the Migration Policy Center (MPC) and the Gulf Research Center (GRC), n° 1, 2014.
- *Princes, Brokers, and Bureaucrats : Oil and the State in Saudi Arabia*. Ithaca : Cornell University Press, 2010.
- HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*. New York : Routledge, 1997.
- HIGHTOWER, Victoria Penziner. « Purposeful Ambiguity : The Pearl Trade and Heritage Construction in the United Arab Emirates ». In : *Cultural Heritage in the Arabian Peninsula : Debates, Discourses and Practices*. Sous la dir. de Karen EXELL et Rico TRINIDAD. Farnham ; Burlington : Ashgate, 2014, p. 71–84.
- HILLS, Matt. *Fan cultures*. London : Routledge, 2002.
- HIRSCH, Jennifer S. et Holly WARDLOW, éd. *Modern Loves. The Anthropology of Romantic Courtship and Companionate Marriage*. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 2006.
- HO, Engseung. « Names beyond Nations ». In : *Études rurales*, 2002, p. 215–231.
- HOLES, Clive D. *Dialect, Culture, And Society in Eastern Arabia : Ethnographic Texts*. Vol. 2. Brill, 2005.
- HOUSSAY-HOLZSCHUCH, Myriam et Annika TEPPPO. « A mall for all? Race and public space in post-Apartheid Cape Town ». In : *Cultural Geographies*, 2009, p. 351–379.
- IBRAHIM, Sonallah. *Warda*. Arles : Actes Sud, 2002.
- INGHAM, Bruce. « Men's Dress in the Arabian Peninsula : Historical and Present Perspectives ». In : *Languages of dress in the Middle East*. Sous la dir. de Nancy LINDISFARNE-TAPPER et Bruce INGHAM. 1997, p. 40–54.
- INHORN, Marcia C. *Cosmopolitan Conceptions. IVF Sojourns in Global Dubai*. Durham : Duke University Press, 2015.
- JACQUET, Isabelle. *La vieillesse au Maroc. Récits de vie et portraits*. Louvain-la-Neuve (Belgique) : Academia-Bruylant, 2009.
- JAMESON, Fredric. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Durham : Duke University Press, 1991.
- JARGY, Simon et Alain SAINT-HILAIRE. *Emirats arabes du Golfe. L'aventure du pétrole*. Lausanne : Editions Mondo SA / Hachette, 1976.
- JÉGOU, Monique. *Les Emirats arabes unis*. Paris : Albin Michel, 1983.
- JENKINS, Henry. *Textual poachers : Television fans & participatory culture*. New York/London : Routledge, 1992.
- JOHNSON-HANKS, Jennifer. « On the limits of life stages in ethnography : Toward a theory of vital conjunctures ». In : *American Anthropologist*, vol. 104, 2002, p. 865–880.
- JOSEPH, Isaac. *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*. Paris : Librairie des Méridiens, 1984.
- « Les compétences de rassemblement ». In : *Enquête*, n° 4. La ville des sciences sociales, 1996. URL : <http://enquete.revues.org/773>.

- JOSEPH, Suad. « Anthropology of the Future. Arab Youth and the State of the State ». In : *Anthropology of the Middle East and North Africa : Into the New Millennium*. Sous la dir. de Sherine HAFEZ et Susan SLYOMOVICS. Bloomington / Indianapolis : Indiana University Press, 2013, p. 105–123.
- « Brother/Sister Relationships : Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon ». In : *American Ethnologist*, vol. 21, n° 1, fév. 1994, p. 50–73.
- *Intimate Selving in Arab Families : Gender, Self, and Identity*. Syracuse University Press, 1999.
- *Youth and Adolescents of the Middle East and North Africa. Situation Analysis on Adolescents and Youth in MENA*. Rapp. tech. Issam Fares Institute for Public Policy et International Affairs, AUB / United Nations Children’s Fund (UNICEF), nov. 2011.
- JUNGEN, Christine. *Politique de l’hospitalité dans le Sud jordanien*. Paris : Karthala, 2009.
- JUREIDINI, Ray. « In the Shadows of Family Life : Toward a History of Domestic Service in Lebanon ». In : *Journal of Middle East Women’s Studies*, vol. 5, n° 3, 2009, p. 74–101.
- KAMRAVA, Mehran et Zahra BABAR, éd. *Migrant Labor in the Persian Gulf*. New York : Columbia University Press, 2012.
- KANAFANI-ZAHAR, A. *Aesthetics and ritual in the United Arab Emirates : The anthropology of food and personal adornment among Arabian women*. American University of Beirut, 1983.
- KANNA, Ahmed. *Dubai, the City as Corporation*. Minneapolis : University Of Minnesota Press, 2011.
- *The Superlative City. Dubai and the Urban Condition in the Early Twenty-First Century*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2011.
- « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Towards a Critical Cartography of the Political in the Arabian Peninsula ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.
- KAPISZEWSKI, Andrzej. « Arab versus Asian migrant workers in the GCC countries ». In : *United Nations Expert Group Meeting on International Migration and Development in the Arab Region, Beïrut*, mai 2006.
- KASABA, Reşat. « La sociologie du Moyen-Orient, et le Moyen-Orient dans la sociologie ». In : *Les sciences sociales en voyage. L’Afrique du nord et le Moyen-Orient vus d’Europe, d’Amérique et de l’intérieur*. Sous la dir. d’Eberhard KIENLE. Paris : Karthala, 2010, p. 113–134.
- KERGOAT, Danièle. « Le rapport social de sexe ». In : *Actuel Marx*, n° 30, 2001.
- KHALAF, Samir et Roseanne Saad KHALAF, éd. *Arab Youth. Social Mobilisation in Times of Risk*. Londres : Saqi Books, 2011.
- KHALAF, Sulayman. « Globalization and Heritage Revival in the Gulf : An Anthropological Look at Dubai Heritage Village ». In : *Journal of Social Affairs*, vol. 19, n° 75, 2002.
- « National dress and the construction of Emirati cultural identity ». In : *Journal of Human Sciences*, 2005.
- « Poetics and politics of newly invented traditions in the Gulf : Camel racing in the United Arab Emirates ». In : *Ethnology*, 2000, p. 243–261.

