HAL open science

Le mobile connecté en Arabie saoudite : une prothèse émancipatrice en demi-teinte, dans Boudeloie, H., Bruna, Y George, E., Touati, Z., Actes du XXIe congrès de l'AISLF, CR33

Helene Bourdeloie

To cite this version:

Helene Bourdeloie. Le mobile connecté en Arabie saoudite : une prothèse émancipatrice en demi-teinte, dans Boudeloie, H., Bruna, Y George, E., Touati, Z., Actes du XXIe congrès de l'AISLF, CR33. La communication et ses techniques sont-elles morales ?, Jul 2021, Tunis, Tunisie. sic_03779609

HAL Id: sic_03779609

https://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic_03779609

Submitted on 17 Sep 2022

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

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

2022

La communication et ses techniques sont-elles morales ?

CR 33 – SOCIOLOGIE DE LA COMMUNICATION
HELENE BOURDELOIE, YANN BRUNA, ERIC GEORGE, ZEINEB TOUATI

ASSOCIATION INTERNATIONALE DES SOCIOLOGUES DE LANGUE FRANCAISE

SOMMAIRE

Entre continuités et renouvellements : la communication et ses techniques sont-elles morales ? 3

Partie 1 : Un écosystème fragilisé à l'ère du numérique 12

Hans Jonas, le choc écologique et la métaéthique de la responsabilité. Repenser les limites de la communauté éthique à l'ère de l'Anthropocène 13

Un *game over* pour la vie sur la planète ? Insoutenable croissance de l'opulence relationnelle et communicationnelle numérisée 21

Le numérique au service des luttes environnementales : un enjeu moral pour les groupes militants ? 31

Partie 2 : Le rôle des technologiques numériques dans l'éthique professionnelle et les pratiques déontologiques 41

Journalistes tunisiens et pratiques numériques : quelles valeurs éthiques ? 42

Le « bon usage » : Répertoire normatif de la pratique des RP sur le Web social 52

Le travail social à l'épreuve des technologies numériques 61

Partie 3 : Visibilité, présence numérique et protection des données 73

Les conséquences sociales de la géolocalisation des jeunes au sein du cercle familial 74

Au nom de quelle morale « protéger » les données à caractère personnel ? Une enquête généalogique sur le droit à la protection des données. 83

Le rôle des technologies de l'information et de la communication dans l'éducation et la pratique morale des jeunes au Gabon 93

Quand la course à la visibilité sur Facebook mène à la désacralisation de la vie privée. 103

Partie 4 : Féminismes, numérique et émancipation 111

Le mobile connecté en Arabie saoudite : une prothèse émancipatrice en demi-teinte 112

Médias numériques comme alternative aux prescriptions normatives et morales 132

Entre humour et sexisme : perceptions d'une femme kamikaze sur les réseaux socio-numériques tunisiens 147

Les communautés en ligne de l'anorexie : valeurs et influences 157

Le mobile connecté en Arabie saoudite : une prothèse émancipatrice en demi-teinte

BOURDELOIE Hélène
Helene.Bourdeloie@univ-Paris13.fr

Notice biographique

Hélène Bourdeloie est maîtresse de conférences en sciences de l'information et de la communication à l'Université Sorbonne Paris Nord, chercheuse au LabSIC et chercheuse associée au CARISM (Université Paris II) ainsi qu'au CRICIS (Québec). Ses travaux de recherche portent sur les usages des techniques numériques et interrogent notamment les rapports sociaux de genre et de classe sociale.

Résumé

D'après une enquête conduite à Riyad sur les usages du téléphone mobile intelligent (*smartphone*)[78] des Saoudiennes (48 questionnaires en ligne et 32 entrevues conduites auprès de Riyadiennes)[79], l'objectif de cette proposition est de questionner ce qu'ils nous disent des normes de genre dans une société autoritaire et ségréguée (en matière de rapports sociaux de genre[80], de classe et de race). Conjuguant traditions ultra-rigoristes avec modernité technologique, l'Arabie saoudite se caractérise par une importante consommation de technologies numériques et le taux de pénétration dans la sphère du microblogging le plus élevé au monde. Les autorités ont très tôt su faire de l'internet un outil certes au service de l'administration et des besoins de la population, mais surtout un outil de surveillance et de contrôle pour museler toute initiative militante. Dans le même temps, la population – et particulièrement les femmes saoudiennes[81] –, a développé des usages du numérique s'accommodant de normes de genre surplombantes tout en les contournant. De façon esquissée, j'explore ici la façon dont le smartphone tient lieu de prothèse émancipatrice, notamment en matière de visibilité et d'expressivité, puis de mobilité et de velléité militante.

Mots-clefs : Mobile connecté, smartphone, numérique, Arabie saoudite, Riyad, femme, *empowerment*, émancipation, agentivité.

---

[78] Lorsque mon enquête a débuté, je m'intéressais aux usages de l'internet. Toutefois, le fait que le smartphone constitue le support essentiel de leurs usages – notamment personnels – a déplacé la focale.

[79] Ce travail prend appui sur le projet FANAS (Femmes et usages mémoriaux et patrimoniaux du numérique en Arabie saoudite) que je portais et qui s'inscrivait dans le réseau UDPN (Usages des patrimoines numérisés) coordonné par Michel Bernard (Université Sorbonne Nouvelle Paris 3) et soutenu par le programme IDEX-USPC 2014-2017.

[80] Seule la question du genre sera ici interrogée.

[81] La spécification est importante, car la population saoudienne (33,4 millions) comprend, en 2018, environ 14 millions de femmes, dont presque quatre millions de non-Saoudiennes (28,6 %) Source : https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=SA, consulté le 2 avril 2022.

INTRODUCTION

Janvier 2019, une affaire médiatique qui fait le tour du monde éclate : la Saoudienne Rahaf Mohammed al-Qunun fuit sa famille et se retrouve immobilisée en Thaïlande où son passeport lui est confisqué. Munie de son mobile connecté, la Saoudienne se saisit des réseaux sociaux en ligne pour attirer l'attention des organisations internationales sur son sort possiblement funeste (le Canada acceptera finalement sa demande d'asile), à la suite de quoi le chargé d'affaires saoudien déclare que les autorités auraient mieux fait de la déposséder de son smartphone. À elle seule, cette déclaration traduit la puissance de cet objet connecté désormais conféré d'une autorité semblant ici dépasser celle des instances administratives traditionnelles.

D'après une enquête (48 questionnaires en ligne et 31 entrevues) réalisée à Riyad, en Arabie saoudite, de 2016 à 2019, et qui portait sur les usages du smartphone[82] par les Saoudiennes[83], l'objectif de ce travail est d'interroger le potentiel émancipateur de cet objet et d'analyser ce qu'il nous dit des normes de genre dans la société saoudienne, et en particulier riyadienne. Le Royaume, qui conjugue traditions extrêmement rigoristes avec modernité technologique, se caractérise par son taux de pénétration le plus élevé au monde dans la sphère du microblogging, et dans la région du Moyen-Orient pour ce qui concerne les médias sociaux, constituant au reste l'usage dominant de l'internet chez les internautes saoudiens (3 h 06 passées quotidiennement sur les médias socionumériques (GMI, 2021).

Si aujourd'hui, les statistiques en matière de temps de consommation de technologie internet mobile se valent pour les Saoudiens et Saoudiennes[84], ces dernières ont toutefois pendant longtemps témoigné d'usages plus intensifs, à l'inverse de ce qui existait dans les pays occidentaux[85]. Les usages de la technologie mobile connectée s'enracinent effectivement dans une société affectée par une ségrégation de genre en matière sociale, culturelle, politique, religieuse et juridique (Le Renard, 2011). Encore que de nombreuses réformes entreprises par le prince héritier Mohammed ben Salmane (MBS) contribuent à atténuer le poids de ces discriminations, les Saoudiennes n'en restent pas moins toujours soumises à des injonctions essentialisantes. Contraintes à des formes d'invisibilité et limitées dans leur expressivité, leur divertissement ou leur

---

[82] Lorsque mon enquête a débuté, je m'intéressai aux usages de l'internet. Toutefois, le fait que le smartphone constitue le support essentiel de leurs usages – notamment personnels – a déplacé la focale. Le smartphone désigne ici le mobile connecté.

[83] L'étude comprend un certain nombre de biais (que nous identifierons) puisque les hommes, pour des raisons culturelles, n'ont pas pu être interrogés.

[84] La distinction entre Saoudiens/Saoudiennes, d'une part, et d'autres groupes de populations (qui constituent un tiers des habitant·e·s du pays), d'autre part, est volontairement opérée dans la mesure où les populations ne subissent pas le même traitement selon leur origine ou nationalité. L'organisation de la ségrégation n'est pas sans incidence sur les pratiques (sociales, culturelles, numériques…).

