

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« L'ÉQUATION SAOUDIENNE :  
ANGOISSE IDENTITAIRE ET ÉVEIL À LA MODERNITÉ »

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
MIRENTXU CATALÁN

MARS 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## Remerciements

تمريزي كامل ،

أهديك هذا العمل المتواضع تعبيراً عن مدى احترامي وتقديري لك.

إن مثابرتك وصبرائك ونزاهتك، مسقات يعطيك مثلي وحائزي لإعطاء أفضل ما عندي.

Ce mémoire est avant tout le fruit d'une passion, d'une fascination pour les cultures arabes et musulmanes. Il se veut également un humble témoignage de respect aux valeurs islamiques. Avec cette recherche, j'espère contribuer ne serait-ce que minimalement, à nourrir la réflexion de l'altérité entre l'Occident et le monde arabo-musulman.

Ce travail clôt divers épisodes à titre personnel et académique. Fort heureusement, plusieurs personnes durant ce long parcours ont contribué à la réalisation de ce travail.

Mes plus sincères remerciements vont tout d'abord à mes directeurs de recherche M. Alain G. Gagnon et M. Rachad Antonius, pour leurs judicieux conseils et leur écoute. Leur rigueur intellectuelle m'a certainement permis de mieux concrétiser mes idées et avancer dans mes recherches.

Un grand merci aux professeurs qui ont contribué par leur professionnalisme à me transmettre le goût de la recherche académique. Je pense notamment à M. Stefan Winter et M. Daniel Holly.

Je ne peux oublier de remercier ma famille. Un remerciement tout spécial à mon père et à ma mère pour m'avoir inculqué le sens du dépassement. Merci à Mikel pour ses encouragements et son soutien, inconditionnel et sans faille.

Merci également à mes collègues, Monica, Leila, Fabiola et Facil, témoins depuis de nombreuses années, de ce projet téméraire et irréel au départ, mais qui se concrétise finalement aujourd'hui.

## TABLE DE MATIÈRES

<b>Lexique</b> .....	<b>vi</b>
<b>Résumé</b> .....	<b>viii</b>
<b>CHAPITRE I : REVUE DE LA LITTÉRATURE, CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE</b> .....	<b>1</b>
Introduction .....	1
Objet du mémoire. Problématique et hypothèses.....	6
La proposition de recherche.....	8
Les hypothèses.....	8
<i>Première hypothèse</i> .....	8
<i>Deuxième hypothèse</i> .....	8
Revue de la littérature : réforme et modernité .....	9
La présentation du bloc analytique .....	9
<i>Pour un renouvellement théorique de la modernité</i> .....	9
<i>Les thèses du déclin du monde musulman</i> .....	11
<i>À contre-courant des thèses du déclin : la déconstruction historique</i> .....	14
Les auteurs arabo-musulmans et leur rapport à la modernité .....	15
<i>Les pré-réformistes : les mouvements de revivalisme (XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles)</i> .....	16
<i>Les premiers réformistes du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècles</i> .....	17
<i>Les réformistes à l'ère des indépendances</i> .....	18
Le cadre théorique.....	21
Problématique de la modernité .....	22
Problématique de la légitimité .....	24
Problématique de l'islamisme.....	26
Méthodologie .....	28

<b>CHAPITRE II : HISTOIRE POLITIQUE DU ROYAUME (1744-1979) .....</b>	<b>31</b>
Introduction .....	31
La création de l'État saoudien : la première étape .....	31
1902-1932 : les deux autres étapes de la création du royaume .....	34
Le mouvement Ikhwan et les oulémas .....	34
La modernisation de l'Arabie Saoudite à partir de 1932 .....	36
L'État saoudien et la modernisation.....	39
Les répercussions de la découverte du pétrole (1938 à 1979) .....	44
L'alliance avec les États-Unis.....	44
Le rôle de Fayçal .....	45
L'état de la légitimité royale (1902-1979) .....	48
 <b>CHAPITRE III : LA CONTESTATION DE LA LÉGITIMITÉ (1979-1996) .....</b>	<b>51</b>
Introduction .....	51
Le prélude de la contestation face à la quiétude des Oulémas .....	52
La contestation religieuse et politique de 1979 à 1990 .....	54
L'Afghanistan et le concept du djihad.....	56
La guerre du Golfe (1990-1991) .....	60
Al-Sahwa al-Islamiyya et l'éclosion du phénomène islamiste .....	65
Les exilés de Londres.....	68
Le mouvement radical dhijadiste .....	70
Le contexte socio-économique : le mécontentement de la jeunesse .....	72
Impact économique, social et identitaire sur la jeunesse saoudienne .....	74
Les lacunes dans le domaine de l'éducation et le chômage.....	75
Le domaine de l'éducation dépassé. Impact sur l'identité.....	77
La ré-islamisation: outil de revendication identitaire et politique .....	80
Typologie des attitudes politiques de la jeunesse saoudienne .....	82

État de la légitimité royale (1979-1995) .....	84
<b>CHAPITRE IV : RÉACTIONS DU RÉGIME À LA CRISE DE LÉGITIMITÉ (1996-2005).....</b>	<b>86</b>
Réformes économiques .....	87
Libéralisation des médias et ouverture politique .....	89
Les figures dominantes de la variante islamo-libérale.....	90
<i>Le cheikh démocrate : Abd al-Aziz Al Qasîm</i> .....	90
<i>Abdallah Al-Hamid, le mujaddid</i> .....	91
<i>Hasan âl-Maliki, l'iconoclaste</i> .....	92
<i>Mansur al-Nuqaydan, le repentî</i> .....	93
<i>Mohamed Sa'id Tayyib, le libéral</i> .....	95
Contribution de la mouvance islamo-libérale à la vie politique .....	96
Les attentats de septembre 2001 .....	98
L'union chiïte et sunnite : les manifestes.....	99
Al-Sahwa al-islamiyya depuis 2001 .....	102
2003 : le bouleversement .....	104
Le principal défi : rétablir la sécurité intérieure.....	105
Fin du monopole d'un clergé partagé entre la contestation et le quiétisme .....	108
L'ouverture du régime saoudien : le printemps de Ryad.....	110
<i>Les dialogues nationaux</i> .....	111
Bilan des demandes : concrétisation des projets ? .....	116
<i>La tenue d'élections</i> .....	117
<i>La non réforme du Majlis al-Shura</i> .....	120
<i>La liberté d'expression : médias et intellectuels</i> .....	12122
La légitimité royale : état des lieux.....	125
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>130</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>136</b>

Monographies .....	136
Revue spécialisée.....	140
Sites Internet .....	141

## Lexique

Abaya : Longue robe noire ample, que certaines musulmanes portent dans les espaces publics.

Assabiyya : Esprit de corps, tribalisme, clanisme.

Bid'a : Innovation religieuse non légitime. Éloignement de la religion

Charia : Loi islamique

Cheikh : Chef religieux et/ou tribal.

Da'wa : Invitation à rejoindre l'islam ou à être plus pieux ; effort de prosélytisme.

Dawla : État.

Din : Religion.

Djihad : Concept religieux utilisé surtout pour désigner le combat, la guerre au nom de la religion, mais aussi pour désigner le dépassement de soi dans l'observation religieuse.

Émir : Prince.

Fatwa : Avis religieux légal.

Fiqh : Droit appliqué.

Fitna : Chaos social (les dissidents sont souvent accusés de provoquer la fitna).

Hadatha : Modernité.

Hijra (Hégire) : Migration du Prophète Mahomet de la Mecque à Médine. Point de départ du calendrier musulman. Dans le cas de l'Arabie Saoudite, cela désigne également les colonies de sédentarisation (au cours du vingtième siècle) symbolisant l'hégire, de l'errance bédouine à l'agriculture, de l'ignorance antéislamique à la vérité islamique.

Hujar : Points de sédentarisation agricoles comprenant de centres d'enseignement, mais aussi utilisées comme bases de départ pour des expéditions guerrières.

Huqûq : Droits.

Ifta: Édiction d'une fatwa.

Ijtihad : Effort personnel d'interprétation des textes.

Ikhwan : Littéralement : Frères. Désigne un mouvement religieux conservateur en Arabie Saoudite. (Ne pas confondre avec les Frères Musulmans, mouvement fondé par Hassan Al Banna en Égypte).

Infiraj : Détente

Infitâh : Ouverture.

Istiqrar : Stabilité.

Jahiliyya : Époque présislamique considérée par les musulmans comme étant celle de l'ignorance.

Kâfir : Apostat. (pluriel : kuffâr)

Kitâb : Livre.

Majlis al-shura : Conseil consultatif.

Maqasid : Intentions.

Matâib : Réclamations.

Mizan : Équilibre, balance, critère de jugement.

Mudâri : Enseignant religieux.

Mujtahid : Celui qui entreprend le djihad.

Mulk : Domaine, propriété.

Mutawwe' : Police islamique qui veille à l'interdiction de comportements jugés « non-islamiques » et qui force le respect des codes vestimentaires et la participation aux prières.

Muwahhidun : Ceux qui croient à l'unicité divine.

Muzhakkarat : Mémoires (biographiques).

Nahda : Renaissance.

Nasîha : Conseil.

Ouléma : Savants religieux. Singulier : Alem

Qâdi : Juge religieux.

Sadd al-dhara'i' : Blocage des interprétations religieuses, principe qui était encouragé par le wahhabisme afin de demeurer le plus fidèle possible aux préceptes originaux de 1744.

Sahwa : Réveil.

Suqut : Chute.

Taghayyur : Changement.

Umara : Princes, au pluriel.

Umma : Communauté.

Watan : Patrie

Zakât : Dîme; un des piliers de l'islam.

## RÉSUMÉ

L'Arabie Saoudite, l'État, la société demeurent peu ou mal connus. L'image d'un pays aux mœurs moyenâgeuses prédomine dans les esprits en Occident. Très peu d'études se sont intéressées aux rapports sociaux et politiques au sein du royaume saoudien.

Après une brève présentation de l'histoire politique de ce pays, le mémoire aborde les différents courants de pensée et les ébauches d'émancipation socio-politiques dans un régime monarchique qui fait face aux besoins de changement d'une société qui se cherche.

Aujourd'hui beaucoup de Saoudiens aspirent à plus de modernité, de libertés; d'autres, tiennent à rester ancrés dans les valeurs conservatrices de l'Islam wahhabite. Dans cette équation combinant tradition et modernité, le régime monarchique demeure le paramètre principal. C'est sur ce besoin de conciliation entre passé et futur que le régime assoit sa légitimité.

Mots clés : Arabie Saoudite, wahhabisme, islam, islamisme, islamo-libéralisme, modernité, tradition, légitimité, réforme, identité.

## CHAPITRE I : REVUE DE LA LITTÉRATURE, CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

### **Introduction**

L'Arabie Saoudite reste aujourd'hui mal connue, son nom évoque beaucoup plus de clichés inquiétants que l'importance de son histoire. Cette image d'une Arabie Saoudite rétrograde, moyenâgeuse, fanatique a été renforcée suite aux attentats du 11 septembre 2001.

C'est sur ces terres arides qu'est né et allait être révélé au monde l'islam. C'est à partir de ces étendues désertiques que la dernière des religions monothéistes a gagné le monde. Ce pays en la personnalité de son roi est le gardien des Lieux Saints de l'islam, en tout ce que cela comporte de responsabilité et d'influence quant au monde en général et arabo-musulman en particulier.

Arabie Saoudite, wahhabisme, extrémisme, fanatisme, terrorisme, ces mots semblent indissociables dans l'imaginaire occidental<sup>1</sup>. Les efforts de modernisation et d'émancipation du pays ne sont plus remarqués ni pris en compte par l'observateur occidental. L'Arabie Saoudite demeure incomprise et insaisissable<sup>2</sup>. Mais au-delà de cette incompréhension généralisée, peut-on appréhender ce pays autrement ?

Prétendre dresser un tableau sociopolitique exhaustif de l'Arabie Saoudite et apporter des réponses aux questions du monde occidental serait trop ambitieux pour les besoins de ce mémoire. Cependant, tenter de saisir ne serait-ce que partiellement la logique saoudienne nécessite impérativement que l'on s'attarde à sa dynamique interne. « Victime » de son succès pétrolier, ce pays est depuis fort longtemps analysé par les spécialistes pour sa dynamique externe. Sa politique étrangère, notamment par ce drôle de mariage saoudo-

---

<sup>1</sup> Comme le souligne Olivier Da Lage, depuis les attentats du 11 septembre, tant les citoyens que les membres royaux de l'Arabie Saoudite sont désormais pointés du doigt et vus comme des « terroristes potentiels », par les médias et les tribunes politiques occidentales, mais plus particulièrement aux États-Unis. Olivier Da Lage, « Entre les religieux et la famille saoudienne, le malaise saoudien », *Maghreb-Machrek*, n°174, octobre-décembre 2001, pp. 3-4.

<sup>2</sup> « Pourtant son territoire et la pluralité de son tissu social et ethnique recèlent bien des réalités fort complexes et *inaccessibles* aux sciences sociales, et demeurées à ce jour *inconnues* de la quasi-totalité du public occidental. » Hosham Dawod, et al. Numéro dédié à l'Arabie Saoudite, *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, p. 5.

américain, mais aussi par son rôle imminent au Proche-Orient fait de l'Arabie Saoudite un acteur quotidien dans les manchettes. Qui plus est, son économie liée au reste du monde par une denrée de plus en plus rare, le pétrole, fait en sorte que le royaume se trouve continuellement dans la mire de l'Occident. De plus, la recrudescence de l'islam radical attire les regards vers ce pays. Cependant, malgré l'attention que l'on porte à la situation politico-religieuse de l'Arabie Saoudite depuis les événements de 2001, il n'y a que très peu d'études approfondies mettant l'accent sur une analyse interne des rapports sociaux et politiques<sup>3</sup>. De telles études pourraient contribuer certainement à une meilleure compréhension de la logique saoudienne.

Ce regain d'attention envers le royaume saoudien suscité entre autres par les médias et les tribunes politiques occidentales est souvent teinté d'analyses superficielles, conséquence directe du manque de connaissances reliées à la réalité interne saoudienne et des orientations politiques dominantes en Occident. En découle, tel qu'expliqué par Stéphane Lacroix<sup>4</sup>, un véritable malentendu concernant non seulement le pays en général mais aussi le régime qui le dirige. Effectivement, l'image fondamentaliste et peu respectueuse des droits humains (surtout ceux des femmes) du royaume font en sorte que la plupart du temps, on en conclut de manière simpliste que l'Arabie Saoudite est un pays arriéré, engoncé dans ses traditions moyenâgeuses et inapte à répondre aux exigences de la modernité. Par contre, peu d'études mettent en valeur le véritable souffle de réforme et de renouveau idéologique dont ce pays est témoin grâce, entre autres, au courant islamo-libéral que nous définirons plus loin.

Effectivement, en 2003, deux cents intellectuels saoudiens appartenant au courant réformiste islamo-libéral en provenance de divers milieux confessionnels et professionnels publient un manifeste et demandent des réformes majeures, tout en s'adressant directement au Palais (fait inouï dans l'histoire du royaume). Le prince héritier de l'époque, Abdallah, les reçoit et initie tranquillement une partie des réformes proposées. De même, on assiste à plusieurs changements notables notamment, dans la multiplication des débats télévisés entourant la nécessité d'un dialogue national portant sur les réformes à entreprendre. Il est clair que le

---

<sup>3</sup> Effectivement, comme le constatent Hosham Dawod et Stéphane Lacroix, les travaux sur l'économie pétrolière de l'Arabie Saoudite en corrélation avec l'économie et la politique mondiale abondent. Cependant, peu d'études sont axées sur la société saoudienne et sur la dynamique locale qui semble être en pleine recomposition.

<sup>4</sup> Stéphane Lacroix, « L'Arabie Saoudite, entre violence et réforme », *Politique étrangère*, 4/2004, p.743.

champ politique et intellectuel saoudien connaît une évolution importante. En effet, ce manifeste ainsi que les réformes qui y sont proposées se caractérisent par un ancrage dans la culture de l'islam dominant mais aussi par un caractère qu'on peut considérer moderne à bien des égards<sup>5</sup>.

Comment comprendre un tel mouvement en Arabie Saoudite ? Peut-on considérer ce groupe d'intellectuels comme étant le signe prometteur et précurseur du changement socio-politique au royaume ? En s'attaquant à la dynamique interne de ce dernier, il est surprenant de constater que ce courant réformateur telle la pointe d'un iceberg est l'expression intellectuelle d'un mouvement social profond dont est témoin l'Arabie Saoudite. Ce constat n'est qu'un exemple qui évoque un mouvement profond mais discret, consistant en de multiples tentatives d'harmoniser tradition et modernité, particularisme et universalisme dans l'aire d'influence arabo-musulmane.

Mais pour comprendre la nouvelle situation qui se met en place, il faut examiner comment la société saoudienne est passée d'une société traditionnelle (bédouine et nomade) à une société «moderne» avec un État jouant un rôle central (selon la conception occidentale de l'État). Cependant, le processus par lequel ce changement s'est produit a engendré, inévitablement, ses propres contradictions, car la légitimité qui a permis l'enclenchement du processus a débouché sur une société qui requiert un autre type de légitimité, adapté au contexte et aux évolutions propres à l'histoire saoudienne. Cette nouvelle légitimité remet certainement en question le rôle même de la famille royale comme pivot central de l'État. Cette dernière fait ainsi face à un dilemme : entre sa légitimité traditionnelle qui est remise en question par la modernisation et les exigences de la modernisation qui peuvent donner à l'État saoudien un autre type de légitimité, où la famille âl-Saoud n'aurait plus la même place (ni la même marge de manœuvre et, encore moins, une telle autorité).

C'est ce processus de transition que nous voulons examiner. Pour ce faire, nous allons examiner le contexte historique et l'évolution des forces politiques et sociales. En effet, nous observons qu'à mesure que se transforme le paysage politique, à mesure que le contexte

---

<sup>5</sup> Parmi les pétitions exigées, deux constats presque révolutionnaires se dégagent : ce groupe demande un changement socio-politique à caractère démocratique tout en proposant une révision de la doctrine officielle wahhabite. En fait, il s'agit d'un événement inouï dans l'histoire de l'Arabie Saoudite où jusqu'à maintenant peu de personnes ont osé demander, voire critiquer, les rouages internes du royaume. Ces faits témoignent d'une certaine ouverture au chapitre de la liberté d'expression, jusqu'à maintenant presque inexistante dans le pays.

socio-politique et les forces en présence évoluent et, au fil des associations ou dissociations entre groupes sociaux et tendances idéologiques, le sentiment identitaire se transforme également. Nous allons observer et interpréter ces transformations à la lumière des tensions qu'elles révèlent et provoquent entre tradition et modernité.

Ce rapport n'est pas unidirectionnel : le rapport à la tradition, l'attitude face à la modernité, expliquent à leur tour les alliances politiques et les oppositions. Dans ce dernier cas, la religion et la tradition deviennent des ressources culturelles (un capital culturel, dirait Pierre Bourdieu), auxquelles on puise pour opérer des mobilisations mais aussi pour formuler des revendications. Également, nous remarquons en faisant cette analyse que le rapport à l'Occident et à sa modernité sont des facteurs structurants qui déterminent les tendances lourdes et le potentiel de mobilisation des forces politiques. Ainsi, l'histoire politique du royaume devient l'histoire du rapport à la modernité.

Pour comprendre l'histoire saoudienne, son évolution et sa transition dans le rapport à la modernité, notre développement se déclinera en trois temps.

Si le premier chapitre est dédié au cadre théorique, le deuxième chapitre sera consacré à la lecture de l'histoire contemporaine de l'Arabie Saoudite allant de 1744 à 1979. En analysant le contexte historique, il sera possible de faire ressortir l'évolution du rapport État-religion, mais également le rapport tradition-modernité, rapports essentiels pour comprendre, par la suite, les dissensions entre les divers acteurs politiques. Nous verrons comment dès 1744, année de la création du premier État saoudien, à travers leurs rôles, les acteurs (notamment, la famille royale et l'establishment religieux) vivent ces transformations. Pour ce faire, nous insisterons sur la période significative de l'entre-deux guerres pour comprendre de quelle manière le début de la modernisation économique et politique affecte le mode de vie social des Saoudiens. Par la suite, nous verrons comment la découverte du pétrole entraînera des politiques de modernisation accélérées, de 1939 à 1970, et ce, sous l'influence déterminante du roi Fayçal. L'étude de cet ensemble de facteurs permettra d'analyser comment la légitimité royale de la famille al-Saoud s'est constituée.

Le troisième chapitre est consacré à la contestation de cette légitimité. Car, si l'étude du contexte interne qui subit de profondes mutations s'avère essentielle pour comprendre la transition sociale et politique de l'histoire contemporaine saoudienne, il sera pertinent de s'attarder à deux événements clés de nature exogène qui viendront déstabiliser la légitimité

royale et contribueront à l'éclosion du phénomène islamiste. Il s'agit de la révolution iranienne de 1979 et la guerre du Golfe de 1991. Nous verrons comment les menaces que représentent l'Iran et le conflit en Irak s'avèrent être la cause d'un véritable dilemme pour la famille royale : les moyens utilisés pour faire face aux menaces extérieures sont contre-productifs pour répondre à la menace intérieure, cette dernière se traduisant par une perte de légitimité et une contestation politique naissante. Pour faire face à l'ensemble des menaces affectant l'autorité royale, la couronne adoptera un choix politique interne lequel se trouvera compensé par une surenchère de l'islam au niveau interne mais aussi par une démarche stratégique de sécurité en laissant pénétrer les troupes américaines sur un sol sacré (villes saintes de La Mecque et Médine). Ces deux choix auront comme conséquence, une forte baisse de légitimité, en renforçant la contestation islamiste et en créant du même coup un fossé entre l'islam officiel et l'islam d'opposition. Ce fossé est le signe précurseur qui confirme une rupture dans le contrat social entre le gouvernement et la société civile.

La deuxième section de ce chapitre explore le paysage socio-économique. Cette section repose sur l'étude de la réalité de la jeunesse saoudienne. Cette jeunesse est l'élément qui permet de comprendre la crise identitaire et politique, l'affrontement entre tradition et modernité, dans un contexte social et économique incertain. Pour relier et mieux comprendre la connexion entre ces trois éléments i.e. la jeunesse, la tension identitaire et le contexte économique, l'étude du système éducatif en Arabie Saoudite se révèle être pertinente. La grande majorité des acteurs socio-politiques du royaume sont conscients que l'éducation présente des lacunes l'empêchant de s'adapter aux exigences démographiques et économiques actuelles. Le grand débat qui occupe la scène nationale, notamment après les attentats de 2001 quant à la réforme éducative au royaume, soulève des questions tant sur le fond que la forme de ces changements. L'opposition des points de vue suscite une sorte de guerre des idées opposant conservateurs et réformistes. Or, le débat portant sur la réforme éducative se voudrait le miroir qui traduit la tension entre modernité et tradition, qui affecte non seulement la mentalité et l'identité de la jeunesse saoudienne, mais également son avenir. En ce sens, face à un avenir socio-économique peu prometteur (haut taux de chômage, manque d'expertise technique, rôle professionnel de la femme, etc.), nous constatons que la tension entre tradition et modernité peut se traduire par des attitudes politiques de la jeunesse fort différenciées. À leur tour, ces attitudes engendrent deux phénomènes : d'une part, l'éveil

de la société saoudienne, mécontente de la situation socio-économique et d'autre part, la pluralité des points de vue idéologiques, se traduisant par des dissensions politiques. Ces dissensions – qui se rapprochent dans notre analyse à une contre-culture (à la Bourdieu) - sont le résultat désormais indéniable de la crise de légitimité que la couronne saoudienne traverse.

Face à un tel contexte de crise, le quatrième chapitre examine la réaction du régime. D'une part, quelques réformes entreprises par le régime seront étudiées. Nous nous attarderons sur les réformes économiques, mais surtout sur la partielle libéralisation médiatique et politique. En examinant le large espace intermédiaire politique occupé par le mouvement islamo-libéral, nous exposerons le fossé entre la société civile et le gouvernement saoudien qui ne fait que s'accroître. Cette crise va se généraliser suite aux attentats de 2001 et les vagues de violence en sol saoudien que le régime connaîtra entre 2003 et 2005.

À travers ces chapitres, le lecteur sera témoin de l'évolution de la contestation socio-politique de la société saoudienne. Cette dernière réclame des changements, des réformes, devant lesquelles la famille royale est prise avec le dilemme que la modernité porte en elle : accepter de telles réformes, c'est consentir à une réforme de la tradition, donc à la révision des dogmes wahhabites. Mais en même temps, dépasser et transgresser les dogmes wahhabites, c'est remettre en question l'autorité même sur laquelle la couronne de la famille régnante âl-Saoud fonde sa légitimité. Cette légitimité politique est fondée sur les repères religieux du wahhabisme. Or, ce pacte social est désuet. En ce sens, devant un tel malaise socio-politique, la famille royale se doit de trouver une nouvelle façon de faire pour nouer des liens avec la société civile, signe évident qui lui redonnerait une certaine légitimité. Ce qui nous pousse à nous demander si la légitimité de la famille âl-Saoud est immuable. La question est de savoir si le dysfonctionnement entre société et pouvoir politique pourra trouver une solution dans l'évolution de la légitimité.

La conclusion proposera une réponse aux questions suivantes : l'immuabilité de la famille âl-Saoud est-elle une entrave à la légitimité du régime ? Ce dernier pourra-t-il évoluer au gré du contexte socio-politique, au gré de l'histoire de la modernité en Arabie Saoudite ?

### ***Objet du mémoire. Problématique et hypothèses***

Notre objet d'étude est l'évolution et les changements survenus dans l'histoire socio-politique contemporaine de l'Arabie Saoudite et l'impact de ces derniers sur la légitimité de la couronne. Ainsi, les interactions entre les dissensions sociopolitiques de la société face aux réponses et aux stratégies de la part du régime, en vue de retrouver une certaine légitimité, vont être interprétées à la lumière de la tension entre tradition et modernité. Cela voudrait dire que l'histoire de ces évolutions et de ces tensions sociopolitiques entre société et régime en Arabie Saoudite sont en réalité, l'histoire du rapport à la modernité.

Cependant, penser la modernité dans l'espace temporel actuel suppose que l'on doive appréhender la modernité dans une totale et brutale rupture avec la tradition. Ainsi, la compréhension de l'Occident à travers cette vision linéaire du progrès de l'histoire permet de nous interroger sur « la prétention » de l'historicisme. À la lumière de ce constat, plusieurs interrogations commencent à s'esquisser : faudrait-il absolument saisir la modernité comme une logique post-traditionnelle ? Devrait-on appréhender la modernité comme une rupture ou comme une continuité ? Il serait intéressant d'analyser comment dans une aire culturelle distincte, la vision du monde peut différer, exigeant une certaine revendication de spécificité. Mais qui dit spécificité, dit alternative. Ainsi, en se penchant sur l'étude de la problématique de la modernité en Arabie Saoudite, il sera possible de déboucher sur une nouvelle représentation/conception de la modernité hors Occident. Tel est notre objet de recherche. Partant du courant critique de la modernité et allant à l'encontre des théories essentialistes et eurocentriques, l'orientation méthodologique utilisée sera l'étude de cas.

À travers ce mémoire, nous souhaitons nous pencher sur l'étude de l'évolution des rapports politiques et sociaux entre la société et le régime saoudien à travers leur histoire contemporaine. Ce faisant, nous pourrions mieux appréhender ce pays et son rapport à la modernité. Mais en même temps, si une analyse socio-politique s'impose, nous souhaitons démontrer de quelle façon la modernité et la modernisation affectent la légitimité et le contrat qui unit la couronne à la société saoudienne.

Or, en se basant sur les réformes et les évolutions de ce rapport entre gouvernants et gouvernés, deux interrogations peuvent être soulevées pouvant guider et articuler le mémoire. De quelle manière les réformes et les évolutions sociopolitiques nées de la dissidence islamiste pourraient affecter la légitimité de la famille royale saoudienne ? De ces rapports

conjuguant dissensions et réformes, pouvons-nous affirmer qu'il existe une modernité spécifique en Arabie Saoudite ?

### *La proposition de recherche*

Ayant avancé notre proposition de recherche, nous sommes amenés à tenter d'examiner si une modernité spécifique existe en Arabie Saoudite. À travers l'évolution des rapports entre le régime et la société saoudienne, un paysage politique et social très vaste se dessine. Les différents mouvements et stratégies de l'islam politique en tant que mouvement de contestation religieuse, politique et sociale, pourraient être perçus comme porteurs de modernité, modernité respectueuse de la spécificité culturelle et de la temporalité. Par contre, dans son rapport à la modernité, l'Arabie Saoudite témoignerait du déplacement et d'une partielle transgression du système, grâce notamment aux réformes modernisatrices, sans pour autant parvenir au dépassement total de ce dernier.

### *Les hypothèses*

De manière générale, toute réforme amène un changement. Sans parler de révolution dans le cas de l'Arabie Saoudite, les réformes entreprises depuis la fin du XX<sup>ème</sup> siècle témoignent d'une notable évolution en matière de libéralisation dans un régime autoritaire. Pour comprendre ce qui empêche le dépassement du système actuel saoudien deux hypothèses sont émises :

#### *Première hypothèse :*

Pour les acteurs sociopolitiques des divers courants de l'islam politique en Arabie Saoudite, les réformes modernisatrices témoignent de la volonté et de l'incitation au changement et à la libéralisation politique et sociale. Ainsi, ces réformes participent au processus de délégitimation de la couronne saoudienne.

#### *Deuxième hypothèse :*

Paradoxalement, ces mêmes réformes modernisatrices témoignent de l'immutabilité du régime. Pour la famille Ibn Saoud, elles ne sont que des moyens stratégiques contribuant à leur ré-légitimation en vue d'assurer la pérennité du royaume à court et moyen termes.

## **Revue de la littérature : réforme et modernité**

### *La présentation du bloc analytique*

Étudier le concept de la modernité dans sa complexité n'est pas une mince affaire. D'autant plus que le consensus autour de ce concept est loin d'être réalisé. Un véritable débat intellectuel est en cours, interrogeant les diverses dimensions du phénomène<sup>6</sup>.

Sans vouloir entrer dans l'analyse de la modernité en Occident, cette revue de la littérature sera consacrée à l'étude de la modernité dans l'aire arabo-musulmane. Cependant, avant de l'aborder, plusieurs constats d'ordre analytique s'imposent quant au concept de modernité.

Car dès le départ, plusieurs questions se posent : la modernité n'est-elle qu'occidentale ? Quelles sont les dangers d'appliquer un tel concept dans l'aire arabo-musulmane ?

### *Pour un renouvellement théorique de la modernité*

La théorie de Francis Fukuyama sur la fin de l'histoire continue à susciter de nombreux débats au sein des sciences sociales. Selon lui, l'être humain aspire à atteindre un système social stable. Il serait parvenu à achever un modèle de société grâce à la démocratie libérale et aux valeurs qui découlent de cette dernière. Ainsi, le communisme étant tombé, l'Occident serait le garant du paradigme socio-politique tant recherché. Ernest Gellner, dans son ouvrage intitulé *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*, inscrit son cadre théorique dans la même ligne de pensée que Fukuyama. Selon l'interprétation d'Abdou Filali-Ansary, Gellner estime que la société civile telle que comprise en Occident serait le modèle social par excellence, la référence. Selon lui, c'est un modèle qui aurait réussi. Face à elle, deux autres types de société se dresseraient : la *Umma* (communauté) islamique et la *Umma* marxiste<sup>7</sup>. Si cette dernière a connu une véritable déconfiture, Ernest Gellner étudie la société islamique en la comparant au modèle de référence : la société civile occidentale. Il constate que le regain d'idéal sur lequel la communauté islamique s'appuie farouchement depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ne peut que lui nuire : « l'évolution qu'ils mettent en branle, par le retour à leurs

<sup>6</sup> Une pluralité d'auteurs provenant de divers champs intellectuels étudient les enjeux du débat portant sur la modernité. Qu'il s'agisse de Jürgen Habermas, Marcel Gauchet, Richard Rorty, Anthony Giddens, Alain Touraine, Michel Freitag ou Jean Baudrillard, pour n'en nommer que quelques-uns, chacun tente d'éclairer le lecteur face à la complexité que les concepts de modernité et de post-modernité engendrent.

<sup>7</sup> Tel que rapporté par Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2005, p. 55.

espérances ancestrales, les éloigne du processus qui conduit à l'émergence de la société civile. »<sup>8</sup> Finalement, Ernest Gellner tranche en affirmant :

« ... l'histoire et l'univers de représentations des sociétés islamiques seraient profondément étrangers à ceux ayant donné naissance à la société civile. Il serait par conséquent irréaliste de vouloir transposer cette dernière, ainsi que l'état d'esprit qui l'anime ou les institutions en découlent, dans cet environnement (islamique). »<sup>9</sup>

Dans cette vision pour le moins culturaliste, Ernest Gellner soulève un point important : reconnaître l'existence d'une histoire et d'un univers de représentations propres aux sociétés islamiques, c'est réfuter la valeur de l'histoire universelle (l'universalisme donc des valeurs de la modernité) en distinguant une exception islamique. Par conséquent, serait-il plausible de songer à une alternative du modèle de référence occidental ?

Puisque notre objet d'étude est axé sur une civilisation autre que l'occidentale, il est important d'éviter de tomber dans des approches essentialistes à l'instar de l'exemple donné précédemment. En effet, Marshall Hodgson dénonce ouvertement les risques que le culturalisme engendre :

« Celui-ci (le culturalisme), porte à tenir les développements historiques pour l'expression logique d'un cercle fermé de concepts apparemment présumés dans les formes de pensée hautement culturelles présentes dans une société. La civilisation dans sa totalité est assimilée à un groupe ethnique particulier lui attribuant des modes d'attente collectifs qui déterminent les possibilités sociales et historiques. »<sup>10</sup>

À travers l'étude de Hodgson, on constate une tension qui peut être perçue dans les études portant sur la modernité : doit-on considérer cette dernière comme un processus mondial ou comme exclusivement européenne ?<sup>11</sup> Selon lui, les études sur la modernité auraient tendance à associer presque systématiquement, deux concepts : celui de la grande transmutation occidentale et celui de la technicalisation. Il définit cette dernière comme étant « une situation de spécialisation technique rationnellement calculatrice dans laquelle de nombreuses spécialités sont interdépendantes à une échelle si importante qu'elles déterminent

<sup>8</sup> Ibid, p.56.

<sup>9</sup> Ibid, p.58-59.

<sup>10</sup> Cité par Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2005, p.90.

<sup>11</sup> C'est ici que Marshall Hodgson affirme que la modernité est un produit de l'histoire universelle. Elle n'est pas l'expression européenne de ses particularités, mais bel et bien le résultat d'une accumulation de connaissances nourries des apports d'autres civilisations, sur des périodes très longues. En ce sens l'Europe aurait bénéficié et capitalisé sur les acquis du savoir à l'échelle mondiale. Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2005, p. 80-81.

les formes d'attente dans les secteurs clés d'une société. »<sup>12</sup> Beaucoup de ces études mettent en relation l'étroite association entre le changement survenu en Occident (XVII et XX<sup>e</sup> siècles) et l'industrialisation, négligeant l'attitude culturelle face à la modernité. Ainsi, l'évolution et le progrès se seraient greffées à la modernité et ce, par opposition au conservatisme et à la tradition.

Effectivement, comme Bertrand Badie le souligne, les sciences sociales, mais tout particulièrement la sociologie et la science politique ont été et demeurent imprégnées par l'ensemble des postulats évolutionnistes. Par conséquent, la modernité a du être traitée jusqu'à très récemment, comme étant opposée à la tradition ; une société dite traditionnelle ne peut être que non-moderne. La dichotomie est donc nette pour Bertrand Badie:

« ...pôle de la modernité, la civilisation de Morgan s'affirmait comme dépassement de l'état de sauvagerie puis de barbarie, de même que pour Spencer la société moderne s'imposait comme l'accomplissement d'un ordre différencié qui tranchait avec une société traditionnelle présentée comme simple par nature : la tradition n'existait ou ne s'analysait que comme non modernité et sa lente transformation ne pouvait donc s'appréhender que comme une convergence vers un modèle de société industrielle qui ne pouvait au demeurant qu'être valorisé. »<sup>13</sup>

Si certains traits universels peuvent être dégagés des diverses réalités empiriques dans les sociétés industrialisées (rationalisation, individualisme, laïcisme, etc.), il serait erroné de considérer la modernité comme étant une universalisation conceptuelle. Ici, il n'est pas question de dénigrer ou de simplifier les théories évolutionnistes en tant qu'approches peu aptes face au concept de la modernité. Cependant, ces dernières oublient deux éléments majeurs pour l'étude de celle-ci hors de l'Occident : celui de la complexité et celui de la spécificité culturelle propre à une temporalité. Ne pas tenir compte de ces réalités, c'est condamner l'aire arabo-islamique à un modèle éternellement pré-moderne.

### Les thèses du déclin du monde musulman

Au risque de vouloir figer ou classer l'aire arabo-musulmane dans un modèle pré-moderne, s'ajoute la fameuse thèse du déclin de la dite civilisation survenue après le XIII<sup>e</sup> siècle. Pour bon nombre d'auteurs (traités dans cette partie), il est important de comprendre comment une

---

<sup>12</sup> Ibid, p. 82.

<sup>13</sup> Bertrand Badie, « Formes et transformations des communautés politiques » dans Madeleine Grawitz et Jean Leca (dir), *Traité de science politique. La science politique, science sociale. L'ordre politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p.599.

civilisation ayant connu l'apogée de l'Âge d'or islamique puisse aujourd'hui rencontrer des difficultés à répondre aux exigences que la modernité engendre.

Divers raisons ont été mises de l'avant pour expliquer ce phénomène. Il y aurait tout d'abord des explications de nature économique : entre autres, une explication commerciale du déclin musulman s'axant sur des techniques commerciales de plus en plus déficientes comparativement à l'essor des façons de faire occidentales, et des échanges déséquilibrés qui auraient amené les territoires arabo-musulmans à ne pas pouvoir surmonter les inconvénients de leur gestion communautaire, devenue désuète. Telles seraient grosso modo les raisons de nature économique élaborées par des historiens tel que Fernand Braudel (1979) et Rene Barendse (2002).

D'autres auteurs axent les causes du déclin sur le mode institutionnel et donc religieux des différentes sociétés arabo-musulmanes de l'époque (XVI<sup>e</sup>- XX<sup>e</sup> siècles), liant cette dernière au blocage économique. C'est la thèse de Daniel Landes (1998), laquelle stipule que les interprétations religieuses<sup>14</sup> dans le monde arabo-musulman auraient défavorisé les innovations et par conséquent nuit aux développements scientifiques et techniques, laissant l'Occident prendre le devant.

D'autres penseurs émettent des thèses combinant le rôle de la culture au développement économique. Ces thèses classiques s'inspirant de l'école wébérienne continuent à avoir un grand succès, encore aujourd'hui. C'est le cas de Lawrence Harrison (1992), Thomas Sowell (1994) ou Alain Peyrefitte (1995) qui mettent l'accent sur les valeurs et les comportements culturels (confiance) à l'égard du commerce et de l'industrie. Dans cette même ligne de pensée, Francis Fukuyama s'exprime en adoptant une comparaison culturelle basée sur des concepts comme « low-trust » (sociétés/pays à basse confiance) versus « high-trust » (sociétés à haute confiance). Ainsi pour ce dernier, les sociétés à faible confiance, dans lesquelles les relations proches entre les gens ne vont guère plus loin que la famille, ont du mal à développer des institutions sociétales complexes comme les grandes entreprises

---

<sup>14</sup> Il soutient sa thèse avec quelques exemples, dont notamment le refus de l'imprimerie par les élites religieuses : « Islam's greatest mistake, however, was the refusal of printing press [...] Nothing did more to cut Muslims off from the mainstream of knowledge. As a result of this intellectual segregation, technical lag and industrial dependency, the balance of economic forces tilted steadily against the Ottomans [...] The evil was constitutional, founded in religious dogma and inculcated by habit. » David Landes, *The Wealth of Nations, Why Some are So Rich and Some so Poor*, New-York, Norton, 1998, pp.401-402.

multinationales, et sont donc par conséquent, désavantagées par rapport aux sociétés de confiance élevée. »<sup>15</sup>

Se basant sur les divergences culturelles, Bernard Lewis explique le déclin arabo-musulman de la manière suivante : « Tout cela se produisit à un moment où les communautés non-musulmanes et plus particulièrement les chrétiens connaissaient un essor extraordinaire [...] Les musulmans, de leur côté, restaient enfermés dans leur mépris séculaire pour les infidèles et, plus encore, pour les activités qui leur étaient traditionnellement réservées. »<sup>16</sup> L'auteur va plus loin en affirmant que l'échec actuel du niveau de développement des pays musulmans comparativement au modèle occidental, n'est pas seulement culturel, mais qu'un lien certain est à faire avec le facteur religieux, notamment l'islamisme; Jacques Brasseul le cite dans son texte : « une raison du problème de l'islamisme est que les pays musulmans sont encore profondément musulmans, alors que la plupart des pays chrétiens ne sont plus véritablement chrétiens. »<sup>17</sup>

Ainsi, l'opposition des deux blocs civilisationnels en termes d'échec et de déclin versus la réussite et l'apogée se traduirait par un grand conflit culturel. Telle est la thèse pour le moins polémique entretenue par Samuel Huntington dans son livre : *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* (1996). Le choc de l'islam face à l'Occident prendrait tout son sens. En témoignerait la situation actuelle depuis les attentats en 2001, confrontant l'Occident à l'islamisme. Dans le même courant que Samuel Huntington mais en version plus « légère », le choc des civilisations est également dépeint dans l'ouvrage de Benjamin Barber : *Jihad vs Mcworld* (1995).

En contrepartie, des penseurs critiquent cette manière d'appréhender la modernité. C'est le cas de Jocelyne Dakhlia, qui se situe à contre-courant des thèses du déclin.

---

<sup>15</sup> Francis Fukuyama, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, The Free Press, 1995, p. 62-63. Voici sa définition conceptuelle de la confiance: "Trust is the expectation that arises within a community of regular, honest, and cooperative behavior, based commonly on shared norms, on the part of other members. Those norms can be about deep value questions like the nature of God or justice, but they also encompass secular norms like professional standards and codes of behavior." (Ibid, p.26)

<sup>16</sup> Bernard Lewis, *Que s'est-il passé ? L'islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002, p. 68.

<sup>17</sup> Cité par Jacques Brasseul dans Jacques Brasseul, « Le déclin du monde musulman à partir du Moyen-Âge : une revue des explications », *Région et développement*, n°19-2004, [en ligne], [http://www.regionetdeveloppement.u-3nrs.fr/pdf/R19/R19\\_Brasseul.pdf](http://www.regionetdeveloppement.u-3nrs.fr/pdf/R19/R19_Brasseul.pdf), (page consultée le 2 mars 2007)

### À contre-courant des thèses du déclin : la déconstruction historique

La question du déclin est dès le départ sujet à débat et par conséquent, contestable. Telle est l'opinion de Jocelyne Dakhlia. Dans son ouvrage intitulé *Islamicités* (2005), elle remet en cause les lectures faites à l'égard des sociétés arabo-musulmanes et donc de l'islam en termes d'essor ou de déclin comme l'évoquent les auteurs cités précédemment. Ces lectures seraient biaisées pour plusieurs raisons. D'abord c'est comparer et donc différencier deux entités civilisationnelles. À ses yeux, cette opposition est un « véritable tabou historiographique » car réduire cette aire géographique à un seul bloc homogène n'est pas propice pour décrire la réalité. En ce sens, il conviendrait de déconstruire historiquement cette thèse du déclin et celle d'un islam monolithique, pour laisser place à la diversité et non pas à la réduction de ce dernier<sup>18</sup>. Edward Saïd s'exprime et aborde cet écueil de la même manière. Dans son article rédigé expressément en réponse à Bernard Lewis, « Impossible Histories : Why the Many Islams Cannot be Simplified », Edward Saïd critique de manière virulente l'orientaliste et son ouvrage : *Que s'est-il passé ? L'islam, l'Occident et la modernité*, mais plus largement aussi, il réproouve la construction historique occidentale à l'égard de l'Orient.

Yvez Gonzalez-Quijano abonde dans le même sens : comparer les deux civilisations en termes de déclin ou d'essor c'est réduire le débat « à une logique différentialiste qui oppose la matérialité et la technologie du monde occidental à la spiritualité et aux valeurs morales du mode oriental. »<sup>19</sup> Et c'est ici où tout le débat prend son sens : sortir du modèle de déclin c'est réfuter une vision stérile de la modernité et des valeurs sacro-saintes de l'universalisme prônée par la philosophie des Lumières. Une alternative à la compréhension de la modernité consisterait à tenir compte des différentes réalités pour le moins complexes du monde non occidental, et qui ne peuvent se contenter d'un encadrement théorique limité par des balises conceptuelles. Tel que souligné par Jocelyne Dakhlia, en s'intéressant moins aux divergences et plus aux imbrications et aux hybridités entre les cultures, nous pourrions reconstruire autrement l'histoire culturelle et identitaire du monde arabo-musulman.

Les visions classiques des théories du déclin face à la modernité, nous l'avons vu, insistent sur les éléments propres à la tradition des sociétés arabo-musulmanes pour expliquer la

<sup>18</sup> Jocelyne Dakhlia, *Islamicités*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp.53-58.

<sup>19</sup> Yves Gonzalez-Quijano, « Islamicités », *Archives des sciences sociales des religions*, 134 (2006), [En ligne], <http://assr.revues.org/document3502.html> (page consultée le 2 mars 2007)

dégradation et le sous-développement face aux sociétés occidentales. Cependant, doit-on pour autant conclure comme Fernand Braudel en affirmant que : la décadence est un « problème irritant, problème malheureusement sans solution. »<sup>20</sup> ? Le déclin, si déclin il eut, est-il irréversible ?

La réponse des auteurs révisionnistes ou critiques à l'égard des thèses classiques ne se fait pas attendre : l'homogénéité de cette voie unique attribuée à la culture islamique est un tabou théorique que l'on doit dépasser. Ce mémoire tentera de démontrer entre autres, que la réforme a existé, qu'elle existe et qu'elle continuera d'exister dans les réalités arabo-musulmanes. Tel est l'objectif de la section suivante.