- KHALAF, Sulayman. « The Evolution of the Gulf City Type, Oil, and Globalization ». In : *Globalization and the Gulf*. Sous la dir. de John W. FOX, Nada MOURTADA-SABBAH et Mohammed AL-MUTAWA. London ; New York : Routledge, 2006, p. 244.
- KHATIB, Maha K. « Beyond the Mysterious and Exotic : Women of the Emirates (and I) Assess their Lives and Society ». Thèse de doct. Brown University, 1994.
- AL-KHOURI, Ali M. « Population Growth and Government Modernisation Efforts. The Case of GCC countries ». In : *International Journal of Research in Management & Technology*, 2012.
- KOOLHAAS, Rem. « After Bilbao – Thomas Krens' vision for Abu Dhabi as a 'cultural destination' ». In : *Volume 12 : Al Manakh*. Sous la dir. de Rem KOOLHAAS. Vol. 1. Amsterdam (Netherlands) : Archis, 2007, p. 334–336.
- KOOLHAAS, Rem, Ole BOUMAN et Mark WIGLEY. *Volume 12 : Al Manakh*. Amsterdam (Netherlands) : Archis, 2007.
- KOSELLECK, Reinhart. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Editions de l'EHESS, 1990.
- KREIL, Aymon. « Du rapport au dire. Sexe, amour et discours d'expertise au Caire ». Thèse en vue de l'obtention du titre de Docteur en Sciences sociales et humaines. Paris : EHESS / Université de Neuchâtel (Suisse), 21 nov. 2012.
- « La Saint-Valentin au pays d'al-Azhar : éléments d'ethnographie de l'amour et du sentiment amoureux au Caire ». In : *Sacrées familles! Changements familiaux, changements religieux*. Sous la dir. de Martine GROSS, Séverine MATHIEU et Sophie NIZARD. Toulouse : Editions Erès, 2011, p. 71–83.
- « Se faire cheikh au Caire ». In : *Archives de sciences sociales des religions*, n° 149, mar. 2010. URL : <http://assr.revues.org/21982>.
- LA SOUDIÈRE, Martin (de). « L'inconfort du terrain. "Faire" la Creuse, le Maroc, la Lozère... ». In : *Terrain*, n° 11, nov. 1988, p. 94–105. URL : <http://terrain.revues.org/3316>.
- LAGRANGE, Frédéric. « Frīj. Humour et interrogations identitaires aux Émirats arabes unis ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2089>.
- *Islam d'interdits, islam de jouissance*. Paris : Téraèdre, 2008.
- LAMLOUM, Olfa et Mohamed ALI BEN ZINA, éd. *Les jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique*. Tunis : Arabesques / International Alert, 2015.
- LANCASTER, William et Fidelity LANCASTER. *Honour is in Contentment : Life Before Oil in Ras Al-Khaimah (UAE) and Some Neighbouring Regions*. De Gruyter, 2011.
- LARZILLIÈRE, Pénélope. *Etre jeune en Palestine*. Paris : Jacob Duvernet, 2004.
- LAVERGNE, Marc. « Sur les ailes du désir, de Koweït à Mascate ». In : *Villes et territoires du Moyen-Orient*, 2005. URL : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/37/51/52/PDF/desir_lavergne.pdf.
- LE COURANT, Stefan. « Vivre sous la menace. Ethnographie de la vie quotidienne des étrangers en situation irrégulière en France ». Thèse en Ethnologie. Nanterre : Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 19 jan. 2015.

- LE PAPE, Loïc. « “Histoire de voir le temps passer”. Les hittistes algériens ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 42–52.
- LE RENARD, Amélie. *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*. Dalloz, 2011.
- « Genre, classe, nationalité et accès des femmes aux espaces publics à Riyad ». In : *Sociétés contemporaines*, n° 4, 2011, p. 151–172.
- « La nationalisation des emplois au prisme du genre. Les salariées saoudiennes des banques ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2023>.
- « Les buya. Subversion des normes de genre en Arabie Saoudite ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 68–77.
- « Pratiques du shopping mall par les jeunes Saoudiennes. Sociabilité et consumérisme à Riyad ». In : *Mondes et places du marché en Méditerranée : formes sociales et spatiales de l'échange*. Sous la dir. de Franck MERMIER et Michel PERALDI. Paris : Editions Karthala, 2011, p. 187–.
- « Styles de vie citadins, réinvention des féminités. Une sociologie politique de l'accès aux espaces publics des jeunes Saoudiennes à Riyad ». Thèse de doct. IEP de Paris, 2009.
- LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*. Anthropos. 1974.
- *Le Droit à la ville*. Paris : Anthropos, 1972 [1968].
- LEFEBVRE, Henri et Catherine RÉGULIER. « Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes ». In : *Peuples méditerranéens*, vol. 37, oct. 1986, p. 5–17.
- LEVI, Giovanni et Jean-Claude SCHMITT, éd. *Histoire des jeunes en Occident*. Paris : Seuil, 1996.
- LIMBERT, Mandana E. *In the Time of Oil : Piety, Memory, and Social Life in an Omani Town*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2010.
- « Personal Memories : Revolutionary States and Indian Ocean Migrations ». In : *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, n° 5, 2005, p. 21–33.
- LIMBERT, Mandana E. et Elizabeth Emma FERRY, éd. *Timely Assets : The Politics of Resources and their Temporalities*. Santa Fe : SAR Press, 2008.
- LOCK, David J. « International Higher- Education : ownership and opportunities - a case study of the British University in Dubai ». In : *Higher Education in the Gulf States : Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Saqi Books / SOAS, 2009, p. 126–135.
- LONGVA, Anh Nga. « Keeping Migrant Workers in Check. The Kafala System in the Gulf ». In : *Middle East Report*, n° 211, Trafficking and Transiting : New Perspectives on Labor Migration, 1999.
- « Nationalism in Pre-Modern Guise : The Discourse on Hadhar and Badu in Kuwait ». In : *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, mai 2006, p. 171–187.
- « Neither Autocracy nor Democracy but Ethnocracy : Citizens, Expatriates and the Socio-political System in Kuwait ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in*