[85] Dans les pays occidentaux, avant l'émergence de ce qu'on appelle aujourd'hui la *culture numérique* (et en particulier de l'essor du Web participatif et des réseaux socionumériques), les femmes utilisaient l'internet dans une moindre proportion que les hommes. Voir p. ex., selon la base Statista, l'évolution sexuée de la proportion d'internautes en France de 2010 à 2018 (https://fr.statista.com/statistiques/531586/proportion-d-internautes-france-par-sexe/, consulté le 26 janvier 2022). Aujourd'hui, les temps de consommation selon le sexe sont comparables, voire les filles ou femmes utilisent davantage l'internet ; un constat variant selon les usages et les applications utilisées. Voir p. ex. l'étude européenne EU Kids Online (2020) https://www.lse.ac.uk/media-and-communications/research/research-projects/eu-kids-online/eu-kids-online-2020 ou les travaux, aux États-Unis, du Pew Research Center : https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/08/23/most-u-s-teens-who-use-cellphones-do-it-to-pass-time-connect-with-others-learn-new-things/, consultés le 26 janvier 2022.

déplacement, les Saoudiennes utilisent le mobile connecté tour à tour pour se mettre en avant, se montrer, se rendre visibles ou pavaner, voire militer… L'objet peut favoriser l'*empowerment* des femmes saoudiennes, entendu dans son sens historique comme une façon d'avoir prise sur soi et de se donner les moyens de s'émanciper individuellement et collectivement (Bacqué et Biewener, 2013). Objet protéiforme, le mobile est un actant qui encourage leur agentivité, c'est-à-dire leur capacité à agir sur leurs conditions d'existence (Mahmood, 2009). À la suite du travail de Saba Mahmood (*ibid*.), l'idée de cette recherche est d'échapper à un modèle dichotomique entre résistance et oppression, qui placerait les Saoudiennes en subordonnées faisant usage du mobile connecté pour résister à un régime politique puissamment conservateur. De façon plus complexe et dans le prolongement de la pensée critique des études postcoloniales propre à Edward Saïd (2003 [1978]), lequel critiqua la vision de l'Occident sur l'Orient islamique, mon objectif est, dans les limites de ce texte, d'interroger le smartphone comme outil d'empowerment (Al Dahdah, 2017) qui contribue à brouiller les normes de genre fondées sur une discrimination des sexes, consubstantielle à la société saoudienne. Il s'agit d'explorer ce que les usages du mobile connecté par les Saoudiennes nous apprennent des façons d'habiter, de défaire, de défier ou de subvertir les normes de genre que la société saoudienne a érigées. La première partie sera succinctement dédiée au contexte dans lequel a pris place cette enquête. J'interrogerai ensuite le rôle du mobile connecté comme prothèse symbolique, d'abord en matière d'expressivité et de visibilité, et enfin en matière de mobilité et d'activisme.

1. CONTEXTE ET PRÉSENTATION MÉTHODOLOGIQUE

Pour comprendre ce que les usages du téléphone nous apprennent sur le rapport des femmes saoudiennes aux normes de genre, il faut considérer la complexité de l'identité saoudienne et de ses composantes historiques, culturelles, économiques et géographiques (Ménoret, 2003). Son identité ne correspond ni à celle que lui attribuent les médias occidentaux, où la femme est sans cesse victimisée (Le Renard, 2018), ni aux représentations dominantes de la femme musulmane (Piela, 2013 ; Kian, 2019). L'héritage bédouin du pays avec son identité tribale et la doctrine dominante sunnite wahhabite de l'islam jouent un rôle central dans la société (Lacroix, 2015). L'Arabie saoudite étant une monarchie absolue, cette tradition religieuse rigoriste exerce un contrôle fort sur les comportements sociaux des Saoudiens et Saoudiennes (Poméon, 2018). Dans cette société, le rôle des femmes a longtemps été un sujet de débat, et continue de l'être.

En Occident, les Saoudiennes sont considérées comme des subordonnées qui devraient être libérées. Jusqu'en 2001, les femmes étaient vues comme « une extension de leurs tuteurs masculins » (Hamdan, 2005). À la fin des années 1990, des mouvements de réforme ont émergé, appelant à un changement démocratique dans un cadre islamique. Ainsi, depuis 2014, les femmes n'ont plus besoin de l'autorisation de leur « tuteur » masculin adulte (*mahram*) – le plus souvent l'époux, le père ou le frère – pour travailler. Depuis juin 2018, les femmes sont autorisées à conduire par un décret du roi Salmane d'Arabie saoudite (du 26 septembre 2017). Et depuis fin juillet 2019, un décret royal autorise les femmes saoudiennes ou mariées à un Saoudien à voyager sans l'autorisation de leur tuteur. De nombreuses autres réformes ont été conduites par Mohammed ben Salmane, le fils du roi saoudien, en particulier dans le cadre de son plan Vision 2030 qui, lancé en avril 2017, prévoit la libéralisation de l'économie saoudienne, la sortie de la dépendance du pétrole et le développement d'une économie du divertissement et des loisirs.

En 2020, l'Arabie saoudite était classée parmi les meilleurs réformateurs en matière de droits des femmes au travail. Pourtant, malgré de nombreuses réformes contribuant à réduire le poids de la ségrégation de genre, les Saoudiennes restent soumises à certaines logiques d'essentialisation concernant le rapport au corps, à la maternité, à l'exposition de soi dans les espaces publics traditionnels ou en ligne…

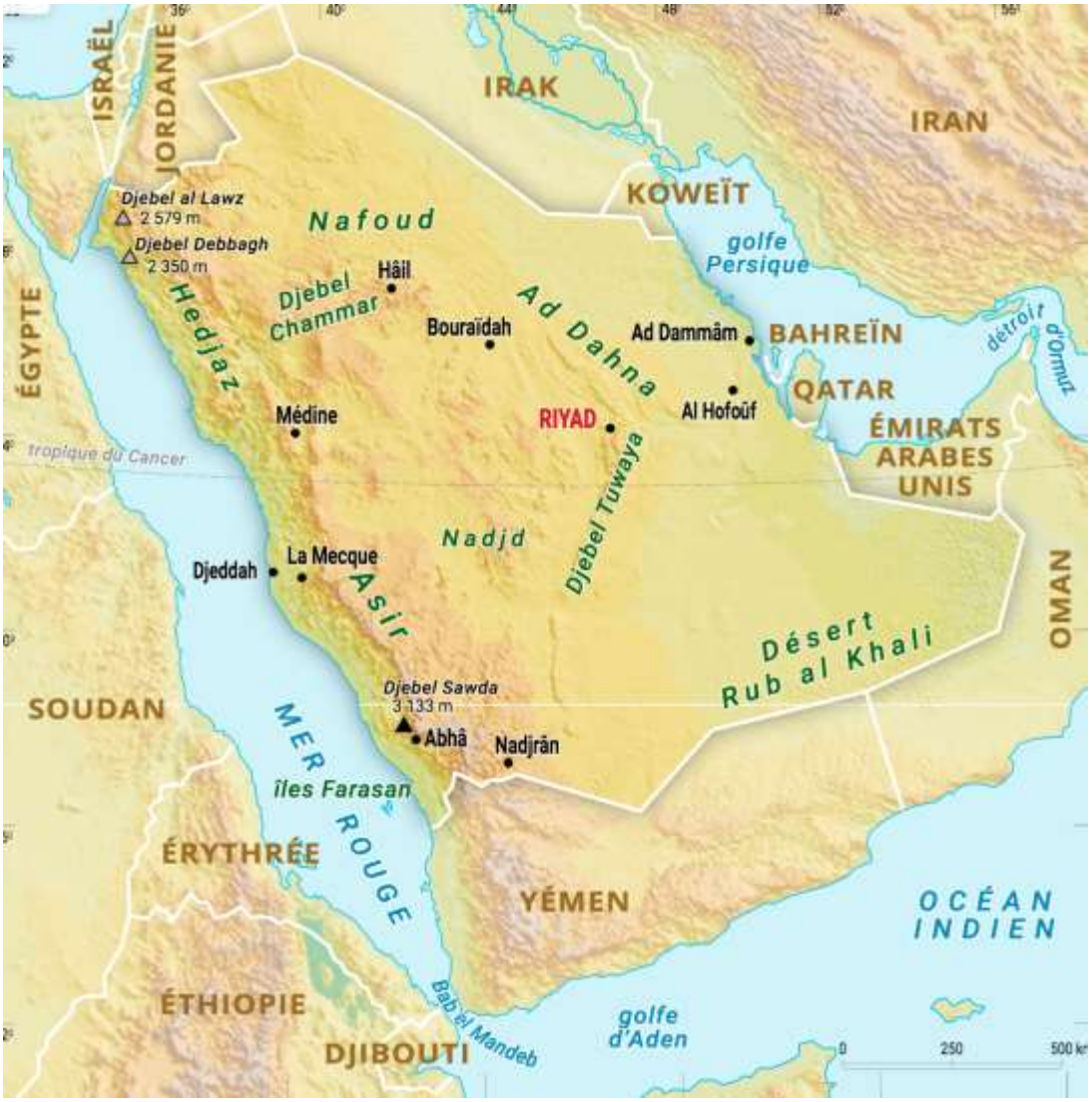

Figure 1. Carte physique des régions d'Arabie saoudite
Source : Universalis (« Arabie saoudite »)