### *Les auteurs arabo-musulmans et leur rapport à la modernité*

Diverses sources ont été utilisées pour procéder à cette revue de la littérature. Nous pourrions rassembler ces dernières autour d'un concept majeur : celui de la modernité en incluant les apports des auteurs arabo-musulmans. Consciente de l'ampleur de la tâche, cette partie portant sur la revue de la littérature demeure non-exhaustive. En ce sens, plusieurs auteurs ont été choisis afin de synthétiser l'apport considérable des réflexions faites à l'égard de la modernité par les auteurs de cette aire du globe. Notre revue de la littérature se termine avec deux courants réformateurs très différents qui, comme nous le verrons, façonnent et influencent les processus de réforme en Arabie Saoudite.

Ce qui est important de souligner à travers cette revue de la littérature est que face à la modernité hors Occident, l'idée de réforme n'est pas nouvelle en soi. C'est ainsi que, depuis de centaines d'années, plusieurs penseurs arabo-musulmans réfléchissent à la nécessité d'une réforme socio-politique vis-à-vis la modernité. Or, l'apport intellectuel de ces derniers s'inscrit (contrairement au courant du déclin arabo-islamique vu précédemment) dans un continuum culturel et historique.

Cependant, l'exercice intellectuel de l'analyse de la modernité n'est pas le même, selon les auteurs et les époques. En ce sens, la mise en contexte est un critère de rigueur. D'une part, les efforts de réforme depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle doivent être compris et analysés dans des

---

<sup>20</sup> Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIIIe siècles, (Tome III Le temps du monde)*, Paris, Armand Collin, 1979, p.415.

conditions particulières ; par conséquent, les réponses face à leur rapport à la modernité seront toujours adaptées: aussi, la problématique de la modernité pourrait être abordée différemment. En effet,

« [...] pour les premiers réformistes, il s'agissait de trouver les voies d'un compromis entre islam et acquis scientifiques modernes [...] Les nouveaux penseurs perçoivent, quant à eux, la modernité sous un jour très différent. Ils ne considèrent pas la raison, déjà, comme étant universelle et allant de soi, mais ils l'abordent comme une faculté construite socialement [...] Ils approchent la modernité de manière critique [...] Les voies de la modernité dans les sociétés musulmanes n'ont pas, selon eux, à se modeler absolument sur celles de la modernité occidentale. »<sup>21</sup>

Ainsi, la modernité pourrait être conçue différemment de celle proposée par l'Occident. Or, pour analyser la modernité dans l'aire arabo-musulmane, nous classerons les penseurs en deux groupes : les intellectuels dits classiques du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles et les nouveaux penseurs des XX et XXI<sup>e</sup> siècles.

### *Les pré-réformistes : les mouvements de revivalisme (XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles)*

Dans un contexte de déclin culturel et politique de l'empire ottoman, le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles ont été témoins de nombreuses tentatives de régénérescence culturelle et idéologique pour faire face aux exigences d'une modernisation importée dans la région. Les idées pour remédier à la solution ont été variées.

Un premier courant classique, dit salafiste, prônait le retour à la religion comme la véritable alternative afin de parvenir à la renaissance islamique. Pour l'essentiel deux grands auteurs représentent les pré-réformistes : Abd al-Wahab et Shah Walli Allah al-Dilawhi qui partagent plusieurs points en commun: « le retour aux sources du Coran et du hadith par-delà les élaborations des juristes et des théologiens, le refus de l'imitation servile des injonctions des canonistes, le droit à l'*ijtihad* (réflexion personnelle) »<sup>22</sup>. Nonobstant, la pensée d'Abd al-Wahab (pensée qui façonnera l'idéologie saoudienne par la suite) se voulait davantage radicale dans le sens où « il a élaboré un système d'exclusivisme clos sur lui-même »<sup>23</sup>.

Cependant, dans le cadre de cette mouvance intellectuelle de reprise idéologique, divers auteurs arabes de la même époque se laissèrent séduire par la pensée occidentale. Des auteurs

<sup>21</sup> Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004, pp.17-18.

<sup>22</sup> Ibid, p. 38.

<sup>23</sup> Ibid, p. 37.

et des hommes d'action tels que Al-Tahtawi, Taha Hussein, Khayr Al-Din ou Mustapha Kemal Atatürk prônèrent des courants « européenisans », ces derniers pouvant être compris comme de manifestations d'admiration pour la pensée occidentale<sup>24</sup>.

Or, il est clair que deux mouvements en tension prirent forme dans le champ intellectuel arabo-musulman face au phénomène de la modernité dès le XVIII<sup>e</sup> siècle : le refus et l'abandon total à l'Occident semblent être les pôles de confrontation dans la pensée arabo-islamique à cette époque.

### Les premiers réformistes du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècles

Quoique plusieurs écrivains se soient fait remarquer par la lucidité de leurs propos vis-à-vis la modernité au XIX<sup>e</sup> siècle dans ce mouvement idéologique de la *Nahda* (mot que l'on pourrait traduire par renaissance), il est admis généralement que quatre noms figurent comme étant les « Pères du réformisme ».

Les spécialistes considèrent Al-Afghani comme l'initiateur de la *Nahda*. Ce que l'on sait à travers le peu de manifestes laissés (la plupart condensés dans la revue : *Al irwa al wihqa*<sup>25</sup>), c'est que ses idées politiques et religieuses prônaient un réformisme des sociétés islamiques pour contrer avant tout le colonialisme occidental des puissances européennes dans la région. C'est son disciple, le cheikh Muhammad Abduh, beaucoup plus théorique et moins activiste que son prédécesseur, qui influencera grandement avec ses écrits un bon nombre d'auteurs. S'il insiste sur l'éducation, l'*ijtihad* et le recours à la raison pour faire des sociétés arabo-musulmanes des sociétés modernes, il se différencie quelque peu de son maître en développant sa propre philosophie : pour lui, « la civilisation occidentale et l'islam devaient s'enrichir mutuellement ; la foi et la raison scientifique devaient opérer dans des domaines différents qui n'avaient pas à être opposés. »<sup>26</sup> À travers sa pensée, nous pouvons noter comment Abduh s'efforce d'ouvrir le courant islamique aux évolutions du monde moderne sans pour autant renoncer aux bases traditionnelles constituant les piliers de la culture arabo-

---

<sup>24</sup> Comme exemple de ces manifestations, nous pourrions nommer la réforme de la Charia et l'adoption du Code civil français d'Al-Tahtawi en Égypte ou encore pour le même pays, la revendication effectuée par Taha Hussein, d'une culture méditerranéenne et non plus strictement arabo-musulmane, l'instauration d'institutions de nature démocratique calquées de l'Occident dès 1890 en Tunisie par Khayr Al-Din ou bien la laïcisation radicale de la Turquie imposée par des réformes sous Atatürk.

<sup>25</sup> En français : *Le lien indéfectible*.

<sup>26</sup> Ibid, p. 44.

musulmane. Le disciple et collaborateur de ce dernier, Rashid Rida, s'éloignera du compromis idéologique avancé par son maître pour proposer une pensée plus traditionnelle et strictement arabo-musulmane. Pour lui, la revivification des sociétés et de la culture ne pouvaient se faire que par la pratique d'un islam beaucoup plus rigoriste.

En même temps, dans l'Inde musulmane, la figure emblématique de Sayyid Ahmad Khan tente de trouver une solution à ce qu'il considère être une décadence sociale. Conscient de l'impérieuse nécessité du renouvellement de la théologie islamique, il est d'avis (un peu comme Abduh) que l'on pouvait allier science moderne et raison critique à la religion.

Mis à part Sayyid Ahmad Khan, ces auteurs vivent la modernité de manière défensive. En ce sens, l'intrusion colonisatrice européenne ainsi que ses importantes avancées technologiques font en sorte que les penseurs ont été « davantage dans une attitude de réaction à des réalités socio-historiques plutôt qu'ils n'aient élaboré de véritables systèmes de pensée qui soient capables de permettre à chaque musulman de vivre l'indépendance de sa volonté et de son intelligence. »<sup>27</sup> Il n'en demeure pas moins qu'en focalisant une manière de vivre et de penser la religion comme dans les premiers temps, les écrits de ces réformateurs ne pouvaient que demeurer dans l'impasse devant une réalité demandant davantage de changement.

### *Les réformistes à l'ère des indépendances*

Les intellectuels arabo-musulmans qui continueront à réfléchir et à penser la modernité surtout à partir de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle constatent que les réalités socio-historiques de la région ont changé. Le système de pensée propre aux premiers réformateurs doit être réadapté en fonction du nouveau contexte. Ils assistent, entre autres, à la fin de l'époque des conquêtes coloniales. L'heure est venue de laisser la place aux rêves tiers-mondistes à forte saveur nationaliste : entre 1950 et 1970, c'est l'époque des révolutions, du réveil et de la prise de conscience arabe.

Ainsi, la pensée réformiste de l'époque se segmente dès le début du siècle. Si nous assistions à une nette séparation entre les réformistes traditionalistes, prônant des courants islamistes (Frères musulmans et le courant wahhabite) et les réformistes progressistes, mettant peu à peu de l'avant un islam critique, ce n'est qu'après les indépendances que la rupture idéologique éclate.

---

<sup>27</sup> Ibid, p.49

## Le courant réformiste islamiste

Dès 1970, face aux échecs des projets à tendances libérale, nationaliste et marxiste, l'alternative religieuse et traditionnelle du courant réformiste islamiste représente aux yeux de la société en quête de renouveau un attrait particulier surtout afin de pallier aux retards et aux lacunes du monde arabo-musulman vis-à-vis l'Occident. Le courant traditionaliste, tirant sa légitimité de la confrontation avec les courants laïcs, prône le thème de la spécificité, rejetant du revers de la main l'universalisme des valeurs. Dans cette ligne de pensée, la spécificité islamique s'allie au culte du patrimoine et des origines, en contradiction avec les projets modernistes entamés depuis les débuts du XIX<sup>e</sup> siècle. Ceci étant dit, il serait erroné de réduire les courants traditionalistes aux courants anti-modernistes. En effet, « le courant traditionaliste définit, en pleine conscience, sa position, ses objectifs et ses propositions comme des substituts à ce qui est établi. Quelle que soit la nature de ces substituts, le traditionalisme entre dans l'arène de la lutte contemporaine assuré de ses propres caractéristiques, culturelles, politiques et épistémologiques. »<sup>28</sup>

Assurer ses propres traits culturels politiques et épistémologiques signifie pour tout courant traditionaliste le retour et le respect des valeurs ancestrales, par un rappel au « soi authentique ». Dans un certain sens, il est étonnant de constater que tant en Occident que dans le monde arabo-musulman, la recherche du soi soit devenue si essentielle.

Cette quête de l'authenticité (délestée de ses composantes libérales et non religieuses) force le penseur traditionaliste à se retourner vers les sources religieuses, pour essayer de redonner de l'éclat et un nouveau souffle de vie à l'État islamique d'antan ; en fait, cette institution « acquiert une importance redoublée, car l'appartenance à une civilisation a pour corollaire une certaine nostalgie politique bâtie sur une conscience religieuse globale concernant la société et l'individu. »<sup>29</sup> Par la même occasion, l'idée de rétablir un État islamique comme mode d'organisation sociale permet à travers cette spécificité distincte de celle de l'Occident d'affirmer et d'aspirer à retrouver une identité collective ancrée dans l'expérience historique. Ainsi cette identité, loin d'être comparable aux idéaux occidentaux de la modernité

<sup>28</sup> Fahima Charaffeddine, *Culture et idéologie dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 151-152.

<sup>29</sup> Ibid, p. 155.

individualiste, impose à la personne de comprendre et d'associer le soi à une collectivité. En ce sens, la mémoire sociale collective devient l'ingrédient essentiel pour nourrir l'âme arabo-musulmane. Cette idée s'inscrit d'emblée dans la logique où la religion islamique est à la fois le lien entre le céleste et le terrestre, et où la collectivité, par l'entremise de l'État islamique, demeure en contact avec les impératifs du texte sacré. L'espace et le temps dans l'aire arabo-musulmane demeurent liés, intacts et inséparables.

### Le courant réformiste critique

Deux figures importantes donnent forme aux premiers balbutiements du courant de l'islam critique contemporain. Il s'agit de Muhammad Iqbal et Ali Abderraziq<sup>30</sup>. Le premier, grand philosophe et poète indien, rompt avec la théologie traditionnelle. Plutôt que de penser au pourquoi du retard des sociétés arabo-musulmanes, il décide d'analyser la situation à partir d'une perspective différente : « Comment peut-on repenser et revivre l'Islam aujourd'hui ? Son but étant de redonner du dynamisme à la pensée islamique, il refuse de procéder à la dichotomie classique Occident/Orient, pour concilier connaissance et spiritualité, à travers un mouvement dialectique, où « il propose un projet et un islam évidemment ouverts ».<sup>31</sup>

Pour sa part, Ali Abderraziq procède tout autrement. Toujours dans le but de redynamiser la pensée arabo-musulmane face à la modernité, il ose remettre en question la légitimité du pouvoir califal. Dans son œuvre : *L'Islam et les fondements du pouvoir*, il critique cette institution, estimant qu'elle n'est qu'illusion dans le contexte de l'époque. Ainsi il affirme que « rien n'interdisait aux musulmans de se donner les types de gouvernement leur paraissant les mieux appropriés. Les sciences sociales et politiques, pour lui, ont le droit d'être autonomes par rapport aux prescriptions religieuses. »<sup>32</sup>

Dès lors, un bon nombre d'intellectuels arabo-musulmans se sont inscrits dans ce nouveau courant de pensée critique, qui s'éloigne nettement du courant réformiste islamiste. De noms tels que Fazlur Rahman, Mohamed Arkoun, Abdellah Laraoui, Farid Esack, pour n'en nommer que quelques-uns, contribuent chacun à leur façon à intégrer dogme révélé et raison.

<sup>30</sup> La plus grande œuvre de Muhammad Iqbal est : *Reconstruire la pensée de l'islam* (traduit en français en 1955). Le livre écrit par Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir* (1925) provoqua à l'époque des nombreuses polémiques, car la réflexion de l'auteur aboutissait à la reconnaissance de l'autonomie de la sphère politique sur la religion.

<sup>31</sup> Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 54.

<sup>32</sup> Ibid, p. 55.

Une question semble unir ces nouveaux penseurs lorsqu'ils se questionnent sur le concept de la modernité : « comment concilier ce qui est considéré comme immuable (la religion) avec le changement ? »<sup>33</sup> Un constat s'impose: il ne s'agit pas de renier la religion ou la tradition, mais plutôt de renouveler le discours religieux dans un contexte qui appelle à la réforme. Réformer ne veut pas pour autant dire innover. Le renouvellement des diverses pensées islamiques est une caractéristique propice au contexte actuel de la région arabo-musulmane. Concilier tradition, renouvellement et rapports entre le religieux et la société demeure une tâche ardue, car cela exige un contexte de grande liberté de pensée ; exigence qui n'est pas aisée dans la région. Cependant, si l'articulation de la pensée traditionnelle avec les prérequis de la modernité occidentale devient un exercice délicat, elle n'est pas impossible. En témoigne la pensée de Mohamed Arkoun, qui sera utilisée dans le cadre théorique pour opérationnaliser notre analyse de la modernité.

### ***Le cadre théorique***

Comme il en a été question dans la revue de la littérature, la modernité dans le monde arabo-musulman ne finit pas de se poser depuis au moins deux siècles. Tout au long de cette longue quête intellectuelle pour la réforme, les ressources idéologiques sont pour la plupart puisées dans l'islam. Ainsi, la modernité dans cette aire du globe se veut un processus évolutif où le système de valeurs se doit d'être respecté. L'islam se veut alors le concept pouvant assurer les traits culturels, politiques et épistémologiques.

Aspirer à la réforme et au changement dans un pays tel que l'Arabie Saoudite ne peut se faire que par l'apport de l'islam. L'islamisme, traduction d'un système normatif en termes politiques, peut être alors compris comme l'instrument conceptuel pour penser la modernité. Mais l'islamisme répond aussi à une autre fonction : celle de la remise en cause radicale de l'ordre social. L'islamisme en tant que contestation sociale et politique se mesure à la légitimité des gouvernements dans le monde arabo-musulman.

La présente section est dédiée au cadre théorique. Ce dernier sera basé sur le trinôme : modernité, légitimité, islamisme.

---

<sup>33</sup> Ibid, p. 27.

### *Problématique de la modernité*

Le concept de la modernité peut être défini dans une pluralité de champs d'études, notamment au niveau philosophique, politique, sociologique et historique. Pour les besoins de ce mémoire, nous avons retenu la définition philosophico-politique.

Le concept de la modernité fait son apparition à l'époque des Lumières, où l'on associe le concept en tant que projet social et politique pouvant imposer la raison sur le subjectif. Les grands philosophes européens de cette époque tels que Rousseau, Descartes, Tocqueville, Kant, etc. décrivent la modernité comme un projet, un idéal qui rompt abruptement avec l'idéologie de l'Ancien Régime. Le culte de la domination de la raison et de la science sur le religieux, devient une manière de représentation socio-politique qui se veut différente de la tradition. La modernité est vue comme un changement de paradigme socio-politique, affectant de manière ontologique la pensée européenne à partir du XVI<sup>e</sup> siècle.

Quoique la définition de la modernité soit loin de faire l'unanimité, Jean Baudrillard la définit au sens politique/philosophique comme suit :

« La transcendance abstraite de l'État, sous le signe de la Constitution, et le statut formel de l'individu, sous le signe de la propriété privée [...] La rationalité (bureaucratique) de l'État et celle de l'intérêt et de la conscience privés se répandent dans la même abstraction. Cette dualité marque la fin de tous les systèmes antérieurs, où la vie politique se définissait comme une hiérarchie intégrée de relations personnelles. »<sup>34</sup>

Ainsi définie, la modernité comporte des éléments propres au contexte socio-historique de l'Europe. Or, les principaux traits caractéristiques de la modernité occidentale ne sont pas manifestes dans les sociétés ni dans les appareils étatiques arabo-musulmans. Par exemple, l'essor et l'affirmation véritable de l'individu, libre de l'emprise de la communauté religieuse tel que vécu en Occident, mais surtout la séparation entre l'État et la religion, sont des éléments absents dans le quotidien de cette région. Cependant, dans des systèmes où l'islam est à la fois religion, cadre social, politique, institutionnel et juridique, la modernité politique telle que comprise et vécue par l'Occident ne peut guère s'appliquer pour des raisons socio-historiques spécifiques. Or, la modernité dans le monde arabo-musulman devrait respecter cette réalité contextuelle qui est caractérisée avant et surtout par la dépendance du politique

---

<sup>34</sup> Jean Baudrillard « Modernité », dans Encyclopaedia Universalis, Paris, 2002.

de la sphère religieuse ; les sociétés arabo-musulmanes sont encadrées par cette dernière. L'islam est à la fois religion mais aussi système normatif de pouvoir.

Pour Maurice Barbier, Burhan Ghalioun, ou Abdallah Laraoui, dans un pays tel que l'Arabie Saoudite, l'État n'est pas autonome, et comporte des faiblesses structurelles. En ce sens la modernité politique telle que comprise en Occident tarderait à éclore. Or, comme le rappelle Maurice Barbier, « il s'agit d'un problème politique, qui concerne l'État, et non d'un problème religieux, mettant en cause l'islam. Par conséquent, l'absence de modernité politique dans le monde musulman est imputable à l'insuffisance de l'État et non à l'Islam lui-même. »<sup>35</sup>

Dans le même sens, le sociologue et grand spécialiste de l'Islam, Burhan Ghalioun avance que le problème n'est pas la religion en soi, mais le politique ; ainsi, selon ce dernier, le problème réside dans la non-rénovation du champ politique. Pour lui, le constant rapport au religieux qui fait du politique une donnée étriquée « n'est pas propice au développement et à la diffusion des valeurs positives, des acquis et des innovations historiques ; elle engendre au contraire de multiples blocages et inhibitions. Loin de favoriser l'épanouissement du droit, du sens de la responsabilité, de la création, elle ne voit dans le politique, que rapports de domination, d'exclusion, de neutralisation, de stérilisation et de manipulation. »<sup>36</sup>

Cependant, si le problème de la modernité dans un pays tel que l'Arabie Saoudite est dû à une dysfonction étatique certaine, il est faux d'affirmer comme Maurice Barbier le prétend, qu'il y a absence de modernité. C'est une conclusion hâtive et biaisée par un constat ethnocentriste du concept de la modernité. Pour poursuivre avec l'idée de Burhan Ghalioun, nous verrons comment le courant islamo-libéral en Arabie Saoudite tente à sa façon de rénover le concept du politique. Mais, à notre avis, il est également faux d'affirmer que le constant rapport au religieux ne fait que stériliser et manipuler la sphère du politique comme Ghalioun l'avance. De même, l'affirmation de ce dernier est quelque peu extrême. Une considération s'impose dans cette réflexion. Nous pensons que rénover le concept du politique dans le monde arabo-musulman, sans rénover parallèlement les fondements de la théologie islamique, ne peut qu'aboutir à une impasse. Car, jusqu'à maintenant, les pays arabo-musulmans tentent pour la plupart de rénover et de moderniser le politique sans pour

---

<sup>35</sup> Maurice Barbier, *La modernité politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 219.

<sup>36</sup> Burhan Ghalioun, *Islam et politique, la modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 238.

autant revoir leurs assises théologiques. En ce sens, la modernité avorte, incapable d'accoucher d'une solution harmonieuse entre le religieux et le politique. Dans le système saoudien où religieux et politique ne forment qu'un ensemble, il est impensable de vouloir dynamiser le concept du politique pour remplir les exigences de la modernité, sans pour autant faire évoluer les fondements théologiques. C'est dans ce même sens que le courant islamo-libéral s'inscrit en Arabie Saoudite : « Dès 1998, ces militants et penseurs ont appelé à la réforme politique dans un cadre islamique et démocratique tout en émettant pour la première fois une critique de l'orthodoxie religieuse wahhabite, et en insistant sur la nécessité de combiner réforme politique et religieuse. »<sup>37</sup>

Cependant, rénover le politique et le dogme religieux en Arabie Saoudite reviendrait à remettre en question la légitimité même de la famille royale, légitimité qui est basée sur un ancien pacte politico-religieux remontant à 1744 (voir chapitre II).

### *Problématique de la légitimité*

En tant que notion sociopolitique, Abderraouf Boulaabi définit la légitimité comme suit :

« La légitimité est la qualité de conformité au critère normatif qui fixe les paramètres de valorisation de l'objet qu'il règle et par rapport auquel on prédit ou non la légitimité. Au sens strict, c'est la qualité qui, attribuée à un ordre juridico-politique, suppose sa reconnaissance comme domination et la reconnaissance de sa capacité à dicter des ordres auxquels on doit obéir.»<sup>38</sup>

De manière générale et peu importe l'aire spatiale ou temporelle, la légitimité se veut le concept fondamental de l'acceptation du pouvoir. Mais pour que ce pouvoir soit accepté, il se doit de correspondre au système de valeurs auxquelles la société s'attache. Ainsi, à cette définition, nous ajouterions celle proposée par Maurice Duverger :

---

<sup>37</sup> « As early as 1998, these activists and thinkers began reformulating their calls for political reform in an Islamo-democratic fashion while expressing unprecedented criticism of the Wahhabi religious orthodoxy, thus insisting on the necessity to combine political reform with religious reform. » Notre traduction. Dans Stéphane Lacroix, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists », *The Middle East Journal*, vol.58, n°3, été 2004, p.345.

<sup>38</sup> Abderraouf Boulaabi, *Islam et pouvoir. Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 17.

« Dans une société donnée, on se fait une certaine idée de la forme, de la nature, de la structure que doit présenter le pouvoir, pour être reconnu comme bon, valable en soi (indépendamment des actes concrets qu'il accomplit), est légitime le pouvoir qui correspond à ces représentations collectives, à ce système de valeurs. Si le pouvoir existant est ainsi tenu pour légitime, il est obéi spontanément, naturellement. S'il tenu pour illégitime, on tend au contraire à se dresser contre lui, et il ne repose plus alors que sur la force. »<sup>39</sup>

Il y a une distinction à faire entre légitimité et légitimation. Abderraouf Boulaabi définit la légitimation comme étant :

« La question de l'acceptation ou du refus social d'une prétendue légitimité. Nous l'utilisons pour marquer le processus idéologique à travers lequel le pouvoir essaye d'acquiescer l'assentiment des populations. Ce processus s'effectue essentiellement par la récupération de textes sacrés, d'idées, de courants d'opinion, [...] et de structures sociales diverses à des fins non avouées. Pour cela le problème posé renvoie aux mécanismes qui maintiennent le pouvoir : valeurs et normes qui, socialement, possèdent une légitimité, qui sont efficaces dans le groupe social, qui rendent le pouvoir acceptable. »<sup>40</sup>

Ainsi, la légitimation est un ensemble de processus qui visent à garantir la légitimité. Si les valeurs et normes de cette légitimation ne sont plus efficaces dans le groupe social, nous pouvons affirmer qu'il y a conflit de légitimité. Selon May Chartouni-Dubarry, le conflit de légitimité peut prendre deux sens différents. Il peut se manifester comme un déficit de légitimité ou encore comme une dé-légitimation.

Le déficit de légitimité doit être compris comme étant « le fossé qui s'installe entre les règles établies par le pouvoir et les croyances au sein de la société, lorsque les croyances n'existent plus. Un des symptômes est la contestation qui se développe parmi des groupes d'intellectuels et les représentants des croyances morales de la société. »<sup>41</sup>

La dé-légitimation survient lorsque « la société retire sa confiance et son consentement au pouvoir, soit parce que le système est devenu incapable de façon chronique de satisfaire les

---

<sup>39</sup> Maurice Duverger, *Sociologie de la politique : éléments de science politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p.105.

<sup>40</sup> Abderraouf Boulaabi, *Islam et pouvoir. Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.19.

<sup>41</sup> Bassma Kodmani-Darwish et May Chartouni-Dubarry (sous la dir.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, Paris, Institut français des relations internationales/Armand Colin, 1997, p.14-15.

intérêts minimaux de ses sujets, soit parce que il n'est plus en mesure de remplir un principe de base qui fondait jusqu'alors son autorité. »<sup>42</sup>

Dans le cas de l'Arabie Saoudite, nous allons voir comment la crise de l'État autoritaire et l'érosion de sa légitimité constituent la tendance politique dominante depuis 1979. La dynamique originelle qui a porté au pouvoir la famille al-Saoud et la relation entre la structure de l'État et celle des forces sociales et politiques sont les clés déterminantes pour comprendre la perte de légitimité.

Ainsi, si le pouvoir a pu maintenir et reproduire sa légitimité jusqu'en 1979 en circuit fermé, c'est-à-dire en dépolitisant la société et en optant par l'étatisation de la pensée (quête d'hégémonie culturelle et idéologique), le système a montré ses limites car il a fini par perdre sa crédibilité et son efficacité. Cette perte de légitimité trouve son sens dans l'essor de l'islamisme saoudien, comme moteur de dissidence et de contestation.

### *Problématique de l'islamisme*

Les définitions de l'islamisme et les études consacrées à ce concept sont nombreuses. Le débat dans les approches des mouvements islamistes porte essentiellement sur les différentes valeurs et sur le système politique dont l'islamisme est le vecteur principal<sup>43</sup>.

Pour ne prendre qu'un exemple d'une définition classique de l'islamisme, nous avons choisi celle de François Burgat qui définit le concept comme étant « l'utilisation en politique, dans les enceintes nationales arabes ou dans l'arène Nord/Sud, des ressources mobilisatrices de la religion et de la culture musulmane. »<sup>44</sup> Les approches classiques expliquent l'islamisme par « des crises structurales produites par l'échec de la modernisation séculaire. »<sup>45</sup>

Trouvant les définitions des approches classiques insuffisantes, nous avons décidé d'utiliser la théorie du mouvement social pour caractériser l'activisme islamiste. Ainsi, plutôt que d'analyser ces mouvements en tant que réponses à des crises structurelles (économiques ou

---

<sup>42</sup> Ibid, p. 15.

<sup>43</sup> Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001, p. 116.

<sup>44</sup> François Burgat, «Les mobilisations politiques à référent islamique » dans, Elizabeth Picard (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, p.79.

<sup>45</sup> « The structural crises produced by the failure of secular modernization ». Notre traduction. Dans Quintan Wiktorowicz, *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, p. 6.

religieuses), nous étudierons les groupes islamiques comme forces sociales et politiques. Il s'agit de désacraliser les mouvements islamistes en tant que déterminismes religieux pour reconstruire l'objet à partir d'une approche socio-politique. En réfutant les théories essentialistes du déterminisme religieux, nous évitons de tomber dans le piège qui situe l'islamisme radical dans le cadre des rapports Islam-Occident comment étant un produit des conflits idéologiques civilisationnels.

Ainsi, nous avons choisi les définitions de Salwa Ismail pour analyser deux concepts : celui des politiques islamistes et celui de l'islamisme.

Elle définit la politique islamiste comme étant « des activités d'organismes et de mouvements qui se mobilisent et s'agitent dans la sphère politique tout en affichant des signes et des symboles propres à la tradition islamique : cette définition se rapporte également à l'activisme politique impliquant des groupes informels se basant sur des répertoires et des références de traditions islamiques. »<sup>46</sup> Par la suite, elle emploie le terme islamisme « pour désigner le processus par lequel divers domaines de l'espace social sont investis par des signes et des symboles liés aux traditions culturelles islamiques. »<sup>47</sup>

Comme il a été analysé dans la revue de la littérature, depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle les réformes sont pensées pour la plupart dans un cadre islamiste. La pensée islamiste peut être interprétée essentiellement selon deux catégories : d'une part la traditionaliste, celle qui ne pose pas la question de la légitimité du pouvoir politique, mais qui se limite à revenir aux seuls textes fondateurs comme modèle social. Cet islamisme traditionaliste repose sur un compromis entre deux groupes : les hommes au pouvoir (*umara*, les princes) et les savants religieux (*oulémas*). D'autre part, les mouvements islamistes réformistes critiques. Ces mouvements « s'efforcent de penser l'islam comme une idéologie politique qui engloberait l'ensemble de la vie sociale à partir d'une appréhension politique de la société. Il s'agit de sortir de la vision strictement juridique du lien social (tel acte est-il licite ou non) pour s'efforcer de définir

---

<sup>46</sup> « the activities of organisations and movements that mobilise and agitate in the political sphere while deploying signs and symbols from Islamic traditions : it's also to refer to political activism involving informal groupings that (re) construct repertories and frames of reference from Islamic traditions. » Notre traduction. Dans Salwa Ismail, *Rethinking Islamic Politics. Culture, the State and Islamism*, New York, I.B. Tauris, 2003, p.2.

<sup>47</sup> « the process whereby various domains of social life are invested with signs and symbols associated with Islamic cultural traditions. » Notre traduction. Dans idem.

l'essence d'une société et d'un pouvoir islamiques. »<sup>48</sup> Dans ce courant réformiste, les islamistes s'intéressent à la vie sociale, dans une société profondément transformée par la modernisation accélérée, où l'État vit une crise de dé-légitimation. Ils se veulent l'outil pour contester le pouvoir en place. Ici, le concept de mouvement socio-politique et d'islamisme sont intrinsèquement liés : un groupe collectif qui poursuit par son action une transformation radicale des rapports sociaux (en tant que mouvement social, l'islamisme s'oppose à une autre forme sociale, l'élite politique ou encore au régime, opposant des ressources et des valeurs politiques).

De cette catégorisation, il serait propice de présenter l'islamisme au pluriel. Car comme nous le verrons tout au long du mémoire, l'opposition entre les mouvements traditionalistes et réformistes dans le paysage saoudien témoigne de l'hétérogénéité de ces mouvements.

Cette même confrontation vient expliquer l'interaction du trinôme conceptuel que l'on vient d'élaborer à partir de l'étude de cas en Arabie Saoudite. Si la légitimité royale est appuyée par l'islamisme traditionaliste, l'islamisme réformateur critique vient discréditer à la fois la légitimité royale et la pensée traditionaliste. Or, les islamismes sont dans ce cas loin de correspondre à un retour en arrière. Au contraire, de ces rapports évolutifs, nous serons en mesure de montrer que l'Arabie Saoudite façonne l'histoire de son rapport à la modernité.

### **Méthodologie**

Certes, si les analyses comparatives dans le domaine de la science politique en ce qui concerne la modernité sont propices à l'étude de bon nombre de situations en Occident, il semble que ces dernières s'avèrent être « problématiques » pour ce mémoire. Méthodologiquement, la comparaison de la réalité socio-politique entre l'Occident et le monde arabo-musulman ne pourrait que limiter considérablement la présente étude. Premièrement, par l'étendue physique des aires. Juxtaposer ces dernières à travers une étude comparative ne pourrait produire que des généralités. Ainsi, ce mémoire ne pourrait être qu'une analyse superficielle, laissant de côté deux ingrédients essentiels : la complexité et la spécificité propres à chaque étude de cas. En ce sens, un deuxième point vient d'être soulevé : les réalités sont multiples. Parler des réalités socio-politiques occidentales, c'est

---

<sup>48</sup> Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001, p.37.

invoquer une multitude de possibilités, même s'il est vrai que certaines caractéristiques communes puissent être révélées. Il en va de même pour les diverses sociétés arabo-musulmanes. Dans la même logique, comparer deux grandes aires géographiques du point de vue de leurs expériences face à la modernité ne permettrait pas de cerner en profondeur ces réalités.

Or, une approche comparative pose d'autres « dangers ». Les multiples travaux scientifiques sur le monde arabe, depuis les théories dites orientalistes jusqu'aux récentes analyses portant sur la démocratisation et la libéralisation politique dans ces régions du globe, montrent que les avatars de l'évolutionnisme demeurent le principal défi de tout chercheur. Autant les théories orientalistes que les théories du développement ou les théories sur la modernisation se butent d'emblée à l'eurocentrisme d'une vision évolutive occidentale face à la modernité. Cette analyse de l'expérience modernisante vécue en Occident comme modèle comparatif par rapport aux autres études de cas, ne peut que forcer le chercheur « à se focaliser sur ce qui manque<sup>49</sup>, ce qui n'est pas arrivé, et à courir à la poursuite d'un non-fait [...] La recherche s'organise autour d'une comparaison négative entre le vécu du monde arabe et celui d'autres régions. »<sup>50</sup> Ainsi, une étude comparative de la modernité en se basant sur l'expérience occidentale ne pourrait s'axer que sur la « quête obstinée des prérequis »<sup>51</sup> de la modernité, sans toutefois se demander et étudier une réalité socio-politique de manière différente.

Pour ce faire, cette recherche comporte la combinaison de deux facteurs d'analyse : le théorique (à travers l'exploration des concepts majeurs : modernité, légitimité et islamisme) et le factuel (Arabie Saoudite). Dans ce mémoire nous adoptons la méthode de l'étude de cas, en utilisant une approche descriptive et analytique. En effet, une étude de cas permet tout d'abord de délimiter l'étendue du sujet d'étude, mais aussi de saisir la logique propre à un système. L'objectif est de souligner la spécificité et la complexité de la réalité socio-politique, propre à l'Arabie Saoudite.

Cependant, une constatation s'impose : il va de soi, que même si dans ce mémoire la méthode d'analyse comparative n'est pas employée, il a fallu prendre connaissance d'abord des

---

<sup>49</sup> On pourrait prendre l'exemple pour le moins éloquent de Bernard Lewis et son ouvrage intitulé : *Que s'est-il passé ? L' Islam, l'Occident et la modernité*.

<sup>50</sup> Steven Heydemann « La question de la démocratie dans les travaux sur le monde arabe », *Critique internationale*, n°17, octobre 2002, p.55.

<sup>51</sup> Idem.

lectures théoriques occidentales de la modernité et de l'identité pour mieux comprendre les différentes réalités conceptuelles de l'aire arabo-musulmane. Ces sources sont intéressantes pour aborder le rapport à la modernité de l'Arabie Saoudite, sans établir pour autant d'analyses comparatives ou de dualités.

Les sources et la structure du mémoire seront divisées en deux blocs : une première partie théorique, englobant la revue de la littérature et le cadre théorique (chapitre I) puis un deuxième bloc (chapitres II, III et IV) plus factuel permettant d'étoffer notre étude de cas. Si le premier bloc se base sur une approche socio-politique, le deuxième bloc ne peut pas se contenter d'une approche purement politique. La combinaison de sources de nature politique, économique, religieuse et sociologique permettra de donner de la profondeur à l'analyse. En ce sens, le mémoire sera de nature pluridisciplinaire. La démarche du deuxième bloc en témoigne : le deuxième chapitre se focalise sur l'histoire politique du royaume. Ensuite, le troisième chapitre explore sous un angle religieux et politique les mouvements de contestation. La jonction entre le troisième et le quatrième chapitres se veut de nature socio-économique. Le quatrième chapitre étudie entre autres l'aspect socio-politique de la contestation. De plus, il convient de préciser que les documents utilisés pour ce deuxième bloc proviennent de sources secondaires, étant donné notre connaissance limitée de la langue arabe.

Nous ne pourrions aborder toute question se rapportant à l'Arabie Saoudite, sans nous attarder à l'histoire de ce royaume et les étapes ayant mené à sa création. En effet, il nous paraît essentiel d'évoquer les différents faits et événements historiques ayant conduit à l'avènement de la famille âl-Saoud. Il sera important, de constater l'emprise d'un passé proche sur l'imaginaire collectif saoudien. Il sera intéressant de relever l'impact d'une histoire récente sur le présent et l'avenir immédiat du pays.

## CHAPITRE II : HISTOIRE POLITIQUE DU ROYAUME (1744-1979)

### ***Introduction***

Pour comprendre les enjeux actuels de l'opposition entre conservateurs et réformistes dans le champ politique et social de l'Arabie Saoudite, il faut s'attarder à l'histoire politique contemporaine du pays. Ce deuxième chapitre poursuit trois objectifs : tout d'abord, mettre l'accent sur l'indéfectible lien entre État<sup>1</sup> et religion. Deuxièmement, démontrer à travers l'évolution du rapport politico-religieux, que cette relation est loin d'être harmonieuse et unidirectionnelle. Dans un troisième temps, il nous faut comprendre et expliquer la complexité et l'évolution des alliances sociopolitiques traditionnelles (tribalisme et clientélisme) en Arabie Saoudite. Enfin il sera souligné de quelle manière le pouvoir de la famille royale a été fondé mais aussi, quelles sont les raisons qui contribuent à la crise de la légitimité royale à partir de 1979, année de la révolte de la Grande Mosquée, événement déclencheur des mouvances contestataires islamistes en Arabie Saoudite.

### ***La création de l'État saoudien : la première étape***

C'est en 1744 que l'histoire du royaume saoudien débute par un accord passé entre un exégète du nom de Mohamed Ibn Abdelwahhab et l'*émir* d'une petite ville de l'Arabie centrale, Mohamed Ibn Saoud. Cette alliance est conclue afin de satisfaire leurs intérêts dans un contexte géo-politique et historique propice. À cette époque, la péninsule arabique, de vastes étendues désertiques habitées par de petites tribus nomades éparpillées, est hors de la tutelle ottomane qui régissait l'ensemble du Proche-Orient. Les bédouins ne prêtaient allégeance à aucune autorité centrale, et étaient dépourvus d'intérêt pour la Sublime Porte<sup>2</sup>. Dans ce contexte, il s'agissait pour Mohamed Ibn Abdelwahhab, d'avoir un soutien politique pour mieux appliquer et faire rayonner une idéologie prônant une pratique rigoriste de

---

<sup>1</sup> Nous employons le mot État, en étant conscients que les structures institutionnelles en Arabie Saoudite ne rencontrent pas les définitions classiques d'une institution bureaucratique (au sens weberien).

<sup>2</sup> Terme utilisé dans le langage diplomatique dans les chancelleries européennes pour désigner l'Empire ottoman ou la ville de Constantinople.

l'islam<sup>3</sup>. De son côté, le prince local, Mohamed Ibn Saoud recherchait pour réaliser ses desseins expansionnistes, les valeurs spirituelles que le mouvement wahhabite proposait : soit la soumission et l'unicité. Ibn Saoud était conscient que son pouvoir politique pourrait davantage se renforcer s'il donnait à ce dernier un axe spirituel, une légitimité religieuse que le mouvement wahhabite pouvait lui procurer à travers la soumission et l'unicité émanant du dogme. Ce faisant, le prince pourrait partir à la conquête de vastes territoires non administrés. On comprend l'importance de ce pacte qui allait entériner la naissance de l'Arabie Saoudite. De ce fait, le pacte de 1744 n'allait pas seulement créer une nouvelle entité politique mais allait parallèlement établir un nouvel ordre religieux basé sur les croyances de Mohamed Ibn Abdelwahhab. La naissance du royaume saoudien est le résultat de l'association d'une idéologie religieuse naissante (celle du wahhabisme) au désir d'expansion territoriale et politique du prince Saoud. Dès lors, le secours politique de la religion est établi. L'idéologie wahhabite est véhiculée pour rallier les tribus<sup>4</sup>. De même, le chef de la famille âl-Saoud prenait soin de s'octroyer le titre d'*émir* (prince) et non de *cheikh* (chef religieux ou tribal). Cette légère connotation sémantique revêt un sens stratégique. Plutôt que de limiter son

---

<sup>3</sup> Ce mouvement, qui plus tard sera connu sous le nom de son fondateur, Mohamed Ibn Abdelwahhab, dénonçait au départ la perversion que l'islam avait souffert à travers les siècles, mais critiquait surtout la manière dont les sociétés islamiques de la péninsule arabique vivaient. Pour le fondateur du mouvement wahhabite, les musulmans étaient revenus à l'époque de l'ignorance (époque désignée sous le nom de « *jahiliyya* » qui correspond à l'ère avant l'avènement de l'islam). Le remède pour Mohamed Ibn Abdelwahhab était de contourner l'héritage légal et théologique laissé par les ancêtres. Il s'agissait également d'éradiquer toute forme d'islam populaire (incluant le soufisme, le culte aux saints ainsi que le chiisme) pour imposer aux croyants l'austérité la plus totale quant à la manière de vivre l'islam. Le wahhabisme se voulait donc un dogme nouveau, qui prétendait perfectionner la vie des musulmans. De nos jours, le wahhabisme peut être considéré comme une tradition religieuse développée par les oulémas de l'establishment religieux officiel de l'Arabie Saoudite. Il est constitué de partisans de l'unicité divine (*muwahhidun*). C'est une tradition dont les adeptes adoptent un système de croyances particulièrement austères et puritaines. C'est une ramification du hanbalisme, une des quatre écoles théologico-juridiques de l'islam sunnite. Le wahhabisme a revêtu dans son évolution une spécificité locale, en s'opposant aux cultes des saints, au soufisme et aux traditions religieuses populaires, entre autres. Gwenn Okruhlik, « Dissidence et réforme en Arabie Saoudite », dans *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, p. 23.

<sup>4</sup> Cette expérience peut être comprise comme une tentative de détribalisation. Elle s'effectuait avec l'imposition du *zakât*, impôt islamique. Cet impôt est obligatoire pour tout musulman. Si la tribu refusait de verser le *zakât*, on déclarait le *djihad* (guerre) contre la tribu en plus de la qualifier de *kufâr* (apostat). Au contraire, si la *zakât* était acceptée en tant que versement, le chef de la tribu prêtait allégeance à l'émir Saoud. Cette façon de faire garantissait l'extension territoriale et politique de cette dernière famille. Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p. 43-44.

pouvoir à des tribus, la prétention d'*émir* a comme but l'extension à connotation politique : d'un territoire local vers un territoire à caractère étatique. Dès 1744, le processus d'expansion commença. Cette alliance entendait conquérir le *Nadjd*, ensuite la partie Est de la péninsule arabique correspondant à la côte du Golfe persique et puis plus tard, en 1803-04, s'étendre à la région stratégique du *Hedjaz* qui comporte les villes sacrées de La Mecque et Médine. Mais cette façon de faire allait créer la première tension entre l'élite religieuse et le pouvoir politique : alors que pour les âl-Saoud, le message religieux ne servait que comme instrument politique, pour le clan d'Abdelwahhab il s'agissait d'une mission spirituelle.

À l'époque, cette expansion fut appréhendée par l'Empire ottoman qui détenait le contrôle sur les deux villes saintes. La réaction ne se laissa pas attendre. En 1811, le sultan ottoman ordonna au gouverneur de l'Égypte, Mohamed Ali Pacha, de reprendre la zone du *Hedjaz* (zone des villes saintes) pour ensuite détruire le petit royaume saoudien situé au *Nadjd*. Ce qui fut fait. Les membres de la famille royale saoudienne furent déportés en Égypte et l'*émir* Abdallah Ibn Saoud fut décapité à Istanbul. Le pacha égyptien conscient du danger de propagation de l'idéologie wahhabite comme vecteur de l'expansion territoriale saoudienne, décida de réprimer sévèrement les oulémas en exécutant en 1818 la figure la plus importante du wahhabisme, Souleiman Ibn Abdallah Al-Cheikh, petit-fils du réformateur. Cet acte marqua l'échec de la première tentative de fondation d'un royaume saoudien. De même, ce revers fut interprété par les premiers Saoudiens comme un châtiment divin pour les punir de leurs fautes. Aussi, ils décidèrent d'appliquer plus rigoureusement les préceptes du dogme. Mais parallèlement un débat commençait à surgir chez les religieux : fallait-il à tout prix se limiter aux dogmes originels du wahhabisme sans toutefois laisser une marge de pragmatisme politique afin d'éviter de telles défaites ? Le désaccord régnait sur ce qui devait prévaloir : les nécessités politiques ou les dogmes religieux. Il fut finalement décidé par les oulémas que pour solidifier l'idéologie wahhabite, ils avaient besoin d'un État fort. Ceci se traduisit par un appui inconditionnel à l'élite saoudienne, au nom du pragmatisme politique. C'est ainsi que l'on voit apparaître une caractéristique propre aux oulémas : le quiétisme en faveur de la famille âl-Saoud, attitude qui sera durement critiquée par les opposants islamistes à partir de 1979.

