

L'ISLAMISME ARABE À L'ÉPREUVE DE LA GUERRE DU GOLFE : LE CAS DE L'ALGÉRIE

Bernard BOTIVEAU

L'invasion du Koweït par l'armée irakienne, le 2 août 1990, a pris au dépourvu les mouvements islamistes arabes. Au Maghreb, devant la tentative de gouvernements tentant de monopoliser la critique de l'intervention des armées de la coalition dirigée par les Etats-Unis et la pression de populations qui ont très vite manifesté leur reconnaissance de la légitimité de la politique irakienne, les organisations de l'islam politique ont eu à choisir leur camp. Soutenu jusque là par l'Arabie saoudite, le mouvement islamiste algérien, représenté par le Front islamique du salut (FIS), a dans un premier temps été mis en difficulté : le gouvernement algérien ne s'est pas fait faute de rappeler que non seulement le « protecteur » saoudien du FIS s'était coupé des « forces arabes », dirigées par Saddam Hussein mais que de plus, l'Arabie saoudite oubliant son rôle de gardienne des lieux saints, en était arrivée à tolérer que des troupes étrangères stationnent sur son territoire et même à s'engager directement dans la stratégie internationale définie par la coalition occidentale (1).

Pour les islamistes algériens, l'enjeu était d'importance. Ayant réussi, à partir des émeutes d'octobre 1988, à canaliser le mouvement de mobilisation contre le gouvernement algérien et à en devenir le principal porte-parole, ils se trouvaient alors en position ascendante, confirmée par les élections communales et de *wilaya* de juin 1990, où le FIS avait conquis 863 communes et contrôlé une trentaine de *wilayas*, dont celle d'Alger. La fixation initiale des élections législatives au mois de juin 1991 leur interdisait tout faux-pas dans la course à une victoire par les urnes qui s'annonçait comme une étape décisive dans l'affirmation politique du mouvement. En insistant sur le fait que le FIS avait été soutenu et financé par l'Arabie saoudite, le gouvernement algérien espérait diviser le mouvement islamiste. C'était compter sans l'implantation réelle du mouvement dans la société algérienne et sans la capacité de ses dirigeants à maintenir une mobilisation effective de leurs troupes. Le FIS qui, au début du conflit, condamnait l'invasion du Koweït par les troupes de Saddam Hussein et appelait en même temps à la « défense des lieux saints de l'islam » (il a même proposé ses « bons offices » en vue d'une négociation entre l'Irak et le Koweït), sut rapide-

(1) Alors que les partis politiques algériens, au lendemain de l'invasion du Koweït par l'Irak, ont en général hésité sur l'attitude à adopter dans le conflit, on notera que rapidement le débat politique s'est orienté – en dépit de réserves sur la politique du régime de Saddam Hussein – vers un soutien à la position de l'Irak dans le conflit. Le 12 août 1990, une dizaine de députés de l'Assemblée populaire nationale ont publié un communiqué rejetant toute internationalisation du conflit au profit des Etats-Unis et des pays européens et rappelant que ces pays acceptaient sans protester l'occupation par Israël de territoires arabes ; cf. M. AL-AHNAF, « L'opposition maghrébine face à la crise du Golfe », *Maghreb-Machrek*, n° 130-1990, pp. 99-114.

ment rendre crédible son changement d'orientation auprès de ses partisans. S'en prenant à l'armée algérienne pour son « inaction » dans le conflit, condamnant les Etats arabes pour leur « passivité » devant l'agression d'un peuple frère, Ali Belhadj, le principal orateur du FIS, appelait, dans une *khutba* du vendredi, au *djihad* contre les ennemis de l'islam. Sans doute les hésitations initiales du *majlis al-shura*, le « Parlement » du FIS, ont-elles quelque peu perturbé l'action du mouvement à ce moment : une manifestation imposante prévue le 31 janvier 1991 à Alger ne put mobiliser que de 80 à 100 000 manifestants, ce qui est peu, comparé aux marches antérieures, où dans ses meilleurs moments le FIS pouvait rassembler plus d'un million d'Algériens. Outre les tentatives faites pour discréditer le FIS, un quadrillage serré de la rue par l'armée permettait de contenir les militants islamistes et d'éviter tout débordement. Mais le Front put démontrer ultérieurement qu'il avait su résister à la pression et retrouver sa capacité de mobilisation initiale.