Ainsi, pendant longtemps, et notamment à Riyad – région du Najd (cf. figure 1) réputée pour son conservatisme du fait de l'implantation du wahhabisme[86] dans la région (Dazi-Héni, 2017) –, les femmes ont été soumises à des codes vestimentaires très stricts, contraintes de porter l'*abāya* (le plus souvent noire), longue robe couvrant le corps, et le *hijab*, un foulard couvrant la tête, ou

[86] Le wahhabisme se caractérise par une lecture et une interprétation littérales des sources de l'islam que sont le Coran, la Sunna (سنة) (soit les traditions du prophète Mahomet) et les hadiths (حديث), relatifs aux actes et paroles du prophète Mahomet.

encore le *niqāb*, voile couvrant une partie du corps et du visage à l'exception des yeux (pour le port du voile, une tolérance était appliquée pour les étrangères). Cet accoutrement, qui ne relevait pas du législatif, mais de codes sociaux[87], n'est toutefois plus imposé depuis 2019, après un discours de MBS (prononcé en mars 2018) stipulant que la charia (loi islamique) n'exigeait pas le port de l'*abāya,* puis une clarification en 2019[88] déclarant que ce port n'était plus obligatoire en Arabie saoudite même si dans les faits, les femmes restent toujours contraintes de se vêtir « décemment », c'est-à-dire de se couvrir.

Contraintes à une assignation domestique, à des formes d'invisibilité et limitées dans leur expressivité, leurs divertissements ou leurs déplacements, les Saoudiennes se sont rapidement approprié l'internet et ont fait du smartphone un objet de transgression pour se déplacer, s'exhiber, se connecter à leur être intérieur, s'adonner à un « travail expressif » (Allard, 2009) pour performer une ou des identités enfouies ou latentes.

Jusqu'à peu, les Saoudiennes étaient, et ce, à l'inverse des pays occidentaux, plus nombreuses que les hommes qui occupent là souvent le statut d'actif financièrement et socialement, à utiliser l'internet de leur « domicile » (87,5 % des femmes internautes *vs* 69,37 % des hommes en 2014 [CITC, 2014, p. 37], 90,51 % des femmes *vs* 77,44 % pour les hommes en 2015 [CICT, 2015, p. 33[89]]). Ce constat doit notamment au fait que les Saoudiennes ont pendant longtemps été reléguées à l'espace domestique. Autre observation découlant de leur assignation de genre : l'usage de leur smartphone. Les femmes ont pendant longtemps été plus nombreuses à se connecter depuis leur smartphone (78,36 % *vs* 72,48 % pour les hommes [CICT, 2015, p. 47] ; détail non disponible pour l'enquête en 2016, disponible en arabe), un constat devant, entre autres, au fait qu'elles étaient interdites de conduire et faisaient usage de leur téléphone pendant qu'elles étaient transportées. Cette contrainte sociale les a amenées à développer des usages précis du téléphone, dans le rapport à l'espace et à la mobilité, à la présentation de soi et à l'expressivité.

---

[87] Voir par exemple : https://www.quora.com/Is-wearing-an-abaya-in-Saudi-a-norm-or-a-rule-Is-it-expected-or-required, consulté le 3 décembre 2021. À l'attention des lecteurs et lectrices : de nombreux articles sont ici mentionnés en anglais pour faciliter la compréhension (l'arabe étant moins accessible). Il n'en faut pas moins avoir à l'esprit les biais, que j'indique ici généralement, des médias occidentaux.

[88] Voir : The Islamic information (2019). « Abaya and Niqab Not Mandatory For Women, Says Muhammad Bin Salman », 25 septembre 2019, https://theislamicinformation.com/news/abaya-and-niqab-women-muhammad-bin-salman/, consulté le 7 décembre 2021.

[89] Il n'y a plus d'étude disponible en anglais après 2015. J'ai voulu me connecter en arabe sur le site web du CITC, mais Mozilla demandait une authentification (utilisateur et mot de passe), au 3 décembre 2021. J'ai pourtant accédé à l'étude de 2016 en arabe (http://www.citc.gov.sa/ar/Reportsandstudies/Studies/Pages/default.aspx, consulté en juillet 2019).

Encadré méthodologique

L'enquête s'est déroulée entre février 2016 et mai 2019 et comprend 48 questionnaires en ligne et 32 entrevues conduites en anglais, en arabe et en français auprès de Saoudiennes habitant essentiellement la ville de Riyad et recrutées sur quatre terrains (un campus universitaire féminin de Riyad, une entreprise française, une entreprise saoudienne et l'Alliance française de Riyad).

Des questionnaires en ligne ont été adressés à des étudiantes d'un campus universitaire féminin de Riyad (nom tu pour des raisons de confidentialité) dans le cadre de deux ateliers que j'ai organisés. À la suite de ces questionnaires, plusieurs étudiantes ont accepté une entrevue ; certaines ont été conduites via visioconférence de France par une collaboratrice stagiaire, d'autres l'ont été par moi-même. Les autres entrevues sont le fruit d'un appel à témoignages diffusé par réseau sur place et via l'Alliance française de Riyad, que j'ai ensuite fréquentée pour rencontrer de potentielles enquêtées et faire de l'observation participante. Complexes, les enjeux méthodologiques de cette enquête ont fait l'objet d'une réflexion approfondie (Bourdeloie, 2020).

2. LE SMARTPHONE COMME PROTHÈSE DE LA VISIBILITÉ ET DE L'EXPRESSIVITÉ

Un des constats qui ressort de l'enquête repose sur le rapport à cet objet, ce dispositif qui a un rôle de prothèse et qui est le lieu de l'*empowerment* des Saoudiennes. La prothèse n'est pas vue ici comme un seul « prolongement cognitif » (Nova, 2018), mais plutôt corporel, non au sens organique, mais social. La finalité de la prothèse est ici de réparer ce que la société a abîmé du fait de son système de ségrégation de genre. La prothèse est ici symbolique et expressive (Goffette, 2019). Tout comme le téléphone fixe fut « le prolongement du confessionnal et des causeuses » (Julliard, 2004 : 27), le mobile connecté est, au-delà, le média de la « voix intérieure » (Allard, 2014a ; Allard, 2014b), la prothèse qui répare l'invisibilité et qui offre la possibilité de se connecter à soi (*ibid*.). Dans sa signification, elle est donc une « clef symbolique », un « élément social de premier plan » (Goffette, 2019).

De façon plus prosaïque, cette sorte de prothèse, non fixée au corps, mais constamment à son contact, peut se limiter à un accessoire féminin, comme le seraient un sac à main ou des chaussures, seuls éléments visibles lorsqu'on est vêtu d'un *niqāb*[90], accoutrement qui est celui de la plupart des Saoudiennes lorsque je conduis mon enquête à Riyad. Au même titre que tout élément visible en dehors de l'*abāya* [91] (sac à main, chaussures, lunettes de soleil ou faux cils…), le mobile connecté fait, à double titre, office d'objet de distinction (Al Lily, 2016, p. 202) : en matière de mode (mieux vaut posséder un téléphone chic, *fancy*), mais aussi de performance technique. L'acquisition du iPhone dernier cri constitue un enjeu de taille (pour information, 35,6 % des Saoudiens/Saoudiennes ont un Apple et 34,9 % un Samsung [Statista, 2021a]) tandis que la

[90] Long voile intégral couvrant le visage à l'exception des yeux.
[91] L'*abāya* est une longue robe, essentiellement noire à Riyad, couvrant tout le corps. Ce port était obligatoire pour les femmes selon un droit coutumier. Depuis septembre 2019, les étrangères ne sont toutefois plus soumises à cette coutume.

possession d'anciennes versions nous démode et nous déclasse dans une société très hiérarchisée qui accorde une place prépondérante aux objets de distinction.