- the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de Paul DRESCH et James PISCATORI. Londres : I. B. Tauris, 2005.
- LONGVA, Anh Nga. *Walls Built on Sand : Migration, Exclusion, and Society in Kuwait*. Boulder / Oxford : Westview Press, 1997.
- LORI, Noora. « National Security and the Management of Migrant Labor : A Case Study of the United Arab Emirates ». In : *Asian and Pacific Migration Journal*, vol. 20, n° 3-4, 2011, p. 315–337.
- « Temporary Workers or Permanent Migrants? The Kafala System and Contestations over Residency in the Arab Gulf States ». In : *Note de l'Ifri*, nov. 2012.
- LOUËR, Laurence. « D'une intifada à l'autre. La dynamique des soulèvements au Bahreïn ». In : *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*. Sous la dir. d'Amin ALLAL et Thomas PIERRET. Paris : Armand Colin, 2013, p. 263–285.
- « Les enjeux des réformes des politiques de l'emploi dans les monarchies du Golfe ». In : *Etudes du CERI*, 2012, p. 1–31.
- LOZERAND, Emmanuel. « Les a-t-on vraiment tous vus? » In : *Drôles d'individus : de la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*. Sous la dir. d'Emmanuel LOZERAND. Paris : Klincksieck, 2014, p. 17–58.
- LÜKÜSLÜ, Demet. « Necessary Conformism : An Art of Living for Young People in Turkey ». In : *New Perspectives on Turkey*, n° 48, 2013, p. 79–100.
- LUSSAULT, Michel. « Visibilité (régime de) ». In : *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Sous la dir. de Jacques LÉVY et Michel LUSSAULT. Paris : Belin, 2003.
- LŪTĀH, Widād. *Sirrī li-l-ghāya! Al-mu'āchara al-zawjīyya, usūl wa-adāb*. Dubaï : Markaz al-ibdā' al-ḥadīth, 2009.
- MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset, 1998.
- MACKENZIE SMITH, Peter. « Introduction ». In : *Higher Education in the Gulf States. Shaping Economies, Politics and Culture*. Sous la dir. de Christopher DAVIDSON et Peter MACKENZIE SMITH. Londres : Saqi Books / SOAS, 2009, p. 9–22.
- MAHDAVI, Pardis. *Gridlock : Labor, Migration, and Human Trafficking in Dubai*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2011.
- MAHMOOD, Saba. *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris : La Découverte, 2009.
- MAISEL, Sebastian. « The Transformation of 'Unayza : Where is the "Paris of Najd" today? » In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2587>.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Les Argonautes du Pacifique Occidental*. Paris : Gallimard, 1963 [1922].
- MANNHEIM, Karl. *Le problème des générations*. Paris : Armand Colin, 2011 [1990].
- AL-MANTHRI, Yahya et Gari DONN. *Globalisation and higher education in the Arab Gulf States*. Oxford : Symposium Books, 2010.
- MARTINIELLO, Marco et Patrick SIMON. « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires ». In : *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n° 2, 2005.

- MASSAD, Joseph A. *Desiring Arabs*. Chicago : The University of Chicago Press, 2007.
- MAUSS, Marcel. « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" ». In : *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938.
- MC LAHLAN, Keith S. « Kuwait City. A study of discrete social zones in an oil economy ». In : *Éléments sur les centres-villes dans le monde arabe*. Fascicule de recherche n°19. URBAMA et CNRS, 1988, p. 17–33.
- MEIJER, Roel. *Alienation or Integration of Arab Youth : Between Family, State and Street*. Routledge, 2000.
- MÉNORET, Pascal. *Joyriding in Riyadh. Oil, Urbanism, and Road Revolt*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- *Royaume d'asphalte. Jeunesse en révolte à Riyad*. Paris : La Découverte, 2016.
- éd. *The Abu Dhabi Guide : Modern Architecture, 1968-1992*. Abu Dhabi : FIND / 'Ibḥath, 2015.
- MERMIER, Franck. « La censure du livre dans l'espace arabe ». In : *Les censures dans le monde XIXe-XXIe siècle*. Sous la dir. de Laurent MARTIN. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 315–329.
- « La culture comme enjeu de la métropolisation : capitales et foires du livre dans l'Orient arabe ». In : *Cahiers de la Méditerranée*, 2002.
- *Le Cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*. Arles : Actes Sud, 1997.
- *Le livre et la ville. Beyrouth et l'édition arabe*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2005.
- « L'éducation sentimentale à Sanaa : une évocation ». In : *Pount*, n° 2, 2008, p. 68–83.
- « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme ». In : *Arabian Humanities*, 2016 [à paraître].
- éd. *Mondialisation et nouveaux médias dans l'espace arabe*. Maisonneuve & Larose, 2003.
- *Récits de villes : d'Aden à Beyrouth*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2015.
- « Souk et citadinité dans le monde arabe ». In : *Mondes et places du marché en Méditerranée : Formes sociales et spatiales de l'échange*. Sous la dir. de Franck MERMIER et Michel PERALDI. Paris : Karthala, 2010, p. 19–42.
- MERMIER, Franck et Michel PERALDI, éd. *Mondes et places du marché en Méditerranée : formes sociales et spatiales de l'échange*. Paris : Editions Karthala, 2011.
- MILLER, Daniel et Don SLATER. *The Internet : an Ethnographic Approach*. Oxford : Berg, 2000.
- MITCHELL, Timothy. *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*. Paris : La Découverte, 2013.
- MOGHADAM, Amin. « De l'Iran imaginé aux nouveaux foyers de l'Iran : pratiques et espaces transnationaux des Iraniens à Dubaï ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2556>.
- « "L'art est mon métier" : émergence et professionnalisation du marché de l'art à Dubaï ». In : *Transcontinentales*, n° 12/13, 2012.