En surmontant cette épreuve, le Front islamique du salut a renforcé sa représentativité dans la société algérienne, comme cela est apparu lors du premier tour des élections législatives, le 26 décembre 1991. Même si l'armée algérienne est parvenue à le réduire au silence, avec le coup d'Etat du 11 janvier 1992, le Front avait d'abord montré qu'il ne pouvait être facilement délégitimé car, contrairement à ses adversaires, il apparaissait désormais capable de gérer simultanément les deux référents indispensables de la contestation, le référent nationaliste arabe et le référent islamiste. Cette double légitimation du FIS aux yeux d'une partie importante de la population algérienne, appelle une série de questions : quels éléments de l'histoire de l'islamisme algérien attestent de l'ancrage de ses militants dans le mouvement national arabe ? Comment le mouvement contestataire a-t-il renforcé son « islamité » sans se démarquer de l'idéologie nationaliste arabe ? L'inscription de la mobilisation de l'islamisme algérien dans une contestation globale contre un ordre mondial perçu comme fondamentalement injuste, est-elle un facteur de rapprochement durable avec les différents courants de l'islam politique, autant à l'intérieur du monde arabe, que dans les relations entre iraniens chiites et arabes sunnites ? (2)

Le référent national arabe : l'exemple des Frères musulmans

Le FIS s'est imposé sur un programme politique comportant une sévère condamnation de dirigeants qui affirmaient représenter, dans le cadre du FLN, la continuité de la révolution algérienne, mais n'avaient pas su transformer cette révolution en acquis sociaux et politiques (3). Nombre de ses cadres étaient

(2) Ce texte, rédigé pour l'essentiel en janvier 1992, ne traite que de la période antérieure au coup d'état du 11 janvier 1992 en Algérie. La question soulevée concernant les référents idéologiques du mouvement à l'éclairage des événements de la guerre du Golfe, reste bien sûr posée en ce qui concerne la restructuration politique du mouvement après cette date.

(3) « (Le peuple algérien) a avancé à pas de géant pour recouvrer son indépendance à travers des révolutions qui ont parsemé la période coloniale jusqu'à la révolution de novembre 1954 ; et si cette révolution lui a permis de reconquérir le pays, elle ne lui a pas apporté la liberté au nom de laquelle il s'est révolté en octobre 1988 » ; Preamble du « Projet de programme politique du FIS, Alger, FIS, 1989 (*Mashrû' al-barnâmiy al-siyâsi li-l-jabha al-islâmiyya li-l-inqâdh*) ».

cependant issus de la guerre de libération, à commencer par Abbasi Madani, militant du FLN de la première heure. Ils ont dans les années 50 et ultérieurement, participé aux débats des nationalistes arabes, canalisés par le nassérisme en Egypte, qui les assurait de son soutien dans la lutte. Avec les premières manifestations de ses groupes contestataires, le « revivalisme » islamique a commencé ensuite à s'affirmer sur la scène politique, contribuant à une islamisation du langage politique dans la société. Il n'empêche que l'islamisme algérien s'inscrit dans la droite ligne de Abdel Hamid Ben Badis et des réformistes musulmans algériens, dont le programme, élaboré dans les années 20, visait à défendre, la culture arabo-musulmane dans une nation algérienne reconstituée, et notamment à valoriser l'usage de la langue arabe et une pratique réformée de la religion musulmane. Le PPA (Parti du peuple algérien) comme le MTLD (Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques), héritiers de l'Etoile nord-africaine exprimeront cette double appartenance comme le fera aussi le FLN, mettant l'accent sur le *djihad* dans la lutte, et sur l'arabisation d'une société marquée par la culture française. Ce n'est certes pas sur sa politique d'arabisation, mais sur sa politique économique que le courant islamique s'opposera à Boumédiène, comme le démontre toute son action au cours des années 70 et les « itinéraires de mobilisation » qui caractériseront à cette époque le mouvement islamiste en formation (4). En 1971, le lancement en Algérie de la campagne d'arabisation (5) est suivi peu après par celui de la révolution agraire, pour laquelle le régime mobilisera l'essentiel de ses énergies à partir du début 1972. L'arabisation marque alors le pas et n'est plus envisagée que « par étapes ». Le mouvement islamiste, hostile à l'inspiration « marxiste » de la révolution agraire, combat cette dernière et s'engage sur l'objectif de l'arabisation (6). Et ce, d'autant plus qu'il peut plus facilement recruter parmi la population des diplômés de la « filière arabe » de l'enseignement, qui apparaît toujours dévaluée par rapport à la filière francophone. Les contenus de l'idéologie du mouvement ont certainement beaucoup évolué par la suite, sous l'impact notamment de la révolution iranienne, dans le sens d'un marquage « islamique » plus visible, mais ils furent imprégnés à leur début d'une interprétation de la culture algérienne où l'élément arabe avait une place privilégiée. De ce point de vue, l'insuccès de l'arabisme de Ben Bella après 1988 a moins tenu au contenu national de son programme (7) qu'à l'évaluation négative qui était faite de sa gestion politique de la révolution algérienne dans les premières années de l'indépendance.