Sur un plan de la sophistication, l'objet est souvent personnalisé (un anneau y est collé au dos pour le tenir dans son doigt, le nom y est même parfois gravé). La photographie *infra* de la figure 2, prise dans un centre commercial de Riyad (l'incontournable *mall* de la société saoudienne) représente une scène triviale tant il est courant et banal de se promener avec son téléphone à la main sans qu'il ne fasse *a priori* l'objet d'un usage précis si ce n'est ostentatif. Le smartphone est en effet un objet pour s'exhiber, un objet de stylisation et de présentation de soi (Le Renard, 2011 ; Nova, 2018), une technique du corps (Mauss, 1934), une manière du *show off*, expression très couramment utilisée par les Saoudiennes « branchées » pour critiquer celles qui s'exhibent par le biais de cet accessoire téléphonique en vue de se distinguer (*cf. infra*).

Figure 2. Femme en niqāb consultant son téléphone portable en marchant (à droite), Panorama mall (centre commercial), Riyad, 10 novembre 2018.

Le smartphone est aussi une prothèse émancipatrice virtuelle par le biais de ses fonctionnalités et applications relevant de la photographie et des médias sociaux. Ce constat est d'autant plus prégnant qu'il s'observe dans une société dans laquelle la photographie humaine, qui fait l'objet de débats dans l'islam (Bourdeloie *et al*., 2017), a longtemps été proscrite et décriée si bien que les premiers mobiles connectés avec caméra furent, par décret, interdits de vente en Arabie saoudite (Associated Press, 2004). Les autorités religieuses craignaient que leurs usages ne servent des desseins impudents, comme ceux de photographier des femmes et promouvoir « l'obscénité » (s*ic,* terme utilisé par les autorités religieuses et repris par la presse). Comme pour d'autres interdictions dans le domaine du numérique (p. ex. interdiction de WhatsApp Audio, plateforme sécurisée), cette prohibition a souvent été décidée au nom de la sécurité (la guerre contre le terrorisme, argument qui a au reste servi à couvrir les motifs de pudeur). Dans ce contexte, les détenteurs ou détentrices des premiers téléphones cellulaires avec caméra risquaient de se faire confisquer leur téléphone, pouvaient être licenciés, voire condamnés à la prison. Dans le meilleur

des cas, ils ou elles ne pouvaient en faire usage dans un établissement accueillant du public[92]. Quelques années plus tard, le smartphone se développait, notamment avec l'arrivée du iPhone en 2007[93] qui, muni d'une caméra 2-megapixel, révolutionna les pratiques ; constat qui n'est pas seulement celui de la presse, mais que firent les enquêtées. Si les téléphones continuent d'être interdits pour les femmes dans les mariages (ségrégués) pour la « section femmes », certains lieux se munissant même de détecteurs de métaux pour s'en assurer (Al Lily, 2016, p. 37) en vue d'éviter la circulation de photographies de femmes dévoilées, « mises à nu » sur les réseaux sociaux. La méfiance est de rigueur. La prise de photographies ne s'en est pas moins banalisée et est même devenue une norme (Saudi Gazette, 2015), quoique contrainte et encadrée par la loi sur la cybercriminalité qui pénalise sévèrement la prise de photographies violant les droits privés (quel que soit le sexe/genre de la personne, une photographie prise à son insu sans son accord peut soulever des foudres). Plusieurs faits divers et histoires m'ont ainsi été rapportés de personnes en ayant fait les frais, se retrouvant ainsi au commissariat après la prise malencontreuse de photographies de Saoudiens ou Saoudiennes, même non ciblés[94].

La prise de photographies, en particulier d'autoportraits (*selfies*), est devenue une activité très populaire auprès des jeunes, et notamment des femmes qui ont vu là l'opportunité de rendre visible l'invisible, de contourner les normes en montrant leur visage ou leurs cheveux par l'entremise de dispositifs contribuant à brouiller les codes en vigueur ; certaines enquêtées interprétant les préceptes islamiques à leur propre guise. Ainsi, si le rapport à la photographie dans l'islam est objet d'interprétations diverses et régulièrement débattu[95], en Arabie saoudite, la « présidence des recherches scientifiques et de la délivrance des fatwas » (*The General Presidency of Scholarly Research and Ifta*), comité édictant les fatwas[96], a déclaré que la photographie pouvait être comparée à un miroir et qu'en ce sens, en prendre ne constituait pas un acte illicite. Sans évoquer directement cette controverse, certaines des enquêtées n'en légitiment pas moins le partage de photos avec le sexe opposé en recourant à cet argument : le numérique est bien un filtre qui permet de s'autoriser une part d'extimité (Tisseron, 2011) dans une société où la pudeur est, quel que soit le sexe, une valeur absolue. Au-delà de la fonction caméra du téléphone, ce sont d'ailleurs les réseaux socionumériques – et notamment de Snapchat – qui ont favorisé les usages de la photographie de profil, et particulièrement de selfies. L'application est en effet très populaire dans la région du Golfe, et particulièrement en Arabie saoudite : en 2017, la population saoudienne était la première utilisatrice de Snapchat dans le monde arabe (GMI, 2021) et la seconde dans le monde

[92] Quelques mois après la publication de ce décret interdisant le téléphone muni de caméra (Associated Press, 2004), un article d'*Arab news*, journal saoudien qui tend à refléter la position du régime, titrait « Saudi Arabia to Overturn Ban on Camera Phones ». Si l'auteur de l'article regrettait les dégâts causés par les téléphones cellulaires équipés de caméra, il évoquait également l'action de plusieurs ministres œuvrant *en* faveur de l'autorisation de ce dispositif qui équivalait à la télévision ou à l'internet, pourtant autorisés en Arabie saoudite, et qui, à terme, risquaient, en matière de conception, à être les seuls produits disponibles sur le marché (Mishkhas, 2004).

[93] Eadicicco, L. (2019). « The first iPhone changed the world forever — see how Apple's iconic smartphone evolved over the past decade », *Business Insider*.

[94] Pour des raisons de confidentialité, j'en dirai le moins possible.

[95] Cette question est par exemple débattue dans des forums : https://www.quora.com/Is-taking-photos-of-yourself-haram-in-Islam, consulté le 3 décembre 2021.

[96] Ce comité, appelé aussi la « Présidence générale des recherches scientifiques [en matière religieuse] et de l'émission des *fatâwâ* » (Mouline, 2011 : 104), établi en 1971 par le roi Faisal ibn Abd al-Aziz, a la charge d'édicter les règles de la jurisprudence islamique (*fiqh*) et de préparer les documents de recherche et les arguments religieux pour le Conseil des Oulémas. Ses membres sont choisis par le Conseil des Oulémas. Voir : https://www.alifta.gov.sa, consulté le 4 février 2022. Le site est accessible en plusieurs langues.

en 2021 (Statista, 2021b). Les femmes représenteraient 55 % des usagers en Arabie saoudite (Al-Fawaz, 2016), et les usages y sont là intergénérationnels puisqu'une étude récente montre que 71 % des parents saoudiens utilisent Snapchat (Arab News, 2020). Compte tenu de ses fonctionnalités (filtres, effets…) et surtout de sa spécificité qui repose, au moins originellement, sur l'effacement quasi immédiat d'une photo après sa réception par le ou la destinataire, l'application a connu un succès particulier. Oscillant entre plusieurs formes expressives, le dessin animé et l'autoportrait, fondée sur l'artifice de la duplication et sur l'évanescence (Bourdeloie *et al*., 2017), elle offre en effet l'occasion aux Saoudiennes de contourner les codes sociaux, de les négocier, voire de les déjouer en se donnant à voir, à défaut de le faire dans le monde traditionnel. Le portrait de soi n'en est plus un dès lors qu'il a été retouché et qu'il est agrémenté d'oreilles de chien ou de couronnes de fleurs… autant de stratégies permettant, en quelque sorte, d'outrepasser les frontières de l'intimité. Symptomatique de ces usages transgressifs, ou témoignant d'une forme de liberté, Snapchat a ainsi contribué à une visibilité s'apparentant parfois presque à une mascarade. Les possibilités de personnalisation, de retouche, de correction, poussent effectivement la logique de visibilité de soi jusqu'à une forme de paroxysme : on ne fait pas que montrer ses cheveux ou son visage, mais on le fait en se maquillant, en s'apprêtant et en recourant à des filtres pour s'embellir et donner de soi une présentation toujours flatteuse. Si certaines s'adonnent à ce jeu, d'autres ne manquent pas d'en souligner les effets délétères non tant pour des raisons religieuses – elle altérerait ce que le divin a créé (Al Lily, 2016, p. 35) – que pour souligner la frivolité et la forfanterie que cachent ces pratiques. Ainsi Ajir (39 ans, chargée de projet, bac+4, 24 avril 2016) remarque à propos de Snapchat : « Tu sais, c'est pratique mais ça a aussi des effets négatifs (…). Par exemple, les personnes qui l'utilisent pour se montrer (*show off*). (…). Par exemple, y'a des filles, elles mettent juste du *make up*[97] pour montrer qu'elles sont belles (…) pour se prendre des photos sur Snapchat ». D'ailleurs, lorsque nous prenons une photographie ensemble, généralement après l'entrevue, les enquêtées la retravaillent souvent immédiatement à l'aide d'une application (la plupart du temps Snapchat), qui attife notre visage de teintes pimpantes. Plusieurs enquêtées me montrent ces photos personnalisées qu'elles s'autorisent à partager, certes avec leurs amies ou proches, mais aussi avec le sexe opposé (des cousins ou amis[98]) ; acte pourtant considéré comme égrillard pour la société saoudienne. Ainsi, de tels actes ne relèvent pas de la seule esthétique, mais revêtent aussi une dimension politique dans la mesure où l'outrepassement des frontières de l'homosocialité est une façon de défier le système en vigueur.