### **1902-1932 : les deux autres étapes de la création du royaume**

Tout au long du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècles le wahhabisme est une idéologie en devenir, en formation. Il en va de même pour le pouvoir politique qui connaîtra tout au long de cette période de multiples crises internes dues à des rivalités pour la succession. C'est le cas lorsque à la mort de Turki Ibn Abdullah Saoud en 1865, ses deux fils se disputèrent le trône, plongeant le jeune royaume dans une guerre civile qui finit en 1891 par la destruction (pour une deuxième fois) du royaume saoudien et forçant la famille Saoud à s'exiler au Koweït. Ce n'est qu'en 1902 qu'Ibn Saoud revint et donna naissance au troisième État saoudien.

Suite à la guerre civile et aux trois tentatives de mise en place d'un État saoudien, l'élite religieuse réalisa l'importance des principes de communauté (*jamâa*) et d'obéissance (*tâa*). C'est de ces expériences historiques que l'obéissance institutionnelle et le quietisme pragmatique des oulémas permirent à Ibn Saoud « de se servir d'une idéologie puissante qui conférait la légitimité sans que les oulémas soient en mesure de limiter strictement sa liberté dans la prise de décision. »<sup>5</sup> S'étant assuré une solide légitimité que la caution de l'establishment religieux lui procurait, Ibn Saoud décida de s'allier à l'empire britannique en 1915, mais de manière quelque peu paradoxale. En effet :

« Il se présente comme leur interlocuteur privilégié tout en continuant, à l'intérieur des territoires conquis, à répandre un discours sur le rétablissement d'un État unifié religieux. Dès lors, apparaît la double contradiction fondamentale du pouvoir âl-Saoud qui accepte, d'une part de limiter territorialement son assise en acceptant le principe de frontières (par le biais de la reconnaissance des puissances étrangères) et d'autre part, tend à répandre le message islamique. »<sup>57</sup>

S'il s'engageait à respecter les frontières reconnues internationalement à l'époque, il fallait néanmoins de l'aide pour qu'à l'intérieur du jeune royaume son pouvoir soit étendu dans des terres peuplées de tribus autonomes et pour la plupart nomades. L'appui des oulémas se révélait insuffisant afin de rallier toutes les tribus au clan Ibn Saoud. C'est ainsi que Ibn Saoud se tourna vers les *Ikhwan*.

<sup>5</sup> Guido Steinberg, « Religion et État en Arabie Saoudite », dans *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, p. 13.

### ***Le mouvement Ikhwan et les oulémas***

À partir de 1902, une partie importante du déploiement territorial saoudien reposera sur le mouvement des *Ikhwan*, qui signifie frères. Ce groupe était constitué de légions bédouines guerrières et tribales très pratiquantes qui avaient décidé de s'établir en petites communautés agricoles<sup>6</sup>. Ils constituaient parallèlement une excellente armée pouvant garantir la sécurité de l'État par leurs talents militaires. C'est à partir de 1912 que le pouvoir saoudien décide de les appuyer financièrement et cherche à les endoctriner. Ainsi, ce mouvement allait aider la famille royale à conquérir et subjuguier les terres rebelles de deux manières : militairement et à travers l'endoctrinement religieux. Des prédicateurs furent envoyés dans les régions les plus éloignées afin de répandre les préceptes wahhabites parmi les bédouins lors des campagnes militaires et notamment, par la conquête des villes saintes en 1924-1925. Il est clair que le mouvement des *Ikhwan* peut être considéré comme un instrument militaire et religieux dans l'expansion du troisième État saoudien.

Cependant, cette aide ne fut que de courte durée car le mouvement se rebella contre l'État en 1929. Une brève mise en contexte s'impose. Le pouvoir saoudien se trouve en pleine période d'expansion territoriale. Le fait est que lorsque les territoires sont conquis, il convient d'abord de consolider le royaume en centralisant le pouvoir et en modernisant certaines parties de la société (pour la plupart bédouine). Par la suite, il devient essentiel d'éviter les tensions dans la région stratégique des villes saintes : le *Hedjaz*. En effet, les politiques modernisatrices (notamment avec l'intégration du principe de frontières puis avec la répartition des territoires en *mulks* -domaines, propriétés-) risquaient de troubler les adeptes du wahhabisme les plus conservateurs. Et c'est ainsi que se dessine un premier point de contradiction quant à la manière de concevoir les rapports politiques entre la famille royale et le pôle religieux des *Ikhwan*. Un deuxième point de tension apparaît avec ce mouvement: par leur puritanisme et leur stricte conception du wahhabisme, les adeptes refusaient d'accepter les politiques modérées du royaume dans les nouvelles zones conquises. Ibn Saoud décida d'éloigner les *Ikhwan* en les envoyant dans la région du *Nadjd*. Les tensions montèrent entre

---

<sup>6</sup> Ces légions bédouines étaient enrôlées religieusement dans les *hijras* : « colonies de sédentarisation symbolisant l'hégire de l'errance bédouine à l'agriculture, de l'ignorance antéislamique à la vérité islamique. » Cité dans : Pascal Ménoret, « Pouvoir et opposition. De la contestation armée à l'institutionnalisation de l'islamisme ? », 28 mai 2008, [en ligne], <http://www.cetri.be/spip.php?article643> (page consultée le 10 juin 2008).

les deux camps et les *Ikhwan* décidèrent de se soulever en 1929. C'est lors de la bataille de Sabilah que fut écrasé le soulèvement des *Ikhwan* contre Ibn Saoud. Pour leur part, les oulémas fidèles à leur ligne de conduite<sup>7</sup> appuyèrent le roi en prenant position contre le mouvement ultra-orthodoxe, même si ce groupe représentait et incarnait leurs propres idéaux. Ainsi, à la fin des soulèvements les oulémas avaient perdu leur influence ; effectivement, le mouvement *Ikhwan* aurait pu être une force de pression politique et idéologique importante pour l'establishment religieux en exigeant du pouvoir politique un royaume davantage fidèle aux préceptes wahhabites. Or, les événements démontrent qu'en perdant un grand foyer d'influence politique, les oulémas étaient devenus des acteurs de second plan et étaient confinés aux simples tâches administratives. Mais également, cela signifiait que par leur manque d'action politique et faute de partisans, ils s'éloignaient graduellement du centre des décisions politiques, où ils participaient auparavant activement. Ainsi, Ibn Saoud obtint un pouvoir absolu quant au développement et à l'avenir du pays.

### ***La modernisation de l'Arabie Saoudite à partir de 1932***

Bien que le troisième règne des âl-Saoud l'Arabie Saoudite ne fut fondé qu'en 1932, l'autorité de la famille royale sur la péninsule arabique avait déjà une histoire. À travers les conquêtes territoriales, les âl-Saoud s'étaient donnés comme objectif d'unifier sous leur propre nom, une vaste étendue comptant une multiplicité de tribus d'origines diverses. Cependant, unification ne rime pas toujours avec union. Ces multiples différences tribales, confessionnelles et culturelles allaient devenir un des principaux obstacles au moment d'asseoir leur autorité. Il était dans l'intérêt de la famille royale de forger l'État sous la bannière des préceptes wahhabites afin de faire disparaître toute hétérogénéité ; c'est pourquoi les conquêtes menées par le roi Abd al-Aziz allaient être soutenues par le dogme et les oulémas.

Cependant, c'est par la force que cette tentative d'étatisation à travers la première moitié du vingtième siècle a été imposée. Car telles seront les stratégies principalement prônées par le roi : la sédentarisation massive des bédouins et la modernisation accélérée du pays. De plus, afin de jeter les bases d'un État et de l'institutionnaliser, la famille royale a usé d'intimidation religieuse, de coercition, de cooptation par mariages intertribaux ou encore par l'attribution

---

<sup>7</sup> Le roi saoudien a les titres de Prince des croyants et Gardien des Lieux Saints.

des primes provenant du pétrole. Mais ce faisant, il est clair que la famille royale saoudienne allait contribuer au bouleversement social des sociétés au sein de la péninsule arabique. Et pour cause : la famille royale se trouvait aux prises avec de constantes rébellions tribales. Les tribus refusaient de se soumettre et de renoncer à leur mode de vie.

Comme le souligne Wayne Bowen<sup>8</sup>, un homme nomade arabe qui se serait promené au fil du temps entre 1632 à 1932 dans le paysage saoudien se serait senti comme à la maison, où le style de vie était demeuré sensiblement le même : en effet, le système tribal et culturel saoudien n'avait pas vécu des changements significatifs à travers ces trois siècles, même si la consolidation politique de l'État saoudien au cours des années 1920 amena quelques changements d'ordre technologique (introduction des voitures ou de la radio en milieu urbain, par exemple) ; cependant ces derniers n'étaient que des changements superficiels qui n'affectaient pas le mode de vie. Mis à part quelques villes organisées et marchandes, l'Arabie Saoudite demeurait la même : de grandes étendues désertiques peuplées de tribus nomades, avec une activité économique restreinte et de survivance.

Cependant, à partir des années 1930, l'Arabie Saoudite commence à connaître un bouleversement total : les villes ne cessant de s'étendre, infrastructures immenses, industries lourdes et une révolution démographique, telles sont les caractéristiques qui décrivent le mieux les changements survenus en Arabie Saoudite. C'est à partir de cette période que le royaume poussé par l'afflux massif des revenus pétroliers, puis par les pressions extérieures, se métamorphose passant d'une société tribale traditionnelle à un État rentier (modernisateur sur le plan économique). Cependant, ces changements génèrent une tension entre un mode de vie traditionnel et ancestral et une modernisation accélérée et étrangère.

Mais le défi provenait également du contexte international. Lors de la Grande dépression (1928-1939), marquée par la pauvreté, le royaume dut faire preuve d'efficacité politique. Paradoxalement, même si cette période coïncida avec la découverte du pétrole, le royaume dut faire face à la crise économique internationale, la demande de pétrole suivant les limites des capitaux étrangers affectés par la dépression financière. De même, les revenus provenant du pèlerinage annuel allaient également connaître des chutes importantes : si au début des années 1920 le royaume comptait avec la venue de plus de 100 000 pèlerins, vers le milieu

---

<sup>8</sup> Wayne H. Bowen, *The History of Saudi Arabia*, Londres, Greenwood Press, 2008, p.98.

des années 1930 il n'en recevait que 20 000<sup>9</sup>. Cette période allait tester la stabilité du jeune royaume, qui faisait face à des déficits nationaux à répétition, s'endettant de façon importante.

Outre le contexte économique difficile des années 1930, la famille royale devait de surcroît prendre en compte les relations tendues avec les États voisins.<sup>10</sup> En dépit de cela, elle continua à consolider son pouvoir central à l'intérieur de ses frontières. Pour ce faire, elle procéda à la création de plusieurs institutions gouvernementales, accompagnées de la mise en place d'un budget national (qui verra le jour pour la première fois en 1934), et d'un système de taxes (toujours selon le principe islamique de la *zakât*). Cependant, le roi ne crut pas bon de créer un système de service civil au sens occidental (pouvoir législatif ou exécutif, diplomates ou bureaucrates). Sous prétexte de respecter la transition pour le moins rapide d'un mode tribal à un État modernisateur, la famille royale décida de préserver les traditions en s'entourant de conseillers informels, toujours selon les alliances tribales. Parallèlement et afin d'unifier et de consolider son pouvoir, le roi Ibn Saoud accéléra les alliances tribales en procédant à la pratique des mariages interclaniques, en prenant des épouses des différentes régions et tribus tout en ralliant et obtenant l'allégeance de ces dernières.<sup>11</sup> Pendant ces années, il continua à régner en monarque absolu et aucune autorité ne put développer un pouvoir indépendant. Le roi veillait à avoir le pouvoir décisionnel pour l'ensemble des affaires du royaume. Avec l'avènement de la technologie les pétitions de ses sujets affluaient sous forme de lettres, d'appels téléphoniques ou même de transmissions radio. Malgré la modernisation rapide du royaume, le roi s'assurait de maintenir les anciennes traditions tribales en offrant des cadeaux à chaque requérant. Curieusement, si le roi continuait à

---

<sup>9</sup> Ibid, p.101.

<sup>10</sup> En 1932, par exemple, le royaume découvrit qu'un groupe d'exilés du *Hedjaz* basés au Yémen avaient fomenté un complot contre la monarchie. C'est en 1933, que les forces yéménites envahirent la région de l'*Asir* (là où les ressources pétrolières abondent) supportés diplomatiquement et militairement par les Britanniques et les Italiens. En 1934, l'Arabie Saoudite riposta en envahissant plusieurs villes clés du Yémen. Le tout se solda par un armistice en mai de la même année, grâce aux fortes pressions en provenance de l'Europe.

<sup>11</sup> "By some estimates, he had married and divorced over 200 women, fathering almost 100 children in the process. He continued to provide financial support to the women he divorced, thus maintaining ties to their regions and tribes, and accepted most of the sons of these marriages into his royal court. These sons would comprise the ruling class of the kingdom, and would become the kings, many of the cabinet ministers, and other high officials of Saudi Arabia into the twenty-first century." Wayne H. Bowen, *The History of Saudi Arabia*, Londres, Greenwood Press, 2008, p.101.

interagir avec ses sujets selon la tradition, il allait parallèlement provoquer l'extinction du mode de vie tribal de ses sujets.

### ***L'État saoudien et la modernisation***

Afin d'asseoir son autorité sur l'ensemble du pays, le roi Ibn Saoud entreprit une importante campagne pour sédentariser la majeure partie de la population encore bédouine. Ce point s'avère être d'une importance cruciale, sachant que les organisations tribales produisent par l'entremise d'un chef, les plus diverses formes de leadership (de cheikh bédouin à celui d'émir) et, par ce fait, pouvant nuire à l'autorité royale que la famille al-Saoud tentait d'imposer. Quoique les relations étaient parfois tendues avec l'establishment religieux face à la modernisation que le pays vivait, ce dernier allait encore servir les intérêts royaux, c'est-à-dire en participant à la consolidation du pouvoir saoudien tant au niveau politique qu'économique et social. Le dogme wahhabite sera à nouveau instrumentalisé par le pouvoir politique, au détriment de l'autonomie tribale : entre 1930 et 1950 le royaume encouragera des politiques purement anti-tribales, en avançant l'idée que toute organisation bédouine est considérée arriérée. En ce sens, la transcendance du dogme wahhabite cherchait à en finir avec le mode de vie bédouin : « la religion constitue un ciment puissant pour unir ces deux éléments disparates que sont les sédentaires et les nomades. »<sup>12</sup>

Cependant, il serait réducteur de conclure que les campagnes de sédentarisation ont été accomplies par le seul fait de l'idéologie wahhabite. Comme Ibn Khaldoun l'avance dans ses travaux,<sup>13</sup> l'histoire est caractérisée par des cycles de succès et de déclin. Si nous analysons les deux cycles du déclin saoudien, nous constatons que le wahhabisme n'a pas réussi à détourner les bédouins de leur mode de vie tribal. Or, pour expliquer la réussite de la troisième tentative étatique mais aussi la disparition graduelle des autonomies tribales, il faut

---

<sup>12</sup> François Pouillon, « Un État contre les Bédouins, l'Arabie Saoudite. Jalons pour une thèse », *Maghreb-Machrek*, n°147, janvier-mars 1995, p.134.

<sup>13</sup> À partir d'erreurs commises par les historiens de son époque, il émet une série de critiques et établit dans son chef d'œuvre *La Muqaddima*, écrit en 1377, une véritable théorie sur le déclin et les succès des dynasties, des royaumes. Il a été le premier à introduire le concept d'*assabiyya* (tribalisme, clanisme, esprit de corps). Pour lui, la cohésion sociale qu'amène le concept d'*assabiyya* dans les tribus est davantage intensifiée par une idéologie religieuse. Le succès ou l'échec des cycles dynastiques dépendraient de la cohésion sociale et du lien avec le leadership. Son concept d'*assabiyya* décrit encore aux yeux de nombreux historiens les liens de solidarité tribale qui caractérisent les sociétés arabes traditionnelles.

associer deux éléments : l'imposition du pouvoir saoudien sur la cohésion sociale tribale serait due aux conditions liées à la modernisation du royaume, autant qu'aux pressions des gouvernements étrangers. Comme l'affirme Riccardo Bocco, ces deux facteurs, bien plus que la religion, ont été les vecteurs sur lesquels la famille saoudienne a pu compter pour finalement assurer sa durée.<sup>14</sup>

Effectivement, entre 1950-1970, ce sont les experts internationaux qui ont exercé des pressions sur les gouvernements du Proche-Orient pour accélérer la sédentarisation des nomades. Ces pressions de la part des experts provenait de diverses organisations internationales ; notamment les Nations Unies en collaboration avec la Ligue des États Arabes entre 1949 et 1954, où l'Unesco lance en 1956 un programme de six ans visant à étudier les conditions de vie en région désertique ; ou encore l'Organisation mondiale de la santé (OMS), que dans la même année s'associe aux recherches de cette dernière, et finalement l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) qui décide en 1959 de publier une série de rapports sur l'agriculture. Cette dernière répond à la vision de l'époque qui s'inspirait des théories économiques et socio-politiques des écoles développementalistes américaines, mais aussi des écoles orientalistes. Ces deux courants prônaient un changement social en adoptant une vision fonctionnaliste et en travaillant dans une perspective comparative et évolutionniste, typique des théories développementalistes.

« Parmi leurs principaux supposés relevons l'idée que toute société est un système fortement intégré, et que tout changement capable de secouer l'inertie du système, ne peut venir que de l'extérieur : ce postulat conduit à privilégier le rôle de l'État, en tant que vecteur des processus de modernisation. Le corollaire en est que le changement social est un processus irréversible unidirectionnel et cumulatif. Ainsi, la sédentarisation, tenue pour inévitable, semble-t-elle guidée par une nécessité presque téléologique : elle serait le catalyseur des différents inputs du changement. »<sup>15</sup>

Ainsi, selon cette conception du développement, l'organisation sociale du système tribal entraverait la naissance des États et l'évolution de toute initiative nationale, puisque les

<sup>14</sup> Riccardo Bocco, « 'Asabiyât tribales et États au Moyen-Orient. Confrontations et connivences », *Maghreb-Machrek*, n°147, janvier-mars 1995, p.24.

<sup>15</sup> Riccardo Bocco, « La sédentarisation des pasteurs nomades : les experts internationaux face à la question bédouine dans le Moyen-Orient arabe (1950-1970) » *Cahiers sciences humaines*, no.26 (1-2), 1990, p.112.

nomades ne respecteraient pas les frontières nationales et leur mode de vie les empêcherait de profiter des programmes de modernisation.<sup>16</sup>

Selon cette école, l'État, à travers le développement et la modernisation, pourrait garantir à la population les services nécessaires à son bien-être (santé et instruction publique notamment). Par ailleurs, le développement serait synonyme d'intégration économique et sociale en vue de consolider l'unité nationale. Effectivement, d'un point de vue socio-politique, les thèses développementalistes affirment que la sédentarisation contribue au processus de détribalisation, consolidant ainsi l'autorité centrale de l'État. Si nous appliquons cette théorie au cas saoudien, le développement économique au sein des villes et des villages permettrait aux personnes de s'émanciper rapidement en s'affranchissant des liens claniques. Les chefs tribaux perdraient ainsi graduellement leur pouvoir, les règles sociales leur prévalence.

Évidemment, ces changements ne peuvent se faire sans les structures et l'encadrement de l'État. Cependant, dans les théories développementalistes, le débat reste ouvert quant à la manière de mettre en œuvre un tel processus. D'une part, on prône une démarche paternaliste : « il faut comprendre que ces nomades qui vivent en dehors des courants de la civilisation moderne, ne peuvent à l'heure actuelle, ni déterminer quels sont leurs véritables intérêts, ni chercher eux-mêmes les moyens d'atteindre un niveau social plus élevé. »<sup>17</sup> D'autre part, on propose une démarche différenciée: « une innovation réussie est très souvent mieux présentée par les étrangers [...] Il est nécessaire de choisir des innovateurs appropriés qui semblent acceptables par la communauté locale et dont la présence inspirera l'admiration et stimulera l'émulation. »<sup>18</sup>

Dans le cas de l'Arabie Saoudite, le programme de sédentarisation utilisa les deux méthodes. Comme nous l'avons vu, la famille âl-Saoud s'était appuyée sur la fraternité spirituelle des

---

<sup>16</sup> Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), 1972, 5, cité dans : Riccardo Bocco, « La sédentarisation des pasteurs nomades : les experts internationaux face à la question bédouine dans le Moyen-Orient arabe (1950-1970) » *Cahiers sciences humaines*, no.26 (1-2), 1990, p. 104.

<sup>17</sup> A.S. Helaissi, « Les Bédouins et la vie tribale en Arabie Séoudite », *Revue internationale des sciences sociales*, Toulouse, 11/4, p.556, cité dans Riccardo Bocco, op. cit., p.112.

<sup>18</sup> « successful innovation is very often best introduced by outsiders [...]. It is necessary to choose appropriate innovators who are acceptable to the local community and whose presence will inspire admiration and stimulate emulation. » Notre traduction. Dans Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), "Report on the FAO expert consultation on the settlement of nomads in Africa and the Near East", *FAO Regular Program*, Rome, no RP 20, 1972, p.12, cité dans Riccardo Bocco, op. cit., p.105.

*Ikhwan* et leur endoctrinement pour rassembler les tribus et les maintenir autour d'une seule autorité centrale:

« Contre l'instabilité des alliances bédouines, il fallait créer une structure de recrutement permanent, et la seule rupture avec le nomadisme était susceptible d'y conduire. Pour les Bédouins, cela signifiait l'abandon de l'élevage et le repli vers des points de sédentarisation agricoles, les fameux *hujar*, qui étaient aussi des centres d'enseignement et des bases de départ pour des expéditions guerrières. La base théologique de ce mouvement était claire : recommencer l'Hégire, le départ de Muhammad de La Mecque vers Médine, qui avait marqué l'institution d'un ordre nouveau, véritablement ordonné par Dieu. »<sup>19</sup>

Pour inciter davantage les anciens Bédouins à s'adapter à leur nouveau mode de vie, on condamnait les conditions de vie antérieures ; la vie nomade et tribale était associée à un islam bédouin et donc associée à l'époque de la *jahiliyya* (l'époque préislamique de l'ignorance). Cette réislamisation dépouillée de toute croyance superstitieuse propre aux tribus s'accompagnait de règlements secondaires qui touchaient à l'habillement. Les réformateurs envoyés par le gouvernement insistaient sur le port de la tenue blanche, qui homogénéisait l'ensemble de la population masculine et effaçait ainsi toute spécificité tribale. De même, la blancheur demeurait une couleur symbolique : « indice de pureté, et notamment celle du vêtement, mal approprié aux travaux des champs, était le signe extérieur de cette révolution culturelle. »<sup>20</sup>

De 1925 à 1968, l'État saoudien prit soin de mettre fin à tous les territoires tribaux. La modernisation économique et politique au fil du temps exigeait que l'on procède à la révolution du monde rural : réformes agraires, technologie agricole, éradication des archaïsmes et en dernier recours le pastoralisme nomade, tels étaient les points à développer dans les plans de restructuration économique de l'agenda saoudien.

Tranquillement, les nomades passaient d'un mode d'activité de subsistance au travail salarié. Le monde bédouin qui résistait encore aux programmes de sédentarisation se voyait lui aussi affecté par la modernisation : la motorisation, ou encore le recours aux aliments concentrés pour le bétail, voilà des innovations qui allaient bouleverser les Bédouins. Parallèlement, la stratégie du gouvernement à leur égard consistait à leur octroyer de l'aide ou à leur offrir certains appuis financiers : absence d'impôt, prêts sans intérêt pour l'achat de véhicules, prix

<sup>19</sup> François Pouillon, « Un État contre les Bédouins, l'Arabie Saoudite. Jalons pour une thèse », *Maghreb-Machrek*, n°147, janvier-mars 1995, p.138.

<sup>20</sup> Idem.

subventionnés pour l'achat d'aliments pour le bétail, etc. En retour, les pasteurs bédouins s'engageaient à contribuer monétairement en vendant les troupeaux ou en devenant des ressources ou de forces productives dans l'émigration du travail à l'extérieur de l'établissement tribal (s'intégrant dans les corps de l'armée ou de la police, ou encore en devenant chauffeurs de taxi ou de camions).

L'initiative gouvernementale allait plus loin en 1968, lorsqu'elle décida de passer une loi : la Loi publique sur la répartition des terres (*Public Land Distribution Ordinance*), une loi sur les lots de terre qui décrétait désormais l'illégalité de tout lotissement s'effectuant en dehors du cadre gouvernemental. Par cette loi, les tribus ne détenaient plus la propriété territoriale ; cela relevait désormais des services techniques gouvernementaux.

François Pouillon a relevé que dans certaines régions, l'attribution des terres agricoles par les services techniques se faisait non pas en respectant les prétentions historiques ancestrales, mais en fonction de la capacité et des garanties financières des éventuels propriétaires à rembourser les prêts, ou encore des candidats qui pouvaient attester d'une formation technique. Ainsi, ces terres allaient souvent non pas aux natifs de la région mais à des marchands ou à des fonctionnaires de la ville.

Paradoxalement, force est de constater que les services gouvernementaux saoudiens continuaient à encourager le clientélisme, propre aux mentalités tribales et bédouines qu'ils essayaient par ailleurs d'effacer. À cet effet, François Pouillon critique la loi foncière de 1968 qui met en opposition deux logiques distinctes<sup>21</sup> : celle des Bédouins considérant l'enjeu du droit foncier en vue des prétentions historiques, par rapport à une logique fondée sur la finalité économique de la part des agents du développement agricole. Bref, on peut résumer la stratégie de l'opération anti-bédouine de la manière suivante :

« Le résultat recherché en était de déposséder les groupes de leur pouvoir politique, mais aussi de leur gestion économique, et, à tout le moins, faire que toute sollicitude à leur égard les mette davantage sous la dépendance de l'État. La domination formelle du monde rural et l'introduction d'une logique marchande dans l'agriculture seraient la cause autant que la conséquence de ces opérations. »<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> François Pouillon, « Un État contre les Bédouins, l'Arabie Saoudite. Jalons pour une thèse », *Maghreb-Machrek*, n°147, janvier-mars 1995, p.140.

<sup>22</sup> Ibid, p.141.

Ainsi, le programme de sédentarisation en Arabie Saoudite se voit encouragé par deux moteurs bien distincts: les théories socio-économiques développementalistes proposées par les experts internationaux, mais aussi par les préceptes wahhabites qui encouragent les pratiques paternalistes du royaume saoudien.

### ***Les répercussions de la découverte du pétrole (1938 à 1979)***

L'État saoudien s'est efforcé durant plusieurs décennies à faire passer ses habitants d'un mode de vie nomade avec des structures sociales purement tribales, à une forme d'État moderne, urbain et fonctionnant selon les normes propres aux lois du marché. Mais c'est surtout la relation avec les États-Unis et la découverte en 1935 du pétrole saoudien qui explique la transformation économique accélérée du pays. L'extraction et la commercialisation de la production pétrolière par la compagnie saoudo-américaine SoCal débuta en 1938 et en 1939, le pays produisait déjà plus de 500 000 barils de pétrole par an<sup>23</sup>.

#### *L'alliance avec les États-Unis*

À cette époque, le rôle des Américains en Arabie Saoudite allait être bien différent de celui des Britanniques (où ces derniers avaient passé des accords avec plusieurs États moyen-orientaux en ce qui a trait à des concessions pétrolières). Face aux États-Unis, l'Arabie Saoudite ne voulait pas devenir une force subjuguée. C'est pourquoi au départ, le royaume opta pour passer un accord strictement économique.

Lors de la Deuxième Guerre mondiale, la relation entre l'Arabie Saoudite et les États-Unis se concrétise davantage, en travaillant conjointement pour assurer la sécurité de la production pétrolière. Cette relation fut scellée lors de la rencontre entre le président américain Roosevelt et le roi Ibn Saoud à bord du bateau de guerre *Quency*, le 14 février 1945. Ils s'engagèrent à se soutenir mutuellement : d'une part, l'Arabie Saoudite acceptait de s'allier contre les pays de l'Axe tout en permettant aux États-Unis d'utiliser la base aérienne à Dhahran et les ports saoudiens durant la durée du conflit mondial. De son côté, le président américain promettait de consulter le roi saoudien avant toute prise de décision concernant l'appui à l'établissement d'un État juif. À travers cette entente garantissant sécurité et stabilité économique, la production de pétrole saoudien à la fin de la Deuxième Guerre mondiale atteignait déjà les

---

<sup>23</sup> Wayne H. Bowen, *The History of Saudi Arabia*, Londres, Greenwood Press, 2008, p. 104.

vingt millions de barils par an. La production saoudienne continua à augmenter au cours de la décennie 1940-1950 avec un rendement quotidien de 500 000 barils<sup>24</sup>. Cependant, à cette époque, le royaume n'était pas préparé à gérer autant de richesse. En effet, avec une population récemment sédentarisée, le pays restait à développer. Le défi à partir de 1950 allait être celui de la gestion interne du royaume. Un homme jouera un rôle déterminant dans l'histoire du royaume à partir de la deuxième moitié du vingtième siècle : le roi Fayçal.

### *Le rôle de Fayçal*

C'est en 1953 que le roi Abd al-Aziz, plus connu sous le nom d'Ibn Saoud mourra laissant à son fils Saoud un pays, avec un gouvernement qui restait à construire, quelques institutions et quelques infrastructures en voie d'être édifiées. Aussi, des décisions urgentes devaient être prises à sa mort pour reprendre et continuer le développement. Cependant, la tendance du nouveau roi à gaspiller<sup>25</sup>, sa gestion inefficace et son manque de popularité susciterent rapidement une forte opposition parmi les princes saoudiens et la population en général, qui réclamèrent sa destitution. Les années 1950 et 1960, furent témoin d'une lutte entre deux membres de la famille royale. Cela concernait le roi de l'époque, Saoud, et son demi-frère Fayçal qui voulait le pouvoir. Même si le roi avait l'appui de l'élite religieuse, Fayçal se faisait le porte-parole de la modernisation tout en promettant de mieux utiliser les revenus de la production pétrolière. Cette attitude lui valut la sympathie des réformateurs. Cependant, Saoud obtenait l'appui des leaders tribaux en leur offrant des pots de vin et en leur garantissant des postes au sein du gouvernement ou de hautes fonctions au sein des services de sécurité. Vers la fin des années 1950, la gestion économique du royaume était négligée : la devise nationale n'arrêtait pas de perdre de sa valeur, les fonds gouvernementaux ne cessaient de s'épuiser, puis finalement, le royaume dut se résigner à faire des emprunts sur les marchés internationaux.

---

<sup>24</sup> Ibid, p.105.

<sup>25</sup> Concernant les dépenses du roi Saoud, Wayne Bowen constate: "the new king built 25 palaces for himself and maintained a court of more than 5 000 attendants, servants, slaves and concubines. Ibn Saud tolerated corruption on a wide scale by the princes, and spent so much money on personal indulgences that Saudi Arabia which received a dramatic increase in royalties after new arrangements with Aramco in 1950, was accumulating debt at an alarming rate. Saudi's debt, which had risen to \$200 million by the death of Ibn Saud in 1953, had more than doubled, to over \$400 millions, by 1958." Source tirée de Wayne H. Bowen, *The History of Saudi Arabia*, Londres, Greenwood Press, 2008, p. 108.

Malgré un équilibre économique précaire, les membres de la famille royale, les leaders tribaux et plusieurs occidentaux occupant des postes clés dans les industries du pétrole continuaient à mener un grand train de vie. Parallèlement, la société saoudienne ne recevait que peu d'aide gouvernementale et continuait à vivre dans la pauvreté. Cet écart des niveaux de vie souleva beaucoup d'indignation ; plusieurs appels à la réforme furent lancés mais, le roi Saoud fit la sourde oreille. La situation sociale dégénéra lorsque des travailleurs de l'Aramco (étrangers pour la grande majorité), indignés, se mirent deux fois en grève (1953 et 1958). La réaction du roi fut hostile à leur égard. Ils furent emprisonnés.

Néanmoins, cette situation pour le moins critique n'allait pas durer longtemps car 1958 marque la fin du règne du roi Saoud et le début de celui de Fayçal. Dès son entrée en fonction en tant que premier ministre, il procéda à une série de réformes fiscales qui allaient dans l'espace de moins de deux ans, remettre le pays sur la bonne voie. Ces réformes concernaient entre autres la création d'un budget national, l'application de nouvelles méthodes de comptabilité et l'interdiction pour les princes d'utiliser à titre privé les fonds publics.<sup>26</sup>

Ces importants efforts valurent à Fayçal l'entière approbation des oulémas et de l'élite royale. Après de longues querelles, Saoud se résigna finalement à abdiquer en 1964, cédant la couronne à Fayçal. Ayant une plus grande marge de manœuvre, le nouveau roi était pour l'abolition de certaines traditions féodales perpétuées par son père, et l'accélération des réformes modernisatrices. Or, s'il donne davantage d'élan à ces réformes, il n'en demeure pas moins qu'il continue à régner de manière traditionnelle. La légitimité de la couronne saoudienne, basée sur l'ancien contrat d'allégeance religieuse et politique, demeurait intacte. Par ailleurs, les réformes prirent un essor sans pareil. Dès 1964, Fayçal fit du développement des infrastructures sa plus haute priorité. Pour ce faire, il élaborait une série de programmes de développement étalés sur cinq ans, dans lesquels des milliards de dollars furent investis dans les domaines de l'éducation, le transport, l'industrie et autres pôles d'intérêt et ce, afin de dynamiser l'économie, mais surtout d'améliorer le niveau de vie des saoudiens.

Les politiques du roi Fayçal diffèrent de celles de ses prédécesseurs par des actions se concrétisant davantage sur le bien des citoyens. Mis à part la mise en valeur des infrastructures, Fayçal prit soin de prioriser les programmes offerts dans le cadre d'un État-providence. Pour ce faire, il s'entoura et embaucha de nombreux professionnels (venus pour

---

<sup>26</sup> Ibid, p.109.

la plupart d'autres pays arabes) pour occuper des postes clés au sein du gouvernement : hommes d'affaires, économistes, comptables et professionnels en management devaient veiller à ce que ses plans soient accomplis. En 1969, le roi lança le programme national d'assurance-sociale. Puis en 1970 il entreprit un projet d'envergure en vue de développer au maximum le domaine de la santé. Autre réalisation importante du règne de Fayçal : la gratuité de l'éducation et ce, même à un niveau universitaire, 10 % du budget de l'État fut alloué à ce secteur, incluant les bourses pour les étudiants saoudiens à l'étranger. Cependant, les plus grandes dépenses furent consacrées à l'armée : 40 % du budget lui fut alloué. Fayçal donna à son demi-frère Sultan le portefeuille du ministère de la Défense et le chargea de créer et de développer une armée à la fine pointe de la technologie<sup>27</sup>. Ce dernier développa notamment un système de défense aérien pour protéger les puits pétroliers. Mais la modernisation du pays continua également au sein du gouvernement. En 1970, le roi créa le ministère de la Justice afin de normaliser les lois et les codes mais aussi afin de mieux gérer et superviser les cours de justice et leur administration. Du côté culturel, le roi Fayçal est reconnu pour avoir défendu le droit à l'éducation pour les femmes et l'introduction de la télévision en 1965, malgré la contestation des forces conservatrices.

Voici comment en l'espace de 30 ans, des étendues désertiques et nomades, le royaume passe à un mode de vie sédentaire et de plus en plus modernisé. C'est principalement sous l'impulsion du roi Fayçal que les réformes se concrétisent. L'Arabie Saoudite de 1970 n'est pas celle de 1932. Grâce aux revenus du pétrole les changements sont notoires. Le royaume est méconnaissable.

Cependant, un point important se dégage de l'analyse du règne de Fayçal : les revenus pétroliers ne sont pas uniquement source de croissance économique et sociale. La manne pétrolière permettra au roi d'établir un nouveau type de contrat social avec ses citoyens : en élevant le niveau de vie des Saoudiens à travers les divers programmes socio-économiques, il se garantit en contrepartie aucune interférence politique des bénéficiaires. Ce modèle paternaliste va garantir temporairement à la famille âl-Saoud un contrôle total des affaires du royaume. Ainsi, comme nous le verrons, cet arrangement informel dans lequel la population

---

<sup>27</sup> Ceci peut s'expliquer par le contexte de l'époque. Il va de soi, qu'un pays avec un tel potentiel pétrolier attise la convoitise de beaucoup de puissances étrangères. De même, le climat de tension avec les pays voisins, notamment Israël, mais aussi l'Égypte, l'Iraq et l'Iran, sans oublier la redoutable Union soviétique, justifiait l'acquisition d'armement pour assurer la sécurité du pays.

saoudienne consent à délaïsser ses droits à une représentation politique au sein du gouvernement, fonctionnera relativement bien jusqu'à ce que divers facteurs exogènes et endogènes viennent, en 1979, mais surtout en 1991, rompre l'entente plongeant le royaume dans une crise sans précédent. Ainsi, le contrat traditionnel qui prévalait jusqu'alors sera remis en question.

### ***L'état de la légitimité royale (1902-1979)***

Ce deuxième chapitre visait essentiellement à faire état du développement économique, politique et social dans l'histoire contemporaine de l'Arabie Saoudite avant 1979. Il a été montré comment la nation saoudienne a été régie par l'appartenance tribale, les liens de sang et la religion.

En analysant l'histoire saoudienne de plus près, nous pouvons affirmer que le processus de construction nationale n'a pas été enclenché par des acteurs exclusivement internes, mais aussi externes. En ce sens, la modernisation au sens occidental, la découverte du pétrole et les relations avec les États-Unis ont joué un rôle déterminant dans le processus. Néanmoins, si ces facteurs externes sont à considérer, il est possible d'affirmer que trois éléments de nature endogène ont contribué au développement de l'État saoudien et à imposer sa légitimité.

Tout d'abord, au cœur de la nation se situe la consolidation du pouvoir de la famille royale dirigeante. Cette consolidation a été faite dans un premier temps, grâce à un réseau stratégique de relations traditionnelles basées sur le tribalisme, la famille et la descendance. Un lien est à faire entre la politique et l'appartenance à une famille. Ainsi, dans le cas saoudien, le paternalisme et le clientélisme ont contribué à renforcer la cohésion de la famille royale et à garantir la stabilité politique en créant une culture de soumission à l'égard des âl-Saoud. Par les liens de parenté, la famille royale a réussi à transformer l'espace « domestique » en espace national, passant d'un mode social tribal et restreint à un mode de vie sédentarisé élargi en appui à la construction nationale.

En deuxième lieu, il faut tenir compte du cadre dans lequel le développement institutionnel étatique a eu lieu. Les programmes pour le moins généreux grâce auxquels bon nombre de services et de biens ont été fournis aux Saoudiens (emplois, éducation, santé, bourses à l'étranger), ont certainement garanti au royaume non seulement de la gratitude de la part de

ses sujets, mais aussi raffermi la légitimité et l'autorité du régime en place. Ainsi, la famille royale a suivi une formule paternaliste dans sa manière de gouverner : en donnant du travail et en implantant l'État providence, elle a consolidé ses bases. Le pacte rentier à travers la gestion étatisée et le clientélisme a pu assurer la permanence du régime, assurant du coup sa légitimité.

Enfin nous nous devons de souligner que tout au long de ce troisième État, les Saoudiens ont assisté au développement d'une véritable culture politique basée sur l'héritage du *Nedjd* (berceau du wahhabisme) qui se traduit notamment en termes de tradition reliée fortement à la version particulière de l'islam saoudien : le wahhabisme. Les normes comportementales du *Nadjd* en ce qui a trait à l'économie, la politique, le social et la religion ont été imposées à la société d'un bloc<sup>28</sup>. Cette homogénéisation a eu comme effet d'effacer les allégeances tribales et sectaires pour favoriser l'autorité centrale de la famille royale.

Comme il sera traité dans le troisième chapitre la légitimité saoudienne s'alimente également de l'enseignement, domaine contrôlé entièrement par l'establishment religieux. L'éducation et l'endoctrinement sont deux des principales clés qui facilitent le maintien de l'autorité centrale et, par conséquent, cherchent à faire du Saoudien un sujet consentant et passif, éloigné d'une quelconque responsabilité sociale ou politique. Ainsi, les enseignants inculquent aux étudiants l'importance du devoir du citoyen saoudien: celui de la totale obéissance à la couronne afin d'éviter que le redoutable danger de la dissidence (*fitna*) ne survienne dans la communauté musulmane.

Cependant, si la légitimité saoudienne se nourrit de ces trois ingrédients essentiels que sont la foi (dogme wahhabite), le sang (liens de parenté) et la loi, il est de plus en plus difficile d'affirmer qu'elle est implantée comme un solide construit à travers l'ensemble du pays : la légitimité royale, comme nous allons pouvoir le montrer dans le chapitre qui suit, doit faire face au bouleversement du contexte socio-politique du pays que la contestation suscite. Il

---

<sup>28</sup> À titre d'exemple, il est à noter que l'enseignement transmis dans les classes d'histoire contribue de manière évidente à construire cette autorité et donc, à assurer la pérennité de la couronne saoudienne ; ainsi dans les manuels d'histoire saoudiens, il n'y a point de références à la contribution historique des populations provenant des autres régions saoudiennes comme le *Hedjaz*, *l'Asir* et encore moins à la participation de la communauté chiite à la vie saoudienne. L'histoire n'est en fait, qu'un autre des outils à la disposition de la couronne afin de « saoudiser » la population avec des constructions homogènes, gommant et excluant toute spécificité culturelle distincte. Par ces faits, l'instrumentalisation du pouvoir procure à l'État la légitimité requise.

sera question de montrer comment, à partir de 1979, les premiers symptômes de malaise et de dysfonctionnement social commencent à paraître. Cela mènera au cours des années suivantes à la naissance d'un véritable mouvement d'opposition au sein d'une société civile, jusque là passive. Paradoxalement pour le régime saoudien, c'est la prise de conscience politique de la citoyenneté saoudienne qui se voudra l'instrument par lequel les divers groupes sociaux et politiques contesteront la légitimité de la famille royale et exigeront des changements. Signe patent que le contrat informel entre dirigeants et dirigés est remis en question.

## CHAPITRE III : LA CONTESTATION DE LA LÉGITIMITÉ (1979-1996)

### *Introduction*

À première vue, les années 1960 et 1970 constituent une période d'apogée pour l'Arabie Saoudite. Au niveau interne, les recettes pétrolières et la rapide transformation du pays par la modernisation (une gestion étatisée de l'économie à travers le mode rentier, l'établissement de politiques monétaires ainsi que la mise en place d'un vaste marché intérieur, propulsé par la découverte du pétrole et ses échanges avec l'Occident.<sup>1</sup>), - sont des éléments qui pourraient traduire le succès du royaume. Au niveau international, la transnationalisation du discours wahhabite, le symbolisme du royaume en tant que terre des Lieux Saints de l'islam ainsi que la défaite de l'Égypte en 1967 face à Israël, voilà autant d'éléments qui contribuent à la prééminence du royaume, le plaçant au centre du monde arabo-musulman. Tout ceci contribue à garantir sa légitimité et donc la pérennité du régime. Cependant, une analyse plus critique du royaume saoudien laisse entrevoir une réalité, camouflée par la dorure des événements mentionnés ci-dessus. Nous verrons dans ce chapitre comment le contexte international, puis le dysfonctionnement économique et social menèrent à la naissance d'un phénomène non plus ponctuel et éphémère comme autrefois, mais bel et bien solide : celui de la contestation islamiste. Il convient tout d'abord de préciser que lorsque nous faisons référence à l'islamisme saoudien, il faut le dissocier de l'establishment religieux mais aussi de l'influence religieuse étatique émanant de la famille royale. Ainsi, l'islamisme saoudien doit être compris comme un phénomène émanant de la société (et non pas de l'État), se définissant avant tout comme un contre-pouvoir. Par ailleurs, l'islamisme saoudien adopte diverses formes et expressions à travers le temps. Comme nous allons le voir, en l'espace de trente ans, il s'est métamorphosé en fonction des différents contextes sociaux et politiques, passant d'une contestation religieuse à une dissidence politique puis sociale. Mais fait plus important encore, l'islamisme saoudien va devoir se conjuguer au pluriel étant donné ses expressions et ses ramifications.

---

<sup>1</sup> Pascal Ménoret, « Pouvoir et opposition. De la contestation armée à l'institutionnalisation de l'islamisme ? », 28 mai 2008, [en ligne], <http://www.cetri.bc/spip.php?article643> (page consultée le 10 juin 2008).

La contestation religieuse et politique naît d'une double conjoncture : tout d'abord, elle se nourrit des événements internationaux à partir de 1979, mais aussi elle est l'expression du mécontentement à l'égard de l'élite royale et de la quiétude de l'establishment religieux sur le plan interne.

### ***Le prélude de la contestation face à la quiétude des Oulémas***

Depuis la création de l'État saoudien en 1744, l'élite royale assurait le pouvoir politique grâce, entre autres, à la légitimité religieuse que les oulémas lui conféraient. En retour, la famille régnante leur concédait l'administration de la religion et son enseignement. L'élite dirigeante disposait ainsi du contrôle le plus absolu sur le politique et le dogme.

Cependant, les rapides transformations des quarante dernières années, durant lesquelles l'État saoudien imposait une modernisation effrénée, étaient loin d'être assimilées par l'ensemble de la société saoudienne et ce, même par l'élite religieuse devant avaliser les décisions royales. Ces politiques d'ouverture étaient critiquées par l'élite institutionnelle. Or, quoique cette dernière ait contribué grandement à asseoir la légitimité de la couronne, force est de constater qu'à partir de 1970, il devient axiomatique de penser la relation saoudienne entre *din* (religion) et *dawla* (État) comme étant en parfaite symbiose ; comme l'indique Joshua Teitelbaum, « les oulémas représentaient les éléments conservateurs de la société, tout en s'opposant à la modernisation et en encourageant la décentralisation, le mode organisationnel tribal et les règles consensuelles qui existaient avant l'établissement de l'État saoudien moderne. »<sup>2</sup> Ainsi, telle une lutte idéologique, la famille royale a dû combiner stratégiquement liens traditionnels et politiques modernisatrices. Dans un tel climat d'ambivalence, les âl-Saoud ont dû redoubler d'efforts en vue de développer le pays sur le plan économique<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> « The 'ulama represented the conservative elements in society that opposed modernization and wished to continue the kind of decentralized, tribally organized, and consensus-building rule that had existed prior the establishment of the modern Saudi State. » Notre traduction, dans Joshua Teitelbaum, *Holier than thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington, Institute for Near East Policy, 2000, p.10.