- MOGHADAM, Amin. « L'autre rive : l'Iran recomposé de Dubaï. Etude des pratiques et discours des migrants iraniens ». Thèse de doctorat en Géographie et Urbanisme. Lyon : Université Lumière - Lyon II, 2013.
- « Neha Vora, Impossible Citizens : Dubai Indian Diaspora ». In : *Arabian Humanities*, n° 4, 2015.
- MONTIGNY, Anie. « Evolution d'un groupe bédouin dans un pays producteur de pétrole : les Âl-Na'im de Qatar. » Thèse de doctorat en sciences humaines et sociales. Paris : Université Paris V René Descartes Sciences humaines - Sorbonne, jan. 1985.
- « La légende de May et Ghilân, mythe d'origine de la pêche des perles ? » In : *Techniques & Culture*, 2004, p. 159–165.
- « L'Afrique oubliée des noirs du Qatar ». In : *Journal des Africanistes*, vol. 72, n° 2, 2002, p. 213–225.
- « Les Arabes de l'autre rive ». In : *CEMOTI*, n° 22, 1996, p. 53–82.
- MOUNIF, Abdul Rahman. *Villes de sel. L'errance*. Arles : Actes Sud/Sindbad, 2013.
- NACIRI, Mohammed. « Le rôle de la citadinité dans l'évolution des villes arabo-islamiques ». In : *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde arabe*. Sous la dir. de Mohammed NACIRI et André RAYMOND. Casablanca : Fondation du Roi Abdul-Aziz al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 1997, p. 131–148.
- NAGY, Sharon. « Bahraini and Non-Bahraini Women in Bahrain's Workforce. Gender, Work and Nationality ». In : *Arabian Humanities*, n° 1, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2144>.
- « The Search for Miss Philippines Bahrain— Possibilities for Representation in Expatriate Communities ». In : *City & Society*, vol. 20, n° 1, 2008, p. 79–104.
- NAJMABADI, Afsaneh. *Women with Mustaches and Men without Beards. Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley / Los Angeles / London : University of California Press, 2005.
- AL-NAKIB, Farah. *Kuwait Transformed. A History of Oil and Urban Life*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2016.
- NORA, Pierre, éd. *Les lieux de mémoire*. Paris : Gallimard, 1997.
- OKRUHLIK, Gwenn. « From Imagined Scholarship to Gendered Discourse : Bringing the Peninsula in from the Periphery ». In : *Middle East Report*, n° 204 - The Arabian Peninsula, sept. 1997, p. 36–37.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Marseille/Paris : APAD/Karthala, 1995.
- PADILLA, Mark B., Jennifer S. HIRSCH, Miguel MUNOZ-LABOY, Robert E. SEMBER et Richard D. PARKER, éd. *Love and Globalization. Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville : Vanderbilt University Press, 2007.
- PARK, Robert E. « La communauté urbaine. Un modèle spatial et un ordre moral ». In : *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Sous la dir. d'Yves GRAFMEYER et Isaac JOSEPH. Paris : Aubier, 1984 [1926].

- « La ville comme laboratoire social ». In : *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Sous la dir. d'Yves GRAFMEYER et Isaac JOSEPH. Paris : Aubier, 1984 [1915], p. 167–184.
- PASSARD, Cédric, Loïc NICOLAS et Michel HASTINGS, éd. *Paradoxes de la transgression*. Editions La Martinière, 2012.
- PATICO, Jennifer. « From Modern Loves to Universal Passions : Ethnographies of Love, Marriage, and Globalization ». In : *Identities : Global Studies in Culture and Power*, n° 17, 2010, p. 372–386.
- PEATRIK, Anne-Marie. *La Vie à pas contés. Génération, âge et société dans les hautes terres du Kénya (Meru Tigania-Igembe)*. Nanterre : Société d'ethnologie, 1999.
- PERCOT, Marie. « Les infirmières indiennes émigrées dans les pays du Golfe : de l'opportunité à la stratégie ». In : *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n° 1 - Femmes, genre, migration et mobilités, 2005. URL : <http://remi.revues.org/2340>.
- PETERSON, J. E. *Defense and Regional Security in the Arabian Peninsula and Gulf States, 1973-2004 : An Annotated Bibliography*. Dubaï : Gulf Research Center, 2006.
- « Rulers, Merchants and Shaikhs in Gulf Politics. The Function of Family Networks ». In : *The Gulf Family. Kinship Policies and Modernity*. Sous la dir. d'Alanoud ALSHAREKH. London : Saqi Books, 2007, p. 21–36.
- « The Arabian Peninsula in Modern Times : A Historiographical Survey of Recent Publications ». In : *Journal of Arabian Studies : Arabia, the Gulf, and the Red Sea*, vol. 4, n° 2, 2014, p. 244–274.
- « What Makes the Gulf States Endure? » In : *Iran, Iraq and the Arab Gulf States*. New York : Palgrave Macmillan, 2001, p. 452–460.
- PETERSON, M.A. *Connected in Cairo : Growing up cosmopolitan in the modern Middle East*. Indiana Univ Pr, 2011.
- PÉTONNET, Colette. « L'anonymat ou la pellicule protectrice ». In : *Le temps de la réflexion VIII. La ville inquiète*, 1987, p. 247–261.
- PEUTZ, Nathalie. « Reorienting Heritage : Poetic Exchanges between Suqutra and the Gulf ». In : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 121-122, 2008, p. 163–182.
- « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Perspectives from the Margins of Arabia ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.
- PONZINI, Davide. « Large scale development projects and star architecture in the absence of democratic politics : The case of Abu Dhabi, UAE ». In : *Cities*, n° 28, 2011, p. 251–259.
- POTSDAM, Eric et Mohammad ALANAZI. « Fī in Gulf Pidgin Arabic ». In : *Kansas Working Papers in Linguistics*, vol. 35, 2014, p. 9–29.
- POTTER, Lawrence G. « Introduction ». In : *The Persian Gulf in History*. Sous la dir. de Lawrence G. POTTER. New York : Palgrave Macmillan, 2009, p. 1–24.
- éd. *The Persian Gulf in History*. New York : Palgrave Macmillan, 2009.
- POTTS, Daniel T. « The Archeology and Early History of the Persian Gulf ». In : *The Persian Gulf in History*. Sous la dir. de Lawrence G. POTTER. New York : Palgrave Macmillan, 2009, p. 27–56.