3. LE SMARTPHONE COMME PROTHÈSE DE LA MOBILITÉ ET DU MILITANTISME

Le smartphone est aussi objet expressif connecté investi comme outil de défiance politique, de transgression, de déconstruction, voire de reconstruction des normes de genre que la société saoudienne a érigées. Plus qu'un accessoire intime (point que je n'ai pu ici développer), il est un objet militant et transgressif, même pour celles qui n'affichent pas cet objectif. Paradoxalement, l'objet est en effet le sésame de la mobilité, de la circulation, mais il est aussi l'objet de la filature et de la surveillance. Sésame, car il assiste les déplacements, en particulier au temps où je mène

[97] L'expression « *make up* » est gardée comme telle car c'est celle que les Saoudiennes utilisent, même lorsqu'elles parlent en arabe. Cette entrevue a été conduite en anglais et en arabe, avec l'appui d'une collègue pour la traduction.

[98] Compte tenu du système de ségrégation des sexes, on ne peut pas dire que la notion d'« ami » telle que nous la connaissons existe en Arabie saoudite. Hormis certaines personnes ayant vécu à l'étranger ou en contact avec des Occidentaux/Occidentales pour des raisons professionnelles, les enquêtées peuvent par exemple appeler « ami » une personne avec laquelle elles échangent sur une application linguistique.

l'enquête puisque les femmes ne peuvent conduire. Les applications comme Uber ou Careem[99] sont d'autant plus sollicitées par les femmes qui n'ont pas de chauffeur ou pas de proche masculin disponible pour les conduire. Le téléphone connecté permet aussi de se géolocaliser dans une ville dense où il est très difficile de se repérer (la fonction « location » par WhatsApp y est d'ailleurs sur-utilisée). Il est aussi l'outil de contact[100] permettant de rassurer les proches lorsqu'une jeune femme se livre à des sorties urbaines nocturnes tout comme il est, en France, outil utilisé par les parents pour contrôler les adolescents (Bruna, 2022). Il est aussi l'objet qui, via Absher[101] – application du ministère de l'Intérieur saoudien créée en 2015, dans le sillage de la politique numérique du gouvernement (MCIT, 2018), pour faciliter l'accès à divers services administratifs (E-Government in Saudi Arabia, 2021), – est utilisé dans le cadre du système de tutorat pour autoriser ou non le déplacement des Saoudiennes à l'étranger. En effet, si le système de tutorat qui place les Saoudiennes ou étrangères mariées à un Saoudien sous la tutelle d'un tuteur est régulièrement assoupli, et notamment depuis un décret[102] du 30 juillet 2019 (27/11/1440 pour l'Arabie saoudite) autorisant les femmes à voyager à l'étranger sans l'accord de leur tuteur, ce n'est pas le cas lors de mon enquête. Lorsque je la démarre, en 2016, l'application Absher est relativement récente et souvent mentionnée, sans nécessairement que son nom soit cité, étant jusqu'alors uniquement connu des Saoudien·nes (il fut d'ailleurs une époque où il n'était pas possible de la télécharger depuis l'étranger). La plupart des enquêtées mettent l'accent sur l'élasticité de la technologie qui, d'un coup de clic, permet au tuteur d'autoriser sa fille ou son épouse (cas les plus courants) à se déplacer. La majorité des femmes interrogées se trouve dans ce cas, l'application numérique étant vue comme une aubaine pour atrophier les contraintes administratives inhérentes à ce système, au-delà de son poids normatif et symbolique. Mais si l'application est vue pour beaucoup comme un moyen de simplifier leur quotidien (Leung, 2019), même pour certaines qui ont pu déjouer les restrictions paternelles en accédant à l'application Absher via l'iPad du père et en la manipulant avec un accès aux codes (opération qui aurait été impossible au temps de l'administration traditionnelle), pour d'autres, qui n'ont pas la chance d'être sous la tutelle d'un homme permissif, la technologie n'y fait rien. Manna (30 ans, bac +3, enseignante d'anglais, 11 avril 2017[103]) me fit ainsi part de son désespoir de ne pouvoir voyager. Son père est décédé, et son tuteur, son frère, refuse d'effectuer toute démarche en ce sens[104]. En réalité, généralement accueillie favorablement à l'échelle locale, cette technologie, méconnue, fut fort controversée dans le monde occidental. Les médias occidentaux et les organisations en matière de droits de la personne[105] ont accusé l'État saoudien d'utiliser une technologie pour pister les femmes et ainsi bafouer leurs droits. C'est singulièrement au début de 2019 qu'Absher, pourtant déjà bien connue en Arabie saoudite et dédiée à un bouquet de services administratifs, fit scandale

[99] Careem est une application pour le transport comparable à Uber, particulièrement présente au Proche-Orient et dans certains pays d'Asie. Basée à Dubaï, la société a étendu ses services et ne se limite plus au transport des personnes.

[100] Aucune jeune fille ou femme ne m'a toutefois parlé de l'utilisation de géolocalisation par les parents lors de leurs sorties nocturnes. Sur ce registre, elles ont seulement évoqué la possibilité d'être joignables ou de joindre leurs proches à tout moment.

[101] Voir « Absher » sur Wikipédia : https://en.wikipedia.org/wiki/Absher_(application), consulté le 28 novembre 2021.

[102] Décret disponible ici (en arabe) : https://perma.cc/9PHW-EG7D, consulté le 7 décembre 2021.

[103] Toutes les informations rendent les personnes complètement anonymes.

[104] Le 26 août 2019, Manna m'a envoyé une photo de son passeport (« Finalement j'ai eu mon passeport. Oh mon Dieu, je ne peux y croire ! »), passeport obtenu à la suite de l'assouplissement du système de tutorat en matière de déplacement (décret du 30 juillet 2019, 27/11/1440 pour l'Arabie saoudite).

[105] Par exemple, une recherche sur « google.fr » où on tape « mobile women Saudi Arabia » (sur environ 58 000 000 résultats au 28 novembre 2021) mentionne, pour les trois premiers résultats, des articles stigmatisant l'application Absher comme outil de contrôle des femmes saoudiennes. Voir aussi Human Rights Watch (2019).

en Occident à la suite d'une enquête du site web d'information américain Business Insider[106] révélant que l'application servait à surveiller les Saoudiennes (Absher [application], 2021[107]). L'information se répandit comme une traînée de poudre si bien que de nombreux articles occidentaux parurent en février 2019 pour dénoncer une « application faite pour traquer les femmes saoudiennes »[108], ignorant catégoriquement les fonctionnalités et usages de ladite application.

Mais si le téléphone connecté est pour les Saoudiennes un objet de la cause militante, en particulier pour défendre leurs droits, il ne faudrait toutefois pas surinvestir le rôle du téléphone connecté dans la mesure où ses usages s'imbriquent dans un système social et politique complexe qui ne saurait se résumer à une ségrégation genrée. Car dans un État qui n'accorde aucune existence à la scène politique, les réseaux sociaux en ligne, notamment Twitter, tiennent lieu de tribunes politiques. C'est du reste une des raisons pour lesquelles le réseau est très infiltré par les autorités saoudiennes, qui ont pendant longtemps créé de nombreux (faux) comptes pour développer leur influence et favoriser leurs intérêts géopolitiques[109] (Owen, 2017 ; 2018 ; Dekonink, 2018 ; Lausson, 2019 ; Gillon, 2021).