<sup>3</sup> Pour ce faire, tel que mentionné dans le chapitre II, la famille royale a décidé d'asseoir son pouvoir en s'alliant avec la classe bourgeoise et les milieux d'affaires de la région du *Hedjaz*, région favorable au commerce.

Comme on l'a vu, la période 1930-1970 fut marquante pour l'économie du royaume. Cependant, quoique les vues des âl-Saoud aient toujours fini par prévaloir, ils ont souvent dû ajuster leurs politiques pour apaiser les préoccupations de l'élite religieuse. Car, dans ce contexte de modernisation économique accrue, les principes wahhabites de puritanisme et d'autarcie qui avaient façonné le royaume depuis le tout début se trouvaient contredits par le précepte religieux qui discrédite l'innovation, désignée par le terme *bid'a*. Cependant, lorsqu'il s'agissait d'une grande question d'ordre politique ou économique, l'institutionnalisme religieux représenté par le Grand Conseil des Oulémas<sup>4</sup> (organe religieux à caractère « exécutif » qui a pour vocation essentielle la justification religieuse et donc la légitimation de tout acte ou décision prise par l'instance royale), - finissait toujours par se ranger du côté du souverain. De plus, ce quiétisme se traduit également par la capacité de cet establishment à décourager, voire même, empêcher un quelconque engagement dans les affaires publiques. Ainsi, l'institution religieuse a toujours eu comme rôle d'éloigner la société du domaine politique. Or, ce quiétisme institutionnel se veut l'élément clé pour comprendre l'opposition qui va naître entre l'establishment et la population. Cette contradiction naît des événements de 1979.

---

<sup>4</sup> Cette institution est représentée par une soixantaine d'oulémas fortement hiérarchisés. Parmi eux, entre onze et vingt sont directement nommés par le roi. L'ensemble de ce corps religieux est choisi en fonction de leurs « nobles » attaches tribales envers le roi ou encore par leur grande réputation de savants théologiques. Ce corps religieux englobe les oulémas, mais aussi les juges religieux (*qâdi*), les enseignants religieux (*mudâris*) ainsi que les imams et les directeurs des mosquées. Dès son origine, elle agit en tant qu'organe de consultation afin d'éclairer le monarque dans les prises de décision devant respecter la tradition du dogme wahhabite. De plus, cet organe est chargé essentiellement de préserver la ligne religieuse officielle au delà des tendances tribales et mêmes confessionnelles regroupés dans l'ensemble du pays. Le clergé participe pleinement à l'élaboration des politiques publiques, avec notamment le plein contrôle du système éducatif saoudien. Leur influence s'étale jusqu'au domaine juridique et même jusqu'au ministère de l'Intérieur et au ministère du Travail. De plus, ils possèdent un volet que l'on pourrait qualifier de policier, avec les *mutawwe'*, sorte de police islamique qui veille à l'interdiction de comportements jugés « non-islamiques » et qui force le respect des codes vestimentaires et la participation aux prières. Cependant, cet organe de contrôle n'est plus très apprécié de la population étant donné son rôle à caractère fort répressif et depuis quelques années, il tend à se faire discret. Ainsi donc, cette institution contrôle grâce à ses tentacules un grand ensemble du réseau interne saoudien. Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p. 87.

### **La contestation religieuse et politique de 1979 à 1990**

L'année 1979 allait représenter un triple défi pour la famille royale avec trois événements majeurs : d'abord, la prise de la mosquée de la Mecque par un groupe d'islamistes sunnites ; ensuite, la menace qu'a posée la révolution iranienne face à la politique étrangère saoudienne et à son rôle de leadership religieux au niveau régional et, finalement, le petit soulèvement chiite propulsé par l'élan de vigueur que l'Iran chiite transmettait. Ces épisodes suivis de la guerre en Afghanistan et de la crise économique de 1985 vont contribuer à affaiblir la légitimité royale, forçant la couronne à revoir certaines politiques pour réaffirmer son autorité.

La contradiction entre tradition wahhabite et modernisation vécue par la plupart des Saoudiens se voit concrétisée lorsqu'en 1979, de jeunes islamistes prirent d'assaut la Grande Mosquée de La Mecque, tout en retenant en otage plusieurs centaines de pèlerins. Ils étaient dirigés par Juhaiman al-Utaybi<sup>5</sup> et par Mohamed Qatari. Le tout se solda par l'écrasement des rebelles (grâce à des unités anti-terroristes françaises) puis à l'exécution d'Utaybi et plusieurs de ses partisans. Cet acte représente la naissance de l'islamisme politique en sol saoudien. C'est le premier grand cycle de l'islamisme qui va se répandre jusqu'à 1987 et qui est caractérisé principalement par la violence. Cette contestation se concentre autour de trois différends majeurs<sup>6</sup> avec le régime : tout d'abord il s'agit d'une opposition politique basée sur l'absence des libertés publiques, la centralisation excessive autour de Riyad (et par conséquent le délaissement des autres provinces/régions), et la relation saoudo-américaine. Une deuxième mésentente porte sur le volet économique puisque la modernisation économique est accompagnée du grave problème de corruption gouvernementale et de la mauvaise redistribution des recettes pétrolières. Un troisième point de dissension,

---

<sup>5</sup> Tête dirigeante de la faction du groupe neo-salafiste *Jama'a al-Salafiyya al-Muhtasiba* (JSM), responsable des événements de 1979 avec l'assaut de la Grande Mosquée de la Mecque.

<sup>6</sup> Cet ensemble de demandes se trouvent résumées par la citation du leader du *Arabian Peninsula People's Union*, Nasir as-Said, qui justifie la prise de la mosquée en expliquant que : « their demands were expressed in their belief in the republican system, the utilization of the billions obtained from oil and stolen by the Saud family and Americans, democratic freedoms, the establishment of popular councils in all towns, the promulgation of laws derived from the Koran, prophetic traditions and most modern laws, and the removal of American intelligence agents... » Cité dans Middle East Research and Information Project, Merip Reports, « Saudi Opposition Leader : the Mosque Incident was Part of a People's Revolution », n.85, février 1980, pp.17-18, [en ligne], [www.merip.org](http://www.merip.org) (page consultée le 30 mai 2008).

idéologique cette fois-ci se dégage de cette première période, dans lequel le mouvement islamiste accuse d'apostasie le régime pour avoir instrumentalisé la religion selon son bon vouloir.

De plus, cette rébellion idéologique s'unissait à un aspect tribal en réponse à l'autoritarisme gouvernemental : « ils appartenaient aux anciennes tribus *Ikhwan* qui n'avaient pas été pleinement intégrées dans l'État saoudien et souffraient de discrimination socio-économique. »<sup>7</sup> De leur côté, les oulémas institutionnels étaient à nouveau pris dans un dilemme ; ils comprenaient les blâmes des rebelles à l'égard des autorités royales. Cependant, ils ne pouvaient pas accepter cette rébellion et mettre en péril la légitimité royale. À la suite des soulèvements entrepris par les jeunes islamistes sunnites, il était clair que la cohésion idéologique et l'approche du développement favorisée par le régime, était loin d'être acceptée par certaines couches de la population. Le gouvernement avait été accusé d'avoir laissé de côté la religion au profit de la corruption. Les auteurs et les participants de ce soulèvement exigeaient la dissociation de l'ordre religieux par rapport au politique pour que ce premier puisse regagner son indépendance et sa suprématie sur le premier. Cela revenait à réclamer que l'institution religieuse formée par le Conseil des Oulémas ne soit plus soumise au pouvoir de la monarchie comme c'était le cas depuis le début du vingtième siècle.

D'autre part, l'ampleur et la notoriété de la révolution islamique iranienne faisaient de Khomeiny un puissant rival idéologique au nom du chiisme, pouvant affecter régionalement les assises sunnites (dirigées par Ibn Saoud, en tant que gardien des Lieux saints). De même, la révolution iranienne avait influencé fortement la minorité chiite de l'Arabie Saoudite qui avait osé manifester dans les rues, dirigée par le groupe islamiste chiite avec à leur tête, Hassan Âl-Safar. Ils manifestaient publiquement (pour la première fois de l'histoire saoudienne) leur mécontentement contre la forte répression qu'ils subissaient pour des motifs religieux. Cependant, le mouvement islamiste chiite fut vite écrasé. Bon nombre de ses membres prirent la fuite vers la Syrie, l'Iran, la Grande-Bretagne ou les États-Unis. Au cours des années 1980, la plupart de ceux qui restèrent aux pays décidèrent de s'éloigner du discours khomeyniste pour se rapprocher du discours nationaliste saoudien<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Ibid, p. 18.

<sup>8</sup> Au cours des années 1990, le gouvernement saoudien réussit à trouver une entente avec les exilés islamistes chiites, les persuadant de rentrer au pays. Ceci étant dit, ces derniers n'occupent pas une place centrale dans le champ politique saoudien et demeurent le plus souvent dans l'ombre.

Ces événements indiquaient que les pressions internes mais aussi externes faisaient de l'Arabie Saoudite un royaume vulnérable, et où la religion et son influence avaient été mises à mal. Pour la toute première fois, des mesures devaient être prises face à un islam qui commençait à se traduire en contestation religieuse et où le gouvernement peinait à contrôler la dissidence. Afin d'absorber le mécontentement et la concurrence des mouvements d'opposition, mais aussi l'impact des événements internationaux - les menaces de l'instabilité en territoire irakien et koweïtien, mais aussi la puissance idéologique d'un Iran chiite et révolutionnaire, - le royaume crut bon de consolider son pouvoir grâce à des stratégies d'islamisation autoritaire. L'invasion de l'armée soviétique en Afghanistan fut une occasion en or pour mener à bien la stratégie du régime saoudien.

### *L'Afghanistan et le concept du djihad*

La tendance dhijadiste comme mouvement revivaliste de l'islam dérive de la pensée politico-religieuse du Frère musulman égyptien, Sayyid Qutb. Activiste et leader politique des Frères musulmans au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, il considérait que les terres musulmanes étaient soumises à la modernité occidentale. Pour lui, les États musulmans étaient retombés dans la période de la *Jahiliyya*, période de l'ignorance préislamique. Pour pallier à cette situation, le leader prônait le *djihad* (concept religieux du combat, de la guerre au nom de la religion) et ce, afin de restaurer l'islam véritable, dépouillé des influences occidentales. S'inspirant de la pensée de Qutb, les islamistes faisant partie des Frères musulmans, optèrent pour la guerre contre les États et les régimes qualifiés d'apostats. C'est ainsi que le courant dhijadiste prit de l'ampleur dès 1970 et dépassa les frontières égyptiennes. Effectivement, ce courant fut la pierre angulaire qui rallia des milliers de musulmans pour aller combattre en Afghanistan : la cause afghane était le catalyseur de cette idéologie dhijadiste qui combattait le communisme et l'apostasie. Comme le constate David Commins, « dès la fin de cette guerre le mouvement dhijadiste revêt un caractère transnational, avec le retour des vétérans mujahidin dans leurs pays d'origine ou leur implication dans d'autres conflits du monde musulman. »<sup>9</sup> Ainsi, le

---

<sup>9</sup> « The jihadist movement assumed a transnational character after the Afghan war, as veteran mujahidin returned to their home-countries and dispersed to other sites of Muslim insurgency [...] ».

concept du *djihad* trouve tout son sens avec l'occupation soviétique de l'Afghanistan en 1979.

L'appui du régime saoudien à l'Afghanistan tout au long des années 1980 consolidera sa réputation de défenseur de la foi et du culte islamique dans le monde arabo-musulman et confirmera son autorité et son pouvoir sur le plan intérieur et dans la région. Le mouvement dhijadiste fut largement encouragé et financé par les instances gouvernementales saoudiennes. En effet, ces dernières offraient aux combattants d'importants soutiens logistiques et financiers. Ces dépenses étaient avalisées par les Oulémas qui défendaient les décisions du roi en proclamant officiellement que pour les Saoudiens, il était de leur obligation de prêter main forte aux coreligionnaires afghans. Des lors, des milliers de Saoudiens, encouragés par le régime saoudien décidèrent d'aller combattre la présence communiste en Afghanistan. Pour bon nombre d'entre eux, l'acte n'était que purement symbolique, car la période assignée était très courte et limitée aux frontières du Pakistan, sans avoir à vivre la guerre de manière directe. Cependant, pour quelques Saoudiens la réalité fut toute autre. Ayant vécu la guerre et participé aux combats, ils revinrent au pays profondément transformés. En effet, comme l'explique Stéphane Lacroix: « mais pour ceux qui sont restés, l'expérience fut bouleversante, puisqu'ils devinrent une part de la culture romantisée de la résistance par la violence qui est apparue au sein du contingent arabe mujtahid pendant la guerre en Afghanistan. »<sup>10</sup>

Parallèlement à la présence de combattants saoudiens en Afghanistan, la couronne saoudienne doubla d'efforts pour transnationaliser le discours wahhabite en envoyant prêcher à l'étranger toute une génération d'hommes de foi. Le financement de l'éducation et les aides financières à l'étranger sont les deux moyens utilisés par la couronne pour répandre le dogme wahhabite. Dans les mosquées ou écoles coraniques financées par le régime, le concept de l'appel religieux aux peuples (*da'wa*) est habilement lié à celui du *djihad* ; les discours sont centrés notamment sur l'exclusion et la diabolisation des autres musulmans et des infidèles.

---

Notre traduction. Dans David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, Londres, I.B. Tauris, 2006, p.157.

<sup>10</sup> « But for those who stayed, the experience was profoundly transformative, as they became part of the romanticised culture of violent resistance that flourished within the Arab contingent of the Afghan mujahidin war. » Notre traduction, dans Stéphane Lacroix, « Saudi Arabia Backgrounder : Who are the Islamists ? », *International Crisis Group Middle East Report*, n.31, 21 septembre 2004, [en ligne] [http://www.icg.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/31\\_saudi\\_arabia\\_ba\\_ckgrounder.pdf](http://www.icg.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/31_saudi_arabia_ba_ckgrounder.pdf), (page consultée le 20 juin 2008).

Cette instrumentalisation des deux concepts religieux pourrait être comprise comme une stratégie politique plutôt qu'une obligation religieuse afin de promouvoir l'autorité du régime saoudien, contrôler de manière hégémonique les discours et prévenir la contestation religieuse. Cependant, cette transnationalisation du discours wahhabite aura par la suite des conséquences dramatiques pour le royaume mais aussi pour les pays accueillant ces discours<sup>11</sup>. L'Arabie Saoudite perdra le contrôle de ces prêcheurs qui tombent dans l'extrémisme et la dissidence politique.

Si pour le régime saoudien il s'agit plus d'une stratégie visant à rétablir une autorité religieuse et politique, ces actes symboliques qui se transnationalisent et qui se traduisent par l'enrôlement massif de jeunes Saoudiens à l'étranger (en Afghanistan ou ailleurs) permettent de dégager deux pistes, l'une économique et l'autre politique : tout d'abord, cet engagement peut s'expliquer par l'effondrement économique à la suite de la crise pétrolière de 1985<sup>12</sup> et par la forte hausse du taux de chômage. Ensuite, leur mission en Afghanistan peut être comprise comme la toute première expérience dans l'histoire contemporaine saoudienne qui offre l'occasion de s'engager politiquement et militairement<sup>13</sup>.

Cet activisme à l'extérieur des frontières contraste radicalement avec un autre courant qui commence à se faire sentir au sein du royaume. En effet, c'est à partir de 1987 que le phénomène islamiste commence à se métamorphoser de manière pacifique en se mobilisant à l'aide des conférences et des écrits. La prise de conscience politique de certains intellectuels se traduit publiquement, pour la première fois, à travers un fait inouï : la critique à l'égard du dogme wahhabite. Le cas le plus notoire est celui de 1987, où deux jeunes cheikhs s'opposent à Abd Allah Âl-Ghaddhami, un autre cheikh très libéral pour son époque, lorsque dans un débat public, ce dernier critique d'emblée le fait que la tradition islamique soit devenue figée.

---

<sup>11</sup> L'exemple le plus pertinent est celui d'Ossama Ben Laden, fils d'un riche entrepreneur saoudien devenu organisateur, qui gagna une réputation panislamique entre 1979 et 1990. Par ailleurs, comme nous le verrons plus bas, le mouvement politique djihadiste naîtra officiellement en Arabie Saoudite au milieu des années 1990, connaissant son apogée en 2005 avec une série d'épisodes de terrorisme interne.

<sup>12</sup> C'est notamment après 1985 que la situation sociale et économique commence à peser lourd dans la politique interne du royaume et où ce dernier est confronté à une population faisant face à la mauvaise répartition des richesses, à l'absence de représentation dans le système politique détenu presque exclusivement par la famille royale élargie, l'injustice, l'autoritarisme et la répression de plus en plus forte. De plus, sur le plan socio-économique le royaume se bute à une nouvelle réalité : l'augmentation démographique et l'incapacité du gouvernement à fournir les services de base à la population.

<sup>13</sup> Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State. Islamic Voices for a New Generation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.109.

Les deux cheikhs en question, Saïd Âl-Ghamdî et Awad Âl-Qarnî, accusent à leur tour les intellectuels modernistes de vouloir compromettre davantage l'État avec leurs politiques de modernité, modernité qui ne correspondait guère aux préceptes traditionnels du wahhabisme. Les penseurs modernistes, tels qu'Abdallah Âl-Ghaddhami, furent accusés par ces deux cheikhs de cooptation par les instances royales, contribuant au désarroi idéologique de la nation et remettant en question ainsi les valeurs traditionnelles et religieuses qui avaient façonné l'Arabie Saoudite<sup>14</sup>. Cet exemple suggère que l'islamisme saoudien entame son deuxième cycle, axé sur l'expression politique pacifiste.

Ce débat public témoigne également du changement s'opérant sur la scène politique saoudienne. La passivité et l'assujettissement propre des Saoudiens à l'égard des affaires publiques contraste avec cette effervescence d'activisme religieux et politique. La contestation politique se diversifie certes (plus conservatrice ou plus moderne), mais la dissidence dans son ensemble reproche la gestion politique, spirituelle, sociale et économique du royaume.

Ainsi, nous pouvons affirmer que, quoique les événements de 1979 contribuent à la naissance de la contestation publique en Arabie Saoudite (les critiques ne devaient être faites que dans les cercles privés et elles ne devaient jamais être exprimées en public), ce n'est qu'en 1991 avec la guerre du Golfe que l'Arabie Saoudite est témoin de *l'émergence officielle des dissidences organisées autour des critiques politiques et sociales*. Dans les lignes qui suivent, il sera question d'analyser les répercussions de cet événement en étudiant les développements internes importants (création de la *Sahwa al-islamiyya*) du champ politique saoudien. Comme nous le verrons, la guerre du Golfe contribua davantage à la formation de divers courants idéologiques.

---

<sup>14</sup> Ce débat qui porte sur la modernité, la modernisation et l'islam sera le thème central de l'ouvrage du cheikh Awad Âl-Qarnî intitulé : *Al hadatha fi mizan al islam (La modernité dans la balance de l'Islam)*, ainsi que deux conférences enregistrées sur cassette par Saïd Al-Ghamdi. Pascal Ménoret, « Pouvoir et opposition. De la contestation armée à l'institutionnalisation de l'islamisme ? », 28 mai 2008, [en ligne] <http://www.cetri.be/spip.php?article643> (page consultée le 10 juin 2008). Par ailleurs ce débat témoigne certes de la vive opposition que la société commence à vivre entre respect des traditions et désir de réforme, le déchirement entre modernité et islam wahhabite (faute d'un mouvement intellectuel qui soit capable d'allier ces deux concepts). Cet exemple annonce déjà un point majeur qui sera traité dans le prochain chapitre : celui de la critique à l'égard d'une légitimité religieuse et politique basée sur un wahhabisme figé.

### **La guerre du Golfe (1990-1991)**

Malgré les efforts pour réaffirmer son leadership, la monarchie saoudienne était en proie à un véritable manque d'unité spirituelle sur le plan intérieur. Critiqué à l'égard de sa corruption, le monarque était conscient que cette légitimité religieuse ne pouvait passer que par une application encore plus stricte du dogme wahhabite<sup>15</sup> et par une liberté de manœuvre encore plus grande pour les droits religieux. Ceci se traduit par un resserrement des mœurs où Ibn Baz<sup>16</sup> et ses confrères se chargeraient de voir à ce que les règles soient appliquées méticuleusement à travers toute la société saoudienne. Les universités religieuses furent largement financées (où les études islamiques grimpèrent, laissant bon nombre d'autres programmes peu fréquentés), des institutions religieuses furent créées et la police religieuse se vit accorder une majoration budgétaire importante et une grande liberté d'action, souvent accompagnée de violence<sup>17</sup>. Malgré toutes ces mesures visant à renforcer sa légitimité religieuse, la couronne saoudienne peinait à concilier les forces contestataires de la société. Ainsi, le wahhabisme est définitivement une arme à double tranchant pour le régime saoudien: tantôt servant à légitimer ses actions, tantôt servant la société dans sa contestation des politiques ministérielles.

Cependant, ce sont les événements qui découlèrent de la guerre du Golfe qui laissèrent une empreinte indélébile dans l'histoire du royaume : cet épisode allait devenir le point tournant où à l'intérieur du royaume la résistance, autrefois sporadique (événements de 1929 et de 1979) allait se consolider en devenant une opposition permanente. Cette guerre est considérée comme la plus grande crise de l'histoire saoudienne et se veut le point de départ pour une série de bouleversements significatifs pour l'avenir du royaume :

<sup>15</sup> Ce resserrement de la moralité mis en application dès 1980, se traduit par plusieurs exemples : restrictions à la mobilité des femmes et à leurs emplois, interdiction pour la femme de paraître dans les journaux, revues ou à la télévision, séparation des sexes dans les endroits publics davantage appliquée, les vitres des autobus scolaires pour filles furent peints en noirs, la musique était interdite dans les lieux publics, les bourses d'études à l'étranger destinées aux femmes furent amplement réduites.

<sup>16</sup> Imminente figure du wahhabisme, considéré comme son grand défenseur. Cette réputation lui vint du fait que pendant les années 1930 il s'était farouchement opposé à la décision royale de laisser les Américains marcher sur le territoire saoudien. Il fut convoqué devant le roi, devant lequel il persista à critiquer sa ligne de conduite. Il fut emprisonné pour avoir osé le contredire. Après sa sortie de prison en 1950, il devint un savant éminent, réconcilié avec les autorités saoudiennes. C'est ainsi qu'à partir de 1980, il fut chargé de veiller à l'application stricte des règles saoudiennes à travers le pays, en devenant la tête du Conseil Senior des Oulémas.

<sup>17</sup> Guido Steinberg, « Religion et État en Arabie Saoudite », dans *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, p. 18.

« Les chefs et la société saoudienne en général ont perçu la crise du Golfe comme étant un carrefour historique et, où le développement en cours en a été affecté. Cette perception résulte des difficultés à maintenir le vieil ordre : en ayant des soldats étrangers en sol saoudien, les vieux concepts de sécurité se sont effondrés, une nouvelle alliance avec d'autres États occidentaux s'est formée et la famille royale a eu par conséquent de la difficulté à régner de manière pacifique. »<sup>18</sup>

Effectivement, lorsque l'Irak a envahi le Koweït en 1990, les instances royales fidèles à leur mariage d'intérêts avec les États-Unis, laissèrent ce dernier établir ses troupes sur leur sol pour défendre la souveraineté du royaume face à une éventuelle attaque irakienne. Certes, le contexte régional s'embrasait et le royaume était incapable d'assurer sa protection faute de ressources militaires et humaines pour ce type de situation. Argumenter de manière séculière la nécessité de recourir à l'armée américaine pour protéger le sol saint faute de ressources, était viable. Mais cette action allait à l'encontre du dogme wahhabite qui interdit l'assistance des infidèles pour protéger un territoire islamique. Même que cette action rappelait un événement passé : l'aide américaine était automatiquement associée à l'aide ottomane de 1870 qui avait permis la division au sein de la famille royale et la discorde, raisons qui rappelons-le, finirent avec la tombée du deuxième État saoudien (1891).<sup>19</sup>

Face à cette contradiction, le gouvernement savait qu'il devait compter impérativement avec une *fatwa* (avis religieux légal) émise par les oulémas. Cela garantirait la légitimité idéologique et religieuse. Les oulémas, avec à leur tête Ibn Baz, refusèrent au tout début, mais, ils se plièrent aux bons vouloirs des instances royales, en appuyant leur démarche avec une *fatwa*.

Cette décision allait coûter très cher au gouvernement<sup>20</sup>. Cela permit la reconstitution à nouveau d'une vive opposition exogène (ils furent condamnés par les Frères musulmans de la

---

<sup>18</sup> « Saudi leaders and society in general, perceived the period of the Gulf crisis as [a]... historical crossroad, when the... course of development was questioned. This perception resulted from the difficulties of maintaining the old order: there were foreign soldiers on Saudi soil, old concepts of security collapsed, a new strategic alliance with Western states against another state was formed, and the royal family had difficulty ruling the kingdom peacefully. » Notre traduction dans Joshua Teitelbaum, *Holier than thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington, Institute for Near East Policy, 2000, p.25.

<sup>19</sup> David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, Londres, I.B. Tauris, 2006, p.176.

<sup>20</sup> En effet, selon les idéaux wahhabites, l'Arabie Saoudite est une terre sainte qui doit être préservée de toute incursion infidèle et donc étrangère. Le fait d'accepter le déploiement des troupes américaines

Jordanie et de l'Égypte) mais aussi endogène (entre autres, le mouvement des Saoudiens-Afghans –combattants de l'Afghanistan- dirigés par Ossama Ben Laden), qui s'opposaient à la décision gouvernementale mais également à l'inertie de l'élite institutionnelle religieuse.

Mais encore, cette décision allait sonner le glas d'une rupture définitive avec la société. Ces manifestations d'opposition étaient le signe d'une rupture certaine entre l'establishment religieux et le reste des mouvements religieux revivalistes. Comme le dit Guido Steinberg : « le fossé séparant l'islam officiel de l'islam d'opposition s'était creusé au point de menacer la stabilité de l'État saoudien. »<sup>21</sup> La compétition entre les deux groupes est donc vive et va contribuer à l'ouverture progressive de l'espace politique saoudien. Cela sera le cas lorsque des grands oulémas réputés de l'establishment passent dans le rang de l'opposition, critiquant vivement leurs anciens pairs institutionnels tout en élargissant le fossé idéologique davantage entre les deux groupes. C'est le cas notamment de Safar Âl-Hawalî et Nâsir Âl-Fahd qui seront emprisonnés en 1994. De même, d'autres prédicateurs tels Salmân Âl-'Awda et 'Iyad Âl-Qarnî, seront incarcérés en 1991 pour avoir osé contester publiquement les politiques sociales et gouvernementales ainsi que les décisions royales face à la guerre du Golfe. Plutôt que de se limiter simplement aux aspects du culte, du dogme et de la loi, leurs arguments sont pénétrés par des idéaux d'activisme politique issus des mouvements revivalistes arabo-musulmans, où parallèlement, l'on commence à défendre un point de vue de nature religieuse et nationale. En ce sens, la présence américaine en sol saoudien et l'appui institutionnel à cette dernière, vont susciter d'intenses débats publics dans le royaume, afin de remettre en question l'establishment inconditionnel au régime, de moins en moins apte à veiller au respect du dogme wahhabite.

Dans ce brassage d'idées, les occasions étaient bonnes pour juger et accuser les actions des Américains. Ainsi, le cheikh Âl-Hawali clama publiquement que les États-Unis étaient une menace pour le royaume puisqu'il utilisait le prétexte de l'invasion du Koweït par l'Irak pour avoir une mainmise sur le pétrole saoudien et du coup, soutenir et promouvoir les intérêts israéliens : « Ce n'est pas une guerre entre l'Irak et le reste du monde, c'est celle de l'Ouest

---

fut vécu par l'ensemble de la société comme un choc majeur, comme un sacrilège consenti par l'autorité suprême, incarné par le roi lui-même. À cela s'ajoute également le fait que les États-Unis appuient ouvertement Israël, position que ne peuvent aucunement tolérer la majorité des sujets en Arabie Saoudite.

<sup>21</sup> Guido Steinberg, « Religion et État en Arabie Saoudite », dans *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, p. 19.

contre l'islam [...] Si l'Irak a occupé le Koweït, alors les États-unis ont occupé l'Arabie Saoudite. Le vrai ennemi n'est pas l'Irak, c'est l'Occident [...] Tandis que l'Irak est l'ennemi de l'heure, les États-unis et l'Ouest sont les ennemis jusqu'au Jour du jugement dernier.»

<sup>22</sup> De son côté, Âl-'Awda prononça un discours intitulé *Suqut al-Duwal* (la chute des États), dans lequel il analysait l'effondrement des États à travers l'histoire ; il affirmait que les Américains étaient venus en sol saoudien pour profiter de l'échec étatique saoudien, État qui croyait plus aux paroles du président américain de l'époque, Georges Bush qu'à celles de Dieu<sup>23</sup>.

Or, force est de constater que la venue en 1991 des troupes américaines en Arabie Saoudite constitue une période clé pour la reconstitution des oppositions mais se veut aussi le tournant de l'évolution du paysage politique saoudien. En effet, le schisme interne se concrétise car la différence entre l'islam officiel wahhabite et l'islam d'opposition est majeure. Les islamistes d'opposition s'inscrivent en rupture avec le fondamentalisme institutionnel tout d'abord par leur nature - les oulémas ne se tiennent qu'au strict domaine juridique et normatif - tandis que les fondamentalistes islamistes se fondent sur l'action sociale et politique. Leurs points de vue sont certainement distincts.

« Ce refus du strict juridisme des oulémas repose sur la volonté de définir une doctrine politique de l'islam qui prenne en considération la société moderne avec toute sa complexité. Les islamistes sont donc opposés à l'idée que les oulémas devraient gouverner la société. Non seulement parce que les oulémas ont presque toujours établi un compromis avec les autorités en place, mais aussi parce qu'ils sont avant tout les gens du *fiqh* (du droit appliqué) et ont une vision strictement juridique de la société, ce qui leur interdit de comprendre l'idéologie islamique comme l'expression totalisante de l'islam. »<sup>24</sup>

De cette confrontation, nous constatons deux mouvements qui s'opposent : l'un de fermeture et l'autre d'ouverture. Le mouvement d'ouverture se produisit en deux temps. Tout d'abord par un événement pour le moins inhabituel en Arabie Saoudite lorsque le 6 novembre 1990, une quarantaine de femmes Saoudiennes prirent d'assaut les rues de Ryad en conduisant des

---

<sup>22</sup> «It is not the world against Iraq, it is the West against Islam... If Iraq has occupied Kuwait, then America has occupied Saudi Arabia. The real enemy is not Iraq. It is the West... While Iraq was the enemy of the hour, America and the West were the enemies of Judgment Day. » Notre traduction. Dans Joshua Teitelbaum, *Holier than thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington, Institute for Near East Policy, 2000, p.30.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001, p. 46.

voitures (acte interdit par le dogme wahhabite en vigueur). Les plus fondamentalistes associèrent ce geste à l'influence des troupes américaines lorsque des femmes soldats conduisaient des camions aux alentours de Ryad. Ce mouvement d'ouverture peut également s'expliquer par le fait qu'en novembre 1990, le roi Fahd ayant déclaré vouloir initier une réforme politique en créant un conseil consultatif (le *Majlis al-shura*), quarante-trois Saoudiens appartenant aux milieux des affaires et intellectuels adressèrent une pétition au roi dans laquelle, tout en affirmant leur loyauté à la couronne saoudienne, ils demandaient une réforme énoncée en dix points. Le contrat du silence par lequel la population saoudienne refusait de s'engager politiquement en échange de l'accès aux services sociaux et aux avantages économiques de la part de l'État, était brisé. De surcroît, ces dix points témoignent du fait que l'ancien contrat social sur lequel la légitimité saoudienne reposait, n'était plus valide et ne correspondait plus à la nouvelle réalité politique. En effet, ces demandes revendiquaient la participation civile et la prise en compte de la population dans les affaires politiques.

«Ces propositions incluaient la demande d'émettre des décisions religieuses de manière plus ouverte dans lesquelles tous les Saoudiens pourraient discuter d'avis religieux ; la création d'une loi fondamentale pour le gouvernement ; la formation d'un conseil consultatif ; le rétablissement des élections pour les conseils municipaux ; la modernisation du système judiciaire, l'égalité des droits entre Saoudiens, indépendamment des origines ethniques, tribales, sectaires ou sociales ; la liberté des médias ; la réforme de la police religieuse ; un plus grand rôle public pour les femmes en société et une réforme de l'enseignement. »<sup>25</sup>

Ces demandes avant-gardistes allaient renforcer l'initiative d'un groupe d'islamistes plus conservateurs désirant un renforcement des lois islamiques et donc d'une certaine fermeture idéologique. Ils critiquaient parallèlement la quiétude et la corruption institutionnelle face à de tels événements et l'audace de ce groupe jugé trop réformateur. Cette double déception, politique et idéologique, va contribuer à mobiliser des figures notoires tels que Âl-Awda et

---

<sup>25</sup> « These proposals included the demand for a more open *ifta* (the process of rendering religious decisions) in which all Saudis could debate religious rulings; a basic law of government; formation of a consultative council with no demand that it be elected ; reinstatement of elections for municipal councils ; modernization of the judicial system; implementation of equal rights, regardless of ethnic, tribal, sectarian, or social origins ; a free media ; reform of the religious police ; a greater public role for women in society ; and educational reform. » Notre traduction. Dans Joshua Teitelbaum, *Holier than thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington, Institute for Near East Policy, 2000, p.31.

Âl-Hawali. Ceux-ci, comme nous allons le voir, seront associés à la naissance d'un mouvement d'opposition islamiste : *Al-Sahwa al-Islamiyya* (le Réveil islamique).

### ***Al-Sahwa al-Islamiyya et l'écllosion du phénomène islamiste***

La toute première manifestation officielle de contestation politique en Arabie Saoudite est celle formée par un groupe d'envergure appelé *Al-Sahwa al-Islamiyya* (le Réveil islamique).

Ce dernier fut créé au début des années 1990, suite aux événements de la guerre du Golfe.

Cependant, l'appellation du réveil islamique prend source dans la ferveur de l'activisme religieux saoudien des années 1970 et 1980, mais principalement comme réaction à la prise de la mosquée de 1979 et l'incapacité de la famille royale à assurer militairement la sécurité de son propre pays. Cependant, il y a une autre donnée dont il faut tenir compte pour comprendre l'essor de ce groupe. Il faut remonter aux années 1960, quand le jeune royaume commence à s'ouvrir au monde, exposant ses habitants aux débats politiques qui se vivent régionalement. C'est à cette époque que le royaume accueille un bon nombre de Frères musulmans venus principalement d'Égypte et de Syrie, où ces derniers avaient été réprimés par les régimes nassériste et baathiste respectivement. Cette décision d'accueillir ces ressortissants était fondée sur deux raisons d'ordre pragmatique. Tout d'abord, le royaume avait impérativement besoin de main-d'œuvre professionnelle pour occuper des postes clés dans l'administration, dans l'éducation et dans diverses fonctions ayant trait à l'exploitation du pétrole. Comme il sera exposé plus loin, l'idéologie des Frères musulmans aura un grand impact dans les programmes d'éducation saoudiens. Ensuite, l'accueil réservé aux membres de ce groupe répondait à une stratégie régionale d'ordre politique et religieux : le royaume saoudien utilisa les versions politisées des Frères musulmans comme arme idéologique et politique contre ses voisins, les régimes nassériste et baathiste.

Donc, idéologiquement le groupe *Al-Sahwa al-Islamiyya* exprime un brassage d'idées qui s'inspire des événements vécus en Arabie Saoudite depuis au moins trente ans. Il se veut le mariage du dogme wahhabite traditionnel (surtout en ce qui a trait aux questions d'ordre social et religieux) et de l'approche contemporaine des Frères musulmans (en ce qui concerne les questions politiques). Comme le constate le spécialiste de l'Arabie Saoudite, Stéphane Lacroix, ce qui différencie les membres d'*Al-Sahwa al-Islamiyya* de l'establishment religieux traditionnel, c'est leur volonté de discuter et d'aborder des problèmes socio-politiques

contemporains plutôt que de se concentrer uniquement sur les débats d'ordre abstrait et théologique<sup>26</sup>.

C'est ainsi qu'en 1991, à la suite de la guerre du Golfe et guidé par les cheikhs Salmân Âl-Awda et Safar Âl-Hawalî, le groupe publie une pétition dans laquelle ils demandent des réformes. Leur document intitulé : « *Khitâb al-matâib* » (*La lettre des réclamations*) comporte les points suivants : « la création d'une Assemblée consultative indépendante (*Majlis al-Choura*), la formation d'un gouvernement d'experts et de technocrates, l'égalité des droits devant la loi, la responsabilité de l'exécutif devant la nation, une répartition plus équitable des ressources pétrolières, la réforme de l'armée et de la politique étrangère et l'autonomie de l'institution religieuse et de l'appareil judiciaire. »<sup>27</sup>

La réponse du gouvernement ne se fait pas attendre. Face à l'ampleur et à la popularité de ce groupe d'opposition, la légitimité de la famille royale est à nouveau compromise : c'est ainsi que le resserrement autoritaire trouvera son expression institutionnelle en 1992, avec la Loi fondamentale du royaume. Cette loi visait une grande réforme institutionnelle. Le souverain procéda à la centralisation politique et administrative du royaume. Un réaménagement du territoire vit également le jour, et le royaume fut scindé en plusieurs provinces. Cependant, le roi prit soin de donner aux membres de sa famille le pouvoir des gouvernements provinciaux (le but étant de consolider le pouvoir des Âl-Saoud à travers le pays). Cette loi n'allait que décevoir davantage la population saoudienne, car les réformes ne changeaient en rien la structure du pouvoir. Pressé par la critique et les demandes de réforme, le roi Fahd créa la même année l'Assemblée consultative indépendante (*Majliss al-Choura*), l'équivalent en quelque sorte, d'une institution parlementaire qui veille à discuter, étudier et interpréter des règlements, sauf qu'il ne possède pas l'autorité de passer des lois<sup>28</sup>. Cependant, ses membres sont choisis par le roi. De plus, pour calmer l'opposition le roi s'assure de manière

---

<sup>26</sup> Stéphane Lacroix, "Saudi Arabia Backgrounder: Who are the Islamists?", *International Crisis Group Middle East Report*, n.31, 21 septembre 2004, [en ligne] [http://www.icg.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf31\\_saudi\\_arabia\\_ba\\_ckgrounder.pdf](http://www.icg.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf31_saudi_arabia_ba_ckgrounder.pdf), (page consultée le 20 juin 2008).

<sup>27</sup> Pascal Ménoret, « Pouvoir et opposition. De la contestation armée à l'institutionnalisation de l'islamisme ? », 28 mai 2008, [en ligne] <http://www.cetri.be/spip.php?article643> (page consultée le 10 juin 2008).

<sup>28</sup> Charles Saint-Prot, et Zeina Tibi, *L'Arabie Saoudite, à l'épreuve des temps modernes*, Paris, Idlivre, Observatoire d'études géopolitiques 3, 2004. p.40.

stratégique, que certains des activistes faisant partie de *Al-Sahwa al-Islamiyya* soient incorporés dans cette nouvelle assemblée. C'est ainsi que certains acteurs du mouvement passèrent de la contestation à la cooptation, en adhérant à la dite assemblée. Par contre, la plupart des adhérents de la *Al-Sahwa al-Islamiyya*, mécontents de la Loi fondamentale de 1992 qui octroyait davantage de pouvoir à la famille royale, décidèrent de se mobiliser en publiant un programme gouvernemental appelé : « *Muzhakkarat al-Nasîha* » (le Mémoire de conseil), dans lequel ils réclamaient une révision et une restructuration complète de la vie publique saoudienne, exigeant que les intellectuels religieux obtiennent un rôle central et déterminant dans les politiques gouvernementales<sup>29</sup>. Parallèlement à cette initiative, ils créèrent un nouvel organe : *Lajna al-difâ' 'an al-huqûq al-char'iyya* (le Comité de défense des droits légitimes). Il est clair que par l'ampleur de ces demandes provenant de la société saoudienne, la légitimité de la monarchie était contestée. En ce sens, certains citoyens saoudiens assistent pour la première fois à un contact direct avec la sphère politique, domaine jusque là strictement réservé à la couronne et à son cercle.

Pour sa part, le monarque, plutôt que d'entamer les réformes demandées par le groupe d'opposition, décide de renforcer l'establishment religieux des Oulémas en les cooptant davantage (ces derniers se trouvant menacés de perdre leur pouvoir par la création du *Majliss al Choura*). De plus, au milieu des années 1990, le gouvernement procéda à une violente répression des membres du groupe *Al-Sahwa al-Islamiyya*, en emprisonnant ces leaders. À la suite de cette répression, plusieurs membres de ce groupe contestataire s'exilèrent à Londres. D'autres, déçus, s'aventurèrent dans le courant salafiste-dhijadiste politique<sup>30</sup>. Les membres restés aux pays et n'ayant pas été emprisonnés, continuèrent plus discrètement à participer aux débats afin de dénoncer l'échec de la famille royale de deux manières : en dénigrant leur observance des valeurs islamiques et en faisant ressortir la corruption ainsi que la servitude des autorités politiques face aux États-Unis.

---

<sup>29</sup> International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, p.11 [en ligne,] [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf). (page consultée le 25 juin 2008).

<sup>30</sup> Ce courant deviendra le deuxième groupe d'opposition islamiste en Arabie Saoudite. Au sein de ce groupe, les intellectuels vont agir en tant qu'idéologues ou orateurs pour proposer une nouvelle orientation plus radicale. Ces militants emprunteront la voie de la violence pour s'exprimer. Ceci est illustré notamment par les attentats contre les bases militaires américaines basées à Ryad et al-Khobar, entre 1995 et 1996). Un lien est également à faire avec les attentats perpétrés à Ryad en 2003.

Néanmoins, force est de constater que la répression soutenue du régime afin de faire taire la dissidence, contribua de manière indubitable à diviser physiquement et idéologiquement *Al-Sahwa al-Islamiyya*. En ce sens, le roi avait regagné momentanément son autorité en portant un dur coup politique au groupe contestataire. En effet, dans les lignes qui suivent il s'agit d'analyser la brèche idéologique et ses répercussions à plus long terme sur la légitimité royale. Nous verrons comment la répression du régime n'aura que des conséquences néfastes sur la couronne. Plutôt que d'empêcher la contestation, celle-ci ne fera que se reproduire et ce, de manière encore plus intense.

### **Les exilés de Londres**

Les membres de l'opposition ayant échappé à la répression royale, décident de se réfugier à Londres<sup>31</sup>. Profitant de la liberté d'expression, la contestation religieuse continuera à s'exprimer à travers des communiqués et des lettres pour faire connaître la situation politique du royaume dans le monde occidental. Londres étant devenue un espace propice à la production et à la distribution de la littérature dissidente, plusieurs islamistes publient des ouvrages contestant ouvertement le régime saoudien. C'est le cas du jordano-palestinien Abu Mohamed Âl-Barqawi Âl-Maqdisi, qui publie en 1994 son livre intitulé : *Al-Kawashif al-jaliyya fi kufir al-dawla al-saoudiyya*<sup>32</sup>. En se basant sur les critères du dogme wahhabite, il montre pourquoi la famille régnante devrait être excommuniée. Par ailleurs, il condamne le régime de *kafir* et demande aux Saoudiens de prendre les armes et de se rebeller. Comme le note Madawi Âl-Rasheed, Âl-Maqdisi est un bon exemple de la transnationalisation du réseau wahhabite, ce dernier étant devenu un relais du discours prosélyte wahhabite.

---

<sup>31</sup> Au cours des années 1990, les autorités britanniques avaient fermé les yeux en donnant refuge à plusieurs dissidents islamistes provenant de divers pays arabo-musulmans. Quoique la plupart des dissidents était des intellectuels et des idéologues du *djihad*, juste un petit nombre étaient de vrais dhijadistes.

<sup>32</sup> Cet auteur fréquenta durant les années 1980 et 1990 plusieurs dhijadistes basés à Buraydah, ville-bastion du mouvement dhijadiste. Son livre commença à circuler sous le manteau dès 1989, mais ne fut publié à Londres qu'en 1994. Ce dernier peut être traduit en français comme : Les indices de l'apostasie de l'État saoudien. Cependant, selon Madawi Al-Rasheed, quoique ce livre fût ignoré par les oulémas en Arabie Saoudite, il a été rapporté que pendant les vagues de violence entre 2003 et 2005, bon nombre de dhijadistes l'avaient lu et s'en étaient inspirés. Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State. Islamic Voices for a New Generation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.122.

Cependant, sur le plan de l'activisme politique ce sont deux figures marquantes qui mèneront la charge depuis Londres. Il s'agit des docteurs Muhammad Âl-Masa'arî et Sa'ad Âl-Fâqih, fidèles adeptes intellectuels de Salmân Âl-Awda et Safar Âl-Hawallî (les oulémas institutionnels passés dans le champ de l'opposition). Ces deux personnages exilés à Londres créeront en 1994 le CDLR (*Committee for the Defense of the Legitimate Rights*), comité lancé dans le royaume en 1993, mais qui avait été contraint à la dissolution après seulement deux semaines d'activité. Cependant, depuis Londres, l'action de Muhammad Âl-Masa'arî s'éloigne des vues traditionnelles wahhabites en s'alliant avec des leaders d'autres mouvements revivalistes islamistes basés à Londres. En effet, les critiques de ce dernier vont plus loin encore dans son livre paru à Londres en 1995 : *al-Adilla al-qatiyya 'ala shar'iyat al-dawla al-saudiyya*.<sup>33</sup> Il ne se contente pas d'accuser le régime de la famille al-Saoud, mais le wahhabisme lui-même et son fondateur Mohamed Ibn Abd al-Wahhab.