- POTTS, Daniel T. et Peter HELLYER. *Fifty Years of Emirates Archaeology*. Dubaï : Motivate Publishing, 2012.
- PROST, Antoine. « Frontières et espaces du privé ». In : *Histoire de la vie privée*. Sous la dir. de Philippe ARIÈS et Georges DUBY. Vol. 5. De la Première Guerre mondiale à nos jours. Seuil, 1985, p. 13–132.
- PUIG, Nicolas. « “L’instinct du rap”. Le rap palestinien, contenus politiques et explorations artistiques ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 337–341.
- « Sortir du camp. Pérégrinations de jeunes réfugiés palestiniens au Liban ». In : *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*. Sous la dir. de Laurent BONNEFOY et Myriam CATUSSE. Paris : La Découverte, 2013, p. 240–247.
- « Villes intimes, expériences urbaines des réfugiés palestiniens au Liban ». In : *L’urbanité des marges. Migrants et réfugiés dans les villes du Proche-Orient*. Sous la dir. de Kamel DORAÏ et Nicolas PUIG. Paris : Téraèdre/IFPO, 2012, p. 235–256.
- AL-QASIMI, Noor. « Immodest Modesty : Accommodating Dissent and the ‘Abaya-as-Fashion in the Arab Gulf States ». In : *Journal of Middle East Women’s Studies*, n° 6, 2010, p. 46–74.
- « Ladies and Gentlemen, Boyahs and Girls : Uploading Transnational Queer Subjectivities in the United Arab Emirates ». In : *Circuits of Visibility : Gender and Transnational Media*. Sous la dir. de Radha HEGDE. New York : New York University Press, 2010.
- « The “Boyah” and the “Baby Lady” : Queer Mediations in Fatima Al Qadiri and Khalid Al Gharaballi’s Wawa Series (2011) ». In : *Journal of Middle East Women’s Studies*, vol. 8, 2012, p. 139–142.
- AL-QASIMI, Sultan b. Muhammad. *Power Struggles and Trade in the Gulf : 1620-1820*. Exeter : University of Exeter Press, 1999.
- *The Journals of David Seton in the Gulf, 1800-1809*. University of Exeter Press. Exeter, 1995.
- AL-QASSEMI, Sultan Sooud. « Tribalism in the Arabian Peninsula : It is a Family Affair ». In : *Jadaliyya*, 1^{er}2012. URL : http://www.jadaliyya.com/pages/index/4198/tribalism-in-the-arabian-peninsula_it-is-a-family-.
- RABINOW, Paul. *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*. Paris : Hachette, 1988 [1977].
- RADWAY, Janice A. *Reading the Romance : Women, Patriarchy and Popular Literature*. Chapel Hill/London : University of North Carolina Press, 1991 [1984].
- RANDEREE, Kasim. « Workforce Nationalization in the Gulf Cooperation Council States ». In : *Occasional Paper*, n° 9, 2012.
- AL-RASHEED, Madawi. *A Most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. New York : Cambridge University Press, 2013.
- « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Knowledge in the Time of Oil ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.

- AL-RASHEED, Madawi et Robert VITALIS. « Introduction ». In : *Counter-Narratives : History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*. New York : Palgrave Macmillan, 2004, p. 1–10.
- RAULIN, Anne. *Anthropologie urbaine*. Paris : Armand Colin, 2007.
- *L'ethnique est quotidien : diasporas, marchés et cultures métropolitaines*. Paris/Montréal : L'Harmattan, 2000.
- RAULIN, Anne et Dorothée DUSSY. « Introduction. A la rencontre de la personne ». In : *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, n° 124, 2008, p. 5–19.
- REBHUN, Linda Ann. *The Heart is Unknown Country. Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*. Stanford : Stanford University Press, 1999.
- REDOUTEY, Emmanuel. « Drague et cruising. Géométaphores d'un mouvement exploratoire ». In : *EchoGéo*, n° 5, 2008. URL : <http://echogeo.revues.org/3663>.
- REISZ, Todd. « Master Planning with a Land Rover – John Elliott, Town Planner of Abu Dhabi ». In : *Volume 12 : Al Manakh*. Sous la dir. de Rem KOOLHAAS, Ole BOUMAN et Mark WIGLEY. Amsterdam (Netherlands) : Archis, 2007, p. 168–171.
- « Plans the earth swallows : An interview with Abdulrahman Makhlof ». In : *Portal 9*, n° 2, 2013, p. 98–113.
- RIVOAL, Isabelle et Anne-Marie PEATRIK. « Les “jeunes” dans le sud de la Méditerranée. Cadres conceptuels pour l'étude de sociétés sous tension ». In : *Ateliers d'anthropologie*, n° 42, 2015. URL : <http://ateliers.revues.org/9972>.
- AL-SABAH, Salem al-Jabir. *Les Emirats du Golfe. Histoire d'un peuple*. Paris : Fayard, 1980.
- SABBAN, Rima. *Maids Crossing. Domestic Workers in the UAE*. Saarbrücken : Lap Lambert Academic Publishing, 2012.
- *Migrant women in the United Arab Emirates : The case of female domestic workers*. GENPROM Working Paper 10. Geneva : Gender Promotion Programme - International Labour Office, 2011.
- SAHLINS, Marshall. « L'apothéose du capitaine Cook ». In : *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Sous la dir. de Michel IZARD et Pierre SMITH. Paris : Gallimard, 1979, p. 307–343.
- SAID, Edward W. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Editions du Seuil, 2005 [1978].
- SAIF, Salem. « When Consultants Reign ». In : *Jacobin*, 9 mai 2016. URL : <https://www.jacobinmag.com/2016/05/saudi-arabia-aramco-salman-mckinsey-privatization/>.
- SAKR, Naomi. « Channels of Interaction : The Role of Gulf-Owned Media Firms in Globalisation ». In : *Monarchies and Nations : Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*. Sous la dir. de Paul DRESCH et James PISCATORI. Londres : I. B. Tauris, 2005, p. 34–51.
- SALDAÑA MARTÍN, Marta. « Rentierism and Political Culture in the United Arab Emirates. The Case of UAEU Students ». PhD of Philosophy in Middle East Politics. Exeter : University of Exeter, juin 2014.
- AL-SALOOM, Ali. *Ask Ali : A guide to Abu Dhabi*. Dubaï : Ask Ali Inc., 2010.