Ainsi les réseaux sociaux peuvent-ils être mis à profit pour des causes militantes et constituer tour à tour des outils pour s'organiser, se mobiliser, se mettre en scène, se filmer et propager une cause, encore que ce ne soit évidemment certes pas le téléphone connecté qui, en soi, pousse les femmes à développer des comportements transgressifs. Pour exemple, le mouvement Women to Drive[110] (Women to drive movement, 2021), une campagne menée par douze Saoudiennes pour protester contre l'interdiction de conduire, a-t-il émergé en 1990, soit bien avant l'émergence de l'internet grand public. Le téléphone connecté contribue toutefois à amplifier le phénomène activiste et à lui donner de la visibilité. C'est ainsi que menée par des militantes féministes dans le sillage du mouvement Women to Drive co-fondé par Manal Al-Sharif en 2011 (Al-Sharif, 2017 ; 2019), la campagne du 26 octobre 2013 en faveur du droit de conduire prit, via le web, une envergure considérable. Un site web[111] fut en effet créé pour promouvoir cette campagne défendant le droit de conduire, site ensuite bloqué en Arabie saoudite, mais accessible aujourd'hui[112] (Women to drive movement, 2021). Bravant les codes, ce sont plusieurs femmes qui, à travers le pays, se filmèrent en train de conduire puis postèrent sur YouTube ou Twitter des vidéos qui firent le tour

---

[106]Voir notamment https://katherineclark.house.gov/2019/2/business-insider; https://www.businessinsider.fr/us/google-joins-apple-probe-saudi-absher-app-2019-2; https://www.businessinsider.fr/us/apple-google-shameful-part-in-saudi-system-absher-2019-8, consulté le 17 décembre 2021.

[107] Voir aussi : https://www.absher.sa/wps/portal/business/static/faqs/, la page est toutefois blanche au 20 novembre et 7 décembre 2021.

[108] Voir par exemple : Middle East Eye (2019). « Saudi Arabia defends mobile app allowing men to monitor women relatives », *Middle East Eye*, https://www.middleeasteye.net/news/saudi-arabia-defends-mobile-app-allowing-men-monitor-women-relatives, 16 février 2019, consulté le 9 décembre 2021.

[109] D'ailleurs repérée par Twitter (Lausson, 2019).

[110] En arabe : قيادة المرأة في السعودية *qiyāda al-imarʾa fī as-Suʿūdiyya*.

[111] (www.oct26driving.org), le site web n'est plus actif au 7 décembre 2021.

[112] Le lien n'est plus actif au 1er décembre 2021, mais renvoie vers des archives : https://oct26driving.com/ renvoyant à des archives : https://web.archive.org/web/20140419080325/http://www.oct26driving.org. Celui-ci en anglais, https://oct26driving.com/ est en revanche actif au 1er décembre 2021. Je l'ai contacté pour en savoir plus sur les personnes à l'origine de ce site web, mais la procédure technique ne semble pas avoir fonctionné.

du monde[113]. Créée par l'activiste et comédien Hisham Fageeh[114] et publiée en soutien à ce mouvement (https://oct26driving.com/, consulté le 1er décembre 2021), la vidéo YouTube de la chanson *No woman, no drive* fut quant à elle vue par presque dix millions d'internautes en 2013 (Gonzalez-Quijano, 2013) ; c'était presque 17 millions en 2021 (avec un lien qui avait changé).

Toujours sur un registre militant, mais concernant les droits des femmes saoudiennes en général, c'est via son mobile connecté aux réseaux socionumériques que la dissidente Rahaf Mohammed fuit l'Arabie saoudite puis jouit de l'asile au Canada. En janvier 2019, profitant d'un séjour familial au Koweït, la jeune Saoudienne prit effectivement un avion pour Bangkok dans le but de fuir en Australie (Mogul, 2019). Arrêtée en Thaïlande et se voyant confisquer son passeport, elle se saisit de Twitter pour attirer l'attention des organisations internationales (*cf.* figure 3) sur les menaces qui pesaient sur elle.

Figure 3. Tweet (7 janvier 2019) du compte de Rahaf Mohammed

Ensuite exilée au Canada, c'est sur Twitter qu'elle mettra en avant son nouveau statut de femme libre (*cf.* figure 4) et féministe avec les *hashtags* « Freedom » et « LGBTQ », ex-musulmane, majeure et dépourvue de tuteur. Ainsi peut-on lire en arabe, sur le bandeau de son profil, « je suis ma propre tutrice », renvoyant là au système de tutorat qui persiste en Arabie saoudite.

[113] Exemple de vidéo d'une femme conduisant le 26 octobre 2013, publiée le 28 octobre 2013, (3 119 vues au 15 décembre 2021)… : https://www.youtube.com/watch?v=0JDNoZMb8ho, consultée le 2 décembre 2021.
[114] Hisham Fageeh, *No woman no drive*, https://www.youtube.com/watch?v=aZMbTFNp4wI, publié le 26 octobre 2013, consulté le 1er novembre 2021 (16 949 744 vues au 1er décembre 2021).

Figure 4 : Copie d'écran (prise le 22 novembre 2020) du profil de compte Twitter de Rahaf Mohammed[115].

En définitive, ce sont bien les spécificités du numérique puis de l'écriture numérique (Cailleau *et al*., 2011 ; Bouchardon, 2020) qui, en agissant sur le « milieu », entendu ici dans son sens géographique, géohistorique, mais aussi culturel en relation avec la technique (co-construction (Bouchardon et Cailleau, 2018), contribuent à amplifier, démultiplier. C'est en s'appuyant sur le mobile connecté que les Saoudiennes se sont autonomisées d'un certain nombre d'injonctions sociétales en démasquant l'invisible, en se connectant avec soi, en franchissant les frontières de l'homosocialité et en se mobilisant pour défendre leurs droits, et plus simplement en s'offrant des espaces de création personnels, à l'abri des regards.

[115] Presque 230 000 personnes suivent désormais le compte Twitter de la dissidente saoudienne se définissant libérale, féministe et ex-musulmane.

CONCLUSION

Dans les limites de ce texte et avec une certaine frustration, je voudrais conclure sur une tonalité plus complexe que je n'ai pu la développer ici. Comme dans bien d'autres domaines, le téléphone connecté est une arme à double tranchant, à « double face » (Aubert, 2003, p. 64). Il est source d'agentivité et d'*empowerment*, mais il est également source de contrôle, d'empêchement, d'interdiction. Si la numérisation va de pair avec une forme d'émancipation dans la mesure où les médias socionumériques ont ouvert de véritables espaces d'expression et de visibilité permettant aux Saoudiennes de performer et de consolider une expressivité traditionnellement larvée, elle est également au service de la surveillance qui, du reste, dépasse les autorités officielles puisque la culture de la surveillance, mais aussi de l'ébruitement, est infusée dans la société. Ainsi les réseaux socionumériques constituent-ils à la fois des arènes pour diffuser « la bonne parole » et influencer les comportements dans le sens de la société, et des arènes pour observer les autres (Al Lily, 2016, p. 129-130) ; des pratiques qui conduisent certaines enquêtées à exprimer non ce qu'elles pensent, mais ce qu'elles devraient penser, en conformité aux normes de valeurs de la société rigoriste (p. ex., Al Lily écrit : « Many people ensure that they express themselves in a way that reflects and does not upset the social sense of 'collectivity' », *ibid.*, p. 130). Au-delà d'une surveillance politique (c'est également en vertu de leur caractère [prétendu] libre que ces espaces sont aussi contrôlés par les autorités saoudiennes), le poids de la surveillance des proches est plus puissant, prégnant, et inscrit dans la quotidienneté. Le témoignage de Maram (22 ans, étudiante, 24 avril 2016), qui fait un usage extrêmement contrôlé et soigné de son compte Path[116], est à cet égard signifiant. Maram partage ce compte avec des membres de sa famille pour jouir d'une bienveillance de leur part : « Honnêtement, des fois, je partage des choses dont je ne suis pas convaincue, mais juste pour que ma famille dise "*oh wallah*, notre fille est sur la bonne voie, c'est-à-dire elle a de bonnes pensées". Sur Twitter [compte anonyme], je suis très audacieuse, sur Path, je suis vigilante à chaque mot que j'écris, je serais jugée par rapport à chaque mot, par exemple sur Twitter, j'ai jamais posté des prières *ad'iyah*[117] ».

Sur le plan de cette portée contradictoire et en reprenant l'exemple d'une figure médiatique comme celle de Manal al-Sharif, c'est la même qui utilisa Twitter pour propager sa cause militante qui fut aussi celle qui, plus tard, ferma son compte car estimant que la plateforme qui l'avait une fois sauvée était infiltrée par les services secrets saoudiens et qu'elle était devenue un piège au service de la propagande et de la mésinformation (Al-Sharif, 2019b).