Par ailleurs, à la suite d'une dispute entre les deux têtes du CDLR, Sa'ad Âl-Fâqih crée en 1996 le MIRA (*Movement for Islamic Reform in Arabia*), groupe qui s'oppose fermement à la famille régnante en Arabie Saoudite et demande son renversement. Mais c'est notamment à partir de 2003, face à l'ampleur du mouvement dhijadiste (auteur des attentats à Ryad) que le MIRA se mobilise pour accentuer son activisme au sein du pays. Il est l'instigateur des manifestations tenues à Ryad entre le 12 et 25 octobre 2003, pour dénoncer la situation difficile dans le pays. En 2004, depuis leur site web, puis leur radio satellitaire, et face à la dégradation sécuritaire au pays, ils incitent les Saoudiens à se mobiliser davantage. Leurs actions s'apparentent aux mouvements revivalistes qui prônent l'action politique en vue d'accéder aux changements souhaités. Ceci ne veut cependant pas dire qu'ils rejettent les préceptes wahhabites. Ce qu'ils refusent, c'est le quiétisme institutionnel.

Le régime saoudien tente depuis déjà une décennie de convaincre les autorités britanniques d'interdire les actions du MIRA. Ce n'est qu'en juillet 2005 (après les attentats de Londres) que le MIRA a subi des sanctions avec la mise en place de la nouvelle politique sécuritaire en Angleterre. Ce mouvement est maintenant considéré comme terroriste. Dès lors, l'activisme du MIRA a grandement décliné étant donné les restrictions, puis le gel des comptes bancaires, l'empêchant de se mobiliser.

---

<sup>33</sup> Titre pouvant être traduit en français comme étant : *Les preuves concrètes sur les exactions de l'État saoudien*.

Il n'empêche que si le régime a réussi après une dizaine d'années à limiter partiellement certains activistes comme ceux du MIRA à l'extérieur du royaume, il en va tout autrement en ce qui a trait au contrôle des groupes dissidents à l'intérieur de l'Arabie Saoudite. Effectivement, comme nous allons le voir, la répression effectuée en 1995 ne fera qu'encourager et solidifier les mouvements contestataires les plus radicaux.

### ***Le mouvement radical dhijadiste***

Comme nous l'avons vu, à la suite de la vive répression des manifestations, beaucoup d'opposants au régime saoudien se retrouvent en prison. Croyant pouvoir faire taire l'opposition, l'emprisonnement de ces activistes aura l'effet contraire. Depuis la prison d'al-Hayîr, l'opposition saoudienne continuera à s'exprimer et arrivera même à se restructurer autour de deux courants ou tendances distinctes. Cette prison sera le lieu où naîtront les débats entre les deux forces militantes : la *Sahwa al-islamiyya* puis les activistes takfiristes, que nous désignerons comme les dhijadistes (le courant le plus radical). La plus grande différence caractérisant cette scission est que le premier groupe s'affiche clairement contre la famille royale et leur clergé alors que le deuxième groupe va plus loin et s'inscrit dans la stratégie tant crainte en Arabie Saoudite de la *Fitna*, en réclamant l'excommunication de la famille âl-Saoud. La prison d'al-Hayîr devient le lieu où une fraction du mouvement islamiste de l'Arabie Saoudite se restructure et se radicalise. Prétendre toutefois que le radicalisme saoudien est né de cette expérience serait erroné.

Rappelons que les origines de ce mouvement remontent à la transnationalisation du courant dhijadiste à la suite de la guerre en l'Afghanistan contre l'ex-URSS et que, à leur retour, des centaines de ces combattants dhijadistes remplissent les rangs des groupes islamistes de leurs pays respectifs en accusant leurs gouvernements d'être corrompus et d'apostas. Il faut également noter que cette culture de la résistance, née de l'expérience en Afghanistan, a eu deux types de conséquences majeures pour le futur du mouvement dhijadiste en Arabie Saoudite. Tout d'abord, les combattants avaient développé un savoir-faire militaire avec une vision du monde violente. Ensuite, si contrairement au reste des combattants provenant d'autres pays, les Saoudiens avant leur départ pour le front étaient peu ou pas politisés (par manque de participation dans les affaires politiques du royaume), ils purent tirer profit de leur expérience en Afghanistan, où ils ont vécu une véritable initiation au politique. Désormais, la

culture dhijadiste allait pouvoir se répandre à travers le royaume grâce à l'expérience des combattants saoudiens. À tel point que, pendant les années 1990, un bon nombre de jeunes Saoudiens influencés par cette culture violente de la résistance, sentirent le besoin de sortir de leur pays pour aller suivre des entraînements de combat.

À la prison d'al-Hayîr, le groupe dhijadiste fut dirigé par le cheikh Âl-Shuhaybi. Mais à la suite de sa mort, ce sont deux autres Sheikhs qui reprennent le leadership du mouvement : il s'agit de Nâsir Bin Hamad Âl-Fahd puis 'Ali Bin Khudayr Âl-Khudayr qui se donnent comme mission d'épurer davantage la doctrine wahhabite. Selon la spécialiste Fatiha Dazi-Héni, ce courant s'apparente à la mouvance « ben ladeniste » d'al-Qaïda. Ce groupe est à l'origine de la vague d'actions terroristes qui déferlent sur la scène internationale depuis 1995. C'est le cas en 1995 et en 1996 en Arabie Saoudite, avec les attentats à la bombe dans les villes de Ryad et Khobar où ce groupe dhijadiste a voulu exprimer son mécontentement face à la présence des troupes américaines en sol saoudien. Ils sont également responsables des attentats contre l'ambassade américaine à Nairobi en 1998. Leur violence continuera avec l'attentat contre le bateau de guerre américain USS Cole le 12 octobre 2000. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, l'Arabie Saoudite sera le scénario de 2003 à 2005, de plusieurs attentats terroristes revendiqués par ce mouvement d'opposition. Il est clair que ce mouvement, né officiellement de la répression gouvernementale de 1995 et qui prône la lutte armée et la violence, représente un véritable défi à la sécurité et à la légitimité royale.

Il a été montré que le groupe *Sahwa al-islamiyya* est loin d'être monolithique. Il comporte plusieurs tendances englobant une multiplicité de points de vue qui vont de la modération proche du lobby réformiste (ils demeurent une minorité au sein de la *Sawha*) aux partisans de la ligne dure et orthodoxe, proches des mouvements dhijadistes. Cependant, la contribution de *Sahwa al-islamiyya* à la politique saoudienne peut être perçue comme le début, l'ouverture de la voie d'opposition politique dans le royaume, jusque-là inexistante.

De plus, les dissidences politiques émergent à la fois de facteurs exogènes mais aussi endogènes ont contribué à affaiblir la légitimité royale. Toutefois, il ne faut pas négliger l'équilibre socio-économique chancelant, un autre facteur qui a certainement son importance dans l'équation saoudienne. Dans la prochaine section, il sera question d'analyser le dysfonctionnement économique et social depuis 1985.

### ***Le contexte socio-économique : le mécontentement de la jeunesse***

Le dysfonctionnement économique et social palpable depuis 1985 se traduit dans les sphères gouvernementales et institutionnelles et se cristallise dans le débat sur la réforme de l'éducation, la situation de la femme et le chômage. Ces trois aspects concernent particulièrement la jeunesse saoudienne.

Rappelons que le boom pétrolier que l'Arabie Saoudite connut dès 1950 transforma une société majoritairement rurale et tribale en une société fortement urbanisée, et ce, dans un laps de temps extrêmement court. La répartition des rentes pétrolières a permis au gouvernement saoudien d'établir un nouveau style de vie : la population saoudienne, qui avait jusque-là connu un mode de vie difficile et austère (propre à la vie du désert), se trouva tout à coup au milieu d'un État rentier où des millions de travailleurs étrangers accomplissaient les travaux manuels et qualifiés. Mais cette rapide transition d'un mode de vie, d'une économie de survivance, à une société de surconsommation garantie par l'État-providence, coïncida également avec un autre boom, démographique cette fois-ci : en l'espace de seulement trois décennies (1970-2000), la population saoudienne tripla pour atteindre 23 500 000 millions<sup>34</sup>.

Or si jusqu'au début des années 1980, l'Arabie Saoudite pouvait jouir d'un système bienveillant à l'égard de sa population avec l'implantation de politiques propres à un État-providence (où les secteurs de l'éducation et la formation, la santé et le logement étaient les secteurs à privilégier), la réalité à partir de 1985 était tout autre. En effet, depuis cette période, le royaume peine à offrir les mêmes services et par conséquent la même qualité de vie à une population qui ne cesse de croître de manière très rapide. Ainsi et quoique cela puisse paraître paradoxal, il est vrai que dans un pays jouissant des principales réserves pétrolières du monde, certaines couches sociales subissent certaines difficultés dues aux ratés

---

<sup>34</sup> International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, p.10 [en ligne,] p. 10 [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf), (page consultée le 25 juin 2008).

économiques. En effet, les chiffres ne mentent pas : si en 1981, les revenus per capita arrivaient à 18 000 \$, cette même donnée, se situait en 2002 à 8 424 \$<sup>35</sup>.

Par ailleurs, un autre grand phénomène pour le moins inquiétant est la paupérisation observée dans les grands centres urbains où la stratification sociale au sein de la classe moyenne est directement touchée. Pour définir la classe moyenne, nous prendrons la définition établie par Fatiha Dezi-Heni.<sup>36</sup> Elle constate que la classe moyenne inférieure, celle formée par la population rurale tardivement installée dans les grandes villes est la population la plus affectée par les contrastes socio-économiques. De plus, cette classe tend la plupart du temps à se « ghettoïser » dans des quartiers et reproduit des rapports sociaux qui respectent les anciens réseaux tribaux, familiaux et religieux. Force est de constater que cette couche vit une véritable déconnexion avec la réalité urbaine qui de surcroît se voit affectée par des conditions de pauvreté presque extrêmes<sup>37</sup>. Cette réalité de pauvreté économique et sociale a tendance à s'aggraver au fil du temps, faute de ressources gouvernementales et manque d'initiatives pour mettre en place des programmes sociaux pouvant diminuer ces écarts (écarts majeurs lorsque l'on compare avec le niveau de vie des classes dirigeantes). Par ailleurs et jusqu'à maintenant, aucune institution gouvernementale ou civile n'a été mise en place pour atténuer les contrecoups économiques et veiller à réduire les écarts entre les riches et les moins nantis.

Il est clair que cette situation d'impasse économique devient un véritable point de tension sociale à court et moyen termes. Fatiha Dazi-Héni observe que les quartiers les plus pauvres (par exemple, à Ryad, les quartiers *d'Al-Rawda* et *Rabwa*) sont des endroits cibles où les dhijadistes s'implantent afin de diffuser leur propagande. Or, dans le contexte saoudien des grandes villes, une corrélation pourrait être établie entre pauvreté, dhijadisme et jeunesse. Pour mieux comprendre ceci, il serait pertinent d'analyser l'impact que la réalité économique et sociale a sur la jeunesse.

---

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> Elle désigne la couche moyenne saoudienne comme étant « une catégorie sociale urbaine ayant bénéficié des revenus de la rente, dont le niveau d'éducation est égal ou supérieur au cycle secondaire, et qui se trouve exclue du processus décisionnel. » Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p.69.

<sup>37</sup> Il n'est pas rare de trouver dans les quartiers où cette couche sociale se concentre, des sacs de nourriture qui sont récupérés par les familles saoudiennes qui éprouvent le plus de besoin. Ce constat est d'autant plus paradoxal, dans un contexte où le royaume compte avec les plus grandes réserves pétrolières au monde et avec d'importantes recettes gazières.

### *Impact économique, social et identitaire sur la jeunesse saoudienne*

Même si l'expansion démographique en Arabie Saoudite tend à se résorber principalement depuis la fin des années 1990 (en moyenne, le nombre d'enfants par femme saoudienne est tombé de 7,5 à 5,5 entre 1980 et 2000<sup>38</sup>), il n'en demeure pas moins que cette décroissance est trop récente et que les autorités saoudiennes doivent absorber et gérer la forte proportion des moins de 25 ans<sup>39</sup>, jeunesse fortement scolarisée et désireuse de se tailler une place professionnelle à la mesure de leurs aspirations, dans un marché de l'emploi restreint et peu adapté à la réalité professionnelle saoudienne.

Le panorama social et économique pour les jeunes générations est pour le moins inquiétant. Dans une population où la grande majorité a moins de 25 ans, les problèmes reliés au chômage ne cessent de croître. On calcule que chaque année, le système saoudien fait face à l'arrivée massive d'au moins 200 000 jeunes diplômés fraîchement sortis des universités, pour lesquels le marché de l'emploi ne peut absorber que 30 % d'entre eux<sup>40</sup>.

Les causes de ce problème sont multiples. La raison principale découle du fait que les réformes n'ont été envisagées que tardivement, notamment à partir de 1996. De surcroît, les dites réformes se butent aux conservateurs qui détiennent le contrôle du secteur de l'éducation. Ce portefeuille a été confié jusqu'à présent au clergé des oulémas. Ceci se traduit par une vision sclérosée de l'enseignement qui peine à s'adapter à la réalité technique et aux nouvelles exigences d'une société en pleine mutation. Comme nous le verrons dans la section suivante, le système éducatif est un des points clés de la réforme. Cependant, il est aussi la principale source de discordes et un des sujets les plus sensibles à traiter dans une société très conservatrice, attachée à l'idéal de résistance de l'authenticité religieuse saoudienne.

Autrement dit, le système éducatif devrait être dépoussiéré de la vision passéiste de cette institution vieillissante, de la répercussion des dogmes wahhabites qui affectent indubitablement l'identité de la jeunesse saoudienne, contribuant ainsi à approfondir le malaise général. Aussi, l'objectif à travers les lignes qui suivent est de montrer que la problématique de l'éducation est le miroir même du dysfonctionnement social, politique et

---

<sup>38</sup> Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p.65.

<sup>39</sup> On estime que parmi une population de presque 24 millions d'habitants, 15 millions seraient âgés de moins de 25 ans. Ibid, p.66.

<sup>40</sup> Idem.

économique du pays. En effet, l'éducation est le corollaire qui unit ces champs et qui permet d'expliquer à quel point l'instrumentalisation du dogme wahhabite cherchant à légitimer le régime ne correspond plus à la réalité civile saoudienne : la déconnexion est vive entre gouvernants et gouvernés, ce qui témoigne de la crise que traverse le royaume. D'abord, analysons brièvement le système éducatif saoudien et son lien avec le chômage.

### *Les lacunes dans le domaine de l'éducation et le chômage*

Le système éducatif présente de grandes lacunes, notamment, dans les domaines techniques. Jusqu'à maintenant, ce secteur d'activités professionnelles est desservi par des non Saoudiens. Ceci est dû à deux facteurs qui vont de pair, même si aujourd'hui le gouvernement tente tant bien que mal d'encourager les jeunes Saoudiens à se former et à occuper des postes dans ce secteur.

Tout d'abord, ces derniers refusent pour la plupart ces postes, car la vision sociale de ce genre d'emplois est fortement stéréotypée. La perception de la jeunesse saoudienne à l'égard des métiers techniques s'apparente à une simple fonction d'exécutant, voire même de services. Ils préfèrent s'engager dans de longues études universitaires pour se rendre à l'étranger et pouvoir revenir aux pays pour exercer des postes de responsabilité; malheureusement il s'agit de secteurs connaissant une forte saturation (surtout dans la fonction publique) étant donné le haut niveau de diplomation.

La mentalité de la jeune génération changera-t-elle ? Ira-t-elle de pair avec la modernisation du système éducatif permettant de rencontrer les nouvelles exigences ? Ou la jeunesse saoudienne persistera-t-elle à considérer les emplois techniques comme étant dévalorisants et réservés aux immigrés ? Paradoxalement, selon une enquête<sup>41</sup> menée dans le royaume en 2003, avec un échantillon de 15 452 personnes, 79,6 % des Saoudiens estimaient que le chômage était leur principale préoccupation (loin derrière les problèmes de terrorisme, de corruption ou de réformes politiques). Pourtant les Saoudiens refusent encore en grande partie de s'adapter à la nouvelle situation, espérant encore trouver des postes clés dans la

---

<sup>41</sup> Enquête réalisée par Nawaf Obaid, chercheur au Saudi National Security Assessment Project. Nawaf Obaid, « What the Saudi public really thinks » The Daily Star (Beirut), 24 juin 2004 [en ligne], [http://www.dailystar.com.lb/article.asp?edition\\_id=10&categ\\_id=5&article\\_id=5562](http://www.dailystar.com.lb/article.asp?edition_id=10&categ_id=5&article_id=5562), page consultée le 17 juin 2008.

fonction publique comme c'était le cas pour la génération précédente. Il est indéniable que dans le cas saoudien, il y a un lien entre le système éducatif et le taux de chômage. Et cela, les instances gouvernementales l'ont réalisé. Depuis 1998, ils tentent de s'attaquer aux sources du problème et essaient d'appliquer le programme que l'on désigne comme étant « la saoudisation des emplois. »<sup>42</sup>

Cependant, si toutes ces initiatives partent d'un réel désir de réforme, les résultats tardent à venir. Le programme de saoudisation des emplois rencontre divers obstacles, car la réalité est toute autre. Premièrement, il n'y a que très peu d'entreprises pouvant être privatisées et pouvant par conséquent offrir du travail aux nationaux. Ensuite, la plupart des entreprises privées sont des PME, qui embauchent moins de 20 employés, ce qui signifie qu'elles ne se voient pas obligées de respecter le critère d'accroître annuellement un minimum de 5% le nombre d'employés saoudiens. Il faut aussi dire que le conservatisme religieux qui règne sur les mœurs sociales du pays amène son lot d'obstacles. Or, au problème du taux de chômage élevé, s'ajoute celui de la contrainte sociale à l'égard des femmes sur le marché du travail. Beaucoup d'éléments conservateurs travaillant dans les institutions gouvernementales refusent que les femmes saoudiennes occupent des emplois.<sup>43</sup>

C'est pour ces raisons diverses, que le monde du travail saoudien dépend encore presque exclusivement de la main d'œuvre étrangère. Les travailleurs non saoudiens « représentent

---

<sup>42</sup> On appelle également ce processus « l'indigénisation », où l'on tente d'inciter à offrir de l'emploi à la main d'œuvre nationale, pour moins dépendre de la force productive étrangère et par conséquent, diminuer le taux de chômage. Cette section sera davantage traitée dans la section portant sur les réformes.

<sup>43</sup> Quoiqu'au niveau régional, le Moyen-Orient a enregistré la forte augmentation des taux d'activités des femmes entre 1997-2007 (une augmentation de 7,7%), il n'en demeure pas moins que la région affiche le deuxième plus faible taux d'activité des femmes (33,3%) et le deuxième écart le plus élevé entre les sexes en termes de participation à la population active ; pour 100 hommes économiquement actifs, seules 39 femmes le sont. De même, les ratios emploi-population des femmes au Moyen-Orient (28,1%) restent inférieurs à la moyenne mondiale de 49,5%. Sources tirées du Bureau international du travail, « Tendances mondiales de l'emploi des femmes, » Mars 2008 [en ligne], [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms\\_091226.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_091226.pdf), (page consultée le 29 mai 2008). En ce qui concerne l'Arabie Saoudite, la participation des femmes au marché du travail se centralise presque exclusivement sur deux secteurs : selon les informations fournies en 2002 par le centre de statistiques du Ministère d'économie saoudien, on apprend que 82,7% de la force productive féminine se concentre dans le système éducatif (82,7%) et juste 7,5% dans le secteur de la santé et des services sociaux. On constate les limitations au niveau des opportunités d'emploi dans les autres secteurs pour les Saoudiennes. Paradoxalement, ces mêmes postes sont offerts à des femmes non Saoudiennes. Sources tirées de UNDP, « Kingdom of Saudi Arabia. Human Development Report », 2003 [en ligne] [http://hdr.undp.org/en/reports/nationalreports/arabstates/saudi/saudi%20arabia\\_2003\\_en.pdf](http://hdr.undp.org/en/reports/nationalreports/arabstates/saudi/saudi%20arabia_2003_en.pdf), p.110, (page consultée le 29 mai 2008)

peut-être 90 % de la main d'œuvre du secteur privé et 70 % de celle du secteur public. »<sup>44</sup> Des chiffres plus alarmants témoignent de la précarité de l'emploi pour les Saoudiens : sur une population active de 9,2 millions en Arabie Saoudite, 4,5 millions sont des travailleurs étrangers, répartis comme il suit : « hormis le secteur pétrolier qui compte plus de 87% d'actifs saoudiens, l'industrie est occupée à 88% par des expatriés. Ils sont 96% dans la construction, 85% dans le commerce, 76% dans la finance et 65 % dans l'agriculture. »<sup>45</sup>

Ainsi la jeunesse saoudienne n'est pas apte à répondre de manière autonome aux emplois, sans devoir avoir recours à la main-d'œuvre étrangère. Si le problème repose sur la lacune technique et par manque d'initiatives gouvernementales pour y pallier, il n'en demeure pas moins que le véritable obstacle est le poids du dogme wahhabite dans le domaine de l'éducation. Dans les lignes qui suivent, nous exposerons l'impact d'un système d'éducation de plus en plus dépassé sur la jeunesse, aux prises avec une société pleine de contradictions et faisant face à un futur incertain.

### *Le domaine de l'éducation dépassé. Impact sur l'identité*

Outre la carence dans l'enseignement et la formation technique qui expliquent le phénomène du chômage, il faut également revoir et alléger les cursus dans l'ensemble des programmes scolaires où les matières religieuses occupent une place prépondérante. Les disciplines religieuses occupent 40 % du programme scolaire à l'école primaire et 20 % au secondaire<sup>46</sup>. De même, pour les formations plus avancées, comme la médecine ou dans le domaine militaire ou la formation des policiers, la religion occupe une proportion très considérable. Ceci est dû principalement au fait que le clergé des oulémas détient la responsabilité pour l'éducation, mais aussi à la politique du roi Fayçal au cours des années 1960 prônant la modernisation et l'islamisation dans l'enseignement.<sup>47</sup> Cet encadrement religieux

---

<sup>44</sup> Gwenn Okruhlik, « Dissidence et réforme en Arabie Saoudite », dans *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, p. 26.

<sup>45</sup> Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p. 76.

<sup>46</sup> Ibid, p. 82.

<sup>47</sup> Cette période correspond également à l'arrivée massive d'Égyptiens islamistes au pays qui fuyaient les politiques nationalistes et laïques de Nasser, et trouvaient refuge dans le système éducatif saoudien, d'où l'encadrement islamique au cœur du monde de l'enseignement saoudien.

omniprésent nous amène à penser que la difficulté à concilier les impératifs de modernité pour une société imprégnée de tradition, s'explique par la crainte de la part de l'establishment religieux de perdre son influence, incapable de répondre aux besoins d'émancipation de la société saoudienne.

L'étude de divers passages du programme éducatif dispensé obligatoirement dans les écoles primaires et secondaires, effectuée par Eleanor Donato, nous aidera à mieux saisir cette contradiction entre tradition et modernité sciemment entretenue par l'establishment qui souhaite conserver les rênes d'un pouvoir de moins en moins apte à satisfaire les exigences de la population.

Ainsi à l'analyse de cette étude, plusieurs points sont à relever. Le premier constat est que, les autorités présentent à la jeunesse l'Occident comme une menace pour le pays, pour l'Islam, et pour leur identité. En effet, « les leçons montrent comment l'islam est et a été soumis aux attaques de l'Ouest, autant militairement que culturellement et ce, depuis les Croisades, puis au XIX<sup>e</sup> siècle par les missionnaires chrétiens, puis par l'expansion territoriale contemporaine du sionisme et par l'impact de la globalisation. »<sup>48</sup> En s'inscrivant dans cette logique, les oulémas tentent de montrer que tout facteur exogène est considéré comme une menace pour la communauté nationale mais aussi pour les valeurs spirituelles. Par exemple, toute une leçon est consacrée au danger que représente la chrétienté: « Aujourd'hui les chrétiens attaquent l'islam insidieusement, par des missions éducatives par exemple, en essayant de semer le doute parmi les musulmans et ainsi les convertir, pas nécessairement au christianisme, mais à leur civilisation. »<sup>49</sup> La civilisation chrétienne, donc occidentale, serait une menace pour l'Arabie Saoudite.

Cette menace provenant de l'Ouest doit être contrée. Selon Eleanor Doumato, à travers la manipulation et l'interprétation des *hadiths* et des versets coraniques, l'autorité religieuse incite la jeune population à s'inscrire en faux contre le courant occidental. Se basant sur la parole du Prophète, le message est clair: quiconque imite un peuple, devient un parmi

---

<sup>48</sup> « Lessons show that Islam is, and historically has been, under attack from the West, both military and culturally, whether from the era of the medieval crusaders, the 19th century Christian missionaries, the contemporary territorial expansion of Zionism, or the impact of cultural globalization. » Notre traduction. Dans Eleanor Abdella Doumato, « Manning the Barricades: Islam According to Saudi Arabia's School Texts », *The Middle East Journal*, 57, Issue 2, 2003, p. 233.

<sup>49</sup> « Today Christians attack Islam insidiously, through education missions, for example, trying to sow self-doubt among Muslims and cause them to convert, not necessarily to Christianity but to their civilization. » Notre traduction. Dans *ibid*, p. 234.

eux. Imiter un autre peuple, serait devenir *kafir* (apostat). Ainsi, pour éviter cela, la distinction par rapport aux coutumes occidentales est essentielle : manière de se vêtir, manière de penser et de se représenter doivent demeurer dans l'encadrement wahhabite prescrit par les autorités saoudiennes. Pour davantage ancrer cette différenciation nette entre musulmans et non musulmans, le programme utilise des concepts tels que la loyauté et l'inimitié. L'inimitié est traduite par le nouvel ennemi, l'invasion culturelle de l'Ouest, berceau fertile des apostats (*kufâr*).

Il est clair que « transposée sans adaptation en dehors du contexte propre au royaume, une vision du monde binaire oppose irrémédiablement pieux salafistes et impies, multiplie les marqueurs identitaires d'une définition limitative du bon croyant, refuse l'altérité et prône de la réduire par un *djihad* contre quiconque diffère de la norme établie. »<sup>50</sup>

Cette remarque de Gilles Kepel identifie le lien à faire entre l'enseignement prôné en milieu institutionnel et l'influence de ce dernier sur l'identité du jeune Saoudien. L'occidentalisation dans les enseignements religieux saoudiens aurait un lien de causalité avec l'auto-représentation saoudienne. Le principal problème est la présentation de l'Occident comme une menace dans les programmes éducatifs. La continuelle et progressive assimilation d'éléments techniques, administratifs et politiques occidentaux font inévitablement prendre conscience aux élites conservatrices que l'authenticité wahhabite est concurrencée par des facteurs exogènes. Les oulémas craignent que les repères identitaires traditionnels disparaissent. Mais plus profondément encore, cette crainte pourrait être matérialisée si les institutions gouvernementales du pays évoluaient en exigeant que l'establishment religieux disparaisse, faute d'utilité politique.

Ainsi, le courant institutionnel fondamentaliste ne peut concevoir le dépassement de la crise identitaire face à la modernisation radicalisée que sous un fond de continuité avec la tradition, à l'abri de toutes influences pouvant briser ce schéma. Dans cette perspective, l'identité se nourrit de la volonté de se différencier radicalement de l'autre. Effectivement, l'objectif est de retrouver une certaine authenticité afin de ne pas succomber aux dangers de l'acculturation et donc de l'occidentalisation, danger qui croît avec l'intensification des échanges commerciaux et financiers à travers le monde. Cette phase d'angoisse identitaire est

---

<sup>50</sup> Gilles Kepel, *Fitna : Guerre au cœur de l'Islam*, Gallimard, Paris, 2004, p. 204.

représentative de l'état où « l'on aspire à une prise de conscience réfléchie de son caractère culturel propre et du rapport de celui-ci avec le passé indigène et avec l'intrus du dehors. »<sup>51</sup> Pour la grande majorité des jeunes Saoudiens, la confusion et l'angoisse identitaire semblent prendre le dessus progressivement, car essentiellement, la représentation de soi est en continuel conflit. Et pour cause ; dès leur jeune âge, la jeunesse se voit imposer des notions telle celle de l'agression culturelle de l'étranger, pour ainsi prôner la défense de l'authenticité religieuse. Or, la crainte de l'acculturation devient vive. À tel point que cela crée une réaction d'abord intellectuelle de la part de ces jeunes qui se cherchent. Effectivement, pour une société « axée sur la prévalence de l'idée selon laquelle l'humanité avait atteint son âge d'or et sa perfection dans le passé et dont était condamnée à en rechercher, dans le meilleur des cas, la répétition, selon les normes fournies par une tradition sacralisée dont il fallait à tout prix éviter de dévier »<sup>52</sup>, il devient difficile de combiner des idées de modernité au sens occidental et de tradition au sens saoudien. Pourtant ces mêmes jeunes ne souhaitent pas se passer des bienfaits que la modernisation et la technologie procurent. Ce dilemme est transposé dans les attitudes politiques de la jeunesse. En témoigne l'utilisation qu'elle fait de la réislamisation en tant qu'outil de revendication identitaire et politique.

### *La ré-islamisation: outil de revendication identitaire et politique*

Nous avons vu qu'un lien est à faire entre appartenance et repère identitaire islamique d'une part, et situation sociale et économique, d'autre part. Effectivement, devant un paysage socio-économique instable, la jeunesse saoudienne se sent délaissée faute de support de l'État. Dans un tel contexte, l'islam offre un soutien moral, identitaire et d'appartenance qui est en mesure d'offrir un sentiment de sécurité face à un avenir incertain et difficile. La réislamisation de la jeunesse saoudienne est un fait. Mais, la première question que l'on peut se poser est de savoir si dans un milieu déjà très islamisé, est-ce approprié d'utiliser le concept de réislamisation de la jeunesse ?

---

<sup>51</sup> Gustav E. Von Grunebaum, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1973, p. 183.

<sup>52</sup> Ibid, p. 181.

Et c'est ici qu'il convient de dresser la toute première particularité. Aujourd'hui, les jeunes Saoudiens se distinguent de manière générale des générations précédentes. Ceci énonce la rupture ou du moins le déclin du modèle patriarcal classique dans une société qui évolue rapidement au gré de l'urbanisation massive. Dès lors, les modèles et les liens sociaux sont en train de changer. On passe progressivement d'une famille étendue (liens tribaux) vers une atomisation du concept de la famille, beaucoup plus restreinte, mais aussi qui impose un renforcement du contrôle familial à l'égard des enfants.

La jeunesse saoudienne, prise dans une situation sociale qui laisse à désirer, se situe en opposition avec le reste de la société. Ainsi, la ré-islamisation de la jeunesse se traduit de manière distincte puisque, la réappropriation de l'islam se veut un symbole, un synonyme d'individualité et d'égalité, de cadre de référence identitaire et d'outil de revendication politique et sociale. Comme l'affirme Pascal Ménoret, la religion peut être un puissant vecteur de modernisation sociale, plus efficace que n'importe quel discours politique<sup>53</sup>.

Et c'est ici où il convient de faire une autre distinction majeure qui sépare idéologiquement les générations en Arabie Saoudite. Quoiqu'on puisse dresser une typologie des attitudes politiques chez les jeunes Saoudiens, ces derniers ont un point en commun. Contrairement à la majorité qui représente les précédentes générations, ces jeunes sont conscients que la tradition peut changer, bien que la religion soit immuable. Ainsi, la religion est un instrument critique mais aussi un héritage à reproduire. C'est la religion et non la tradition qui peut aider la jeunesse à revendiquer la libération, les aspirations pour un avenir prospère. Mieux encore : cette distinction entre tradition et religion « permet à la jeunesse en général de planter l'armature d'un discours politique rationnel et non plus traditionnel, d'un discours politique formulé en termes juridiques d'adéquation à une norme déclarée, par opposition à un conformisme qui ne prend sens que parce qu'il ne nomme pas, à savoir ce qu'il faut faire ou ne pas faire. »<sup>54</sup>

Loin du conformisme, cette vision islamisante éclairée et rationnelle est synonyme de liberté politique, tout en étant de plus en plus détachée de la tradition. L'islam est donc dans ses variantes, un outil d'insertion dans la société, d'un certain activisme sociétal. Ce n'est donc pas exagéré d'avancer que la jeunesse saoudienne est islamisée. Cela a à voir avec les

---

<sup>53</sup> Pascal Ménoret, « La réislamisation de la jeunesse saoudienne », dans : Hosham Dawod, et al. Numéro dédié à l'Arabie Saoudite, *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, p.43.

<sup>54</sup> Idem.

conséquences de la prise de conscience que l'identité nationale engendre. En ce sens, pour les jeunes Saoudiens, l'appropriation conceptuelle de l'identité nationale leur a servi à utiliser la réislamisation comme réponse identitaire et politique et comme vecteur de leur mécontentement. Ainsi, l'islam devient pour la jeunesse l'outil politique revendicateur, comme nous allons le voir.

### *Typologie des attitudes politiques de la jeunesse saoudienne*

Pascal Ménoret analyse les attitudes politiques de la jeunesse saoudienne qui se réfèrent de façon quasi unanime à l'islam. Ainsi, la réappropriation de l'islam a pour but d'en faire un instrument politique car « l'islam peut fournir aux jeunes Saoudiens l'identité dont ils se sentent privés par l'occidentalisation ou la présence contradictoire d'une tradition artificielle ; il peut être l'arme que les jeunes Saoudiens braquent sur les pratiques sociales qui les avilissent. »<sup>55</sup> En effet, la jeunesse saoudienne appartient à cette troisième génération, représentant la parfaite incarnation d'une totale assimilation à l'identité nationale. Ce sentiment d'appartenance nationale s'exprime par la prise de conscience d'une véritable communauté nationale et politique qui revendique un système beaucoup plus juste et capable de pallier aux difficultés socioéconomiques vécues par la jeunesse saoudienne. Mais leurs demandes ne peuvent s'inscrire que dans un cadre islamique.

Or, la jeune génération saoudienne se veut islamiste. Cependant, elle est loin de former un bloc homogène. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, la cartographie de l'islam saoudien est loin d'être monolithique. Il est donc possible de différencier au moins quatre attitudes distinctes.

La première attitude correspond aux jeunes Saoudiens, qui souvent ont étudié à l'étranger et désirent des réformes. Ou encore ceux, qui restés au pays, sous-employés ou encore sans emplois, optent pour des discours libéraux et réformateurs. La réislamisation est sociale dans ce cas. Ce groupe représenterait entre 10 et 15 % de la jeunesse saoudienne, et se présente comme identitairement moderniste.

La deuxième attitude est celle qui s'apparente au *statu quo*. C'est la principale tendance. Ces jeunes ne revendiquent pas et sont proches des cercles du pouvoir où ils espèrent tirer profit

---

<sup>55</sup> Idem.

des rouages politiques. En ce sens, la quiétude idéologique est leur meilleure alliée. Cette attitude politique correspond aux jeunes qui lient leur identité islamique au traditionalisme.

La troisième tendance est celle que Pascal Ménoret qualifie de réprobation tranquille, sans toutefois aspirer au changement politique. Souvent issus des couches plus conservatrices ou encore à celles opposées aux couches les plus libérales, ces jeunes s'auto-identifient en termes religieux. Ils voient l'islam comme une sorte d'outil de l'épanouissement. La religion devient un instrument de management personnel, une sorte de *new age* de l'islam. La réislamisation est donc purement identitaire.

En quatrième lieu, se présente l'attitude d'une minorité, celle qui fait de l'islam une construction sociale, très politique et activiste. Hostile à l'Occident mais aussi à la « perte » des valeurs religieuses dans le pays. Cette attitude se veut une réislamisation politique qui correspond clairement à l'identité salafiste des jeunes Saoudiens.

Nous voyons donc que la réappropriation individuelle et égalitaire de la religion par la jeunesse peut être analysée sous la forme d'une *contre-culture*, concept emprunté à Pierre Bourdieu, à savoir : « une culture capable de mettre à distance la culture, de l'analyser et non d'en imposer une forme inversée, c'est à dire le langage même dans lequel se dit la modernité. »<sup>56</sup> La réappropriation de l'islam n'est plus un simple moyen d'afficher une identité, mais bien plus un outil politique en vue de réclamer des changements. La contre-culture amenée par Pierre Bourdieu met l'accent sur les conduites qui se distinguent du commun, qui procurent une différence. Ainsi, la re-islamisation pour la jeunesse saoudienne a deux fonctions : tout d'abord, elle se veut le pilier ou le repère qui assure une stabilité et un confort face à un avenir socio-économique méconnu et incertain. En deuxième lieu, étant donné le contexte social et économique de ces jeunes, la ré-islamisation est pensée comme un outil politique pour exprimer une série de requêtes en vue de changer la situation. La réislamisation de la société saoudienne correspond donc à ce que Pierre Bourdieu présente comme étant « tout ce qui est en marge, hors de l'establishment, extérieur à la culture officielle »<sup>57</sup>, soit : la contre-culture.

Ainsi, nous avons vu comment les jeunes Saoudiens abordent leur situation économique et sociale tout en intégrant le facteur religieux à leur analyse politique. L'association et la

---

<sup>56</sup> Ibid, p. 46.

<sup>57</sup> Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002, p.10-11.

juxtaposition sont très claires. Mais en fait, l'analyse que nous venons d'exposer s'applique également au reste de la population saoudienne qui s'exprime par la différence et l'éloignement de l'establishment. Le paysage politique de l'Arabie Saoudite s'apparente tout autant à une forme de contre-culture : la dissidence.

### ***État de la légitimité royale (1979-1995)***

Jusqu'en 1979 la légitimité royale était garantie par trois éléments principaux : le sang (le réseau de relations traditionnelles comme le tribalisme), la foi (légitimité spirituelle cautionnée par le dogme wahhabite et la cooptation de l'establishment religieux) et la loi (sur laquelle repose son pouvoir). À cela s'ajoute la gestion étatisée du royaume qui assure le pacte rentier. Cet ensemble d'éléments a contribué jusqu'en 1979 à garantir le consentement du sujet saoudien par la passivité de ses actes. Les affaires politiques, sociales et économiques ne pouvaient être traitées que par la classe dirigeante, retirant ainsi toute responsabilité politique aux citoyens Saoudiens. Cependant, cette situation n'est pas restée figée. Les événements nationaux et internationaux de 1979 et 1991, avec comme toile de fond l'islamisme, poussent plusieurs Saoudiens à s'engager dans les affaires publiques. Cela se traduit par la contestation religieuse et politique à l'encontre du régime saoudien. Nous avons vu dans ce troisième chapitre comment ce mouvement contestataire se développe dans la multiplicité de ces pôles idéologiques tout au long de la décennie 1990. Mais, un deuxième facteur explique le développement de la contestation : c'est la dégradation de la situation sociale et économique de l'Arabie Saoudite à partir de 1985. Dans cette section, nous avons mis l'accent sur la situation de la jeunesse saoudienne, tout d'abord par son importance, mais aussi pour témoigner de l'évolution de l'islamisme politique. Si pour les premières générations de contestataires, l'islamisme se veut un outil de revendication politique et sociale, pour la jeunesse saoudienne actuelle, l'islamisme est encore un instrument politique auquel s'ajoute une approche plus individuelle. En ce sens, l'islamisme se veut une contribution au développement identitaire de l'individu saoudien. La trame de fond est la même : l'islamisme. Mais le développement de l'islamisme saoudien diffère : le sujet saoudien de 1979 est loin de l'individu de 2009. Parallèlement à l'évolution de la contestation politique, sociale et identitaire, la légitimité royale se trouve affectée. Sa légitimité est fragilisée par une dissidence de plus en plus marquée. Le mécontentement généralisé est

palpable dans une société de plus en plus consciente de son rôle en tant qu'entité responsable et concernée par l'avenir du pays. Dès lors, la famille royale doit revoir ses politiques et adapter ces dernières pour éviter de fragiliser davantage sa propre légitimité. De nouvelles stratégies s'imposent.

## CHAPITRE IV : RÉACTIONS DU RÉGIME À LA CRISE DE LÉGITIMITÉ (1996-2005)

Le chapitre précédent a dépeint le portrait d'une réalité suscitant des inquiétudes pour la couronne saoudienne, tant au niveau politique qu'économique et social. Il a été constaté que le leitmotiv de cette réalité est celui de la contestation et du mécontentement généralisé des Saoudiens à l'égard des politiques du royaume. Les événements de 1979, mais surtout la guerre du Golfe en 1991, permettent l'apparition de la dissidence au niveau politique. Effectivement, à partir de 1991 nous voyons émerger le premier groupe politique officiel d'opposition : la *Sahwa al-islamiyya*. Mais ce dernier a continué à évoluer, contribuant à créer plusieurs tendances politiques. La décennie 1990 est également témoin des répercussions économiques et sociales propres au régime rentier saoudien qui n'a pas su gérer convenablement ni les changements démographiques, ni l'augmentation du taux de chômage, ni l'augmentation de la paupérisation, ni les lacunes éducatives, ni l'angoisse de la jeune génération saoudienne aux prises avec ces problèmes. Les deux dernières décennies ont laissé entendre au régime saoudien que la légitimité jusque-là basée sur la solidarité entre la parenté et le politique (l'emprise familiale et clanique sur l'État) et sur la subordination de l'establishment religieux à la couronne ne suffisaient plus à stabiliser et à pérenniser le pouvoir. Les contestations politiques, religieuses, économiques, sociales et identitaires ont forcé le régime saoudien à s'adapter aux exigences imposées par les contextes national et international. Le régime saoudien, si puissant et incontestable autrefois, est en panne de légitimité.

Le présent chapitre est consacré à l'étude de la gestion de la crise du régime saoudien en analysant les diverses réformes entreprises par la couronne. Cependant, comme nous le verrons, si les événements mentionnés ci-haut ont contribué à l'arrivée de certains changements, ce seront deux incidents majeurs (attentats de 2001 à New York et de 2003 à Ryad) qui obligeront les autorités saoudiennes à faire trois constats : l'urgence des réformes, l'ampleur de ces dernières et l'implication que celles-ci auraient à moyen et long termes sur la couronne royale. L'objectif de ce chapitre est de montrer qu'en dépit de la gravité du climat social, politique et économique du royaume, les réformes prises ne sont que ponctuelles et sans profondeur. En effet, pour le régime en place, un remaniement en

profondeur du système, dans le but de l'adapter aux exigences de la modernité serait synonyme d'une remise en question de sa propre légitimité.

### **Réformes économiques**

Faisant face à un contexte socio-économique de plus en plus alarmant, le régime saoudien est conscient que des changements sont requis pour assurer sa stabilité. C'est en 1996 que le prince héritier de l'époque, Abdallah, décide de donner le coup d'envoi à une série de réformes économiques<sup>1</sup>. Dès lors, l'Arabie Saoudite connaîtra une nouvelle ère, désignée souvent comme celle de l'ouverture (*infitâh*). Car, le prince héritier de l'époque, Abdallah, en prenant les rênes du pouvoir cette même année et en vue d'assurer à nouveau la légitimité politique du régime, fait du changement son cheval de bataille. Dès ses débuts, il se donne comme mandat de combattre la corruption qui ronge la monarchie (notamment en pillant les fonds publics et en encaissant de faramineuses commissions lors de la signature de grands contrats). Il commence par s'attaquer à la baisse d'effectifs du ministère de la Défense, portefeuille détenu par un membre du clan rival, les Sudayrî.

Son deuxième objectif est la réduction du déficit budgétaire. Et pour cause : depuis 1986, les dépenses publiques augmentent plus que les revenus. Afin d'assainir au maximum l'économie saoudienne, le prince héritier entame une série de réformes qui toucheront particulièrement les intérêts les plus directs de certains membres du clan Sudayrî. Ces mesures « aspirent à équilibrer la balance de paiements, établir un système fiscal, taxer les produits de consommation courante, et enfin diversifier l'économie en investissant davantage dans le secteur privé afin de créer des emplois pour les Saoudiens. »<sup>2</sup> De même, il procède à des coupures dans les rentes mensuelles d'au moins sept mille princes saoudiens, non sans faire face à la vive opposition de l'élite royale.

De même, sur le plan économique, Abdallah prend soin de raviver les relations avec la communauté internationale. Ainsi, il entreprend une série de tournées à travers les principaux

---

<sup>1</sup> Notamment au niveau des privatisations, de la promotion de l'investissement étranger, de l'exploitation du gaz et de la saoudisation des emplois.

<sup>2</sup> En ce qui concerne la fiscalité directe, le royaume se doit de respecter l'opposition du monde des affaires ainsi que des groupes les plus conservateurs, pour lesquels imposer une autre taxe hors la zakât islamique serait contraire à la loi islamique. Imposer des taxes en Arabie Saoudite n'est pas aisée. La société civile se révolte à la moindre hausse des impôts indirects sur l'eau, l'électricité ou l'essence, par exemple. Sources tirées de Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p. 55.

pays industrialisés entre le 13 septembre et le 27 octobre 1998. Il incite les leaders de ces États industrialisés à investir dans le royaume, puis à créer des réseaux économiques stratégiques. Pour les motiver davantage, le royaume procède à une série de changements qui facilitent les transactions de nature économique pour les étrangers investissant en sol saoudien<sup>3</sup>.

Parallèlement, le prince des réformes prend soin de mettre sur pied plusieurs institutions qui aideront le pays à passer progressivement à une économie de marché. C'est en août 1999 qu'il instaure le Conseil économique suprême (CES), suivie en janvier 2000 par la création du Conseil pétrolier suprême (CPS). La même année, il approuve le code des investissements étrangers, puis il consent à la création de l'Organisme supérieur du Tourisme (OST, créé le 17 avril 2000). La particularité de ces institutions tient au fait qu'encore une fois, le monarque tient à respecter le trait historique du consensus recherchant l'adhésion des membres provenant des différentes sphères professionnelles et tribales. Ainsi, ces institutions réunissent des comités consultatifs et d'experts formés d'universitaires, d'économistes et de hautes figures du monde pétrolier et industriel, tout en incluant parmi eux quelques princes, appartenant au clan Sudayrî. Ce n'est que cinq ans plus tard que l'Arabie Saoudite adhère à l'Organisation mondiale du commerce (OMC). Ces réformes sont généralement bien perçues par une société qui est à la fine pointe de la technologie dans tous les aspects de la vie quotidienne. Ces initiatives contribuent à rehausser la crédibilité de l'autorité centrale en matière économique. Cependant, ces mesures sur le plan domestique n'amènent pas de véritables solutions pouvant contribuer à diminuer la crise que le chômage alimente. Ces mesures sont presque exclusivement centrées sur la promotion de l'investissement étranger. Par ailleurs, afin de rehausser l'image du régime et calmer la contestation, la période d'ouverture économique est également accompagnée d'une certaine ouverture médiatique et politique.