- SASSEN, Saskia. *Global Cities : New York, London, Tokyo*. Princeton (NJ) : Princeton University Press, 1991.
- AL-SAYEGH, Fatma. « Merchants' Role in a Changing Society : The Case of Dubai, 1900-90 ». In : *Middle Eastern Studies*, vol. 34, n° 1, jan. 1998, p. 87–102.
- SCHARFENORT, Nadine. « In Focus n° 1 : Large-Scale Urban Regeneration : A New “Heart” for Doha ». In : *Arabian Humanities*, n° 2, 2013. URL : <http://cy.revues.org/2532>.
- SCHIELKE, Samuli. « Ambivalent Commitments : Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians ». In : *Journal of Religion in Africa*, n° 39, 2009, p. 158–185.
- SCOTT, James C. *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*. Paris : Editions Amsterdam, 2009.
- SEBIANE, Maho. « Le statut socio-économique de la pratique musicale aux Émirats arabes unis. La tradition du leiwah à Dubaï ». In : *Chroniques yéménites*, n° 14, 2007, p. 117–135.
- SECCOMBE, Ian J. « Labour Migration to the Arabian Gulf : Evolution and Characteristics 1920-1950 ». In : *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, vol. 10, n° 1, 1983, p. 3–20.
- SENNETT, Richard. *La Conscience de l'œil : urbanisme et société*. Paris : Verdier, 2009.
— *Les tyrannies de l'intimité*. Paris : Le Seuil, 1979.
- AL-SHEHABI, Omar, Abdulhadi KHALAF et Adam HANIEH. *Transit States. Labour, Migration & Citizenship in the Gulf*. Londres : Pluto Press, 2015.
- AL-SINDĪ, Maṣūir. « Imārāṭiyyāt : laysa 'ayban wujūdā fi-l-mudarrajjāt li-da'am al-muntakhab [*Femmes émiriennes : notre présence dans le stade pour soutenir l'équipe nationale n'est pas honteuse*] ». In : *Imārāt Al-Yūm*, 8 jan. 2013.
- SINNO, Maïa. « Les investissements du Golfe dans l'immobilier au Caire depuis 2011 : des vecteurs d'influence qui s'inscrivent dans l'économie globale et locale ». In : *Villes arabes, cités rebelles*. Sous la dir. de Roman STADNICKI. Recto Verso. Editions du cygne, 2015, p. 160–172.
- SMART, J. R. « Pidginization in Gulf Arabic : A First Report ». In : *Anthropological Linguistics*, vol. 32, n° 1-2, 1990, p. 83–119.
- SMITH, Benjamin. *Market Orientalism. Cultural Economy and the Arab Gulf States*. New York : Syracuse University Press, 2015.
- SNOJE, Jure. « UAE's population – by nationality ». In : *BQ magazine*, 12 avr. 2015. URL : <http://www.bq-magazine.com/economy/socioeconomics/2015/04/uae-population-by-nationality>.
- SOBH, Rana et Russell BELK. « Domains of privacy and hospitality in Arab Gulf homes ». In : *Journal of Islamic Marketing*, vol. 2, n° 2, 2011.
- SOFFAN, Linda Usra. *The Women of the United Arab Emirates*. London : Croom Helm, 1980.
- SOKOL, Dominika et Vit SISLER. « Socializing on the Internet : Case Study of Internet Use Among University Students in the United Arab Emirates ». In : *Global Media Journal*, vol. 9, n° 16, 2010.

- STADNICKI, Roman et Manuel BENCHETRIT. « Le sable dans les villes du Golfe : de la disgrâce à l'infiltration ». In : *Techniques & Culture*, n° 61, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. *Audit Cultures : Anthropological Studies in Accountability, Ethics, and the Academy*. New York : Routledge, 2000.
- AL-SUWAIDI, Jamal Sanad. *From Tribe to Facebook : The Transformational Role of Social Networks*. Abou Dhabi : The Emirates Center for Strategic Studies et Research (ECSSR), 2014 [2013].
- TAKRITI, Abdel Razzaq. *Monsoon Revolution : Republicans, Sultans, and Empires in Oman, 1965–1976*. Oxford : Oxford University Press, 2013.
- TARYAM, Abdullah Omran. *The Establishment of the United Arab Emirates, 1950-85*. Londres ; New York : Croom Helm, 1987.
- THIOLLET, Hélène. « Nationalisme d'État et nationalisme ordinaire en Arabie Saoudite : la nation saoudienne et ses immigrés ». In : *Raisons politiques*, n° 37, 2010, p. 89–101. URL : www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2010-1-page-89.htm.
- TOURNÉ, Karine. « Le chômeur et le prétendant : les maux de la jeunesse ou l'impossible passage à l'âge adulte ». In : *Egypte/Monde Arabe*, n° 4-5 (2è série), 2001, p. 191–206.
- TRENCH, Richard, éd. *Arab Gulf Cities, vol.1 (Doha, Abu Dhabi, Dubai, Sharjah, Ras al Khaimah)*. Archive Editions, 1994.
- VALERI, Marc. « Autoritarisme et stratégies de légitimation dans le Golfe persique à l'heure du “printemps arabe” ». In : *Revue internationale de politique comparée*, vol. 19, n° 4, 2012, p. 111–133.
- *Oman : Politics and Society in the Qaboos State*. New York : Columbia University Press, 2009.
- VAN DER MEULEN, Hendrik. *The Role of Tribal and Kinship Ties in the Politics of the United Arab Emirates*. Medford : The Fletcher School of Law et Diplomacy, 1997.
- VERTOVEC, Steven. « Introduction : New Directions in the Anthropology of Migration and Multiculturalism ». In : *Anthropology of Migration and Multiculturalism. New Directions*. Sous la dir. de Steven VERTOVEC. London/New York : Routledge, 2010, p. 1–18.
- VIDAL, Laurent. *De Nova Lisboa à Brasília : l'invention d'une capitale. XIXe-XXe siècles*. Paris : IHEAL Editions, 2002.
- VITALIS, Robert. *America's Kingdom. Mythmaking on the Saudi Oil Frontier*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2006.
- VORA, Neha. *Impossible Citizens : Dubai's Indian Diaspora*. Durham : Duke University Press, 2013.
- « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Unpacking Knowledge Production and Consumption ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.
- WALSH, Katie. « “It got very debauched, very Dubai!” Heterosexual intimacy amongst single British expatriates ». In : *Social & Cultural Geography*, vol. 8, n° 4, août 2007, p. 507–533.
- AL-WAQFI, M. et Ingo FORSTENLECHNER. « Stereotyping of Citizens in an Expatriate-Dominated Labour Market : Implications for Workforce Localisation Policy ». In : *Employee Relations*, vol. 32, 2010, p. 364–381.