Pour prendre la mesure des hésitations et tâtonnements du FIS au début du conflit, il faut sans doute revenir sur les étapes qui ont jalonné le développement idéologique du mouvement islamiste algérien jusqu'à la constitution en 1989 du FIS comme son porte-parole quasi-exclusif. Relativement tardif, ce mouvement s'est inspiré d'abord des Frères musulmans du Machreq et spécialement des Frères musulmans syriens, tout en intégrant pour partie la version égyptienne qutbiste d'un discours aujourd'hui banalisé, relatif à la constitution

(4) cf. BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb* Paris, Karthala, 1988, pp. 152 et s.

(5) Avec notamment la décision, le 27 juin, d'arabiser le Ministère de la justice.

(6) ROUAINIA Ahmed, *Les Frères et la mosquée* Paris, Karthala, 1990, pp. 30 et s.

(7) Le parti de Ben Bella a immédiatement soutenu l'Irak après l'invasion du Koweït.

d'un Etat islamique et à une critique de la société axée sur une relecture de Ibn Taymiyya et autres théologiens musulmans (8). Dans les écrits algériens récents (9), on trouve des références fréquentes à Hassan al-Banna et à ses émules – dont on sait l'influence exercée en Algérie même par l'un de leurs oulémas importants comme Muhammad al-Ghazali, mais aussi à la première génération des Frères musulmans syriens, Mustafa al-Sibâ'i, Muhammad al-Mubârak ou Sa'id Ramadan al-Buti notamment. Or ces dirigeants, sensibles aux développements successifs de la pensée politique d'un Rachid Ridha, ont été des acteurs du mouvement national arabe, acteurs particulièrement visibles à la fin des années 50, quand ils soutenaient la dynamique anti-impérialiste et anti-communiste impulsée par l'Etat nassérien (10), avant d'être persécutés par ce même Etat.

En ce qui concerne les Frères musulmans, les références citées attestent qu'ils ont fréquenté assidûment les écrits des premières générations de l'islam politique du Moyen-Orient. Le contact est passé par les étudiants algériens à Damas et au Caire, et pas seulement par ceux qui ont suivi des enseignements en sciences islamiques. Les dirigeants du mouvement ont lu les ouvrages importants des Frères musulmans et notamment de sa « branche syrienne ». Si le discours qutbiste a par la suite rendu quasiment exclusive l'utilisation d'une symbolique de rupture dans l'idéologie de l'islam politique, il ne faut pas oublier que les premières générations de l'islam politique étaient associées au mouvement national arabe et il faut resituer leur production intellectuelle dans le contexte de l'histoire moyen-orientale où ils vivaient. Dans le sillage d'intellectuels syriens d'au moins deux générations, Kawakibi, Ridha ou autres Kurd 'Ali, qui privilégiaient l'élément arabe sur l'élément turc dans la définition d'un *leadership* du monde musulman, ou qui, comme Satî' al-Husri et ses successeurs baasistes, insistaient sur l'importance de la culture islamique dans la définition d'une identité arabe, les fondateurs de la branche syrienne des Frères musulmans mettaient en avant cet élément arabe. Ainsi, Muhammad Mubarak, doyen de la Faculté de *shari'a* de Damas publiait en 1959 un ouvrage intitulé *La nation arabe* (11) dont il n'est pas inutile de rappeler la thèse : se situant dans le contexte de la RAU (1958-1961) et de l'après Bandoeng (1955), il estimait que, face à l'Occident « matérialiste » et « athée », les nations du Tiers-monde étaient à la recherche d'une autre représentation du monde. Il ne voyait que deux modèles possibles, l'Inde et le monde arabe. La première ayant selon lui échoué à concilier intelligence, action positive et spiritualité, ces nations avaient tout intérêt à se tourner vers le modèle que proposait le monde arabe et qui devait permettre d'assurer cette conciliation. Cela était dû à la Révélation certes, mais aussi et peut-être surtout à la nation arabe elle-même. Le rôle de l'islam était en effet d'avoir révélé aux Arabes leurs capacités de développement civilisation-

(8) Voir la présentation de « l'Etat califal » par Abbasi MADANI, *Azmat al-fikr al-hadith, wa mubarrirât al-hall al-islâmî* (Crise de la pensée moderne et justifications de la solution islamique), Alger, Ameziane, 1409/1989.