---

<sup>3</sup> Voici une liste de mesures entreprises en vue d'accroître l'investissement étranger, notamment celles qui touchent à la réduction du taux de taxation pour les compagnies étrangères : « la suppression du statut de sponsor, *kâfil* (qui donne la possibilité à un investisseur étranger d'être son propre sponsor ainsi que celui de ses employés) ; la permission aux étrangers d'acquérir des biens immobiliers en dehors des villes saintes de la Mecque et Médine ; l'autorisation pour les compagnies étrangères d'investir dans l'exploitation et la production du secteur gazier ; l'accélération du processus de saoudisation des emplois dans le secteur privé ; la possibilité de recourir à un système d'impôt direct ; l'application aux sociétés pétrolières internationales de règles spécifiques en matière d'investissement et de fiscalité. » Ibid, p.56.

### ***Libéralisation des médias et ouverture politique***

En effet, l'*infitâh* est davantage soulignée et connue dans le milieu médiatique. Quoique le régime maintient un contrôle total des médias, c'est en 2000 que le premier quotidien libéral *Al-Watan* fait son apparition ; parallèlement, on libéralise quelque peu l'accès à l'Internet. Mais fait davantage inouï, la couronne décide de ne pas entraver ce qui semble se dessiner comme étant la voie du milieu et un possible changement modernisateur au niveau politique. En effet, entre le groupe d'opposition traditionnel formé par *Sahwa al-islamiyya* et la mouvance radicale dhijadiste se profile un groupe de penseurs qui regroupe les opposants restés au pays mais qui ne sont pas tombés dans l'extrémisme. Le vide politique laissé par l'emprisonnement de plusieurs leaders de la *Sahwa al-islamiyya* est propice pour que ce groupe prenne les devants de la scène. De plus, ils profitent d'une certaine ouverture politique. Le moment est venu de proposer de nouvelles idées politiques dans l'opposition. Ainsi, l'Arabie Saoudite va être témoin d'une nouvelle tendance, celle d'une combinaison d'islamistes et de libéraux exigeant un changement démocratique au sein du régime. C'est ainsi qu'en 1998 ces intellectuels formulent des appels à la mobilisation politique dans des forums sur Internet, afin de plaider pour une réforme politique dans un cadre islamo-démocratique (en s'appuyant sur des travaux, formulés en 1991-1992, par le groupe officiel d'opposition). Cette nouvelle tendance peut être interprétée comme une ouverture politique du régime.

Penser la modernité en Arabie Saoudite, dans un cadre tout à fait islamique, tel est le but que se sont donnés les penseurs que nous désignerons d'islamo-libéraux. Pour mieux comprendre leur pensée, il s'agira dans un premier temps d'examiner les idées proposées par les figures dominantes de ce courant. Par la suite, nous analyserons la contribution de la mouvance islamo-libérale dans le champ politique saoudien.

La prochaine section, consacrée aux penseurs islamo-libéraux, est fortement inspirée sur l'étude de Stéphane Lacroix, intitulée : «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists » et parue dans la revue *The Middle East Journal* en 2004. Son étude est d'une importance primordiale car elle est la seule en langue française ou anglaise

mettant en évidence l'analyse critique de cinq intellectuels saoudiens du dogme wahhabite et du régime.<sup>4</sup>

### *Les figures dominantes de la variante islamo-libérale*

#### *Le cheikh démocrate : Abd al-Aziz Al Qasim*

Son analyse est avant tout politique. Abd al-Aziz Al Qasim commence par critiquer l'attitude des mouvements islamistes contemporains qui rejettent catégoriquement le système politique occidental. Pour ce faire, il développe une réflexion<sup>5</sup> dans laquelle il montre que la tradition originelle du wahhabisme depuis 250 ans, se veut plurielle et ouverte à un bon nombre de concepts religieux synonymes de tolérance. Ce qu'il suggère, c'est une révision du wahhabisme, mais à l'intérieur même des repères traditionnels. Ce n'est qu'après la concrétisation de cette transition que démocratie et islam peuvent être compatibles. Leur combinaison ferait en sorte que la société civile saoudienne pourrait véritablement émerger ; une société civile réanimant l'esprit du *djihad*, concept islamique pouvant servir d'outil de pression à l'égard du gouvernement.

Cependant, s'il met de l'avant la société civile dans un discours progressiste à caractère politique, son discours social en est empreint de traditionalisme. Et c'est ici où comme Mohamed Arkoun qui argue avec sa triade conceptuelle (« transgresser, déplacer et dépasser »<sup>6</sup>, qu'il ne suffit pas de rénover le concept du politique, il s'agit également de revoir et d'adapter les assises théologiques. Ainsi, lorsque le cheikh se prononce en faveur d'une démocratie islamique, il refuse de l'appliquer au champ social. Effectivement, lorsqu'il est questionné sur les droits des femmes à pouvoir conduire une voiture et au mixage social, il s'y oppose au nom de la tradition. On voit donc la grande différence entre le vouloir politique et la non-application de ce dernier dans le champ social. C'est ainsi que dans un

---

<sup>4</sup> Nous traiterons brièvement ici des principales figures sunnites du mouvement islamo-libéral. Une étude plus approfondie, dans le cadre d'une recherche plus étoffée, serait nécessaire pour rendre justice à leurs riches contributions au présent débat.

<sup>5</sup> 'Abd al-'Aziz Âl-Qasim, "*al-Nizam al-Huquqi al-Islami wa Azmat al-Wasa'il — al-Dimuqratiyya ka Namudhaj li-l-Jadal al-Fiqhi*" ["The Islamic Legal System and the Crisis of Means - Democracy as a Paradigm for Legal Debate"], *al-Watan*, 21 novembre 2002. Source tirée de Stéphane Lacroix, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists », *The Middle East Journal*, vol.58, n°3, été 2004, p.347.

<sup>6</sup> Voir p.28.

système où le religieux et le politique forment un tout, il est impensable de vouloir dynamiser le concept du politique pour remplir les exigences de la modernité, sans faire évoluer les fondements théologiques. Dans le cas contraire, le progrès se bute à des résistances d'ordre social. Comme dirait Mohamed Arkoun, Âl-Qasîm transgresse le concept du politique islamique, le déplace en l'associant à la démocratie, mais ne peut pas le dépasser, faute de ne pas l'appliquer socialement.

### Abdallah Al-Hamid, le mujaddid

À l'instar d'Âl-Qasîm, Âl-Hamid<sup>7</sup> est issu intellectuellement du groupe d'opposition *Al-Sahwa*. Quoique qu'il partage un bon nombre de points en commun avec sa pensée, nous allons voir comment son approche s'en distingue.

Son point de départ se veut une réflexion de nature beaucoup plus religieuse que politique. Il stipule qu'une relecture de l'approche théologique s'impose. Dans une entrevue accordée à Stéphane Lacroix en 2003 il affirme: « aujourd'hui, plus que jamais, une relecture novatrice des textes sacrés est nécessaire car, c'est de celle-ci que notre pensée politique émergera. »<sup>8</sup> Il va plus loin, en déclarant que la pensée hanbalite dont est issu le wahhabisme s'est arrêtée à la période abbasside et qu'une recontextualisation est impérative. En ce sens, nous constatons que deux types de courants salafistes s'opposent en Arabie Saoudite : l'un conservateur (propre aux instances officielles des oulémas) et un autre beaucoup plus novateur, dans lequel Abdallah Âl-Hamid s'inscrit. Ce dernier propose une remise en valeur du vrai salafisme qui loin d'être fermé, permet et encourage l'innovation spirituelle. Mais, il ajoute également que cette innovation spirituelle ne peut se faire seule, elle doit s'accompagner d'un renouveau social. Pour Abdallah Âl-Hamid, les anciens salafistes prenaient en compte le devoir politique qui accompagnait les valeurs spirituelles. En ce sens, les droits humains, la communauté et la société civile étaient considérés dans la vie de tous les jours comme des réalités prégnantes. Et c'est ici où ses arguments prônant un renouveau social s'éloignent de

---

<sup>7</sup> Avec un parcours semblable à celui d'Âl-Qasîm, Âl-Hamid fut l'un des six fondateurs du Comité de défense des droits légitimes. Par la suite, il fut emprisonné trois fois et aujourd'hui il est un éminent auteur et conférencier en Arabie Saoudite. Il prône des réformes au sein du royaume.

<sup>8</sup> « An innovative rereading of the sacred texts is necessary, nowadays more than ever, for it is out of this that our political thought will emerge. » Notre traduction. Dans Stéphane Lacroix, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists », *The Middle East Journal*, vol.58, n°3, été 2004, p.348.

la pensée de son collègue Abd al Aziz Âl-Qasîm. Ainsi, son point de vue se veut plus novateur.

Cependant et malgré ces différences, Stéphane Lacroix affirme qu'Abdallah Âl-Hamid et Abd al-Aziz Âl-Qasîm sont des réformateurs politiques. Même si leurs revendications s'inscrivent dans un contexte religieux (en prenant soin de les justifier avec des références aux textes sacrés), elles deviennent délicates à traiter pour les instances royales. En effet, reformer la pensée wahhabite reviendrait à remettre en cause la légitimité de la famille royale.

Analysons à présent la pensée d'un troisième intellectuel qui diffère par son caractère davantage contestataire.

### Hasan âl-Maliki, l'iconoclaste

Iconoclaste, cet épithète n'est pas exagéré. En effet, par ses positions intellectuelles, Hasan Âl-Maliki est celui qui remet le plus en cause les traditions. Lui-même ayant été dans sa jeunesse un salafiste conservateur et rigoureux, il se voit confronté pendant ses années universitaires au choc de l'extrémisme ambiant. Il décide de prendre un peu de recul et il s'ouvre à d'autres courants. Dès 1993, il travaille pour le ministère de l'Éducation. Parallèlement, il écrit et publie des articles et des livres. Son expérience au sein de ce ministère sous la houlette des oulémas institutionnels, lui permet de saisir la logique du système. Ainsi, son plus récent livre : *The Curricula : A Critical Reading of the Prescriptions of Tawhid for the Classes of General Education*, constitue une vive critique à l'égard des cursus éducatifs en Arabie Saoudite. Il condamne les livres utilisés dans les écoles primaires et secondaires. Il constate qu'ils sont remplis d'attaques subjectives envers les non-wahhabites, avec des propos haineux. Il dénonce le manque d'ouverture en matière d'éducation et met en garde sur les conséquences que de tels livres peuvent avoir sur les jeunes générations.

Il va encore plus loin en dénonçant le wahhabisme en tant qu'obstacle à l'ouverture éducationnelle et donc intellectuelle. Il émet une critique du dogme wahhabite portant sur deux points : tout d'abord, il critique les sources primaires de l'inspiration wahhabite, c'est-à-dire Ibn Tammiya (école hanbalite) et Ibn Abd al-Wahhab en rappelant que ces derniers : « ont exercé leur droit à l'ijtihad et ont fait des fautes comme n'importe quel autre

mujtahid (personne qui pratique l'ijtihad). »<sup>9</sup> Il dénonce le fait qu'au fil du temps les adeptes du wahhabisme se sont contentés d'imiter ces deux icônes plutôt que d'innover, comme le salafisme au départ le souhaitait. En ce sens, il signale l'extrême rigidité de la doctrine wahhabite alors qu'elle se voulait une pensée, une nouvelle école qui aspirait à corriger certaines lacunes dogmatiques. Cependant, elle a eu l'effet contraire : elle est devenue plus rigide et sclérosée que les autres écoles. Et c'est ici que Hasan Âl-Maliki rejoint Abdallah al-Hamîd, c'est-à-dire dans la nécessité pour la doctrine wahhabite de se renouveler en empruntant la voie d'un salafisme novateur qui laisserait place à l'émergence et à l'éclosion de la société civile.

Évidemment, de tels propos ont coûté à ce penseur son poste au sein du ministère de l'Éducation, mais aussi, lui ont valu les critiques les plus virulentes de la part des cheikhs les plus en vue de l'Arabie Saoudite, tels Nasir Âl-Fahd ou Abdallah Âl-Sa'ad. Cependant, ce n'est pas seulement Hasan Âl-Maliki qui s'est attiré la colère de l'élite conservatrice du pays. Le phénomène est plus répandu, comme nous le verrons.

### Mansur al-Nuqaydan, le repentî

Ayant appartenu au courant islamiste dhijadiste, il fut emprisonné et libéré en 1997. Dans l'analyse de Stéphane Lacroix, nous apprenons que pendant sa détention, il commença à lire les écrits des penseurs modernistes et ses positions évoluèrent. À sa sortie de prison, il devint imam dans une mosquée de Ryad. Parallèlement, il commença à écrire. C'est en 1999 qu'il fit paraître un article dans le journal saoudien *al-Hayat*<sup>10</sup>, qui se veut une réflexion historique sur le juriste Ibn Hanbal, et où il conclut que la position notoire de cette personnalité, si importante dans le dogme wahhabite, n'est dûe finalement qu'à un calcul politique afin de pouvoir devenir calife, plutôt que par ses propres qualités personnelles (comme le disent les adeptes de l'école hanbalite). Comme Stéphane Lacroix le souligne, ce type de réflexion eut l'effet d'une véritable bombe dans les milieux religieux conservateurs. Cet article lui a coûté son poste d'imam. Et c'est par la suite que sa carrière en tant que journaliste commença. Il débuta son nouveau métier en septembre 2000 en publiant une série d'articles et il devint par

<sup>9</sup> « [...] have exercised their right to ijtihad, and have like any other mujtahid (the one who practice ijtihad), made mistakes. » Notre traduction. Dans *ibid*, p.351.

<sup>10</sup> L'article s'intitule (traduit en anglais) : « Was Ibn Abi Dawud the Victim of an Injustice ? », paru dans le journal saoudien *al-Hayat*, le 23 février 1999.

la suite l'éditeur de la section religieuse du prestigieux journal saoudien *al-Watan*. Cependant, deux ans plus tard, il fut mis à la porte du journal pour ses points de vue jugés blasphématoires. Cet acte s'explique dans un contexte médiatique caractérisé par une forte censure médiatique afin de maintenir un contrôle extrêmement sévère sur les idées transmises et qui ne doivent pas s'opposer aux politiques gouvernementales.

En 2002, il débute en tant que journaliste indépendant. Dans ses écrits, il prône une lecture éclairée des textes coraniques, ouverts à l'interprétation afin de s'adapter au contexte actuel : « ce dont nous avons impérativement besoin c'est une compréhension éclairée de la charia, des textes sacrés et de leurs *maqasid* (objectifs), tout en prenant en considération les évolutions, les vents de changement qui soufflent sur les nations et les cultures. »<sup>11</sup>

Lors d'un entretien privé avec Stéphane Lacroix en 2002, l'intellectuel pense que pour sortir l'Arabie Saoudite de sa torpeur idéologique, il faut une véritable révolution des concepts. Pour ce faire, il propose un changement au niveau du dogme wahhabite et un relâchement doctrinaire.

Il se veut un réformateur social: « une réforme politique en l'absence d'une modernisation sociale et religieuse fondamentale [...] aurait des conséquences désastreuses. »<sup>12</sup> La différence entre Mansur Âl-Nuqaydan et ses pairs islamo-libéraux se situe dans la force de ses propos. Il est clair que dans ses articles, il touche des thèmes sensibles pour la société saoudienne, tout en adoptant des positions contraires au wahhabisme institutionnel. Lorsqu'il affirme que la société saoudienne a besoin d'un islam nouveau ou un vaste train de réformes, il est certain que ses propos ne laissent pas indifférents et suscitent l'ire chez les dhijadistes les plus radicaux. Loin d'être intimidé par les menaces, ce jeune penseur islamo-libéral continue à écrire tout en prônant la nécessité de reformer le dogme. Cependant, il se méfie du

<sup>11</sup> « What we urgently need is an enlightened understanding of the sharia, the sacred texts and their *maqasid* (objectives) taking into account the considerable evolutions and winds of change that blow upon nations and cultures. » Notre traduction. Dans Mansur Al-Nuqaydan, "*Hakadha Ta'allamtu fi-l-Masajid*" (*This Is How I Was Taught in the Mosques*), [www.elaph.com](http://www.elaph.com) 8 février 2002. Cité dans Stéphane Lacroix, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists », *The Middle East Journal*, vol.58, n°3, été 2004, p.353.

<sup>12</sup> « Political reform in the absence of fundamental social and religious modernisation, [...] would have disastrous consequences. » Notre traduction. Dans Stéphane Lacroix, "Saudi Arabia Background : Who are the Islamists ?", *International Crisis Group Middle East Report*, n.31, 21 septembre 2004, [en ligne] [http://www.icg.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf31\\_saudi\\_arabia\\_ba\\_ckgrounder.pdf](http://www.icg.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf31_saudi_arabia_ba_ckgrounder.pdf), (page consultée le 20 juin 2008).

terme salafisme. Il se différencie de Abd Al-Aziz Âl-Hamid et Abdallah Âl-Qasîm, soutenant que le salafisme appartient à un idéal dépassé.

Toujours selon Stéphane Lacroix, pour un réformateur social tel que Mansur Âl-Nuqaidan deux facteurs jouent contre lui : tout d'abord, ses nombreuses interventions n'intéressent qu'une partie infime de la population : l'élite intellectuelle. D'autre part, son jeune âge limite sa notoriété (pour la plupart des réformateurs sociaux, l'âge ne dépasse pas 30 ans). Dans la société saoudienne, paternaliste et tribale, le jeune âge est un handicap. De surcroît, leur entreprise idéologique est ardue : attaquer le wahhabisme jusque dans ses fondements, tout en argumentant avec des points islamiques s'avère être très difficile à soutenir publiquement et ce, devant un auditoire largement formé par les préceptes wahhabites. À titre d'exemple, le discours de Mansur Âl-Nuqaidan attire la méfiance même d'un islamo-libéral tel qu'Abd al-Aziz Âl-Qasîm.

### Mohamed Sa'id Tayyib, le libéral

Dans la mouvance islamo-libérale présentée ci-haut, Mohamed Sa'id Tayyib demeure l'activiste par excellence. Beaucoup plus âgé que les autres (il est né en 1939), il a un long parcours de militantisme et de mobilisation. C'est en 1950 où attiré par le discours politique du président égyptien de l'époque, Jamal Abd Âl-Nasir, il commence à écrire. Ses écrits lui ont valu la prison à maintes reprises, d'autant plus qu'il s'exprime avec un vocabulaire et dans une ligne de pensée qui se situe aux antipodes du courant religieux saoudien. En 1992, il décide de publier un livre intitulé : *Intellectual and a Prince... Shura and the Policy of the Open Door*, qui conduit de nouveau à son emprisonnement. Ce livre se veut un véritable manifeste, appelant à la démocratie et à la liberté d'expression. C'est en 1999, profitant de l'ouverture médiatique partielle dans le royaume que cet activiste se fait entendre sur les ondes. Il est également invité aux débats télévisés et participe à une émission hebdomadaire, *Al-thulathiyya*, sorte de salon pour érudits qui réunit l'élite intellectuelle saoudienne dans le but d'alimenter les discussions et apporter des réflexions sur le contexte socio-politique mais aussi sur la vie économique du royaume.

Comme le souligne Stéphane Lacroix, le programme politique de Tayyib demeure libéral au plus strict sens du terme. Il prône la réforme, la démocratie, le droit à la liberté d'expression

et le respect des droits humains. Cependant, vers le milieu des années 1990 son discours prend un virage et se centre sur l'importance de l'islam. Il est par ailleurs convaincu que beaucoup d'éléments unissent l'islam et la démocratie. De même, il appelle à l'union entre les divers penseurs et joueurs clés de la société saoudienne, car ce qui lui importe depuis 2003, c'est l'urgente nécessité pour le royaume de sortir de l'impasse. Tous aspirent au même but, peu importe le discours qu'ils tiennent. La quête du bien commun pour le pays, c'est le dénominateur commun pour trouver une solution.

Après avoir étudié les principales figures sunnites du mouvement islamo-libéral, il serait pertinent de questionner plus en profondeur l'apport de ce groupe d'intellectuels saoudiens au paysage politique.

### *Contribution de la mouvance islamo-libérale à la vie politique*

Force est de constater que le mouvement islamo-libéral représente une nouveauté dans le paysage politique saoudien pour au moins deux motifs : tout d'abord, il s'éloigne des vues de la *Sahwa al-islamiyya*, car leurs réformes sont plaidées avec une vive critique à l'égard de l'orthodoxie religieuse. C'est le cas notamment des cinq penseurs passés en revue ci-dessus, pour lesquels il y a un urgent besoin de renouveler le dogme wahhabite et de l'adapter aux exigences de la modernité. Abdallah Âl-Hamid, Hasan Âl-Maliki et Mansur Âl-Nuwaydan se rejoignent en critiquant ouvertement le wahhabisme, le système d'éducation et les répercussions à long terme sur l'avenir des Saoudiens. Or, selon ces penseurs, un renouveau politique ne peut se faire sans une modernisation sociale et religieuse ; c'est cette idée qui est novatrice par rapport au groupe d'opposition *Sahwa al-islamiyya* (ces derniers se contentant de plaider pour des réformes politiques).

Un autre point fondamental à considérer dans ce vent de renouveau est celui de la diversité des points de vue au sein du groupe. Des sunnites et des chiites saoudiens se côtoient sous une même bannière : celle d'un projet commun de démocratie, d'essence nationaliste mais surtout et avant tout anti-wahhabite.

La voix chiite de cette mouvance est représentée par trois personnages clés : Muhammad Mahfuz, Ja'far Âl-Shayib et le cheikh Zaki Âl-Milad. Ce sont trois activistes politiques chiites provenant de la ville de Qatif (appartenant à la province de l'Est où précisons-le, la population chiite est concentrée.) Longtemps écartés de la scène politique et intellectuelle

pour appartenance au chiisme, l'année 1998 fut pour plusieurs d'entre eux, l'occasion rêvée pour s'impliquer et d'être en lien avec la société saoudienne. Effectivement, le mouvement islamo-libéral permit aux intellectuels chiites de s'intégrer davantage dans le milieu local. En tant que groupe minoritaire longtemps réprimé, leur adhésion à cette mouvance leur permet de demander des changements afin de faire advenir pour l'ensemble des Saoudiens la démocratie, les droits humains mais aussi le respect de la société civile. De plus, à l'instar de leurs collègues sunnites, faisant partie du mouvement, les penseurs chiites, notamment Muhammad Mahfuz, affirment qu'il faut allier à la démocratie les valeurs et les concepts de l'islam. Pour ce faire, il est nécessaire que l'islam, en tant que religion, puisse être interprété de manière humaniste. De plus, à travers les discours de ces trois penseurs, ils demandent la reconnaissance de la population chiite en tant que partie intégrante de la société saoudienne. Ainsi, à travers les réflexions de ce groupe islamo-libéral, qui voient les chiites comme des membres à part entière de la communauté saoudienne, le concept d'identité nationale se doit d'être repensé. Car, si auparavant le régime saoudien tentait d'effacer toute spécificité régionale ou religieuse, la période d'ouverture du climat politique va désormais contribuer à la reconnaissance d'une partie de la population, jusqu'alors ignorée. À tel point que, depuis l'addition chiite au camp islamo-libéral, les échanges entre sunnites et chiites saoudiens ne cessent d'augmenter, créant un véritable environnement de réflexion portant sur l'unité nationale du pays. Cela se voit refléter dans l'émission télévisée « Tuesday Salon » lancée en 2000 dans la ville chiite de Qatif par Ja'far Âl-Shayib, et qui réunit les figures dominantes du mouvement réformiste islamo-libéral, en laissant place aux échanges entre les deux factions religieuses. Ceci contribue sans aucun doute à un véritable désir de convergence.

Cependant, il serait faux de prétendre qu'ils forment un parti politique dans le sens classique du terme. Ce groupe s'apparente beaucoup plus à un réseau, un mouvement intellectuel, un groupe de fonctionnaires, d'hommes de loi et de journalistes, qui fonctionnent plus comme un lobby. Ce lobby a comme principale caractéristique le fait que ses membres ont une position centriste (conciliant les vues islamiques et les positions libérales), prônant une transformation graduelle au niveau politique et à l'intérieur d'un cadre respectueux de la monarchie et de l'État islamique.

Or, la pression exercée sur l'élite régnante par ce mouvement, en vue de procéder à des réformes, est de plus en plus forte. La contestation (toujours dans un cadre islamique) est

désormais un instrument à la portée de tout Saoudien : la révolution technologique et l'Internet contribue certainement à la circulation de la pensée. Le royaume jusqu'alors soucieux de maintenir une seule ligne de pensée, se voit contraint d'assumer le fait que les affaires publiques incombent aux plus grands intéressés : les Saoudiens.

Mais si la pression interne exigeant des changements sociaux et politiques est forte, les attentats de 2001 à New York, sont venus sonner l'alarme pour le régime. Le royaume a dû se rendre à l'évidence : le pouvoir lui échappe, il est incapable de contrôler la mouvance terroriste.

### ***Les attentats de septembre 2001***

Comme nous venons de le voir, un plan de réformes avait été entrepris dès 1998. Jusqu'alors, si des événements, tels que la prise de la Grande Mosquée en 1979 et la Guerre du Golfe avaient déstabilisé la couronne, les attentats de 2001 porteront un coup très dur à son image et à sa légitimité.

Mais fait plus inouï encore après les attentats, c'est l'allocution du prince héritier, qui, conscient des dérives extrémistes provenant de son pays ainsi que de la réputation du pays sur la scène internationale, se livre à une dure autocritique publique lors d'une conférence du Conseil de Coopération du Golfe, tenue en mars 2002. Dans ce discours, il reconnaît que les Saoudiens (sans exception) ont commis une erreur en inscrivant les relations entre arabomusulmans et le reste du monde dans un climat de scepticisme et de soupçon au lieu d'ouverture et franchise.<sup>13</sup> Cet aveu, implicite certes, marque le début d'une période pour l'Arabie Saoudite où la réflexion est de mise et où le royaume doit s'efforcer de redresser la situation interne. En contrepartie, l'unité nationale serait un élément qui pourrait contribuer à sortir de l'impasse.

L'union formée par la faction des islamo-libéraux semble être une option viable. Jusqu'en 2001, ses membres avaient l'habitude de s'exprimer dans des salons privés, sur Internet

---

<sup>13</sup>Abdullah Ibn Abdelaziz Âl-Saud, "Address to the Gulf Cooperation Council", *The Middle East Policy*, vol. IX, n.1, mars 2002, p. 30.

(forums de discussion *muntada al-Wasatiyya* ou *Tuwa*<sup>14</sup> et blogs) et à travers la presse écrite (*al-Watan*). Mais l'ampleur des événements du 11 septembre 2001 en Arabie Saoudite va les encourager à se réunir pour mettre de l'avant un projet davantage cohérent et rigoureux et ainsi officialiser leurs aspirations. Quoique cette réconciliation entre sunnites et chiites a beaucoup à voir avec l'ouverture médiatique initiée par le gouvernement en 1999, c'est le fatidique 11 septembre 2001 qui fait prendre conscience aux penseurs du milieu islamo-libéral de l'impérative nécessité de s'unir politiquement pour lutter contre les dangers de la pensée radicale véhiculée par le groupe terroriste *al-Qaïda*. L'atmosphère nationaliste ambiante au pays se révèle être un atout majeur pour vaincre l'adversité créée par ce dernier groupe. Ce qui compte pour les chiites saoudiens c'est surtout de faire passer un message de loyauté à la nation en soulignant leur hostilité à une éventuelle alliance avec un autre pays à majorité chiite<sup>15</sup>.

C'est ainsi que les événements du 11 septembre 2001 incitent le roi à admettre publiquement que des erreurs ont été commises au sein du royaume. Par ailleurs, ces événements ont une conséquence inattendue : l'union nationale et patriotique pour défendre la nation saoudienne. Cette volonté nouvelle s'exprime dans les manifestes publiés par des intellectuels saoudiens.

### *L'union chiite et sunnite : les manifestes*

Cette tentative d'union nationale entre centristes islamo-libéraux et islamistes chiites, prend forme progressivement à travers les signatures de pétitions et la publication de manifestes. Le tout premier manifeste est publié en avril 2002 et se veut une réponse aux Américains Samuel Huntington et Francis Fukuyama qui défendent la nécessité de soutenir la campagne du président, Georges W. Bush, plus connue sous le nom de « guerre contre la terreur ». Cette

<sup>14</sup> Le site *Muntada al-Wasatiyya* est devenu depuis 2003 plus radical. Cela a d'ailleurs provoqué le départ de plusieurs islamo-libéraux. Pour consultation, voir : [www.wasathyah.com](http://www.wasathyah.com). Le site de *Tuwa* a été fermé au courant de l'année 2003. [www.tuwaa.com](http://www.tuwaa.com).

<sup>15</sup> Ceci se voit concrétiser lors de la guerre en Irak, lorsque le 3 février 2003 *The Wall Street Journal*, rapidement traduit en arabe et distribué largement dans la région moyenne-orientale, suggère que les chiites de la région d'al-Hasa pourraient être amenés à se séparer du royaume avec la victoire chiite en Irak. Dès lors, les chiites saoudiens doubleront d'efforts pour apaiser les inquiétudes saoudiennes quant à leurs intentions. Ainsi, les chiites s'unissent aux sunnites saoudiens pour crier haut et fort contre une campagne de diffamation voulant donner une mauvaise image de l'islam et des musulmans. Jones Toby, "Seeking a "Social Contract" for Saudi Arabia", *Middle East Report*, No 228, automne 2003, p.45, [en ligne], <http://www.mafhoum.com/press6/160S26.htm> (page consultée le 19 juin 2008).

réponse intitulée « *How we can coexist* », dans laquelle participent 150 personnalités saoudiennes, en appelle à une coexistence pacifique entre l'Occident et les pays islamiques, notamment l'Arabie Saoudite. Dans leur premier manifeste ils prônent le dialogue entre les deux blocs « civilisationnels », tout en défendant leur attachement à la spécificité saoudienne et islamique. Il s'agit d'un message nationaliste, qui appuie non pas les attaques terroristes, mais la nation. Cependant, ce manifeste largement soutenu par le penseur islamo-libéral Âl-Qasîm, est vite rejeté et critiqué par les plus hautes autorités de l'orthodoxie wahhabite, et par les cheikhs du courant dhijadiste-salafiste qui s'opposent catégoriquement à un quelconque dialogue avec l'Occident. Or, si le manifeste se voulait rassembleur pour la cause nationaliste, cet effort se voit dès le départ voué à l'échec. Parmi les 150 signataires, aucun des dignitaires n'était chiite. Cela peut être expliqué par le fait qu'au sein du groupe, la figure anti-chiite du cheikh Abdallah Ibn Jibrin était présente. Cela n'empêchera pas le projet socio-politique islamo-libéral d'évoluer par la signature et la publication d'un autre manifeste.

Le deuxième manifeste est paru en août 2002, sous le titre de : « *Vision pour le présent et le future de notre nation* », dans lequel sunnites et chiites présentent au prince héritier une série de demandes en vue de faire face aux nombreux problèmes du royaume. Il est question de réformes économiques, politiques et sociales. Ce n'est finalement qu'en janvier 2003 que le prince héritier les reçoit. Cependant, si ces demandes sont directes, les signataires prennent soin de rappeler leur entière allégeance à la couronne saoudienne.

Voici résumées par Stéphane Lacroix, les principales demandes tirées du manifeste.

- « D'abord, il contient un certain nombre de demandes politiques: la séparation des pouvoirs, l'observance des règles de droit; l'égalité des droits pour tous les citoyens indépendamment de leur appartenance régionale, tribale, et confessionnelle; la création de parlements nationaux et régionaux élus; la liberté d'expression, d'assemblées, et d'organisations permettant l'émergence d'une véritable société civile.
- Quant aux demandes économiques, figure l'appel de signataires pour une juste répartition des richesses, des mesures sérieuses contre la corruption et la diversification des revenus du pays.
- Un troisième souci, abordé sous la rubrique « des dangers qui menacent l'unité nationale », traite des problèmes sociaux : le respect des droits de la personne, la fin de la discrimination, l'amélioration des services

publics, la lutte contre le chômage, et le rôle des femmes, qui sont décrits en tant que « moitié de la société » et qui devraient avoir leurs droits tels que mentionnés dans la charia. D'ailleurs, les signataires demandent aux gouverneurs de prendre des mesures immédiates comme preuve de leur détermination pour mener à bien la réforme : la libération - ou procès équitables - pour tous les prisonniers politiques, la réintégration de tous les intellectuels écartés de leurs travaux, et le droit pour que tous s'expriment librement sans risque de se faire saisir leur passeport ou de perdre leur emploi.

- En conclusion, ils exigent l'organisation d'une conférence nationale de dialogue dans laquelle tous les groupes sociaux et les régions seraient représentés. »<sup>16</sup>

Ce manifeste est important non seulement par l'initiative prise par les signataires, mais aussi pour avoir présenté des requêtes de nature sensible voire même polémiques. La demande de réforme des programmes dans l'ensemble des institutions éducatives dans le royaume en est un bon exemple. Depuis 2003, cette demande a été l'objet d'innombrables disputes entre libéraux islamistes et autres tendances beaucoup plus conservatrices, ces dernières accusant les réformateurs de porter atteinte à l'essence même de la nation : le wahhabisme. Un deuxième sujet d'extrême tension pour la société saoudienne est celui du rôle accordé à la femme. Le fait de demander d'être reconnue à part entière comme faisant partie de la société, remet en question les positions conservatrices prises par les oulémas à l'égard de la femme saoudienne.

---

<sup>16</sup> « First, it contains a number of political demands: the separation of powers, the implementation of the rule of law; equal rights for all citizens regardless of their regional, tribal, and confessional background; the creation of elected national and regional parliaments; and complete freedom of speech, assembly, and organization to allow the emergence of a true civil society. As for economic demands, the signatories call for a fair distribution of wealth, serious measures against corruption and waste, and the diversification of the country's revenues. A third concern, addressed under the rubric of "The Dangers that Threaten National Unity", deals with social issues: the respect of human rights, the ending of discrimination, the improvement of public services, the struggle against unemployment, and the role of women, who are described as "half of the society" and who should be given the rights bestowed upon them by the shari'a. Moreover, the signatories ask the rulers to take immediate measures as a proof of their determination to affect reform: the liberation - or fair trials - of all political prisoners, the reinstatement of all the intellectuals dismissed from their jobs, and the right for all to express themselves freely without risk of having their passport seized or losing their jobs. Finally, they demand the organization of a national dialogue conference in which all regions and social groups would be represented. » Notre traduction. Dans Stéphane Lacroix, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists », *The Middle East Journal*, vol.58, n°3, été 2004, p.360-361.

De ces manifestes, plusieurs constats s'imposent. Tout d'abord, ce qui est important de souligner, mis à part le nombre important de demandes soumises au prince héritier, c'est le cadre d'une vision islamo-libérale, c'est-à-dire un cadre de référence démocratique et islamique. Ensuite, si les pressions internes sont considérables sur le plan des réformes, les manifestes répondent également aux pressions externes (notamment celles de l'allié américain). En troisième lieu, si les attentats ont permis de souder davantage sunnites et chiites, il est opportun de se demander si une alliance est possible entre les centristes islamo-libéraux et l'autre principal groupe d'opposition : *Al-Sahwa al-Islamiyya*. Une coalition au sein de l'opposition pourrait certainement augmenter la pression sur le plan interne et faire avancer les réformes. De plus, une alliance pourrait être bénéfique pour les deux parties. D'une part, le mouvement centriste des islamo-libéraux pourrait gagner en notoriété et en popularité en passant d'un mouvement intellectuel, à un mouvement social. Pour sa part, le mouvement sahwiste pourrait redorer son blason en alliant mobilisation et activisme/pragmatisme.

Néanmoins, les positions du groupe d'opposition officielle sont de tendance plus conservatrice. Le point de discorde entre les deux groupes se situe au niveau des demandes sociales. Sur le plan des réformes politiques un consensus pourrait être trouvé. Cependant, les sujets d'ordre social portant sur l'émancipation de la femme saoudienne et le changement dans les programmes éducatifs demeurent des questions épineuses, notamment pour le groupe *Al-Sahwa al-Islamiyya*.

Cette éventuelle alliance constituerait toutefois, un véritable danger pour le régime saoudien. Ce ralliement représenterait une sévère remise en cause de la légitimité royale. Ceci pourrait expliquer la stratégie de non-reconnaissance du régime en place à l'égard du groupe d'opposition officielle.

### *Al-Sahwa al-islamiyya depuis 2001*

Il convient de rappeler l'évolution de la relation de *Sahwa al-islamiyya* avec le gouvernement et l'establishment religieux. Tel que présenté ci-haut, la période de 1990 à 1994 correspond à celle de la contestation suite à la guerre du Golfe et le refus de la fatwa émise par Ibn Baz en 1990. S'ensuit son emprisonnement, de 1994 à 1999, pour avoir défié politiquement l'autorité

royale lors de la venue des troupes américaines. Par la suite, les deux dignitaires du courant *Sahwa al-islamiyya*, à savoir Salmân Âl-Awda et Safar Âl-Hawalî, sont relâchés en 1999. À partir de cette année, c'est l'étape de la cooptation qui s'enclenche. En effet, les instances royales sont conscientes de la popularité de ces leaders d'opinion sur la scène saoudienne. Leur jeunesse, leur engagement et leur accessibilité sont autant d'attributs manquants à l'élite dirigeante pour se rapprocher de la société. Pour l'élite dirigeante (autant pour la couronne que pour les oulémas institutionnels), les membres de la *Sahwa al-islamiyya* étaient intellectuellement proches de l'idéologie dhijadiste. De plus, dès 2001, les membres de la *Sahwa al-islamiyya* sont pointés du doigt et sont suspectés de terrorisme par certains princes saoudiens et surtout par l'establishment religieux. C'est à partir de 2001 que la pression sur ces deux dirigeants se fait le plus sentir. Ils doivent donc prendre leur distance des membres les plus radicaux et se dissocier des actes de violence.

C'est ainsi qu'en garantissant leur libération, le roi allait leur offrir une place importante au sein de l'establishment. Non pas dans un bureau administratif, mais une tâche plus dynamique. Ainsi, en les cooptant ils pourraient convaincre le groupe extrémiste de se pacifier. Les deux figures du mouvement se voient ainsi pris par le contexte politique et la conjoncture. En acceptant de se rallier à la couronne, ils s'engagent à devenir des médiateurs entre la famille royale et le courant dhijadiste, s'engageant à convaincre le mouvement de renoncer à la violence armée et d'agir de façon légale. Pour se libérer des accusations de terrorisme, les deux dirigeants redoubleront leurs efforts en condamnant publiquement les attaques et en dénonçant les attaques des dhijadistes.

Cette stratégie de cooptation sert certainement la cause royale : d'une part, elle s'assure de rallier deux leaders charismatiques et, d'autre part, elle unit deux institutions (le traditionnel et celui de la *Sahwa al-islamiyya*). La rivalité au sein de l'establishment augmente face à la venue des membres de la *Sahwa al-islamiyya* dans les coulisses du pouvoir. Nous pouvons supposer que cette rivalité fait craindre à la vieille garde de perdre son pouvoir et de voir décroître son influence au sein de la couronne. Ainsi, les oulémas ne pourront que se soumettre davantage au bon vouloir de la couronne.

Force est de constater que le rôle de ces deux dirigeants au sein du royaume est majeur. D'une part, le groupe islamiste d'opposition *Al-Sahwa al-Islamiyya* forme le clergé non officiel du royaume et sert de contrepoids au clergé institutionnel wahhabite formé par les

Oulémas. Tous deux sont la source religieuse sur laquelle le gouvernement se base dans ses prises de décision politique. Si auparavant, seule la voie de l'establishment religieux comptait pour le monarque, ce dernier peut s'appuyer depuis 2001 sur un autre pôle qui dispose d'une grande popularité au sein de la société et qui joue un rôle majeur auprès de l'opinion publique. Et c'est ici où l'on comprend mieux l'ambiguïté dans les actions gouvernementales, lesquels visent à tirer profit de la loyauté envers l'establishment religieux mais aussi de la modération du groupe d'opposition le plus populaire en Arabie Saoudite. Cette ambivalence, les experts la constatent: « tout en affirmant la détermination de réformer, le régime a harcelé et arrêté les réformateurs, a limité les débats publics et bloqué toute initiative qu'il ne contrôlait pas. »<sup>17</sup>

Si l'on devait dresser un court bilan des attentats de 2001 et leur répercussion en Arabie Saoudite, nous pourrions dire que le royaume se voit certes déstabilisé, mais ce dernier s'empresse de reprendre le contrôle aux yeux de la communauté nationale et internationale. En cooptant les leaders de la *Sahwa*, le régime s'assure du soutien populaire. De plus, les attentats de 2001 ont contribué à faire surgir un esprit de solidarité nationale et patriotique (premier manifeste), fait inouï pour le royaume. Cette solidarité a fortement joué en faveur de la couronne, jetant de l'ombre sur la dissidence, ne serait-ce que momentanément. Car, de 2003 à 2005, le pouvoir royal se verra à nouveau déstabilisé par les vagues de violence qui déferlent sur le pays.

### **2003 : le bouleversement**

L'année 2003 a été cruciale pour l'histoire du royaume. Si les réformes économiques et politiques demeuraient à l'agenda comme étant des objectifs à concrétiser, un autre défi plus immédiat pour le roi s'est manifesté avec la vague d'attentats qui ont secoué le pays de 2003 à 2005. Il convient de rappeler le contexte.

---

<sup>17</sup> « In addition, while asserting determination to reform, the regime has arrested and harassed reformers, limited public debate and blocked initiatives it does not control. » Notre traduction. Dans International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, [en ligne, [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf)], (page consultée le 25 juin 2008).

À la suite de la guerre menée par les États-Unis en Afghanistan en 2001 (à l'instar de 1979), beaucoup d'islamistes radicaux saoudiens partirent aider leurs coreligionnaires. Ce n'est qu'en 2003 qu'ils rentrent au pays. La corruption, l'alliance avec les Occidentaux, l'inaptitude à régner selon les préceptes les plus puritains et la déchéance spirituelle de la famille régnante, sont autant de raisons qui incitent les islamistes radicaux à revendiquer un renversement de régime. Mais pour ce faire, ils doivent faire usage de la violence. Si jusqu'à maintenant, les attaques terroristes avaient eu lieu en sol étranger, l'Arabie Saoudite sera victime de multiples attentats visant non seulement les Occidentaux, mais aussi les Saoudiens eux-mêmes. Le choc et la portée de ces actions auront de fortes répercussions. La légitimité royale se voit davantage contestée par des mouvements extrémistes et les autorités perdent le contrôle sur le territoire. La priorité dès 2004 sera de rétablir la sécurité nationale.

### *Le principal défi : rétablir la sécurité intérieure*

Depuis 2004, le régime saoudien agit de manière concertée pour imposer son autorité mais surtout pour mettre fin à cette vague de violence qui a déstabilisé le pays. Pour ce faire, plusieurs moyens ont été utilisés.

Tout d'abord, le royaume essaie de compter sur l'appui des autorités religieuses. Les deux instances (gouvernementale et religieuse) deviennent des alliées, en dépit des tensions internes pour lutter efficacement contre les cellules radicales difficilement « contrôlables ». Leur principal but est de discréditer la position idéologique des groupes dhjadistes. Pour y parvenir, le gouvernement a mis en place, entre autres, une vaste campagne de propagande. Ce programme comporte plusieurs points. Tout d'abord, malgré la faible cote de crédibilité de l'establishment religieux, ce dernier se doit de dénoncer publiquement les militants extrémistes. Ainsi, afin de mettre en garde la population contre toute forme de complicité avec les mouvements terroristes, le gouvernement a recours aux dignitaires religieux afin que dans ses prêches, ses discours, ses avis légaux (*fatwas*) ou même dans ses enseignements dans les institutions d'enseignement, la population comprenne que les pratiques terroristes sont contraires à l'islam. De plus, ils essaient de noircir la réputation des terroristes, comme ce fut le cas en novembre et décembre 2003, en présentant à la télévision trois figures

notoires du mouvement dhijadiste renier leurs idéaux<sup>18</sup>. D'un autre côté, ils profitent du soutien et du rapprochement avec les membres de la *Al-Sahwa al-Islamiyya*, en demandant aux prêcheurs les plus en vue et les plus populaires, comme Âl-Awda, de condamner vigoureusement les actes de violence. De même, le gouvernement exploite publiquement les images de victimes civiles innocentes. Les images souvent difficiles à regarder sont en dépit de leur brutalité, un excellent moyen de mener le combat contre les dhijadistes, mais aussi de rechercher la sympathie et regagner la confiance de la société. Paradoxalement, ces images sont souvent accompagnées de l'appellatif « terroriste » terme dont on essaie pourtant de se défaire au royaume depuis 2001.

Parallèlement, le régime compte sur la participation civile. Avec notamment la mise en marche d'une campagne, le gouvernement encourage la société à fournir des renseignements permettant de retracer les criminels. En contrepartie, les informateurs reçoivent des primes. De plus, le royaume investit financièrement pour établir une liste avec l'identification des principaux terroristes dhijadistes. Grâce à cette base de données, le régime a pu identifier un autre grand problème et mettre en évidence la profondeur de la crise qui frappe le royaume. Les autorités ont fait le constat que le courant dhijadiste a réussi, par l'intermédiaire de ses membres, à infiltrer les forces de sécurité. Sur cette liste, on retrouve un bon nombre de terroristes qui occupaient, jusqu'à récemment, des postes dans la société civile, dans l'armée ou même dans la police religieuse (*mutawwe'*). Ce noyautage aidait grandement lors des opérations terroristes : « la capacité des dhijadistes à se procurer des uniformes et des véhicules appartenant aux forces de sécurité (police, armée régulière et garde nationale) conforte l'hypothèse d'un soutien actif des forces de sécurité au courant radical armé. »<sup>19</sup>

De ces enquêtes, deux constats peuvent être faits quant aux membres du courant dhijadiste : tout d'abord, la plupart des terroristes faisant partie de la liste élaborée en juillet 2005, avaient étudié à l'université religieuse Al Imam Mohammad Ibn Saoud, dans la ville de Ryad. En deuxième lieu, la plupart des terroristes dhijadistes étaient âgés entre 18 et 25 ans. Ceci montre la détresse de la jeunesse saoudienne et suggère que les cellules terroristes

<sup>18</sup> Stéphane Lacroix, "Saudi Arabia Backgrounder: Who are the Islamists?", *International Crisis Group Middle East Report*, n.31, 21 septembre 2004, [en ligne] [http://www.icg.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/31\\_saudi\\_arabia\\_ba\\_ckgrounder.pdf](http://www.icg.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/31_saudi_arabia_ba_ckgrounder.pdf), (page consultée le 20 juin 2008).