- WEBER, Max. *Economie et société*. Paris : Pocket, 2003.
- WEBER, Sandra et Shanly DIXON. *Growing Up Online. Young People and Digital Technologies*. New York : Palgrave Macmillan, 2008.
- WHEELER, D. « New media, globalization and Kuwaiti national identity ». In : *The Middle East Journal*, 2000, p. 432–444.
- WHITAKER, Brian. *Unspeakable Love. Gay and Lesbian Life in the Middle East*. London : Saqi Books, 2006.
- WIKAN, Unni. *Behind the Veil in Arabia : Women in Oman*. Baltimore & London : John Hopkins University Press, 1982.
- WILKINSON, J. C. « Nomadic Territory as a Factor in Defining Arabia's Boundaries ». In : *The Transformation of Nomadic Society in the Arab East*. Sous la dir. de M. MUNDY et B. MUSALLAM. Vol. 58. Cambridge : Cambridge University Press, 2000, p. 44–62.
- WILLIS, John. « Theorizing the Arabian Peninsula Roundtable : Writing Histories of the Arabian Peninsula or How to Narrate the Past of a (Non)Place ». In : *Jadaliyya*, vol. [En ligne], 22 avr. 2013.
- WIRTH, Louis. « Le phénomène urbain comme mode de vie ». In : *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Sous la dir. d'Yves GRAFMEYER et Isaac JOSEPH. Paris : Aubier, 1984 [1938], p. 251–277.
- YAMANI, Mai. *Changed Identities : The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*. Royal Institute of International Affairs, Middle East Programme, 2000.
- YANAI, Shaul. *The Political Transformation of Gulf Tribal States. Elitism and the Social Contract in Kuwait, Bahrain and Dubai, 1918–1970s*. Eastbourne : Sussex Academic Press, 2014.
- YUNIS, Alia. « Film As Nation Building : The UAE Goes Into the Movie Business ». In : *CINEJ Cinema Journal*, vol. 3, n° 2, 2014.
- ZAHLAN, Rosemarie Said. *The Origins of the United Arab Emirates. A Political and Social History of the Trucial States*. Londres : Macmillan, 1978.
- ZUBAIDA, Sami. « Drink, Meals and Social Boundaries ». In : *Food Consumption in Global Perspective. Essays in the Anthropology of Food in Honour of Jack Goody*. Sous la dir. de Jakob A. KLEIN et Anne MURCOTT. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2014, p. 209–223.
- ZUKIN, Sharon. *The Cultures of Cities*. Hoboken : Wiley-Blackwell, 1995.

En arabe

- ABD AL-MALIK, Badr. *Abū Dhabī (zākira madīna). Sīra zātiyya (1967-1980)*. Abū Dhabī : Ittiḥād kuttāb wa-'udabā' al-imārāt, 2001.
- ABD AL-MALIK, Kamāl. *Min rasā'il al-Jāḥidh ilā-taghrīdāt al-Twitter : dīwān al-nathr al-'arabī 'abra-l-'uṣūr [Des lettres d'al-Jahiz aux gazouillis de Twitter : recueil de prose arabe à travers les âges]*. En ligne : Smashwords, 2016.
- ALTORKI, Soraya et Abu Baker BAGADER. *Jidda, Umm al-rakhā wa-l-shidda. Taḥawalāt al-ḥayāt al-'usriyya bayna fatratayn*. Le Caire : Dār Al-Shurūq, 2006.

- ḤAJĀZĪ, Muṣṭafa. *Al-chabāb al-khalījī wa-al-mustaqbal. Dirāsa taḥlīliyya nafsiyya ijtimā'iyya*. Casablanca (Maroc) : Al-markaz al-thaqāfī al-'arabī, 2008.
- AL-KHURĪ, Naṣīm. *Al-I'lām al-'arabī wa-inhiyār al-sultāt al-lughawiyya [Les médias arabes et le déclin des autorités linguistiques]*. Beyrouth : Markaz dirāsāt al-waḥida al-'arabiyya, 2005.
- AL-MAKTŪM, Muḥammad b. Rāshid. *Ru'yatī. Al-taḥaddiyāt fī sibāq al-tamayyuz (Ma vision. Les défis de la course à l'excellence)*. Dubaï : Motivate Publishing, 2006.
- AL-MANDALĀWĪ, Muḥammad Maḥmūd. *Tārīkh al-Imārāt al-'arabiyya al-muttaḥida [Histoire des Emirats arabes unis]*. Beyrouth : Dār al-nafā'is li-l-ṭabā'a wa-l-nachar wa-l-tawzī', 2008.
- AL-NAJJĀR, Bāqir Salmān. *Sūsyūljūjiyyā al-mujtama' fī-l-khalīj al-'arabī [Sociologie de la société du Golfe arabe]*. Beyrouth : Dār al-kunūz al-adabiyya, 1999.
- AL-NAQĪB, Khaldūn. *Al-Mujtama' wa-l-dawla fī al-khalīj wa-l-jazīra al-'arabiyya (min mandhūr mukhtalif) [La société et l'Etat dans le Golfe et la péninsule Arabique (une perspective différente)]*. Beyrouth : Markaz dirāsāt al-waḥida al-'arabiyya, 1987.
- ŞĀLIḤ, Kulthum. *Made in Jumayrā [Made in Jumeirah]*. Dubaï : Dār kuttāb li-l-nashr wa-l-tawzī', 2012.
- AL-SAN'ŪSĪ, Sa'ūd. *Sāq al-Bāmbū [La tige du bambou]*. Beyrouth : Al-Dār al-'Arabiyya li-l-'Ulūm Nāshirūn, 2012.
- UBAYD, Aḥmad Muḥammad. *Dirāsāt fī laḥjāt al-Imārāt [Etudes sur les dialectes des Emirats]*. Abou Dhabi : Wizāra al-thaqāfa wa-l-chabāb wa-tanmiya al-mujtama', 2015.
- AL-YŪSIF, Yūsif Khalifa. *Al-'Imārāt al-'arabiyya al-muttaḥida 'ala muftaraq ṭuruq [Les Emirats arabes unis à un carrefour]*. Markaz dirāsāt al-waḥida al-'arabiyya, 2013.