Mais il ne faudrait pas non plus penser que les deux exemples médiatiques exposés dans ce texte (Rahaf Mohammed et Manal al-Sharif) biaisent les multiples configurations en matière de résistance, qui connaissent des degrés, des variations, mais aussi de consentement éclairé (dimension ici non explorée). En réalité, ils méritaient d'être mentionnés à double titre ; d'une part, parce que le téléphone connecté et les réseaux sociaux ont constitué des outils essentiels dans leurs luttes militantes, d'autre part, parce que ces luttes incarnent deux types de féminisme et de résistance qui divergent. Le téléphone connecté et les réseaux sociaux les ont fait agir

[116] L'application Path, qui a fermé en octobre 2018 (et qui existait depuis 2010), était un réseau social fermé, axé sur le partage d'informations avec un nombre restreint d'amis. On pouvait y publier des photos, les modifier, les commenter… Voir : Path (réseau social), 16 juillet 2020. Dans Wikipédia, https://fr.wikipedia.org/wiki/Path_(réseau social), consulté le 9 décembre 2031.

[117] Les *ad'iyah* désignent des invocations dans l'islam.

différemment. Rahaf Mohammed – faisant un pied de nez à l'Arabie saoudite en tweetant des photos, lors de son exil, d'elle en train de siroter du vin dans l'avion la conduisant au Canada – incarne un modèle féministe libéral qui fait la part belle au monde occidental et séculier ; l'autre, qu'illustre Manal al-Sharif, femme musulmane voilée et pratiquante qui a fait l'objet d'une médiatisation bien moindre en Occident, est un modèle peut-être moins connu en Occident parce qu'il ne répond pas aux fantasmes occidentaux. Il s'inscrit en effet dans un féminisme islamique (Kian, 2019) qui se rapproche du modèle de l'agentivité tel que l'a conceptualisé Saba Mahmood (2009) et qui, digne d'un féminisme décolonial (Vergès, 2019) qui se soustrait à l'universalisme et ne prétend pas parler au nom des femmes subalternes, entrevoit des formes de résistance non calquées sur l'expérience occidentale (Angelo, 2021). Car il s'agit bien, pour Saba Mahmood (2009), et on peut faire ici un parallèle avec l'œuvre de Gayatri Chakravorty Spivak (2009), comme s'y emploie d'ailleurs Chiara Angelo (2021), de ne pas parler pour ou au nom de ces femmes, mais de faire parler ; de ne pas créer de dichotomie entre résistance et oppression, mais d'envisager plutôt les différentes manières de vivre des normes qui ont été incorporées, voire encorporées ; de les mettre en acte et de les habiter selon les cultures et les valeurs propres à chacune (Mahmood, 2009 ; Albert et Gallot, 2015). Ainsi, si le téléphone connecté est le lieu de la résistance, de la transgression vers une voie émancipatrice, il est aussi celui de la négociation entre soi et les normes sociales dominantes et, plus prosaïquement, un lieu de récréation et de connexion à soi.

BIBLIOGRAPHIE

Absher (application) (2021), 29 octobre. Dans *Wikipédia*, https://fr.wikipedia.org/wiki/Absher_(application), consulté le 7 décembre 2021.

Al Dahdah, Marine (2017). *Les mobiles du développement*. Thèse de doctorat en sociologie - démographie sous la direction de Annabel Desgrées du Loû et Cécile Méadel. Thèse de doctorat en Sociologie - démographie : Sorbonne Paris Cité.

Al-Fawaz, Nadia (2016). « Snapchat use rising among Saudis », *Arab news*, 17 février 2016. Repéré à https://www.arabnews.com/saudi-arabia/news/881841, consulté le 15 novembre 2021.

Allard, Laurence (2009). « Britney Remix : singularité, expressivité, remixabilité à l'heure des industries créatives. Vers un troisième âge de la culture ». *Poli*, nº 1, Poli Editions, p. 65-81.

Allard, Laurence (2014a). « Selfie, un genre en soi. Ou pourquoi il ne faut pas prendre les Selfies pour des profile pictures », *Mobactu*, 14 janvier 2014. Repéré à http://www.mobactu.org/selfie-un-genre-en-soi-ou-pourquoi-il-ne-faudrait-pas-prendre-les-selfies-pour-des-profile-pictures/, consulté le 20 juin 2020.

Allard, Laurence (2014b). « Express Yourself 3.0 ! Le mobile comme media de la voix intérieure Entre double agir communicationnel et continuum disjonctif soma-technologique ». Dans Laurence Allard, Roger Odin et Laurent Creton (dir.), *Téléphone mobile et création,* Paris : Armand Colin, p. 139-162.

Albert, Anaïs et Fanny Gallot (2015). Introduction. Saba Mahmood : redéfinir le féminisme et l'islam. Tracés. *Revue de Sciences humaines* [En ligne], #15 | 2015, mis en ligne le 01 janvier 2017. Repéré à http://journals.openedition.org/traces/6251 consulté le 20 août 2019.

Al Lily, Abdul (2016). *The Bro Code of Saudi Culture*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

Al-Sharif, Manal (2019a). « We Finally Won the Right to Drive in Saudi Arabia. But the Kingdom's War on Women Is Only Getting Worse », *Time*. Repéré à https://time.com/5567330/saudi-arabia-women-rights-drive/, consulté le 2 décembre 2021.

Al-Sharif, Manal (2019b). « Why I Quit Twitter and Facebook ». Manal al-Sharif. *Archived* from *the original on 24 June 2019*. Repéré à https://www.manal-alsharif.com/blog-entries/2019/1/31/why-i-quit-twitter-and-facebook, consulté le 2 décembre 2021.

Al-Sharif, Manal (2017). *Daring to Drive: A Saudi Woman's Awakening*. New York : Simon & Schuster.

Angelo, Chiara (2018). « Politique de la piété : penser sécularisme et féminisme au prisme de la décolonialité, avec Saba Mahmood ». Repéré à http://indigenes-republique.fr/politique-de-la-piete-penser-secularisme-et-feminisme-au-prisme-de-la-decolonialite-avec-saba-mahmood/, consulté le 2 décembre 2021.

Arab News (2020). « Report : 71 percent of parents in Saudi Arabia use Snapchat ». Repéré à https://www.arabnews.com/node/1952451/media, 21 octobre 2021, consulté le 15 novembre 2021.

Associated Press (2004). « Saudi Arabia bans cell phone cameras », *NBC news*, 29 septembre 2004. Repéré à https://www.nbcnews.com/id/wbna6133475, consulté le 14 novembre 2021.

Aubert, Nicole (2003*). Le Culte de l'urgence : La société malade du temps*. Paris : Flammarion.

Bacqué, Marie-Hélène et Carole Biewener (2013). *L'Empowerment*, *une pratique émancipatrice ?*. Paris : La Découverte.

Bouchardon, Serge (2020). « L'écriture numérique : objet de recherche et objet d'enseignement », *Les Cahiers de la SFSIC*. Collection, *10-Varia*, FORMATION, MONDE PROFESSIONNEL. Repéré à http://cahiers.sfsic.org/sfsic/index.php?id=671, consulté le 5 décembre 2021.

Bouchardon, Serge et Isabelle Cailleau (2018). « Milieu numérique et « lettrés » du numérique ». *Le français aujourd'hui*, 200, 117-126. Repéré à https://doi.org/10.3917/lfa.200.0117, consulté le 2 décembre 2021.

Bourdeloie, Hélène (2020), « Récit d'une ethnographe féministe occidentale à Riyad. L'arroseuse arrosée ». *Recherches qualitatives*, *39*(1), p. 152-172.

Bourdeloie, Hélène, Caterina Gentiloni Silveri & Sara Houmair (2017). « Saudi Women and Socio-Digital Technologies: Reconfiguring Identities », *CyberOrient*, *11*(1). Repéré à http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9822, consulté le 2 décembre 2021.

Bruna, Yann (sous presse), « Usages et enjeux de la géolocalisation dans le contexte de la surveillance parentale », *Tic & société*, en ligne.

Cailleau, Isabelle, Serge Bouchardon, Stéphane Crozat et Bourdeloie, Hélène (2011). « Compétences et écritures numériques ordinaires », *Recherches en Communication*, 34. Louvain : Université Catholique de Louvain, p. 33-50. Repéré à https://ojs.uclouvain.be/index.php/rec/article/view/51923, consulté le 5 décembre 2021.

CICT (Communications and Information Technology Commission) (2015). *Individuals Report ICT Survey Results, 2015*. Repéré à http://www.citc.gov.sa/en/reportsandstudies/studies/Documents/PublicIndividualReport2015V5_En.pdf, consulté le 3 décembre 2021.