<sup>19</sup> Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p.110.

comptent sur cela dans leur stratégie. Les jeunes, quoique éduqués et souvent appartenant à des milieux aisés, deviennent des cibles faciles pour l'endoctrinement et l'enrôlement dans la mouvance extrémiste. De là, l'importance pour les autorités saoudiennes de pallier au plus vite aux demandes de réforme pour répondre aux besoins d'une jeune génération qui aspire à un avenir meilleur.

Cependant, penser que le régime saoudien est incapable de faire face à la menace terroriste serait une conclusion hâtive. Depuis 2004, les forces de sécurité, conscientes du problème de la loyauté interne, ont réussi à déjouer plusieurs attentats terroristes. De plus, l'Arabie Saoudite compte sur la collaboration du FBI sur son sol, et des services de renseignements des pays membres du Conseil de coopération du Golfe et du Yémen.

Par ailleurs et comme l'explique Fatiha Dazi-Héni, il serait faux de prétendre que le royaume est acculé dans ses derniers retranchements par les dhijadistes. Dans les faits, la lutte contre ces derniers a redonné crédibilité et légitimité à la famille royale. Un autre facteur tenu en compte par cette analyste, pour expliquer le regain de légitimité de la famille royale, est celui de la montée des prix du pétrole: « ainsi, la reprise en main par les autorités de la sécurité du pays, et le prix élevé du pétrole, permettent aux âl-Saoud de ré-verrouiller à leur avantage la situation politique en recourant abondamment à la manne distributive, pour acheter la paix sociale. De confortables sommes d'argent sont ainsi distribués aux chefs des tribus qui comptent au sein de leur groupe de nombreux dhijadistes.»<sup>20</sup>

Cependant, force est de constater qu'acheter la paix sociale s'avère loin d'être suffisant pour enrayer la progression de l'extrémisme religieux. Cet extrémisme encouragé au début financièrement par le régime est devenu de plus en plus difficile à contrôler. Comme il a été noté dans ce mémoire, si le prosélytisme dogmatique a servi la légitimité royale, celui-ci s'est retourné contre le régime. Avec la mondialisation, ces courants radicaux sont devenus de plus en plus autonomes, ce qui a contribué à l'augmentation des manifestations politiques, sociales et religieuses de nature violente, affaiblissant gravement l'autorité saoudienne.

Si les autorités ont rapidement tenté de pallier la menace terroriste, il est clair que la réforme doit se concentrer sur l'establishment religieux. La sécurité interne ne suffit pas. Deux pré-conditions s'imposent pour le retour à la stabilité politique. D'une part, l'establishment

---

<sup>20</sup> Ibid, p.113.

religieux doit s'ajuster pour répondre aux exigences d'une société en pleine mutation. D'autre part, le régime doit permettre à la société civile de s'exprimer.

### *Fin du monopole d'un clergé partagé entre la contestation et le quiétisme*

La réforme à entreprendre devra inclure l'establishment religieux. Cette opération s'avère délicate pour le royaume, car si l'institution religieuse est source de légitimité pour la couronne, elle est en même temps synonyme de stagnation idéologique et d'opposition politique. Ironiquement, c'est l'institution religieuse qui subit en premier les contrecoups des réformes. En ce sens, on peut affirmer que le conseil des oulémas vit une crise sans précédent.

Comme nous l'avons vu déjà évoqué, le clergé institutionnel a perdu beaucoup de son ascendant. La vieille machine conservatrice perd de son pouvoir et elle se voit concurrencée dans un contexte qui exige un renouveau et une adaptation sans précédent. Elle se voit incapable de répondre aux exigences du moment, coincée dans un appareil idéologique qui ne laisse pas de place au changement, sous prétexte de respecter la tradition musulmane.

Dès 1998, l'establishment religieux assiste impuissant à la gestion et à la lente transition politique entamée par Abdallah, l'ancien prince héritier. Jusqu'en 2001, ce dernier convenait d'un certain consensus avec le corps des Oulémas. Cependant, les attentats à New York marquèrent une rupture et un changement radical au fonctionnement interne du royaume, d'autant plus que ces événements soulevèrent des doutes quant au rôle des Oulémas, faction très conservatrice. Par ailleurs, le clergé craignait plus que jamais de perdre son influence face à l'islamisme saoudien grandissant. Aussi, le clergé se voit-il concurrencer par les idées islamistes du principal groupe d'opposition, la *Sahwa*. Il assiste à la cooptation des diverses personnalités du groupe islamo-libéral qui commencent à se tailler une place dans le système saoudien, ralentissant dès lors, les prises de décision favorables aux réformes. De plus, le mouvement d'opposition en exil à Londres exerçait de la pression et incitait le royaume à prendre le virage des réformes. De surcroît la vieille élite institutionnelle devait répondre au mécontentement d'un autre groupe minoritaire d'opposition, les salafistes dhijadistes qui les accusaient d'être corrompus et asservis au pouvoir royal. La marge de manœuvre au niveau de la prise de décision se fait mince.

Face à la réaction hostile des Oulémas, le prince héritier est contraint de remplacer une partie du personnel le plus conservateur du Conseil par des religieux plus libéraux et plus sensibles au changement. Cependant, avec les attentats de Ryad en 2003, les pressions externes et internes obligent le régent à contracter des nouvelles alliances. Ceci va contribuer à modifier les équilibres politiques internes au sein de l'État, affaiblissant même l'establishment religieux.

Depuis déjà la fin des années 1990, face aux initiatives royales proposant des réformes dans les domaines de la santé, l'éducation et le logement, le prince héritier s'est buté à l'opposition conservatrice qui tente à tout prix d'empêcher la concrétisation des projets. Il n'est pas envisageable de rompre brutalement avec le clergé. Le régent est conscient que sa légitimité dépend et se fonde en partie sur les Oulémas. Cependant, les pressions émanant de la société font en sorte que les équilibres anciens doivent être repensés.

Devant cette impasse entre les deux pôles du pouvoir, le clergé vit à son tour une division interne. Il se trouve partagé entre les thèses radicales et contestataires qui s'opposent aux décisions royales, et les thèses de ceux qui prônent la loyauté et le quiétisme en faveur du régent. Cette dernière frange correspond aux savants qui sont liés davantage à la famille royale par le concept d'*assabiyya* (esprit de corps), c'est-à-dire par les anciennes alliances et les liens tribaux qui exigent la loyauté et le consentement avec toute action politique de la famille royale. Il devient dès lors ardu de composer avec un clergé divisé. Et cette tension se présente de diverses manières, notamment dans le domaine de l'éducation.

Depuis les attentats de 2001, les contraintes externes, notamment l'alliance saoudo-américaine pèse lourd. Pour pouvoir conserver ce mariage d'intérêts entre les deux pays, le royaume a dû faire des concessions favorables à son allié américain. En effet, la Maison Blanche a exigé depuis 2002, que les dirigeants saoudiens aient un contrôle plus strict sur l'enseignement religieux dispensé dans les institutions éducatives. De plus, le royaume a dû s'engager à contrôler financièrement les associations caritatives qui financent souvent les institutions en matière d'éducation. Mais ce contrôle s'applique aussi à l'argent qui est transféré hors du pays par ces mêmes institutions caritatives, hautement financées par les dirigeants wahhabites. Évidemment, ces concessions qui relèvent après tout des affaires internes sont présentées par le clergé conservateur comme une ingérence américaine dans les affaires internes saoudiennes. De plus, par son opposition le front conservateur « essaie de

discréditer la politique de modernisation du roi, s'en prenant toutefois indirectement à lui au travers de violentes accusations contre l'influence des nouveaux islamistes libéraux sur le gouvernement. »<sup>21</sup>

Ainsi, il n'est pas faux d'affirmer que le clergé conservateur perd de son influence dans la gestion des affaires gouvernementales et sa légitimité est plus que jamais contestée. Ceci est le résultat d'une des initiatives prises par le prince héritier de l'époque, afin de remédier à la situation pour le moins chaotique que le pays traverse depuis 2003. Pour calmer la dissidence et la violence, le prince a dû trouver des solutions ponctuelles. Parallèlement au remaniement effectué au sein du corps institutionnel des Oulémas, le prince Abdallah a opté pour une stratégie d'ouverture politique, en autorisant des débats socio-politiques au sein du royaume.

### *L'ouverture du régime saoudien : le printemps de Ryad*

L'immense écart entre la ligne de pensée officielle wahhabite, l'institution royale et celle d'une grande partie de la société civile témoigne de la difficulté pour le pouvoir saoudien à établir un consensus politique. Façonner et rassembler les Saoudiens sous la bannière du wahhabisme et de la loyauté envers la famille Âl-Saoud ne garantit plus la cohésion et la stabilité du pays et ce, encore moins depuis 2003. Car si l'année 2001 porte un dur coup à la légitimité royale, suite à la participation de 15 Saoudiens dans les attentats de New York, ce n'est qu'en 2003 avec les attentats perpétrés sur son propre territoire, que le royaume est secoué et doit faire face à une dure réalité: les réformes tant exigées par la société saoudienne doivent être sérieusement prises en considération. Jusqu'alors, le mot réforme planait ici et là mais sans véritablement de substance. Comme il a été établi, le prince héritier de l'époque avait réussi à maintenir son leadership en approuvant de modestes réformes au gré des circonstances. Désormais, comme le sociologue et réformateur Khalid Âl-Dakhil l'affirme :

« En 2003, la réforme est la question du jour à l'intérieur comme à l'extérieur du gouvernement, autant pour ceux qui étaient pour que pour ceux qui étaient contre. En d'autres termes, le concept et l'ampleur de la réforme ont été reconnus comme une question à débattre. Pour la première fois, le gouvernement a reconnu la nécessité de la réforme et la légitimité d'une telle demande provenant de la société. Ceci a permis de soulager la censure des médias, et a

---

<sup>21</sup> Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p. 92.

facilité l'ouverture face aux pétitions des réformes, contrairement à l'attitude hostile face à ces dernières, il y a 10 ans. »<sup>22</sup>

L'année 2003 arbore la désignation de printemps de Ryad comme signe d'ouverture idéologique de la part du régime saoudien. Ainsi, le mot réforme semble tout à coup, et à l'instar d'un puissant axiome, attirer vers lui l'ensemble des élites gouvernementales et non gouvernementales. La convergence est claire dans les différents groupes (allant des académiciens les plus libéraux jusqu'aux plus conservateurs, les hommes d'affaires et même les membres du Conseil de la *Shoura*). Cette ouverture idéologique propice à la réflexion et au débat prendra tout son sens avec les dialogues nationaux engagés au sein du royaume et ce, afin de permettre à une partie de la société civile de participer à la recherche de solutions pour répondre à la crise sociale, économique et politique que vit le pays.

### Les dialogues nationaux

Parrainés par le prince héritier de l'époque, ces réunions ont été présentées comme un signe précurseur d'ouverture idéologique en Arabie Saoudite. En partant de l'idée de base qui s'articule autour du dialogue national en vue de solidifier le sentiment national des Saoudiens, le prince Abdallah donna le feu vert à une série de trois grandes conférences qui ont été tenues entre décembre 2003 et juin 2004. Cette initiative est considérée par les observateurs du *International Crisis Group* comme étant « la nette coupure d'une longue tradition de discours monolithiques. »<sup>23</sup> Ainsi, ces réunions ont permis de débattre trois thèmes sensibles pour le royaume : les différences religieuses (dont le sort des chiites

---

<sup>22</sup> « In 2003, reform became the issue of the day inside and outside the government, for those who are for it, and for those who are against it. In other words, the concept and extent of reform became recognized as a legitimate question of contention. For the first time, the government recognized the necessity of reform and the legitimacy of public demands for it. It eased media censorship and was more receptive to reform petitions, in contrast to its hostile attitude of a decade ago. » Notre traduction. Dans Khalid al-Dakhil, « Saudi Arabia's Year of Reform », *The Arab Reform Bulletin*, vol.2, issue 3, mars 2004, [en ligne], <http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=1475&prog=zgp&proj=zdr/#2003>, (page consultée le 9 juillet 2008).

<sup>23</sup> « A potential break from a decade-old tradition of monolithic discourse ». Notre traduction. Dans, International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, p.16 [en ligne], [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf), (page consultée le 25 juin 2008).

saoudiens), le lien entre l'éducation et les causes de l'extrémisme religieux et enfin la situation de la femme saoudienne.

La première conférence tenue à Ryad du 15 au 18 juin 2003 abordait la réalité de la différence religieuse et la manière de cohabiter avec cette réalité. Pour la première fois dans l'histoire du royaume, on assistait à un rassemblement réunissant les différents groupes confessionnels saoudiens, dont les sunnites salafistes et non salafistes, les chiites ismaéliens et aussi les duodécimains.

Rappelons que la communauté chiite en Arabie Saoudite (10 % de la population saoudienne, soit près de 1,5 millions d'habitants<sup>24</sup>) a longtemps souffert de la répression exercée par le mouvement wahhabite sunnite<sup>25</sup>. Cette minorité a toujours inquiété le royaume qui craignant l'établissement d'un arc chiite régional. Aussi, l'importance chiite dans le contexte saoudien est à prendre en compte. Tout d'abord parce que la communauté chiite se concentre essentiellement dans la région du *Hasa*, à l'extrême ouest du pays, là où les ressources pétrolières sont les plus importantes. Mais aussi, par leur proximité idéologique avec les coreligionnaires irakiens (qui détiennent le pouvoir présentement en Irak, après de longues années de répression sunnite), puis avec l'Iran, (où le chiisme est la religion d'État), sans compter le rapprochement idéologique possible avec les chiites du Bahreïn qui constituent 70 % de la population et dans une moindre mesure, les chiites koweïtiens qui composent 35 % de la population. Ainsi, cette continuité géographique qualifiée « d'arc chiite régional », pourrait faire craindre au pouvoir saoudien la mise sur pied d'un projet politique pouvant inciter les chiites saoudiens à une réaffirmation de leur appartenance confessionnelle. À cela s'ajoute le fait que la communauté chiite saoudienne vit très communautairement et que sa dynamique de mobilisation et de contestation n'est plus à craindre (comme lors des épisodes tumultueux des années 1979 ou 1991). Si dès 1993 le roi Fahd avait concédé plusieurs droits

---

<sup>24</sup> Dans la province de *Hasa*, les chiites sont la population la plus nombreuse. Dans des villes comme Hufûf, plus de 50 % de la population est chiite. À Qatif, 95 % des citoyens sont chiites. Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p. 65.

<sup>25</sup> Ces répressions se traduisent par exemple, par la difficulté à mettre sur pied un système éducatif chiite adéquat, par l'interdiction de construire de mosquées chiites. Guido Steinberg, "The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (Al-Ahsa')" dans Rainer Brunner et Werner Ende, *The Twelver Shia in Modern Times*, Leiden, Reinhard Schulze Editions, 2001, p. 253.

à la communauté chiite saoudienne<sup>26</sup>, ce n'est que dix ans plus tard que le prince héritier de l'époque décida d'autoriser la tenue de réunions publiques ayant comme but de resserrer les liens entre sunnites et chiites.

La première conférence fut pour la minorité chiite, une occasion unique de s'exprimer et demander des changements structurels basés sur la justice, la sécurité, l'égalité et la stabilité nationale. Plaidant pour la fin de la discrimination dont elle est victime, la communauté chiite, représentée par diverses personnalités religieuses, avait également demandé une représentation équitable au sein de l'appareil étatique, tant dans le cabinet, que dans la milice, la défense et même au Conseil de la *Shoura* (parmi 120 représentants, deux seulement sont chiites<sup>27</sup>). À ces requêtes s'ajoutent la réforme scolaire, un programme national en vue de promouvoir la tolérance à leur égard, mais aussi la liberté religieuse et intellectuelle. Dans le but de combler ces demandes, les personnalités chiites présentes à cette première réunion finirent par proposer une organisation gouvernementale afin de surveiller leurs affaires religieuses aussi bien que l'institutionnalisation des cours religieux.<sup>28</sup>

Par ailleurs, cette première conférence mena à l'adoption d'une charte, remplie de recommandations, lesquelles comme Stéphane Lacroix le mentionne, portent un dur coup aux préceptes wahhabites et cela pour deux raisons majeures. Pour la première fois, une charte reconnaît publiquement la diversité confessionnelle et intellectuelle de la nation saoudienne, ce qui va à l'encontre de l'exclusivisme wahhabite traditionnel. Par ailleurs, et c'est un point sans précédent, les recommandations inscrites dans la charte critiquent ouvertement le principe juridique « *sadd al-dhara'i* »<sup>29</sup>, c'est-à-dire le blocage des significations et des interprétations, principe qui était encouragé par le wahhabisme afin de demeurer le plus fidèle possible aux préceptes originaux de 1744. Force est de réaliser que la population chiite a eu, pour une deuxième fois, l'occasion de se faire entendre. En effet, le dialogue national entamé en 2003 se veut la continuité de la deuxième pétition « *Partenaires de la nation* » (2001) où ils réclamaient le respect de leurs droits les plus essentiels en tant que Saoudiens.

<sup>26</sup> Avec par exemple l'autorisation de publier le premier journal chiite en 1993 : Al-Jazîra (mais publié à Londres). Ou encore en s'assurant en 1993 que la visibilité chiite soit rehaussée au sein des instances politiques, tout particulièrement dans le nouveau Conseil consultatif.

<sup>27</sup> Toby Jones, "Seeking a "Social Contract" for Saudi Arabia", *Middle East Report*, No 228, automne 2003, p.44 [en ligne], <http://www.jstor.org/stable/1559380>, (page consultée le 19 juin 2008).

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> Stéphane Lacroix, « Post-Wahhabism in Saudi Arabia? », *ISIM*, n.15, mars 2005, [en ligne], <http://www.ceri-sciencespo.com/archive/mars05/artsl.pdf>, (page consultée le 30 juin 2008).

Au cours de la deuxième réunion tenue à La Mecque du 27 au 30 décembre 2003, les épineux sujets de la religion, de l'extrémisme et de l'éducation furent traités. Cette conférence regroupa 60 participants provenant de divers milieux professionnels, intellectuels et religieux afin de débattre de ces trois thèmes. À cela s'ajoute le fait que dix femmes purent participer à l'événement, même si elles furent placées dans une pièce à part munie d'un support audiovisuel afin de respecter la ségrégation imposée par le dogme wahhabite.

Quoique le thème principal de cette conférence fût l'extrémisme religieux, le réformateur islamo-libéral Âl-Qasîm profita de l'occasion pour critiquer vivement le système d'éducation actuel qui incite vivement à la haine et aux actions violentes envers les personnes n'adhérant pas aux préceptes wahhabites. C'est notamment le délicat sujet de la réforme de l'éducation qui causa le plus de tensions. Ainsi, à la suite de cette réunion, les membres les plus conservateurs de l'opposition politique *Al-Sahwa al-Islamiyya* réagirent vivement : 156 professeurs de religion, faisant parti de ce groupe, condamnèrent l'initiative lancée par Âl-Qasîm, car selon eux, cela allait à l'encontre du régime en place, et nuisait aux préceptes de la foi étatique.

Malgré les dissidences, dix-huit recommandations furent transmises au prince héritier. Elles peuvent être résumées ainsi :

- “Tenir des élections pour le Conseil de la Shoura et les conseils régionaux tout en encourageant l'établissement d'associations libres ou autres institutions civiles et sociales.
- Développer différents chemins de communication entre les gouvernants et les gouvernés, puis séparer les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire.
- Réguler l'économie en vue de protéger les ressources publiques.
- Développer les programmes en matière d'éducation afin de garantir un esprit de tolérance, de dialogue et de modération.
- Rénover le discours religieux pour accompagner les développements que la mondialisation exige.
- Ouvrir les portes à une liberté d'expression responsable et attentive au bien public.”<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, p.17 [en ligne,] [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf), (page consultée le 25 juin 2008).

La troisième réunion portant sur le statut de la femme saoudienne eut lieu à Médine du 12 au 14 juin 2004. En fait, ce fut cette troisième réunion qui laissa entrevoir clairement que ce sujet est de loin le plus sensible et le plus déstabilisateur pour le royaume. Et pour cause : plusieurs représentantes saoudiennes relevèrent des faits troublants : si 58 % des diplômés universitaires sont décernés à des femmes, juste 5 % parmi elles réussissent à obtenir un emploi<sup>31</sup>. Cette situation découlait des fortes restrictions imposées à leur égard par les dogmes religieux saoudiens<sup>32</sup>. Cet appel au changement des mœurs religieuses fut défendu par des femmes avec à leur tête, la femme d'affaires Lubna Âl-Ulayan<sup>33</sup>, et soutenues par des membres du lobby islamo-libéral. Il va sans dire que ces requêtes ont soulevé de vives critiques, non seulement par les dirigeants religieux les plus conservateurs, mais aussi par un bon nombre des membres du groupe d'opposition *Al-Sahwa al-Islamiyya*. Ces derniers, pour contrebalancer les points de vue des réformateurs, s'appuyèrent sur un groupe de femmes à tendance conservatrice qui défendaient la tradition ségrégationniste selon les préceptes wahhabites.

Faute de consensus social et religieux, cette troisième réunion n'apporta pas les résultats tant attendus par la position réformatrice. Les différents sujets pouvant apporter une amélioration du statut de la femme continuent d'être évités. Les recommandations avancées lors de cette troisième conférence sont insignifiantes tant par leur nombre que par leur contenu. Les acteurs de la mouvance réformatrice, notamment par la principale défenseuse des droits de la femme sont découragés. Pour Suhaila Hammad, ces maigres recommandations « renforcèrent la domination des hommes sur les femmes [...] Ceux qui ont organisé le dialogue semblent avoir agi sous la pression du courant conservateur. Par conséquent, ils n'ont invité que quelques modérés. »<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> Le wahhabisme impose aux femmes la ségrégation, l'interdiction de la conduite automobile puis l'autorisation d'un tuteur mâle leur permettant de se déplacer.

<sup>33</sup> Considérée par la revue *Forbes* comme la plus prestigieuse femme d'affaires du Moyen-Orient, Lubna Âl-Ulayan est à la tête de la compagnie Olayan Financing Co. depuis 1986.

<sup>34</sup> « Re-enforced the domination of men over women... Those who organised the dialogue appear to have come under pressure from the conservative current. As a result they invited only a few moderates. » Notre traduction. Dans International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, p.17 en ligne, [[http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_ca\\_n\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_ca_n_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf)], (page consultée le 25 juin 2008).

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces réunions et de ces initiatives lancées en 2003 par le prince héritier de l'époque ? Le fait d'avoir conduit ce type de conférences publiques est une première dans l'histoire saoudienne. De plus, cela revient à rompre avec la vieille tradition saoudienne qui impose l'unicité spirituelle, nationale et idéologique au profit du pluralisme et de la démocratie. Cependant, les résultats demeurent mitigés, du moins en ce qui concerne la réforme éducative et le statut de la femme. Cela témoigne encore de l'emprise de l'establishment religieux et des dignitaires les plus conservateurs sur l'ensemble des sujets relevant de l'intérêt national. Car, nous l'avons vu, remettre en question les préceptes wahhabites porterait atteinte à la légitimité royale.

Bien que les dialogues nationaux constituent un pas vers le changement, cela demeure insuffisant étant donné leur caractère élitiste. Pour que ces débats socio-politiques puissent avoir un plus grand écho, il est nécessaire qu'ils soient à la portée générale de la société, faute de quoi le concept de dialogue se voit limité par une culture dominante qui le rejette<sup>35</sup>. De surcroît, la cooptation de l'establishment religieux puis celle du parti d'opposition garantissaient *de facto* la défense des intérêts de la famille royale lors des débats.

Mais qu'en est-il aujourd'hui des recommandations faites en vue de réformer l'Arabie Saoudite ? Ce sera l'objet des lignes qui suivent.

### *Bilan des demandes : concrétisation des projets ?*

Force est de constater que les réformes ne seront pas instaurées aisément. La principale priorité jusqu'à maintenant pour la famille royale a été de contrôler à court terme les violentes vagues d'attentats terroristes. Si depuis fin 2005, cela semble avoir réussi, la famille royale n'a cependant pas pu stopper l'idéologie et les motivations qui poussent les partisans des groupes extrémistes à commettre ces actes d'une violence inouïe envers leurs propres concitoyens. Devant de telles circonstances, le royaume doit jouer de prudence.

Selon les spécialistes du *International Crisis Group*, l'approche la plus sécuritaire pour le moment est de réduire au maximum les actions des militants les plus violents au pays tout en maintenant le *statu quo* politique. Car, dans un pays si conservateur où la religion joue un rôle central, le risque de réformer subitement conduirait vraisemblablement à de violentes

---

<sup>35</sup> Ibid, p.18

manifestations de la part de la population la plus radicale du pays, voire même pourrait déclencher une nouvelle crise.

Puisque les problèmes de sécurité semblent pour le moment sous contrôle, il s'agit d'éviter la recrudescence des tensions sociales. À plus long terme, et c'est là où le pari est difficile à tenir, il s'agit de maintenir et respecter le plan des réformes, sans heurter les ailes politiques religieuses et tout en limitant la violence. Mais cela ne peut se faire sans restaurer ou du moins réhabiliter la légitimité royale qui se trouve affaiblie par les vives contestations internes. À moyen et long termes, il est certain que la ligne de conduite gouvernementale qui est de maintenir le *statu quo* politique ne pourra pas tenir. Les actes de terrorisme au pays (et ailleurs) démontrent qu'il ne faut pas négliger les réformes et les concrétiser progressivement.

Ainsi, depuis la tenue des dialogues nationaux, qu'en est-il de ces fameuses réformes ? Sachant que la stratégie empruntée par le régime est celle de la prudence et du *statu quo*, il ne faudrait pas s'attendre à des changements majeurs. Ainsi, les réformes dans le monde de l'éducation et tout ce qui a trait à un éventuel renouveau du dogme ne sont pas à l'agenda. Par contre, depuis 2003, plusieurs événements de nature politique permettent de répondre partiellement à la question posée ci-haut. Ainsi, en se basant sur l'étude menée par les experts de l'*International Crisis Group* intitulée : *Can Saudi Arabia Reform itself ?*, les sections qui suivent feront le point sur quatre points: la tenue des élections en 2005, la non réforme du *Majlis al-Shoura*, la liberté d'expression et les réformes de l'appareil administratif.

### La tenue d'élections

Depuis 2001, la communauté internationale n'a eu de cesse d'encourager l'Arabie Saoudite à tenir des élections et ainsi faire la preuve d'une certaine ouverture politique. Telles étaient par exemple, les recommandations de l'*International Crisis Group*. En effet, dans ce rapport, les experts proposaient la tenue d'élections mais aussi la poursuite des dialogues sous la forme de conférences, colloques ou débats afin de promouvoir l'unité nationale et le dialogue entre les diverses communautés ethniques et confessionnelles du pays. Ce n'est finalement qu'entre le 10 février et le 21 avril 2005 et pour la première fois dans l'histoire du pays, que des élections au suffrage universel se sont déroulées. Plusieurs constats s'imposent au sujet de cette première « tentative démocratique ».

Un premier constat réside dans le silence quant au déroulement électoral et le temps écoulé entre l'annonce et la tenue des élections. C'est en octobre 2003 que le royaume annonce que, dans un laps de douze mois, se tiendrait la première expérience électorale. En juin 2004, après un long silence, le ministre saoudien des affaires municipales et rurales annonce que les préparatifs vont bon train. Mais ce long silence de neuf mois dans lequel aucun détail n'est donné quant au déroulement et quant aux règles électorales et encore moins quant à l'éligibilité des candidats, fait planer le doute sur les véritables intentions de la famille royale.<sup>36</sup>

Le deuxième constat concerne l'interdiction faite aux femmes de participer aux élections, soit en se présentant en tant que candidates ou encore en se présentant aux bureaux de vote. En troisième lieu, le faible taux de participation<sup>37</sup> s'explique par au moins deux raisons : d'une part, l'expérience était nouvelle pour les Saoudiens ce qui pourrait justifier le manque de motivation ou d'intérêt. D'autre part, les enjeux n'étaient pas assez significatifs puisqu'il s'agissait de la tenue d'élections municipales.

Par ailleurs, une tendance semble se dégager de ces premières élections puisque de ce scrutin municipal se profile la large victoire des candidats islamistes partisans de la *Sahwa*. Le résultat ne devrait pas surprendre étant donné la forte popularité dont jouissent les partisans de ce groupe auprès de la population saoudienne. À cela s'ajoute le fait que même s'il s'agit d'un groupe d'opposition politique, leurs leaders suivent néanmoins une ligne idéologique conservatrice et proche de la ligne gouvernementale (ces leaders bénéficient également de la cooptation). Selon Fatiha Dazi-Héni, l'échec des islamo-libéraux pourrait s'expliquer par l'entrée tardive de ce groupe dans l'arène politique. De plus, le manque d'efficacité de sa structure est un sérieux handicap pour séduire les électeurs.

À Djeddah, les réformateurs réalisent une sévère contre-performance. Ville administrative mais aussi moteur économique du pays, elle est l'endroit où les islamo-libéraux ont le plus d'appuis. Fief des réformateurs, cette ville voit paradoxalement la victoire électorale revenir

---

<sup>36</sup> International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, [en ligne, [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf), (page consultée le 25 juin 2008).

<sup>37</sup> En moyenne, seuls entre 30 à 40 % des électeurs potentiels se sont inscrits (femmes et militaires exclus). Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p. 120.

aux religieux salafistes. Un résultat des urnes reflétant la réalité socio-politique de la ville aurait dû accorder 40 % des votes aux islamo-libéraux et 60 % aux partisans conservateurs de la *Sahwa*. Le résultat final accordait à ces derniers presque 100 % des votes. Ce « déséquilibre » peut s'expliquer, selon Fatiha Dazi-Héni, par l'arrivée massive des clans tribaux en provenance du sud du pays et par l'accroissement des recettes pétrolières qui permettent une meilleure distribution de la part de l'État. Cette politique peut s'interpréter par l'attitude clientéliste de l'État saoudien. En effet, depuis 2005 Fatiha Dazi-Héni nous apprend que le gouvernement a augmenté de plus de 15 % les salaires des fonctionnaires à Djeddah, mais aussi a augmenté la redistribution des recettes pétrolières entre les chefs tribaux. Stratégie de « la manne redistributive » classique propre à l'histoire saoudienne qui permet au monarque âl-Saoud d'assurer la paix sociale. Si cette stratégie calme l'élite qui bénéficie des recettes économiques, elle ne réduit pas l'écart qui se creuse de plus en plus entre l'élite royale et la population saoudienne. Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces premières élections ?

Tout d'abord et tel que souligné par le réformateur Abd al-Aziz Âl-Qasîm<sup>38</sup>, il est évident que la société saoudienne n'est pas imprégnée d'une culture participative et démocratique très sophistiquée. Elle continue à penser que la meilleure preuve de citoyenneté réside dans la non-interférence avec les décisions politiques. Selon ce penseur, les mentalités à l'égard de la participation politique doivent changer. Pour pouvoir y arriver, il serait souhaitable que le royaume élargisse progressivement et davantage l'espace public en donnant aux citoyens des voix et des places dans le système. En ce sens, il faudrait passer une législation dans laquelle le royaume permettrait la création et l'établissement d'associations et d'organisations civiles. Car jusqu'à maintenant, la permission de créer une association se bute à des nombreux obstacles. D'abord puisqu'il n'y a pas de législation capable d'encadrer ce type de demandes, ces dernières sont traités au cas par cas. La période d'attente varie et peut prendre de nombreuses années sans même avoir une garantie que la permission sera accordée. Accorder à la société ces droits constituerait une nouvelle base, car comme le souligne le réformateur Abdullah Âl-Hamid, cela reviendrait à valoriser à travers la société civile le concept du

---

<sup>38</sup> International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, [en ligne] p.18 [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf), (page consultée le 25 juin 2008).

pluralisme<sup>39</sup>, nécessaire à la réussite démocratique. Or, les résultats des élections municipales tenues en 2005 témoignent de l'absence de divers courants mais surtout de l'inexpérience saoudienne face à la participation active à la vie politique.

De son côté, la monarchie saoudienne a su jouer habilement de ses alliances avec les partisans de la *Sahwa* pour éviter que le courant islamo-libéral ne gagne du terrain. En ce sens, la famille royale renforce une fois de plus son pouvoir et son autorité sur la société saoudienne. De plus, cette première expérience a permis de calmer les pressions internes qui exigeaient la tenue d'élections (pressions effectuées surtout par la mouvance islamo-libérale) mais aussi pour répondre aux pressions externes qui voulaient des preuves d'ouverture démocratique (demandes réitérées notamment par les États-Unis<sup>40</sup>).

### La non réforme du Majlis al-Shura

S'il est vrai que depuis la création du Conseil consultatif en 1992 les réformes en vue d'améliorer la représentation politique aient stagné, l'ébranlement de la sacro-alliance avec les États-unis après les attentats de 2001 et le choc causé par les violences en sol saoudien en 2003, conduirent le roi à modifier partiellement le *Majlis al-Shura*. C'est alors que le prince héritier décréta le 29 novembre 2003, que désormais ce conseil allait pouvoir agir en tant que corps législatif et non plus comme un simple corps ou organe consultatif (tout en conservant un droit de réserve pour le roi).

Néanmoins et parallèlement à la demande de la tenue d'élections municipales, les membres ayant participé à la deuxième conférence (portant sur les dialogues nationaux) tenue en décembre 2003, avaient recommandé à la couronne de réformer plus en profondeur le Conseil de la *Shura*. Le but de ces réformes était de pouvoir s'immiscer dans les rouages administratifs et politiques en vue d'améliorer la gestion gouvernementale. Mais ces buts sont-ils envisageables dans un contexte où le domaine public et politique reste entre les mains de la famille royale ? Car, indubitablement, il existe une privatisation des affaires publiques.

---

<sup>39</sup> Ibid, p.20.

<sup>40</sup> Voir à ce sujet les principales recommandations émises par des responsables politiques américains. Sherifa Zuhur, « Islamic Threat, Political Reform, and the Global War On Terror », *Strategic Studies Institute* (S.S.I.), mars 2005, pp.48-50 [en ligne] <http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/PUB598.pdf>, (page consultée le 7 mai 2009).

Ceci s'accompagne de réseaux de clientélisme et de multiples réseaux personnels et claniques qui gèrent et dirigent la façon de faire dans les administrations, les départements et les ministères. Ainsi, les membres du conseil de la *Shura* demandent à ce que les revenus tirés des recettes pétrolières soient transférés au budget national pour que le conseil puisse les publier (en incluant les dépenses, les frais militaires<sup>41</sup> mais surtout, les subventions et les allocations à la famille royale). Par ailleurs et dans la même veine, divers membres de la *Shura* demandèrent à ce qu'une législation fût passée pour déterminer clairement ce qui relève des domaines public et privé. Mais la revendication la plus importante à être présentée touchait directement les prérogatives du monarque. Pour que le conseil puisse jouir d'une autorité et une crédibilité maximales, il est souhaitable que le travail du Premier ministre soit séparé des fonctions du roi.

Le quietisme du régime face à ces revendications est notoire. À ce jour, l'ensemble des demandes reste à être concrétisées. Il est certain qu'aller dans le sens de celles-ci obligerait la famille royale à délaisser progressivement certaines de ses prérogatives.

Une autre demande avancée était celle de la tenue d'élections en vue de choisir les membres du Conseil consultatif et de lui donner une représentativité plus large. Cette demande a été rejetée par les officiers saoudiens sous prétexte qu'elle pourrait représenter un risque d'instabilité et favoriser les radicaux islamistes :

« [...] les discussions politiques pourraient potentiellement se transformer en affrontements religieux ; qui est fidèle et qui dévie de l'Islam, entre le croyant et le kâfir [l'infidèle]. Par conséquent, une ouverture rapide est vue, au mieux, comme un encouragement des éléments sociaux les plus conservateurs et, au pire aller, une porte propice au déclenchement et à l'escalade de la violence et de l'instabilité. »<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Plus de 40 % du budget annuel continue à être alloué à la Défense, plutôt que d'être investi dans le domaine du développement humain ou dans des secteurs plus urgents. Toby Jones, "Seeking a "Social Contract" for Saudi Arabia", *Middle East Report*, No 228, automne 2003, p.43 [en ligne], <http://www.jstor.org/stable/1559380>, (page consultée le 19 juin 2008).

<sup>42</sup> « [...] political debates could potentially turn into religious clashes over who is loyal to and who is deviating from Islam, between belief and *kufir* [the state to being an infidel]. As a result, a rapid opening is seen at best as empowering the most conservative social elements and, at worst, triggering escalating violence and instability. » Notre traduction. Dans International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, p.19 [en ligne], [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf), (page consultée le 25 juin 2008).

Ainsi, l'approche gouvernementale serait celle de l'endiguement mais surtout de la gradation. Selon cette même source, le régime souhaitait que la société participe aux élections à une échelle plus petite et par étapes : d'abord les élections municipales, ensuite les élections régionales et puis ensuite, les élections pour choisir les membres de la *Shura*.

Tout porte à croire que si l'ensemble de ces requêtes a été rejeté, c'est qu'elles risquaient d'ébranler la légitimité de la couronne saoudienne. Concéder totalement le pouvoir législatif à ce conseil reviendrait à ouvrir une voie de communication entre l'État et la société saoudienne, en excluant la couronne. De même, procéder ainsi contribuerait au renforcement de cette institution politique grâce à l'augmentation de la responsabilité citoyenne. Or, sans véritable pouvoir de décision ni même d'influence sur la décision, ce conseil ne peut être considéré comme étant véritablement un organe de participation politique.

### La liberté d'expression : médias et intellectuels

Un autre théâtre d'expériences d'ouverture idéologique et politique est celui des médias. Un des nombreux conseils de l'*International Crisis Group*, à la suite des événements de 2001 et de 2003, était de retirer les restrictions auprès des penseurs, de libérer les journalistes emprisonnés, et d'encourager la liberté d'expression sans censure ni contrôle dans les médias. Quoiqu'il soit prudent de relativiser ou du moins de nuancer ces propos étant donné la forte censure médiatique, il n'est pas faux d'affirmer qu'entre 2001 et 2003, les médias ont eu un rôle clé dans la société saoudienne. En ce sens, les journaux ont servi de fil conducteur en sensibilisant les citoyens aux réformes. En prenant des risques, plusieurs journaux (dont notamment *Al-Watan* ou l'*Arab News*) ouvrirent leurs colonnes à la remise en question du *statu quo* et aux analyses portant sur la situation socio-politique<sup>43</sup>. De même, ils invitèrent les membres de la société civile à exprimer leur mécontentement face aux problèmes créés par le

---

<sup>43</sup> À titre d'exemple, nous pourrions citer le cas du journaliste Hussein Shobokshi qui perdit son poste de journaliste pour avoir défié le *statu quo*. C'est fut le cas lorsqu'il rédigea un article pour le quotidien *Okaz* le 29 juillet 2003, dans lequel il affirmait qu'il rêvait de la libéralisation du royaume tout en défiant les attitudes des voix conservatrices en ce qui concerne le statut de la femme, les droits humains et les différences confessionnelles. Par la suite, ses rubriques dans le quotidien *Arab News* furent interdites. Source : Reporters Sans Frontières, « Arabie Saoudite : Rapport annuel 2004 », 2004. [en ligne], [http://www.rsf.org/article.php?id\\_article=9877](http://www.rsf.org/article.php?id_article=9877), (page consultée le 19 juin 2008).

chômage, la pauvreté et l'éducation. Ces mêmes journaux ont permis à certains intellectuels réformateurs de remettre en question le discours wahhabite et ont créé des liens avec l'extrémisme religieux. Ainsi, à titre d'exemple, le journaliste Rasheed Abu-Alsmah écrivait ouvertement en 2002 dans l'*Arab News* :

« D'abord, nous devons cesser de nier que les pirates étaient des Saoudiens ou même des Arabes. Nous devons également cesser de dire que les attaques du 11 septembre étaient un complot organisé par la C.I.A. et des mouvements sionistes en vue de salir l'image des Arabes et de l'islam. C'est un non-sens total ! Nous devons être mûrs et assez responsables pour admettre que ces esprits de malade ayant commis ces attaques horribles étaient, tristement, un produit déviant de notre société et notre religion »<sup>44</sup>

Par ailleurs, le rôle des médias se concrétisa pour la première fois en mars 2002, à la suite de l'incendie d'une école où 15 jeunes saoudiennes perdirent la vie, sans avoir été protégées par la police faute de ne pas avoir porté l'*abaya* obligatoire en présence des hommes. Cet événement causa beaucoup d'indignation et la presse décida de rompre avec la censure en critiquant ouvertement et directement l'establishment religieux et établissant leur responsabilité dans cette affaire. À la suite des critiques en provenance des médias, le responsable religieux de l'institution qui dirigeait l'éducation des filles en Arabie Saoudite (institution séparée du reste des autres institutions éducatives) fut obligé de démissionner. Par ailleurs, la responsabilité de l'éducation féminine fut transférée au ministère de l'Éducation, loin des mains de l'establishment religieux. Ces actes peuvent être compris comme étant la conséquence directe de la critique médiatique. Pour la première fois dans l'histoire saoudienne, la presse écrite poussa le régime à réagir, en confrontant directement l'establishment religieux.

À la suite de cette première critique contre l'institution religieuse, la presse la confronta à nouveau lors des vagues meurtrières qui eurent lieu en Arabie Saoudite en 2003. Les

---

<sup>44</sup> « First, we must stop denying that any of the hijackers were Saudis or even Arab. We must also stop saying that the September 11 attacks were a CIA-Zionist plot to make the Arabs and Islam look bad. This is utter nonsense! We must be mature and responsible enough to admit that these sick minds that hatched and perpetrated these dastardly attacks were, sadly, a product of a twisted viewpoint of our society and our religion [...] » Notre traduction. Dans Rasheed Abu-Alsmah, *Arab News*, 13 septembre 2002, cité dans : International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, p. 22 [en ligne,] [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf), (page consultée le 25 juin 2008).

journalistes critiquèrent vivement le clergé et signalèrent leur responsabilité dans les attentats, en établissant un lien clair entre le système éducatif et les actes terroristes<sup>45</sup>. Pour une deuxième fois, le clergé conservateur était dans la mire.

Il est clair que la presse saoudienne la plus indépendante joua, entre 2001 et 2003, un rôle important en influençant directement la scène politique et religieuse. En critiquant le monopole sclérosé du clergé conservateur et en dénonçant farouchement les attaques extrémistes de la part des factions dhijadistes, certains médias contribuèrent à faire passer le message des réformateurs islamo-libéraux. Par ailleurs, pendant cette courte période d'ouverture médiatique, certains médias en profitèrent pour encourager la société civile à s'impliquer en donnant ses opinions, mais surtout, en faisant avancer la réflexion sur l'importance de la responsabilité citoyenne dans les affaires saoudiennes.

Cependant, force est de constater que ces progrès se voient temis lorsque nous lisons le rapport annuel de Reporters sans Frontières. Si pendant cette période d'ouverture le régime a contribué à faire avancer la liberté d'expression, auparavant interdite, il n'en demeure pas moins que les instances royales continuent à limiter et à encadrer cette liberté. En témoigne également, la relation ambiguë entre le lobby islamo-libéral et le régime saoudien.

En 2003 tout portait à croire que le printemps de Ryad allait durer. Rappelons-nous qu'une des initiatives entreprises par la famille royale avait été de consentir aux penseurs islamo-libéraux une plus grande liberté d'expression, tout particulièrement dans les colonnes de la presse écrite dans le domaine de la religion. Cependant, son attitude s'est durcie lorsqu'en décembre 2003, le lobby réformateur fit un pas de plus en exigeant l'élaboration, puis l'adoption, d'une constitution pour le pays au cours des trois années suivantes. Cette demande, ayant réuni dans une alliance les membres les plus centristes (libéraux) avec les

---

<sup>45</sup> Nous pourrions faire allusion au cas de Jamal Khashhoggi qui fut démis de ses fonctions en tant qu'éditeur en chef du journal libéral *Watan* par le Ministre de l'information le 27 mai 2003 pour avoir permis la publication d'articles qui critiquaient les puissants intérêts de l'establishment religieux ainsi que le rôle de la police saoudienne religieuse (*mutawwae*). Cependant, son départ fut officiellement exigé à la suite d'un article très controversé, article paru dans l'édition du 22 mai de ce même journal et dans lequel il condamnait les préceptes d'Ibn Taymiyya. Dans sa critique, il établissait un lien entre les radicaux saoudiens et les préceptes qui incitaient à la violence et au recours au *djihad*. Il concluait que: "the homeland, which we fear may become a second Algeria, is a million times more precious and important to us than Ibn Taymiyya." Cité dans Toby Jones, "Seeking a "Social Contract" for Saudi Arabia", *Middle East Report*, No 228, automne 2003, p.47, [en ligne], <http://www.jstor.org/stable/1559380>, (page consultée le 19 juin 2008).

sahwistes les plus libéraux, attira la colère du ministre de l'Intérieur, le prince Nayîf qui les convoqua en privé et menaça de les jeter en prison, pour comportement non patriotique. Malgré cette accusation de la part du prince Nayîf, les centristes firent un autre pas en mars 2004 lorsqu'ils décidèrent de créer une organisation des droits humains tout à fait indépendante du gouvernement. Cette décision fut perçue par le gouvernement comme une menace. Cet événement laissait entendre que certains membres de la société civile bravaient la répression et le contrôle du régime. Tolérer ceci reviendrait très certainement à bouleverser les règles du jeu politique. Ainsi, cette initiative a mené à l'arrestation d'une douzaine de réformateurs politiques, dont Abdallah Âl-Hamîd<sup>46</sup>. Quelques-uns des islamo-libéraux furent relâchés peu de temps après, mais à condition de ne plus plaider ou participer à l'élaboration d'éventuelles pétitions et de respecter l'interdiction de s'adresser aux médias. Force est de constater que les demandes faites par ce groupe de penseurs islamo-libéraux dérangèrent les instances royales, en démontrant que ces dernières n'étaient pas prêtes à négocier une réforme politique et sociale complète, qui viendrait questionner sa légitimité mais aussi ses intérêts. En oscillant entre ouverture et fermeture politique, le régime assure ainsi sa pérennité au pouvoir.