Articles de presse et blogs

- ABDULLA, Abdulkhaleq. « Khaleeji Cities Are Present and Future ». In : *Al-Monitor*, 20 oct. 2013. URL : <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/gulf-dubai-doha-abu-dhabi-center-arab-world.html>.
- AL GHALIB, Essam. « Mall bans labourers on evenings and weekends ». In : *The National*, 7 juil. 2009.
- ALMAZROUI, Ayesha. « How the citizenship law throws up many questions of identity ». In : *The National*, 23 mar. 2014. URL : <http://www.thenational.ae/thenationalconversation/comment/how-the-citizenship-law-throws-up-many-questions-of-identity>.
- BERTHELOT, Adrien. « L'archéologie dans le golfe Persique : la mission française aux Emirats arabes unis ». In : *Les clés du Moyen-Orient*, 24 nov. 2010.
- ELSHESHTAWY, Yasser. *Tribes with Cities*. Blog. 5 nov. 2013. URL : <http://dubaization.com/post/66097171299/tribes-with-cities>.
- GONZALEZ-QUIJANO, Yves. *Poésie et télévision (1/2) : le poète du million*. Blog. 122007. URL : <http://cpa.hypotheses.org/211>.
- *Poésie et télévision (2/2) : le prince des poètes*. Blog. 182007. URL : <http://cpa.hypotheses.org/212>.

- GONZALEZ-QUIJANO, Yves. *Poésie et télévision dans le Golfe : une question "géopoétique"!* Blog. 132008. URL : <http://cpa.hypotheses.org/246>.
- AL-LAWATI, Abbas. « Gulf Cities Have Long Way to Go Before Leading Arab World ». In : *Al-Monitor*, 14 oct. 2013. URL : <http://www.al-monitor.com/pulse/fr/originals/2013/10/gulf-dubai-abu-dhabi-doha-arab.html>.
- LEECH, Nick. « Earliest known sketch of Abu Dhabi discovered ». In : *The National*, 31 août 2014. URL : <http://www.thenational.ae/uae/heritage/earliest-known-sketch-of-abu-dhabi-discovered>.
- « Mūda al-fatāyāt... wa-l-darāhim [*La mode des filles... et des dirhams*] ». In : *Al-Ittiḥād*, 26 oct. 2011.
- AL-MUTAIRI, Tariq. « "Dégage", ce sont les jeunes Koweïtiens qui l'ont inventé ». In : *Courrier international*, 292012. URL : <http://www.courrierinternational.com/article/2012/07/29/degage-ce-sont-les-jeunes-koweitiens-qui-l-ont-invente>.
- AL-QASSEMI, Sultan Sooud. « Thriving Gulf Cities Emerge As New Centers of Arab World ». In : *Al-Monitor*, 8 oct. 2013. URL : <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/abu-dhabi-dubai-doha-arab-centers.html#>.
- SALLOUM, Habeeb. « How Sheikh Zayid Turned the Desert Green ». In : *The Christian Science Monitor*, 271997.
- AL-SHEHABI, Omar. « Political Movements in Bahrain : Past, Present and Future ». In : *Jadaliyya*, 142012. URL : http://www.jadaliyya.com/pages/index/4363/political-movements-in-bahrain_past-present-and-fu.
- AL-SUBAIHI, Thamer. « Filipina's search for her UAE father ». In : *The National*, 6 août 2014. URL : <http://www.thenational.ae/uae/filipinas-search-for-her-uae-father>.
- SWAN, Melanie. « Emirati men prefer private universities ». In : *The National*, 2 avr. 2014. URL : <http://www.thenational.ae/uae/education/emirati-men-prefer-private-universities>.
- « More Emirati students bridge the knowledge gap ». In : *The National*, 3 août 2015. URL : <http://www.thenational.ae/uae/education/more-emirati-students-bridge-the-knowledge-gap>.
- THANEYA, Jalal Bin. « Citizenship to expats presents challenges ». In : *Gulf News*, 29 sept. 2013. URL : <http://gulfnews.com/opinion/thinkers/citizenship-to-expats-presents-challenges-1.1237072>.
- THANI, Shahd. *Just Another Emirati Kinda Love Story- Chapter 30*. 24 mai 2013.
- ZACHARIAS, Anna. « A new generation of Emiratis speak out about mixed parentage ». In : *The National*, 6 avr. 2013. URL : <http://www.thenational.ae/news/uae-news/a-new-generation-of-emiratis-speak-out-about-mixed-parentage>.

Films et documents audiovisuels

- AL-AGROOBI, Amal. *Half Emirati*. 11 min. Alagroobi Films. 2012.
- AL KHAJA, Nayla. *Arabyana*. Indépendant. 2006.

- *Once (Marra)*. 2009.
- AL MUALLA, Lamyā et Maitha AL HADDAD. *Al-Kandorah (al-kandūra)*. 15 min. Dubai Women's College. 2011. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=1LU59ER4sWU>.
- ALFAISAL, Leen. *Syrian Visas in the UAE*. 2 :11. 252013. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=sPX1fuGBdsQ>.
- ANONYME. *3aib ('ayb)*. 4 min. American University of Sharjah. 2012.
- CHAMMA, Farah. *Al-Jinsiyya [La nationalité]*. 4 :03. 2014. URL : https://www.youtube.com/watch?v=_bF7FNoJfGs.
- *Kayfa u'minu ? [Comment je crois ?]* 4 :10. Flex - Word Play. 2013. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=vVodbIi798w>.
- FTV, FREEKTV. *Alonzo Ft Freekshīt - Baṭālī (Official Music Video)*. 2014. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=HM1U6DOR1Ag>.
- HAMDAN, Maitha. *Mahr [Dot]*. 17 min. 2010.
- AL-HAMMADI, Aisha. *Enough is Enough (Kafī)*. 10 min. 2012.
- *Super Gamboō3a*. 9 min. Fujairah Women's College. 2011.
- AL-HAMMADI, Marwan. *Sa'eed (Sa'īd)*. 3 min. 2011.
- KIYANI, Hassan. *TelePhoni*. 2011.
- AL-MADANI, Abdulrahman Saleh. *Dhāhira al-qambū'a (The Gamboō3a Revolution)*. 17 min. 2012.
- MOSTAFA, Ali. *City of Life*. Film Works. 2010.
- AL-MUSHARBIK, Fatma Ibrahim. *Easy on Love*. 10 min. 2012.
- AL-NUAIMI, Mariam. *Lahjatna (Our Accent)*. 16 min. 2011.