CICT (Communications and Information Technology Commission) (2014). *Individuals Report ICT Survey Results, 2014*. Repéré à https://www.citc.gov.sa/en/reportsandstudies/studies/Documents/IT021E-PublicReportForEstab.pdf, consulté le 3 décembre 2021.

Dazi-Héni, Fatiha (2017). *L'Arabie saoudite en 100 questions*. Paris : Tallandier.

Dekonink, Basile (2018). « En Arabie, une 'ferme à trolls' pour cibler les dissidents sur les réseaux sociaux », *Les échos*. 22 octobre 2018. Repéré à https://www.lesechos.fr/tech-medias/hightech/en-arabie-une-ferme-a-trolls-pour-cibler-les-dissidents-sur-les-reseaux-sociaux-142544, consulté le 30 novembre 2021.

E-Government in Saudi Arabia (2021, 3 octobre). Dans *Wikipédia*, https://en.wikipedia.org/wiki/E-Government_in_Saudi_Arabia, consulté le 7 décembre 2021.

Gillon, Jihâd (2021). « Arabie saoudite : comment MBS a infiltré Twitter (5/5) ». *Jeune Afrique*. 5 février 2021. Repéré à https://www.jeuneafrique.com/1113730/politique/serie-arabie-saoudite-comment-mohammed-ben-salman-a-infiltre-twitter-5-5/, consulté le 30 novembre 2021.

GMI (Global Media Statistics), *Saudi Arabia Social Media Statistics 2021*. Repéré à https://www.globalmediainsight.com/blog/saudi-arabia-social-media-statistics/, consulté le 15 novembre 2021.

Goffette, Jérôme (dir.) (2019). *Science-fiction, prothèse et cyborgs*. Norderstadt : Books on Demand.

Gonzalez-Quijano, Yves (2013). « « No woman, no drive », la génération YouTube en Arabie saoudite ». Repéré à https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/no-woman-no-drive-la-generation-youtube-en-arabie-saoudite,0412, consulté le 1er décembre 2021.

Hamdan, Amani (2005). « Women and education in Saudi Arabia: Challenges and achievement ». *International Education Journal 6*(1), p. 42-64. Repéré à http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ854954.pdf, consulté le 3 mars 2017.

Human Righ Watch (2019). « Saudi Arabia: Mobile App Keeps Women at Home. Google, Apple Should Urge Ending the Male Guardianship System ». Repéré à

https://www.hrw.org/news/2019/05/06/saudi-arabia-mobile-app-keeps-women-home, 6 mai 2019, consulté le 28 novembre 2019.

Julliard, Virginie (2004). « Une 'femme machine' au travail : la 'demoiselle du téléphone' ». *Quaderni*, 56, p. 23-32.

Kian, Azadeh (2019). *Femmes et pouvoir en islam*. Paris : Michalon.

Lacroix, Stéphane (2015). « L'Arabie saoudite : un magistère sur l'islam contesté ». *Pouvoirs*, *152*(1), p. 43-52. Repéré à http://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2015-1-page-43.htm, consulté le 16 mars 2017.

Lausson, Julien (2019). « Twitter dénonce une opération d'influence provenant d'Arabie saoudite ». Repéré à https://www.numerama.com/politique/595249-twitter-denonce-une-operation-dinfluence-provenant-darabie-saoudite.html, consulté le 26 novembre 2021.

Le Renard, Amélie (2018). « Le double discours des médias français sur les femmes saoudiennes ». *Orient XXI*. Repéré à https://orientxxi.info/magazine/le-double-discours-des-medias-francais-sur-les-femmes-saoudiennes,2488, consulté le 1er décembre 2021.

Le Renard, Amélie (2011). *Femmes et espaces publics en Arabie saoudite*. Paris : Dalloz.

Leung, Hillary (2019). « What to Know About Absher, Saudi Arabia's Controversial 'Woman-Tracking' App. ». *Time*, 19 février 2019. Repéré à https://time.com/5532221/absher-saudi-arabia-what-to-know/, consulté le 7 février 2019.

Mahmood, Saba (2009 [2005]). *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris : La Découverte. (Trad. N. Marzouki)

Manal Al-Sharif (2021, 6 octobre). Dans *Wikipédia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Manal_al-Sharif, consulté le 2 décembre 2021.

Mauss, Marcel (1934). « Les techniques du corps » (1934), Article originalement publié *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars - 15 avril 1936. Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934. Repéré à http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html, consulté le 10 décembre 2021.

Ménoret, Pascal (2003). *L'Énigme saoudienne. Les Saoudiens et le monde, 1744-2003*. Paris : La Découverte.

Ministry of Communications and Information Technology (MCIT, 2018). Repéré à https://www.mcit.gov.sa/en/brief-history, consulté le 3 octobre 2018 (la page n'est plus à jour au 9 décembre 2021).

Mishkhas, Abeer (2004). « Saudi Arabia to Overturn Ban on Camera Phones », *Arab news*, 17 décembre 2004. Repéré à https://www.arabnews.com/node/259698, consulté le 16 novembre 2021.

Mogul, Rhea (2019). « Five things you need to know about Rahaf Mohammed Alqunun, the Saudi teen fleeing her family », 8 janvier 2019. Repéré à https://www.scmp.com/yp/discover/news/global/article/3060034/five-things-you-need-know-about-rahaf-mohammed-alqunun, consulté le 7 décembre 2021.

Mouline, Nabil (2011). « Le Comité des grands oulémas, une instance au service du prince… et de la population ». Dans Nabil Mouline, *Les Clercs de l'islam : autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite (XVIIIe-XXIe siècles)* (pp. 192-222). Paris : Presses Universitaires de France.

Nova, Nicolas (2018). *Figures mobiles : une anthropologie du smartphone. Anthropologie sociale et ethnologie*. Université de Genève, 2018.

Owen, Jones Marc (2018). « Twitter au service du prince héritier saoudien ». *Orient XXI*, 10 décembre 2018. Repéré à https://orientxxi.info/magazine/twitter-au-service-du-prince-heritier-saoudien,2795, consulté le 30 novembre 2021.

Owen, Jones Marc (2017). « Automated sectarianism and pro-Saudi propaganda on Twitter ». *Exposing the invisible*. Repéré à https://exposingtheinvisible.org/en/articles/automated-sectarianism/, 19 janvier 2017, consulté le 2 décembre 2021.

Piela, Anna (2013). « I am Just Doing my Bit to Promote Modesty: Niqabis' self-portraits on photo-sharing websites ». *Feminist Media Studies*, *13*(5), p. 781-790. DOI: 10.1080/14680777.2013.838358. Consulté le 11 juin 2017.

Poméon, Alexandra (2018). « *Arabie saoudite. Condamnées au silence. La situation des femmes défenseurs des droits humains* ». FIDH. Observatoire pour la protection des droits de l'homme, janvier 2018. Repéré à https://www.fidh.org/IMG/pdf/obs_as_fr_v9.pdf, consulté le 30 novembre 2021.

Saïd, Edward S. (2003 [1978]). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident.* Paris : Seuil. (Trad. C. Malamoud).

Saudi Gazette (2018). « Saudis among highest active daily users of Snapchat », *Saudi Gazette*, 26 juillet 2018. Repéré à https://saudigazette.com.sa/article/539823, consulté le 19 novembre 2021.

Saudi Gazette report (2015). « The downside of street photography », *Saudi Gazette*, 6 février 2015. Repéré à https://saudigazette.com.sa/article/112070, consulté le 15 novembre 2021.
Spivak, Gayatri Chakravorty (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler ?*. Paris : Éditions Amsterdam.

Statista (2021a). « Saudi Arabia: If you use a smart phone for personal purposes, what brand is it? ». *Statista*. Repéré à https://www.statista.com/statistics/917673/saudi-arabia-brands-of-smartphones-used-for-personal-purposes/, consulté le 15 novembre 2021.

Statista (2021b). « Snapchat audience reach in selected countries and territories as of October 2021". *Statista*. Repéré à https://www.statista.com/statistics/326445/leading-snapchat-market/, consulté le 3 décembre 2021.

Tisseron, Serge (2011). « Intimité et extimité ». *Communications*, 88, p. 83-91. Repéré à https://doi.org/10.3917/commu.088.0083, consulté le 2 décembre 2021.

Vergès, Françoise (2019). *Un féminisme décolonial*. Paris : La fabrique éditions.

Women to drive movement (2021, 30 novembre). Dans *Wikipédia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Women_to_drive_movement, consulté le 1er décembre 2021.