### *La légitimité royale : état des lieux*

Ce chapitre consacré à l'étude de la réaction du régime saoudien à la crise, a montré comment le régime a répondu en ouvrant la porte au dialogue, permettant une libéralisation sans précédent. Ainsi, un véritable débat s'est installé avec la tenue des dialogues nationaux, mais aussi à travers la presse écrite.

Pour répondre aux pressions internes et externes, le régime a souhaité se donner un vernis démocratique. Le « processus de démocratisation » a pris une nouvelle voie en Arabie Saoudite. Cinq éléments peuvent être dégagés de ce processus : celui de réforme (*islah*), celui du changement (*taghayyur*), celui de la stabilité (*istiqrar*), celui de l'ouverture (*infitâh*) et

---

<sup>46</sup> Paradoxalement, quelques mois après, le roi reprît à son profit la même idée et décida de créer l'Association nationale des droits humains, dans laquelle ses 41 membres y siégeant sont choisis par le roi et où il est interdit de publier un quelconque rapport et où aucune plainte civile ne peut être entendue.

celui de la détente (*infiraj*).<sup>47</sup> La période s'étendant de 1998 à 2003 valide la thèse de la démocratisation. Toutefois, cette libéralisation politique n'est que partielle et temporaire. Elle se veut surtout un instrument de consolidation de l'autorité saoudienne. En bref, cette libéralisation a été utilisée à de fins de légitimation.

Pour parvenir à regagner en légitimité, le régime a déployé pendant la période de 1998 à 2003 plusieurs stratégies. Mis à part l'utilisation des cinq éléments mentionnés ci-haut, la famille royale s'est servie de l'implantation d'un système électoral pour mieux assurer la pérennité de son pouvoir. De même, en se servant de la stratégie sécuritaire après les attentats de 2003, il a procuré à la population un sentiment de sécurité, sentiment qui, en contrepartie, lui assure à nouveau une certaine légitimité. Pour ce faire, prétextant centrer ses efforts sur la lutte contre le mouvement dhijadiste, il continue à collaborer avec les membres de l'establishment « garants les plus sûrs de l'ordre social et moral »<sup>48</sup> actuel. Force est de constater que le conservatisme religieux continue à dicter les voies du royaume, comme on l'a vu depuis les dialogues nationaux, puis surtout depuis la tenue des élections municipales en 2005.

Il est clair que la monarchie saoudienne a réussi à maintenir son pouvoir, malgré les crises et les turbulences du moment. Dans le chapitre II, nous avons vu comment cette légitimité avait été basée sur le pacte avec l'establishment religieux, la gestion étatisée, le tribalisme et le clientélisme. Dans le chapitre III, nous avons illustré comment le régime se trouve à combler un déficit de légitimité face à la contestation. Or, il est impératif pour la famille royale de rechercher une nouvelle base de légitimité. C'est ce dont il a été question dans ce chapitre. Les réformes ponctuelles et superficielles vont lui procurer cette nouvelle légitimité.

Cependant si les réformes ne sont que teintées et superficielles, la re-légitimation risque de l'être également. La dégradation de la situation interne est en train de modifier le pacte politique que l'État saoudien entretenait avec la société. Si les réformes ne compensent que partiellement cette dégradation, la contestation islamiste ne peut s'en satisfaire. Car l'évolution de la société saoudienne et de sa participation politique est de plus en plus palpable. En témoignent les réflexions élaborées par les divers penseurs du mouvement islamo-libéral. Un mouvement profond commence à se dessiner en Arabie Saoudite, laissant entrevoir que pour certains le temps est venu de parler du post-wahhabisme.

---

<sup>47</sup> Laurence Louer, « Changez ou vous serez changés. Démocratisation et consolidation de l'autoritarisme dans le Golfe » *Politique étrangère* 2005/4, hiver, p.776.

<sup>48</sup> Ibid, p.99.

Dès lors, la pensée critique à l'égard du fait religieux pour dynamiser les fondements théologiques est une priorité, si l'on veut faire aboutir une modernité politique conciliatrice de tradition et de réforme. Et c'est ici où la pensée de Mohamed Arkoun est enrichissante : « transgresser, déplacer et dépasser » est une triade conceptuelle<sup>49</sup> essentielle pour penser la mutation et l'harmonisation du politique et du religieux dans les pays arabo-musulmans et par extension en Arabie Saoudite. Or, renouveau politique et transformation théologique vont de pair. L'un ne peut fonctionner sans l'autre. Le courant islamo-libéral en Arabie Saoudite se rallie à l'idée que :

« La nouvelle caractéristique donnant de la force au mouvement est qu'elle présente la réforme politique comme étant inséparable de la réforme religieuse. En d'autres termes, pour les réformistes islamo-libéraux, aucun changement démocratique ne peut survenir sans une révision complète de la doctrine religieuse wahhabite. Cette tendance est donc non seulement post-islamiste, il pourrait également être considérée comme post-wahhabite. »<sup>50</sup>

Muhammad Mahfuz, penseur chiite associé au mouvement islamo-réformateur est du même avis : « la seule manière pour nous d'évoluer et progresser en tant qu'Arabes et musulmans, est de combiner l'islam et la démocratie [...] En effet, pour rendre cette combinaison possible, nous réclamons une lecture plus humaniste de l'islam. »<sup>51</sup> Ceci permettrait de

---

<sup>49</sup> Ces mêmes concepts seront utilisés comme étapes pour expliquer la modernité en Arabie Saoudite. Ces concepts sont basés sur le postulat de l'islamologie appliquée, comme étant une réponse à l'islamologie classique, qui est restée figée dans des approches et analyses exclusivement théologiques, se bute à des impasses intellectuelles. L'islamologie appliquée prônée par Mohamed Arkoun tente de concilier théologie et recherche scientifique pour redonner de l'éclat à une raison islamique dépassée. Cette raison islamique permettrait de réfléchir à la modernité islamique, respectueuse de l'universel et du particulier, de la tradition et de la modernité, de l'individu et de la communauté. Mais pour ce faire, c'est nécessaire de transgresser la couche sémantique du texte fondateur, évaluant ce dernier par le biais d'outils cognitifs empruntés aux sciences sociales et humaines.

<sup>50</sup> « [...] the new reform movement's main characteristic is that it presents political reform as inseparable from religious reform. In other words, for Islamo-liberal reformists, no democratic change may come about without a comprehensive revision of Wahhabi religious doctrine. This Islamo-liberal trend is therefore not only Post-Islamist, it might also be dubbed Post-Wahhabi. » Notre traduction. Dans Stéphane Lacroix, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists », *The Middle East Journal*, vol.58, n°3, été 2004, p.363.

<sup>51</sup> « The only way for us, as Arabs and Muslims, to evolve and to progress is to combine Islam and democracy [...] Indeed, to make this combination possible, we call for a humanist reading of islam [...] ». Notre traduction. Muhammad Mahfuz, cité dans, Stéphane Lacroix, «Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's new islamo-liberal reformists », *The Middle East Journal*, vol.58, n°3, été 2004, p.355.

déplacer les penseurs vers d'autres approches pour ensuite dépasser le discours conformiste et mythologiste et ainsi parvenir à harmoniser islam et modernité.

Malgré cette évolution, il n'en demeure pas moins que la pensée post-wahhabite est limitée à la sphère intellectuelle. Toutefois, beaucoup de travail reste à faire pour aspirer au renouvellement des dogmes wahhabites. Cependant, si l'attente en désespère plusieurs, il y a lieu de croire que progressivement certains changements parviendront à se réaliser. En témoigne la tenue d'un forum international qui a réuni juifs, chrétiens et musulmans à Madrid et auquel l'Arabie Saoudite a participé du 13 au 19 juillet 2008. La tenue de cet événement est aussi une première dans l'histoire du royaume. Pour la première fois, plusieurs personnalités saoudiennes appartenant au culte wahhabite et comptant dans leurs rangs quelques chiites, ont participé à un débat réunissant chrétiens, juifs, musulmans (sunnites et chiites) et même bouddhistes. De plus, cette initiative se veut la continuité de la recommandation faite lors de la deuxième conférence nationale tenue en décembre 2003, où les participants avaient entre autres conseillé aux instances royales de renouveler le discours wahhabite en le gardant à l'affût des développements contemporains à travers le monde. Comme le réformateur Abd al-Aziz Âl-Qasîm le souligne: "La conférence faisait partie des efforts pour reformer l'establishment saoudien, suite aux changements dans les manuels scolaires, le retrait des prédicateurs radicaux et la réforme juridique prévue."<sup>52</sup>

De plus, un autre signe avant-coureur dans l'histoire du royaume est la nomination le 14 février 2009 d'une femme, Nura Âl-Faiz, à la tête du Ministère de l'éducation féminine. Ce même jour, le roi destitua deux poids lourds religieux vivement critiqués par la société saoudienne pour leurs positions radicales. Il s'agit du chef de la police religieuse, Ibrahim Âl-Gait et du juge Salî Ibn Âl-Luhaydan qui avait déclaré publiquement qu'il était possible de tuer les propriétaires de chaînes satellites puisqu'ils encourageaient la diffusion de programmes immoraux<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> « The conference was part of efforts to reform Saudi Arabia's establishment, following changes in school textbooks, removal of radical preachers and planned judicial reform. » Notre traduction. Dans Andrew Hammond, "Preview : Saudi Arabia to Present a New image at Madrid Forum", *Reuters*, 9 juillet 2008, [en ligne], <http://uk.reuters.com/article/email/idUKL0653325720080709>, (page consultée le 10 juillet 2008).

<sup>53</sup> Georgina Higuera, "El rey saudi incluye a una mujer por primera vez en el Gobierno", *El Pais*, 14 février 2009, [en ligne], [http://www.elpais.com/articulo/internacional/rey/saudi/incluye/mujer/primera/vez/Gobierno/elpepuint/20090214elpepuint\\_9/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/rey/saudi/incluye/mujer/primera/vez/Gobierno/elpepuint/20090214elpepuint_9/Tes) (page consultée le 23 avril 2009).

Comme le souligne la spécialiste Fatiha Dazi-Héni, ces changements relèvent davantage « d'une volonté d'apaiser le climat social et politique que d'une décision profonde de changer le système. »<sup>54</sup> Car en soi, le but ultime du régime n'est pas de modifier en profondeur le système. Une fois de plus, la famille royale saoudienne a su se sortir de la crise. Le mot d'ordre était l'urgence de reconquérir sa légitimité auprès des Saoudiens. Force est de constater que le pari est tenu. La question est de savoir jusqu'à quand la société saoudienne tolèrera cette stratégie des petits ajustements.

---

<sup>54</sup> Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006, p. 95.

## CONCLUSION

L'objectif de ce mémoire n'était pas de donner une nouvelle définition de la modernité, mais plutôt de présenter une autre façon d'aborder ce concept ainsi qu'une réflexion quant à son expression en Arabie Saoudite. En voulant penser la modernité hors Occident, il nous a fallu nous éloigner des thèses essentialistes qui optent pour une vision linéaire de l'histoire. Ainsi, en prenant l'Arabie Saoudite comme étude de cas, nous avons constaté que la modernité peut être comprise sans avoir à rompre totalement avec la tradition, exigeant parallèlement la revendication d'une certaine spécificité. Aussi, il ne serait pas faux de parler de modernités plurielles.

Une approche occidentalocentriste constaterait l'incapacité de l'Arabie Saoudite à atteindre la modernité ou même à y prétendre. Si l'on n'oublie pas que le régime saoudien doit tenir compte de la réalité contextuelle d'un système où l'islam est à la fois religion, cadre social, politique, institutionnel et juridique, nous ne pouvons pas dire pour autant qu'il y ait absence de modernité. Dans notre cadre théorique, nous avons souligné un point : l'islam en tant que religion ne porte pas atteinte à la modernité. Dans les pays arabo-musulmans, le dysfonctionnement étatique semble être le principal frein à la modernité. Effectivement, le problème résiderait dans la non rénovation du politique (ce dysfonctionnement bloquant les transformations culturelles nécessaires). Mais pour trouver une solution harmonieuse entre religion et politique, tradition et modernité, une considération s'impose : dans le système saoudien, il est utopique de vouloir dynamiser le concept du politique pour remplir les exigences de la modernité sans pour autant faire évoluer les fondements théologiques du wahhabisme. Cette affirmation est fondée sur les spécificités de l'histoire saoudienne.

Notre approche nous a amenés à étudier l'évolution des rapports politiques et sociaux entre la société et le régime saoudien à travers leur histoire contemporaine. Avec pour toile de fond la relation tradition-modernité, nous voulions analyser, d'une part, les interactions et les dissensions sociopolitiques au sein de la société et, d'autre part, les réponses et les stratégies mises en place par le régime. De la même manière, en analysant la trame historique mais aussi sociale et politique, nous nous demandions de quelle façon la légitimité royale se voyait affectée. En réalité, l'histoire politique de l'Arabie Saoudite et son évolution deviennent l'histoire de son rapport à la modernité.

Dans le premier chapitre, une attention spéciale a été portée à la présentation des éléments théoriques guidant ce mémoire. Dès le départ, l'accent a été mis sur la nécessité d'une relecture théorique permettant de dépasser les fondements théoriques classiques de la modernité, mais aussi l'idée préconçue de l'Arabie Saoudite comme formant une aire arabo-musulmane pré-moderne. En optant pour une approche critique de la modernité, la revue de la littérature a démontré que la modernité pouvait aussi se penser hors du cadre occidental, c'est-à-dire dans un cadre épistémologique et ontologique distinct. En s'appuyant sur la revue de la littérature il a été possible de dégager trois concepts: la modernité, l'islamisme et la légitimité. Ce trinôme est au cœur de la thèse et des hypothèses proposées en introduction.

À partir du deuxième chapitre, la recherche a été consacrée à l'étude de cas proprement dite. Le deuxième chapitre a mis l'accent sur l'analyse de l'histoire socio-politique du royaume sur une longue période, soit de 1744 à 1979. L'objectif poursuivi dans cette section était double. D'une part, il visait à faire état du développement économique, politique et social de l'Arabie Saoudite depuis sa création. D'autre part, il visait à établir l'importance de la relation liant l'appartenance tribale, les liens du sang, la religion et la loi. À travers cette lecture de l'histoire saoudienne, nous voulions analyser la manière avec laquelle la construction nationale saoudienne avait été formée, et comment elle avait contribué à la légitimité de la couronne. Les processus de consolidation du pouvoir de la famille royale étaient au cœur de ce chapitre. Cependant, la légitimité royale allait être remise en question par une série d'événements qui allait déstabiliser le royaume.

Dans le troisième chapitre, l'étude s'est située à l'intersection de deux grands axes : l'un centré sur l'évolution de l'État et ses rapports avec la société, l'érosion et le renouveau de la légitimité du régime. L'autre axe cherchait à comprendre les mouvements islamistes de contestation. L'étude du processus d'évolution politique en Arabie Saoudite ne pouvait ignorer l'étroite imbrication des mouvements islamistes dans les dynamiques nationales et internationales. Leur propre contribution devait s'inscrire dans l'histoire spécifique du pays pour gagner en pertinence sociale et politique. De même nous avons pu montrer que l'enjeu central des interactions entre le pouvoir et les mouvements islamistes est intimement lié à la problématique de la légitimité du régime en place. Dès lors et tel qu'envisagé dans le cadre théorique, les mouvements islamistes en Arabie Saoudite constituent les éléments révélateurs

d'un déficit certain de légitimité, témoignant de surcroît des rapports pour le moins antagoniques entre le clan au pouvoir et le reste de la société.

Le troisième chapitre a aussi permis de montrer comment, à partir de 1979, dans un contexte politique interne et régional de plus en plus complexe, les premiers symptômes de dysfonctionnement socio-économique ont fait leur apparition (boom démographique, chômage et paupérisation), amenant la montée d'une contestation religieuse et politique. La dépolitisation de la société saoudienne n'a plus lieu d'être. Le mécontentement et la dissidence prennent forme dans une contestation qui se fait dans le cadre exclusif d'un islam politique. Cependant, nous avons constaté que l'islamisme saoudien n'est pas uniquement influencé par la conjoncture intérieure. La contestation islamiste saoudienne se situe au point de jonction entre les tensions intérieures et les contraintes extérieures. La situation en Afghanistan, en Iran et au Koweït en témoigne. Tout au long de la période 1979-1991, l'islamisme a évolué. Si la contestation se veut religieuse, puis politique, elle devient de plus en plus intense. L'islamisme s'exprime par le biais de revendications sociales et économiques, signe d'une dégradation de la politique intérieure. La légitimité du régime saoudien est ébranlée pour la première fois depuis le début de son histoire. Si jusqu'à présent, le régime est parvenu à imposer sa propre dynamique en se basant sur l'instrumentalisation de la religion et l'institutionnalisation de la répression politique (habilement légitimée par l'observance des préceptes religieux), la plupart des Saoudiens laissent savoir au gouvernement que le pacte social, fondé sur le silence ne tient plus. Cela se concrétise par l'émergence du groupe d'opposition officielle *Sahwa al-Islamiyya* dès les années 1990, puis l'apparition du groupe des islamo-libéraux à partir de 1998. Comme nous l'avons vu, cette forme d'islamisme à la fois réformateur et critique (discréditant à la fois la légitimité du régime et la pensée figée du wahhabisme) a permis grâce à ses revendications, de faire avancer certaines réformes en Arabie Saoudite. Face à un contexte d'éveil politique et civil, de nouvelles stratégies permettant de redonner au régime sa légitimité s'imposent.

Dans le cadre de l'étude des mouvements d'opposition islamistes, l'accent a été mis sur une réalité socio-économique difficile avec laquelle doit composer une portion très importante de la population: la jeunesse.

Tiraillée entre tradition et modernité, désir de réforme et authenticité de l'être, la jeune population saoudienne est le reflet par excellence de la situation interne. Face à cette crise de

légitimité évoquée, le régime se doit de réagir s'il souhaite maintenir son autorité. Accepter de profondes réformes, c'est remettre en question la tradition, le dogme wahhabite et par conséquent, le régime lui-même. Dans un tel contexte la famille royale a dû réagir en vue de regagner sa légitimité.

Dans le quatrième chapitre nous avons vu de quelle façon le régime saoudien s'y est pris pour consolider son pouvoir. Les événements de 2001 et de 2003 avaient sérieusement remis en question la capacité de la monarchie à assurer sa survie et sa pérennité. Nous sommes arrivés au constat que le régime avait adopté une stratégie d'ouverture idéologique et politique afin d'apaiser temporairement les foyers d'opposition. Cependant, le régime a par la suite interrompu sa politique d'ouverture et est revenu au *statu quo*.

De ce quatrième chapitre, plusieurs conclusions s'imposent. Tout d'abord, le pouvoir saoudien paraît encore avoir les moyens de mobiliser les structures tribales de la société à son avantage (comme lors des élections en 2005). Pour le moment, le clientélisme et les filiations parentales, en tant qu'anciens rapports sociaux, continuent à fonctionner parallèlement aux structures de l'État. Ainsi ces solidarités et ces réseaux, ajoutés à la capacité du régime à coopter les principales composantes au sein des mouvements d'opposition, permettent de croire qu'aucun mouvement islamiste ne pourra sérieusement changer la situation politique. En réalité, et en dépit des réformes, les anciennes structures n'ont pas été véritablement changées. Le contrôle social et politique existe encore mais se trouve modifié. La fracture sociale et le conflit entre gouvernants et gouvernés sont palpables. Les expressions de contestation et de revendication sont de moins en moins muselées. De plus, la société civile saoudienne commence à jouer un rôle plus actif dans les affaires publiques. De son côté, l'opinion publique saoudienne devient de plus en plus difficile à contrôler. Ces développements ne sont pas négligeables, quoiqu'ils soient encore à leurs débuts. En ce sens, nous pouvons affirmer que la société saoudienne vit une véritable mutation sociale et politique.

La situation tendue et complexe en Arabie Saoudite amène le clan au pouvoir à trouver des compromis avec le reste de la société. Cette quête de compromis pourrait correspondre au

concept d'autoritarisme libéral<sup>191</sup> tel qu'avancé par Daniel Brumberg. Ce concept, pour le moins ambigu, décrit parfaitement l'état actuel du compromis saoudien. L'autoritarisme caractéristique de la couronne saoudienne doit côtoyer de nouvelles diversités politiques et idéologiques. Dans ce contexte, et quoique toujours dans un souci de regain de légitimité, le régime saoudien permet une ouverture partielle dans la presse et lors de débats télévisés. Comme il a été souligné tout au long du quatrième chapitre, le régime a même encouragé certaines réformes.

Cependant, les réformes entreprises par le roi Abdellah depuis 1998 n'ont pas conduit à un changement réel. Nous pourrions penser, à l'instar de Daniel Brumberg que ces réformes ne correspondent qu'à une stratégie, une politique de survie. Ainsi, l'attitude du régime répond à la nécessité de trouver de nouvelles bases de légitimité. La parcimonieuse libéralisation politique, économique et sociale n'est qu'un instrument de plus permettant la consolidation de l'autoritarisme. Mais c'est un autoritarisme couvert de teintes démocratiques. Cette stratégie de survie combine les éléments propres à l'autoritarisme et les éléments d'une nouvelle démarche axée sur une certaine ouverture politique, laissant place par conséquent, à un renouveau idéologique. Ainsi, dans un tel système, les deux parties trouvent leur compte, du moins temporairement. D'une part, les acteurs de la société civile cherchent à gagner en initiative politique. D'autre part, le compromis redonne de la légitimité à la couronne. Dès lors, nous pouvons valider les hypothèses avancées au début de ce mémoire.

Dans ce système ambigu d'autoritarisme libéral, nous affirmons que pour les acteurs sociopolitiques des islams politiques en Arabie Saoudite, les réformes modernisatrices témoignent de la volonté et de l'incitation au changement et à la libéralisation politique et sociale. L'apport de l'islamisme libéral contribue à l'évolution politique du pays. Ainsi, leurs demandes de réforme participent au processus de dé-légitimation de la couronne saoudienne. Cette première hypothèse a pu être validée essentiellement dans le troisième chapitre où le mot clé était celui de la contestation. La contestation saoudienne a été nourrie essentiellement par deux facteurs : d'une part les dissensions religieuses et politiques à l'encontre du régime ; d'autre part, la dégradation sociale et économique dont les Saoudiens sont témoins. Ces facteurs contribuent certainement à nourrir une volonté de réforme sociale et politique, mais

---

<sup>191</sup> Daniel Brumberg, «Liberalization versus Democracy. Understanding Arab Political Reform », *Carnegie Endowment for International Peace*, numéro 37, mai 2003, [en ligne], <http://www.carnegieendowment.org/files/wp37.pdf>, (page consultée le 9 mai 2009).

aussi parallèlement à remettre en question la légitimité de la couronne, inapte à répondre aux besoins nationaux. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'islamisme libéral en Arabie Saoudite n'est pas un islamisme rétrograde prônant un retour aux valeurs passées. Sans parler de révolution, nous pouvons certainement attester d'une lente évolution dans les rapports socio-politiques. Ces acteurs façonnent l'histoire saoudienne et son rapport à la modernité.

Pour pallier aux déficits, la couronne opte pour la stratégie de survie, propre aux régimes autoritaires qui allient certaines politiques libérales à leur gestion. Ces politiques libérales se traduisent par des réformes ponctuelles, en fonction du contexte. Nous pouvons donc soutenir la deuxième hypothèse, validée avec les faits présentés au quatrième chapitre : paradoxalement, ces mêmes réformes modernisatrices témoignent d'une certaine immutabilité. Pour la famille royale, elles ne sont que des moyens stratégiques contribuant à leur re-légitimation et en assurant par conséquent, la pérennité du régime à court et à moyen termes.

Par cette stratégie alliant modernité et tradition, ouverture et fermeture idéologique au gré des événements, le royaume s'adapte et évolue. Dans son rapport à la modernité, l'Arabie Saoudite témoigne de mouvements idéologiques dans le système traduit par l'activisme politique au sein de la société. Il y a donc une partielle transgression du système grâce aux réformes entreprises. Cependant, il est clair que le système saoudien ne peut être dépassé à cause du régime actuel. Or, l'immutabilité de la famille royale ne peut-être, à l'instar du compromis, que temporaire. Reste à voir à quel moment, le système saoudien finira par être dépassé. Car, finalement, l'histoire saoudienne n'est qu'un processus transitionnel. Telle est son histoire. Tel est son rapport à la modernité.

## BIBLIOGRAPHIE

### *Monographies*

- Al-Rasheed, Madawi, *Contesting the Saudi State. Islamic Voices for a New Generation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Al Rasheed, Madawi, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Al Rasheed, Madawi, « La couronne et le turban : l'État saoudien à la recherche d'une nouvelle légitimité », dans Kodmani-Darwish, Bassma et Chartouni-Dubarry, May, *Les États arabes face à la contestation islamique*, Paris, Armand Colin-Institut Français en Relations Internationales, 1997, pp. 71-97.
- Al-Yassini, Ayman, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder, Westview Press, 1985.
- Andersen Roy R. et al., *Politics and Change in the Middle East. Sources of Conflict and Accommodation*, New Jersey, Prentice Hall, 1998.
- Badie, Bertrand, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Paris, Fayard, 1986.
- Badie, Bertrand, « Formes et transformations des communautés politiques » dans Madeleine Grawitz et Jean Leca (dir.), *Traité de science politique. La science politique, science sociale. L'ordre politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, pp.599-661.
- Barbier, Maurice, *La modernité politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Beling, Willard A., *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*, Londres, Westview Press, 1980.
- Benzine, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.
- Besson, Yves, *Identités et conflits au Proche-Orient*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- Blondel, Jean, « Généralités : le comparatisme », dans Madeleine Grawitz et Jean Leca (dir.), *Traité de science politique. Les régimes politiques contemporains*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, pp.1-28.
- Bonte, Pierre et al., *Al-Ansâb, la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1991.
- Boulaabi, Abderraouf, *Islam et pouvoir. Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002.
- Bowen, Wayne H., *The History of Saudi Arabia*, Londres, Greenwood Press, 2008.
- Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIIIe siècle, (Tome III Le temps du monde)*, Paris, Armand Colin, 1979.

- Carré, Olivier, « Idéologie et pouvoir en Arabie Saoudite et dans son entourage », dans Paul Bonnenfant (dir.), *La péninsule arabique d'aujourd'hui*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, pp. 220-244.
- Champenois, Lucien et Soulié, Jean-Louis, « Le royaume d'Arabie Saoudite », dans Paul Bonnenfant (dir.), *La péninsule arabique d'aujourd'hui*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, pp. 566-602.
- Charaffedine, Fahima, *Culture et idéologie dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Commins, David, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, Londres, I.B. Tauris, 2006.
- Cordesman, Anthony H., *Saudi Arabia Enters the Twenty-First Century*, Westport, Praeger Publishers, 2003.
- Da Lage, Olivier, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1996.
- Dakhli, Jocelyne, *Islamicités*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.
- Dawod, Hosham, *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris, Armand Colin, 2004.
- Dazi-Héni, Fatiha, *Monarchies et sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006.
- De Bouteiller, Georges, *L'Arabie Saoudite. Cité de Dieu, cité des affaires, puissance internationale*, Paris, Presses universitaires de France, 1981.
- Duverger, Maurice, *Sociologie de la politique : éléments de science politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1973.
- El Alaoui, Moulay Hicham Ben Abdellah, « Le pacte monarchique », dans Remy Leveau et Abdellah Hammoudi, *Monarchies Arabes. Transitions et dérives dynastiques*, Les études de la documentation française, Institut Français des Relations Internationales, Paris, 2002. pp. 37-44.
- Esposito, John L., *Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change*, « Islam and Political Development », New York, Syracuse University Press, 1980, pp. 1-24.
- Esposito, John L., *Islam and Civil Society*, Florence, European University Institute, N° 2000/57.
- Fandy, Mamoun, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Londres, Macmillan, 2001.
- Filali-Ansary, Abdou, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2005.
- Fourmont-Dainville, Guillaume, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite, la guerre intérieure*, Paris, Ellipses, 2005.
- Fukuyama, Francis, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, The Free Press, 1995.
- Ghalioun, Burhan, *Le malaise arabe. L'État contre la nation*, Paris, La Découverte, 1991.
- Ghalioun, Burhan, *Islam et politique, la modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997.
- Geertz, Clifford, *Old Societies, New States*, New York, The Free Press, 1963.

- Gellner, Ernest, *Islam, société et communauté*, Cahiers du Centre de recherche et d'études sur les sociétés méditerranéennes, Paris, Éditions du Centre de recherche scientifique, 1981.
- Gellner, Ernest, *Conditions of Liberty, Civil Society an its Rivals*, Londres, Hamish Hamilton, 1994.
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, California, Stanford University Press, 1991.
- Giddens, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Grandguillaume, Gilbert, « Valorisation et dévalorisation liées aux contacts de cultures en Arabie Saoudite », dans Paul Bonnenfant (dir.), *La péninsule arabique d'aujourd'hui*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, pp. 623-654.
- Gresh, Alain, « Arabie Saoudite : les défis de la succession », dans Remy Leveau et Abdellah Hammoudi (dir.), *Monarchies Arabes. Transitions et dérives dynastiques*, Les études de la documentation française, Institut Français des Relations Internationales, Paris, 2002. pp. 205-213.
- Hopkins, Nicholas et Ibrahim Saad Eddin, *Arab Society. Class, Gender, Power, and Development*, Le Caire, The American University in Cairo Press, 1998.
- Humphreys, Stephen, « Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria », dans Michael Curtis *Religion and Politics in the Middle East*, Boulder, Westview Press, 1981, pp. 287-306.
- Kepel, Gilles, Fitna. « L'Arabie dans l'œil du cyclone », *Guerre au cœur de l'islam*, Paris, Gallimard, 2004, pp.186-236.
- Khoury Philip S. et Joseph, Kostiner, *Tribes and State Formation in the Middle East*, California, University of California Press, 1990.
- Kodmani-Darwish, Bassma, et Chartouni-Dubarry, May, (sous la dir.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, Paris, Institut français des relations internationales/Armand Colin, 1997. Jacques Lagroye, « La légitimation », dans Madeleine Grawitz et Jean Leca, *Traité de science politique. La science politique, science sociale. L'ordre politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, pp.395-467.
- Lamchichi, Abderrahim, *Islam, islamisme et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 166-180.
- Landes, David, *The Wealth of Nations, Why Some are So Rich and Some so Poor*, New York, Norton, 1998.
- Laoust, Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-în Ahmad Bin Taimiya*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie du Caire, 1939.
- Laoust, Henri, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya : La Wasitiyya*, Paris, Geuthner, 1986.
- Laraoui, Abdallah, *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987.
- Leveau, Remy et Abdellah, Hammoudi, « Le bel avenir des monarchies ? » dans Remy Leveau et Abdellah Hammoudi, *Monarchies Arabes. Transitions et dérives dynastiques*,

- Les études de la documentation française, Institut Français des Relations Internationales, Paris, 2002. pp. 13-23.
- Lewis, Bernard, *La langue politique de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1988.
- Lewis, Bernard, *Que s'est-il passé ? L' Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002.
- Lonchamp, Jacques, « La planification en Arabie Saoudite », dans Paul Bonnenfant (dir.), *La péninsule arabique d'aujourd'hui*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, pp. 603-622.
- Maalouf, Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, B. Grasset, 1998.
- Maclure, Jocelyn, *Récits identitaires : le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec Amérique, 2000.
- Meddeb, Abdelwahhab, *La maladie de l'islam*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- Ménoret, Pascal, *L'énigme saoudienne : les Saoudiens et le monde. 1744-2003*, Paris, La Découverte, 2003.
- Parizeau, Marie-Hélène et Soheil, Kash, *Pluralisme, modernité monde arabe : politique, droits de l'homme et bioéthique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001.
- Peck, Malcolm. « Saudi Arabia : Islamic Traditionalism and Modernization, dans Philipp Stoddard (dir.), *Change in the Muslim World*, New York, Syracuse University Press, 1981.
- Picard, Elizabeth, (sous la dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006.
- Philiby, John, *L'histoire du Najd*, Le Caire, Éditions Madbouli, 1994.
- Piscatori, James, « The Roles of Islam in Saudi Arabia's Political Development », dans John Esposito (dir.), *Islam and Development : Religion and Sociopolitical Change*, New York, Syracuse University Press, 1980, pp.123-138.
- Piscatori, James, « Ideological Politics in Saudi Arabia », dans James Piscatory (dir.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. pp. 56-72.
- Rigoulet-Roze, David, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite : des Ikhwan à Al-Qaïda*, Paris, Armand Colin, 2005.
- Roy, Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001.
- Sadria, Modjtaba, *Ainsi l'Arabie est devenue saoudite*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- Sharabi, Hisham, *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York, Oxford University Press, 1988.
- Saint-Prot, Charles et Tibi, Zeina, *L'Arabie Saoudite, à l'épreuve des temps modernes*, Paris, Idlivre, Observatoire d'études géopolitiques 3, 2004.
- Sluglett, Peter, « La monarchie dans le monde arabe : mythes et réalités », dans Remy Leveau et Abdellah Hammoudi (dir.), *Monarchies Arabes. Transitions et dérives*

- dynastiques*, Les études de la documentation française, Institut Français des Relations Internationales, Paris, 2002. pp. 143-153.
- Soulié, Jean-Louis, *Le royaume d'Arabie Saoudite face à l'Islam révolutionnaire, 1953-1964*, Paris, Armand Colin, 1966.
- Steinberg, Guido, "The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (Al-Ahsa')" dans Brunner Rainer et Ende Werner, *The Twelver Shia in Modern Times*, Leiden, Reinhard Schulze Editions, 2001, pp.236-254.
- Taji-Farouki, Suha et Basheer, Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century*, New York, I.B. Tauris, 2004.
- Taylor, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.
- Teitelbaum, Joshua, *Holier than thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington, Institute for Near East Policy, 2000.
- Touraine, Alain, *Un nouveau paradigme, pour comprendre le monde aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005.
- Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- Vassiliev, Alexei, *The History of Saudi Arabia*, New York, New York University Press, 2000.
- Yamani, Mai, *Changed Identities. The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*, Londres, Royal Institute of International Affairs, 2000.
- Wiktorowicz, Quintan, *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

### *Revue spécialisée*

- Abdella Doumato, Eleanor, « Manning the Barricades: Islam According to Saudi Arabia's School Texts », *The Middle East Journal*, vol. 57, n°2, 2003, pp. 230-248.
- Al-Saud, Abdullah bin Abdelaziz, "Address to the Gulf Cooperation Council", *The Middle East Policy*, vol. IX, n.1, mars 2002, pp.29-32.
- Bocco, Riccardo, « 'Asabiyât tribales et États au Moyen-Orient. Confrontations et connivences », *Maghreb-Machrek*, n°147, janvier-mars 1995, pp. 3-25.
- Bocco, Riccardo, « La sédentarisation des pasteurs nomades : les experts internationaux face à la question bédouine dans le Moyen-Orient arabe (1950-1970) » *Cahiers des sciences humaines*, no.26 (1-2), 1990, pp. 97-117.
- Da Lage, Olivier, « Entre les religieux et la famille saoudienne, le malaise saoudien », *Maghreb-Machrek*, n°174, octobre-décembre 2001, pp. 3-12.
- Dawod, Hosham et al. Numéro dédié à l'Arabie Saoudite, *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, pp. 5-52.
- Dazi Heni, Fatiha, « Le pouvoir Al-Saoud face aux enjeux d'une société urbaine en mutation », dans Olivier Da Lage (dir.), *L'Arabie Saoudite et la péninsule après le 11 septembre*.

- Défis et enjeux d'une région en crise, Maghreb-Machrek*, n° 174, octobre-décembre 2001, pp. 8-37.
- Dekmejian, Richard. "The Liberal Impulse in Saudi Arabia " *The Middle East Journal*, n. 57 volume 3, été 2003, pp.400-414.
- Gresh, Alain, « Défis inédits pour l'Arabie Saoudite », dans Hosham Dawod et al. Numéro dédié à l'Arabie Saoudite, *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, pp. 47-52.
- Heydemann, Steven, « La question de la démocratie dans les travaux sur le monde arabe », *Critique internationale*, n°17, octobre 2002, pp.54-62.
- Lacroix, Stéphane, « L'Arabie Saoudite, entre violence et réforme », *Politique étrangère*, 4/2004, pp.743-754.
- Lacroix, Stéphane, «Between Islamists and Liberals : Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists », *The Middle East Journal*, vol.58, n°3, été 2004, pp.345-366.
- Louer, Laurence, « Changez ou vous serez changés. Démocratisation et consolidation de l'autoritarisme dans le Golfe » *Politique étrangère* 2005/4, hiver, p.769-780.
- Ménoret, Pascal, « Pouvoirs et oppositions en Arabie Saoudite : de la contestation armée à l'institutionnalisation de l'islamisme ? », *Maghreb-Machrek*, n° 177, Automne 2003, pp. 21-35.
- Ménoret, Pascal, « Les manifestes saoudiens de réforme 30 janvier et 1<sup>er</sup> mai 2003 », *Maghreb-Machrek*, n° 177, Automne 2003, pp. 101-115.
- Ménoret, Pascal, « La ré-islamisation de la jeunesse saoudienne », dans Hosham Dawod, et al. Numéro dédié à l'Arabie Saoudite, *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, pp. 35-46.
- Nevo, Joseph, « Religion and National Identity in Saudi Arabia », *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, n° 3, Juillet 1998, pp. 34-53.
- Okrulik, Gwenn, « Dissidence et réforme en Arabie Saoudite. De la religion, de l'État et de la famille », dans Hosham Dawod et al. Numéro dédié à l'Arabie Saoudite, *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, pp. 21-33.
- Pouillon, François, « Un État contre les Bédouins, l'Arabie Saoudite. Jalons pour une thèse », *Maghreb-Machrek*, n°147, janvier-mars 1995, pp.132-148.
- Steinberg, Guido, « Religion et État en Arabie Saoudite », dans Hosham Dawod et al. Numéro dédié à l'Arabie Saoudite, *Revue La Pensée*, n° 335, 2003, pp. 7-20.

### Sites internet

- Al-Dakhil, Khalid « Saudi Arabia's Year of Reform », *The Arab Reform Bulletin*, vol.2, issue 3, mars 2004, [en ligne], <http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=1475&prog=zqp&proj=zdr/#2003>, (page consultée le 9 juillet 2008).
- Arkoun, Mohamed « Le fait islamique : vers un nouvel espace d'intelligibilité », *Confluences Méditerranée*, n° 12, automne 2004, [en ligne], <http://www.ccefr.org/upload/45113eeeefb6d.pdf>, (page consultée le 15 avril 2007).

Brasseul, Jacques « Le déclin du monde musulman à partir du Moyen-Âge : une revue des explications », *Région et développement*, n°19-2004, [en ligne], [http://www.regionetdeveloppement.u-3mrs.fr/pdf/R19/R19\\_Brasseul.pdf](http://www.regionetdeveloppement.u-3mrs.fr/pdf/R19/R19_Brasseul.pdf), (page consultée le 2 mars 2007).

Bureau international du travail, Tendances mondiales de l'emploi des femmes, Mars 2008 [en ligne], [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms\\_091226.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_091226.pdf), (page consultée le 29 mai 2008).

Brumberg, Daniel, « Liberalization versus Democracy. Understanding Arab Political Reform, *Carnegie Endowment for International Peace* », numéro 37, mai 2003, [en ligne], <http://www.carnegieendowment.org/files/wp37.pdf>, (page consultée le 9 mai 2009).

Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa, Pascal Ménoret, « Chronologie politique de l'Arabie Saoudite 2005 », [en ligne], [http://www.cefas.com.ye/cy/cy13/12\\_chronologie\\_Arabie.pdf](http://www.cefas.com.ye/cy/cy13/12_chronologie_Arabie.pdf), (page consultée le 30 mai 2008).

Champion, Daryl, « The Kingdom of Saudi Arabia : Elements of Instability within Stability » *Middle East Review of International Affairs*, Vol.3 n° 4, décembre 1999 [en ligne], <http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/v3n4a4.html>, (page consultée le 3 mars 2007).

Dassetto, Felice « Quel islamisme et quel déclin? », *Recherches sociologiques*, 2000/3, p.133-138, [en ligne], <http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/cismoc/documents/LC2031.pdf> (page consultée le 2 mars 2007).

Gonzalez-Quijano, Yves, « Islamicités », *Archives de sciences sociales des religions*, 134 (2006), [en ligne], <http://assr.revues.org/document3502.html> (page consultée le 2 mars 2007).

Hammond, Andrew, "Preview : Saudi Arabia to present new image at Madrid forum", *Reuters*, 9 juillet 2008, [en ligne], <http://uk.reuters.com/article/email/idUKL0653325720080709>, (page consultée le 10 juillet 2008).

International Crisis Group, « Can Saudi Arabia Reform Itself ? », *ICG Middle East Report*, n.28, 14 juillet 2004, [en ligne], [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/28\\_can\\_saudi\\_arabia\\_reform\\_itself\\_web.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/28_can_saudi_arabia_reform_itself_web.pdf), (page consultée le 25 juin 2008).

Jones, Toby, "Seeking a "Social Contract" for Saudi Arabia", *Middle East Report*, No 228, automne 2003, pp.42-48, [en ligne], <http://www.jstor.org/stable/1559380>, (page consultée le 19 juin 2008).

Kechichian, Joseph A., « Saudi Arabia's Will to Power », *Middle East Policy*, vol VII, n° 2, février 2000, [en ligne], <http://www.mepc.org/journal/vol7/kechichian.pdf> (page consultée le 3 mars 2007).

Lacroix, Stéphane, « Post-Wahhabism in Saudi Arabia? », *ISIM*, n.15, mars 2005, [en ligne], <http://www.ceri-sciencespo.com/archive/mars05/artsl.pdf>, (page consultée le 30 juin 2008).

Lacroix, Stéphane, « Saudi Arabia Backgrounder : Who are the Islamists ? », *International Crisis Group Middle East Report*, n.31, 21 septembre 2004, [en ligne] [http://www.icg.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/31\\_saudi\\_arabia\\_backgrounder.pdf](http://www.icg.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/31_saudi_arabia_backgrounder.pdf), (page consultée le 20 juin 2008).

Pichegru, Charles, « Les murs de Ryad. Islam et modernité urbaine en Arabie Saoudite », *Chroniques yéménites*, n° 9, 2001 [en ligne], <http://cy.revues.org/document72.html>, (page consultée le 27 janvier 2007).

Obaid, Nawaf, « What the Saudi public really thinks » *The Daily Star* (Beirut), 24 juin 2004 [en ligne], [http://www.dailystar.com.lb/article.asp?edition\\_id=10&categ\\_id=5&article\\_id=5562](http://www.dailystar.com.lb/article.asp?edition_id=10&categ_id=5&article_id=5562), page consultée le 17 juin 2008.

Okruhlik, Gwenn, « Networks of Dissent : Islamism and Reform in Saudi Arabia », *Social Science Research Council*, 2002 [en ligne], <http://www.ssrc.org/sept11/essays/okruhlik.htm>, (page consultée le 27 janvier 2007).

Ménoret, Pascal, « Pouvoir et opposition. De la contestation armée à l'institutionnalisation de l'islamisme ? », 28 mai 2008, [en ligne], <http://www.cetri.be/spip.php?article643> (page consultée le 10 juin 2008).

Ménoret, Pascal, « L'Arabie Saoudite en 2005-2006 », 30 janvier 2007, [en ligne], <http://pascal-menoret.over-blog.com/article-5452223.html> (page consultée 1<sup>er</sup> mars 2007).

Middle East Research and Information Project, *Merip Reports*, « Saudi Opposition Leader: the Mosque Incident was Part of a People's Revolution », n.85, février 1980, pp.17-18, [en ligne], <http://www.jstor.org/stable/3010803> (page consultée le 30 mai 2008)

Mileti, Poglia, « Théories de l'ethnicité » [en ligne], [http://www.unifr.ch/socsem/cours/compte\\_rendu/Th%E9ories%20ethnicit%E9%20site.pdf](http://www.unifr.ch/socsem/cours/compte_rendu/Th%E9ories%20ethnicit%E9%20site.pdf), (page consultée le 15 avril 2007).

Reporters Sans Frontières, « Arabie Saoudite : Rapport annuel 2004 », 2004, [en ligne], [http://www.rsf.org/article.php?id\\_article=9877](http://www.rsf.org/article.php?id_article=9877), (page consultée le 19 juin 2008).

Said, Edward, « Impossible Histories : Why the Many Islams Cannot be Simplified », *Harper's*, juillet 2002, [en ligne], <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/crisis/said.htm>, (page consultée le 2 mars 2007).

UNDP, *Human Development Reports 2007/2008* « The Human Development Index » [en ligne], [http://hdrstats.undp.org/countries/country\\_fact\\_sheets/cty\\_fs\\_SAU.html](http://hdrstats.undp.org/countries/country_fact_sheets/cty_fs_SAU.html), (page consultée le 29 mai 2008).

UNDP, Kingdom of Saudi Arabia. *Human Development Report, 2003* [en ligne] [http://hdr.undp.org/en/reports/nationalreports/arabstates/saudiarabia/saudi%20arabia\\_2003\\_en.pdf](http://hdr.undp.org/en/reports/nationalreports/arabstates/saudiarabia/saudi%20arabia_2003_en.pdf), (page consultée le 29 mai 2008).

Zuhur, Sherifa, « Islamic Threat, Political Reform, and the Global War On Terror », *Strategic Studies Institute (S.S.I.)*, mars 2005, [en ligne] <http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/PUB598.pdf>, (page consultée le 7 mai 2009).