(9) cf. AL-AHNAF M., BOTIVEAU B., FREGOSI F., *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala, 1991.

(10) cf. notamment les écrits de Mustafa SIRAT, dirigeant des Frères musulmans syriens dans les années 50, partisan de la République arabe unie.

(11) MUBARAK, Muhammad, *Al-umma al-'arabiyya* (La nation arabe), Damas, 1989; cf. des extraits de cet ouvrage, in *Orient*, n° 22, 2-1962, pp. 161-182.

nel, en ayant su imposer un Livre arabe et un prophète arabe, au service d'une religion universelle, l'islam. Pour Mubarak, il y avait donc lieu de combattre les préjugés et les connotations péjoratives attachés à la notion de *Jâhiliyya* : la période antéislamique de l'Arabie témoignait au contraire du génie arabe et avait assuré la transition avec la période de la Révélation, au cours de laquelle un Livre saint avait été transmis aux hommes de langue arabe.

Vers l'islamisation de la contestation

Ces idées n'étaient pas de nature à troubler l'establishment azharien au moment de la RAU, comme on peut le constater à la lecture de la revue de l'Azhar de cette époque (12), mais elles n'étaient cependant pas facilement acceptables par les Frères musulmans égyptiens, surtout dans la génération qutbiste. Il faut rappeler néanmoins l'engagement massif des Frères musulmans, après la seconde guerre mondiale dans tous les débats intéressant la « nation arabe », et d'abord leurs combats en faveur de la cause palestinienne (13). Les islamistes algériens ont suivi ces débats et si l'élément « islamique » de la contestation a recouvert l'intégralité du discours, il fut d'abord occulté avant d'apparaître comme son principal signe de ralliement. La victoire de la révolution algérienne fut sans doute célébrée par les islamistes algériens comme étant le « triomphe des valeurs de l'islam », mais dans les premières années de l'indépendance algérienne, les urgences liées à l'organisation socio-économique ont relégué au second plan tout débat contradictoire sur les modalités d'une identification de la société algérienne à la culture islamique, dont les défenseurs minoritaires se regroupaient autour de Malek Bennabi, de quelques oulémas et de l'association *Al-Qiyam*, fondée en 1966. L'arrivée au pouvoir de Boumédiène en 1965 ne leur facilitera pas la tâche et les « Frères » algériens (*khouandjiyya*) ne rencontreront qu'une faible audience lorsqu'ils s'en prendront à la politique économique du gouvernement et notamment à sa réforme agraire. Ce n'est qu'à la fin des années 70 que le problème va commencer à se poser réellement. En 1976, en particulier lors du débat de la Charte nationale où le régime de Boumédiène commence à prendre ses distances vis à vis de sa gauche et encourage l'aile « religieuse » du FLN; tandis que Mahfoudh Nahnah, qui fondera et dirigera le mouvement *Al-Nahda*, dénonçait le caractère « laïciste » de la Charte. Au cours de ces années, sous cette double influence se sont développés des thèmes de mobilisation passant, outre l'arabisation, par des débats sur l'enseignement religieux ou sur le droit de la famille.

Comme dans les autres pays arabes, le débat sur le rôle de la culture islamique dans la contestation politique prendra une ampleur nouvelle après la révolution iranienne. Certains militants algériens ont pu être tentés par une « solution islamique » de type chiite et, en tout cas, l'impact global de la

(12) Dans un article de *Majallat al-Azhar*, mai 1959, un collaborateur de la revue, Mahmud al-Lababidi, rappelle que l'islam doit être considéré comme un « pilier » du nationalisme arabe; cité in *Orient*, 2-1961, pp.181 et s.

(13) cf. CARRE Olivier et MICHAUD Gérard, *Les Frères musulmans*, Paris, Gallimard (coll. Archives), 1983

révolution iranienne fut patent, l'ambassade d'Iran servant de point de ralliement à différents groupes islamistes. Mais la majorité de ceux qui vont devenir les cadres du mouvement font confiance à leurs homologues du Machreq et spécialement d'Égypte. On connaît les éléments principaux de cette nouvelle phase de la contestation, en particulier les heurts à l'Université entre étudiants islamistes et étudiants de gauche ou le groupe de Moustafa Bouyali, constitué à partir de 1981. En février 1981 est inaugurée la première « foire du livre islamique » (14). En dehors des contraintes particulières liées au processus d'arabisation, la contestation en Algérie ressemble au cours de ces années à ce qu'elle fut au Machrek quelques années plus tôt, où la mobilisation contre des régimes incapables de réaliser un véritable soutien à la question palestinienne et de promouvoir des politiques d'ouverture politique parallèlement à leurs politiques d'ajustement économique, accentuait l'« islamisation » du discours de la contestation. On l'a vu par exemple en 1973 en Syrie, lors de la contestation de la nouvelle Constitution baasiste : si des nassériens syriens par exemple se sont mobilisés contre le projet (qui supprimait un ancien article affirmant que la religion du chef de l'Etat est l'islam), ils l'ont fait dans le cadre du mouvement de protestation conduit d'abord par les grands oulémas de Damas, puis relayé par des oulémas de différentes villes syriennes. Dans un contexte spécifique, les émeutes déclenchées en 1986 par les appels de certaines unités de la police égyptienne, pour protester contre leurs conditions d'existence dans ces unités, furent interprétées par un nombre important d'acteurs de la scène politique égyptienne selon des critères « islamiques », rappelant par exemple, en faveur des manifestants, ce qu'était une véritable justice sociale, ou appelant au contraire à une application des sanctions pénales prévues par le droit islamique (15).

La mobilisation contre un ordre international injuste

En faisant appel à la double mémoire arabe et islamique de sa constitution, l'islamisme algérien retrouvait la logique de son développement. Il fut en mesure de maintenir la capacité de mobilisation qu'il avait acquise avant la guerre du Golfe et probablement de l'accroître, malgré les difficultés déjà signalées. A l'effet produit par la popularité de la propagande irakienne en faveur de la défense du peuple arabe, de la cause palestinienne et de la nation islamique, il faut ajouter que le FIS avait su capitaliser durablement le mécontentement en Algérie, dans la mesure où il avait su traduire antérieurement, par un discours radical et un investissement « islamique » du social, une revendication optimale contre le FLN. La situation économique et sociale désastreuse de l'Algérie, imputée par les islamistes à la politique suivie depuis trente ans, leur a acquis une masse de mobilisation conséquente, démontrée en 1988. Les émeutes urbaines de ces dernières années au Maghreb sont originellement liées au refus des normes imposées de l'extérieur par le FMI, et elles ont trouvé leur

(14) BOUADJIA A., *op. cit.*, p. 171

(15) Sur ces deux types de mobilisation, voir BOTIVEAU Bernard, « De nouveaux modes de contestation dans le monde arabe », *Cultures et conflits*, n° 5-1992, pp. 67-83.

expression dans la critique islamiste de conditions de vie devenues insupportables. Au Maroc, une importante manifestation de soutien à l'Irak, organisée fin janvier 1991 par les syndicats et les partis d'opposition, fut tolérée par le gouvernement qui venait d'affronter durant tout le mois de décembre 1990 l'organisation d'une grève générale accompagnée d'émeutes violentes de jeunes issus de quartiers pauvres, à Kenitra, Tanger et surtout à Fès, manifestants prompts à se radicaliser et à s'identifier aux « déshérités » que soutiennent les islamistes.

Le déterminant anti-impérialiste de la contestation islamiste en Algérie, renforcé par la perception de l'isolement international de l'Irak et du monde arabe pendant la guerre du Golfe, s'est ajouté à sa capacité de critique interne pour résister à la pression qui s'exerçait contre lui, alors que des menaces pesaient sur son existence légale. Dans ce contexte une nouvelle question se pose : celle de la pertinence d'un regroupement de différents mouvements au sein de l'islam politique et d'une analyse de ces mouvements dans une perspective transnationale. En particulier se pose la question des relations entre les mouvements sunnites et chiïtes. Comme leurs homologues maghrébins et « orientaux », les dirigeants du FIS n'ont jamais caché leur opposition au khomeinisme et à ses idées « erronées ». Les divergences historiques et dogmatiques entre sunnites et chiïtes (16) constituent autant d'éléments d'éloignement et d'opposition. Dans les années cinquante, un premier rapprochement idéologique eut lieu entre les deux branches principales de l'islam, dans un contexte développementaliste et « tiers-mondiste ». Dans l'Égypte nassérienne, le contrôle des institutions islamiques par l'État allait de pair avec une nouvelle formulation du droit islamique au service du développement social et politique, tendant à gommer certaines différences dogmatiques et idéologiques non seulement entre les différentes écoles de l'islam sunnite, mais aussi entre les écoles sunnites et chiïtes. C'est en 1959 que Mahmud Shaltut, *shaykh al-Azhar*, reconnu officiellement dans une *fatwa* « l'école ja'farite » (le droit chiïte) comme la cinquième école « officielle » du droit islamique. Ces intentions unitaires furent cependant vite arrêtées par la réalité des différences. Les étudiants chiïtes ne fréquentaient guère plus que par le passé les universités sunnites et les États concernés restaient souvent indifférents à la répression exercée contre des mouvements islamistes dans tel ou tel pays, comme ce fut le cas en Syrie, où la violente répression des Frères musulmans par le régime de Hafez el Assad entre 1979 et 1982 n'entraîna pas de protestation de la part de l'Iran, soucieux du maintien de l'équilibre des forces dans la région. La guerre entre l'Iran et l'Irak contribua en outre à l'aggravation des différends.

Depuis la révolution iranienne, certaines de ces divergences se sont tues néanmoins, pour favoriser des rapprochements politiques. Des mouvements islamistes se sont employés à faire connaître dans le monde arabe sunnite les écrits des idéologues iraniens, introduits par le canal des chiïtes libanais et irakiens (17), tandis que les dirigeants iraniens affirmaient leur sympathie pour

(16) cf. dans ce même volume l'article de Pierre-Jean LUIZARD; également, Emmanuel SIVAN, « Sunni Radicalism in the Middle-East and the Iranian Revolution », *International Journal of Middle East Studies*, 21-1989, pp. 1-30.

(17) E. SIVAN, *ibid.*

tout ce qui pouvait contribuer à valoriser « l'alternative islamique ». Si l'affaire Rushdie a contribué à ce rapprochement dans la mesure où il y eut peu de voix dans le monde arabe pour désapprouver la *fatwa* de Khomeiny, les intellectuels islamistes arabes semblent peu enclins à se rapprocher de l'Iran. On note cependant un infléchissement du discours vers un unitarisme politique, oubliant les anciennes différences pour rappeler que l'Iran est un « pays islamique frère et respectable » (18).

Les islamistes algériens, plus éloignés de ces débats que leurs homologues du Machrek, se sont néanmoins montrés sensibles, comme nous l'avons vu, à l'efficacité du khomeinisme dans sa mise en cause d'un ordre mondial injuste. Ali Belhadj a fait état de ce problème (19) : critiquant le fait que des prédicateurs algériens aient été attirés par la propagande iranienne, il insistait aussi sur le fait qu'il était risqué de mettre en péril l'Etat iranien à un moment où il devait affronter l'hostilité générale du monde occidental. Cette perspective a été mise en relief par les tentatives de rapprochement opérées par l'Iran auprès des islamistes maghrébins, notamment en décembre 1989 à l'occasion de la visite de Rafsanjani à Khartoum et en janvier 1992, avec la condamnation très ferme du coup d'Etat militaire en Algérie. On peut à ce propos évaluer l'hypothèse d'un rapprochement irano-arabe impliquant les islamistes algériens. Il faudrait pour cela relativiser le poids des divergences déjà signalées ainsi que les facteurs stratégiques qui influencent la politique internationale de l'Iran. Sans doute surtout faudrait-il s'interroger sur la possibilité pour des courants islamistes représentés par des Etats (Iran, Soudan) et des mouvements oppositionnels (Algérie, Tunisie) de définir des stratégies communes ou simplement convergentes. Mais on peut à tout le moins relever une opportunité de rapprochement de mouvements politiques contestataires exprimant une critique similaire de l'ordre international dominant et de la dépendance imposée, rendue plus insupportable par la guerre du Golfe et par la non-résolution, permanente, de la question palestinienne ; un mode nouveau d'expression d'un islam politique qui perdrait ainsi une partie de l'hétérogénéité qui l'a longtemps caractérisé.

(18) Voir par exemple un auteur égyptien proche des Frères musulmans, Fahmi HUWAYDI, *Al-'arab wa Iran (Les arabes et l'Iran)*, Le Caire, Dār al-shurūq, 1991. L'auteur rappelle l'histoire islamique partagée depuis quatorze siècles entre les mondes arabe et iranien, les convergences politiques, stratégiques et économiques qui unissent aujourd'hui les destinées des deux mondes (pp. 37 et s.)

(19) Dans une interview à la revue *Al-Bayan*, n° 23, décembre 1989.