



Σχολή Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σχέσεων

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

«Η ευρωπαϊκή Αριστερά και το πολιτικό Ισλάμ: Τα παραδείγματα της Ελλάδας και της Βρετανίας, 1979-2001

Ιχάμπ Σαμπάνα

Το έργο συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Πρόγραμμα Χορήγησης Υποτροφιών για Μεταπτυχιακές Σπουδές Δευτέρου Κύκλου Σπουδών» (MIS-5003404), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).



Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο

Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



Κόρινθος, Οκτώβριος 2019

Copyright © Ιχάμπ Σαμπάνα, 2019.

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διατριβής, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Το έργο συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Πρόγραμμα Χορήγησης Υποτροφιών για Μεταπτυχιακές Σπουδές Δευτέρου Κύκλου Σπουδών» (MIS-5003404), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).

This research is co-financed by Greece and the European Union (European Social Fund- ESF) through the Operational Programme «Human Resources Development, Education and Lifelong Learning» in the context of the project “Scholarships programme for post-graduate studies - 2nd Study Cycle” (MIS-5003404), implemented by the State Scholarships Foundation (IKY).



University of Peloponnese

Faculty of Social and Political Sciences

Department of Political Science and International Relations

Doctoral Dissertation

“The European Left and political Islam: The cases of Greece and Britain, 1979-2001”

Ihab Shabana

Corinth, October 2019

Doctoral Supervisory Committee

Supervisor

Sotiris Roussos

Associate Professor, University of
Peloponnese

Vaggelis Karamanolakis

Associate Professor,
University of Athens

Manos Papazoglou

Assistant Professor,
University of Peloponnese

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Επιβλέπων

Σωτήρης Ρούσσος

Αν. Καθηγητής, Πανεπιστήμιο
Πελοποννήσου

Βαγγέλης Καραμανωλάκης

Αν. Καθηγητής,
Πανεπιστήμιο Αθηνών

Μάνος Παπάζογλου

Επικουρος Καθηγητής,
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

الي والديّ

στους γονείς μου

και στη Δώρα

Ευχαριστίες

Η διατριβή αυτή δεν θα μπορούσε να ολοκληρωθεί χωρίς τη στήριξη από μια σειρά ανθρώπων. Χωρίς καμία αμφιβολία οι μεγαλύτερες ευχαριστίες ανήκουν στον άνθρωπο που με ενέπνευσε, με εμπιστεύτηκε και με στήριξε σε ακαδημαϊκό επίπεδο, τον επιβλέποντά μου καθηγητή Σωτήρη Ρούσσο. Η πολύτιμη βοήθειά του, οι ακούραστες, προσεκτικές και καίριες παρατηρήσεις του, οι πολύτιμες συζητήσεις μας, η αμέριστη υποστήριξη και η καθοριστική καθοδήγησή του, υπήρξαν για μένα πηγή δύναμης και κουράγιου που με βοήθησαν να συνεχίσω την δουλειά αυτή ακόμα και όταν βρισκόμουν στα όρια της παραίτησης. Η συμπαράστασή του ειδικότερα σε αυτές τις στιγμές υπήρξε κάτι παραπάνω από πλούσια και ευεργετική αναδεικνύοντας και τον ρόλο του ως ακαδημαϊκού δασκάλου με την ευρύτερη έννοια. Ακόμα, θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στην καθηγήτρια Άννα Καρακατσούλη για τις παρατηρήσεις της.

Φυσικά θα ήθελα να ευχαριστήσω και τα υπόλοιπα δύο μέλη της τριμελούς επιτροπής, τον Βαγγέλη Καραμανωλάκη και τον Μάνο Παπάζογλου. Αμφότεροι, καθ' όλη τη διάρκεια της εκπόνησης με βοήθησαν με τις εύστοχες παρατηρήσεις τους και τις πολύτιμες συμβουλές τους. Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους ανθρώπους των ΑΣΚΙ, του Ε.Ι.Χ. Φλωράκης, αλλά και τον Darren από το ΡΗΜ στο Μάντσεστερ για την βοήθειά τους στην αρχειακή έρευνα.

Στη διαδρομή αυτή υπήρξαν και άλλοι άνθρωποι των οποίων η συμβολή ήταν παραπάνω από καθοριστική. Ένα τεράστιο ευχαριστώ στον επιστήθιο φίλο μου Ανδρέα Σπυρόπουλο. Ένα μεγάλο ευχαριστώ ανήκει επίσης στην Ματίνα Θεοδωροπούλου, χωρίς την βοήθεια της οποίας η έρευνα στο Λονδίνο θα ήταν αδύνατη. Ιδιαίτερη ευγνωμοσύνη και εκτίμηση οφείλω στην Παυλίνα Μάρβιν για τη στήριξή της καθ' όλη τη διάρκεια της διατριβής. Οι παρατηρήσεις και οι διορθώσεις της αποτελέσαν μια φωτεινή πηγή έμπνευσης.

Ακλόνητοι συμπαραστάτες σε όλη την πορεία αυτή υπήρξαν αδιαμφισβήτητα οι γονείς μου αλλά και η αδερφή μου Ράσα. Η εμπύχωσή τους ήταν – και είναι – ανυπολόγιστη. Ειδικότερα, κατά την τελευταία περίοδο που υπήρξε και μια από τις πιο πιεστικές, η παρουσία τους συνέβαλε στην αναπτέρωση, πολλές φορές, του ηθικού μου. Ένα ξεχωριστό ευχαριστώ από τα βάθη της καρδιάς μου ανήκει στη Δώρα Θεοδωροπούλου. Ο ενθουσιασμός, η αρωγή, η υπομονή και η συμπαράστασή της σε κρίσιμες στιγμές για πάρα πολλά χρόνια αποτελούν ένα από τα πιο ανεκτίμητα κομμάτια όλης αυτής της διαδρομής. Το παράδειγμα της επιμονής που μου έδωσε υπήρξε καταλυτικό.

Περίληψη

Η διατριβή αυτή ερευνά το ζήτημα της προσέγγισης του πολιτικού Ισλάμ από την ελληνική και την βρετανική Αριστερά. Ένα ζήτημα που την περίοδο που μελετούμε είναι αχαρτογράφητο. Η βασική υπόθεση είναι η φαινομενική έλξη της Αριστεράς από την επαναστατική ορμή του ισλαμισμού και οι υποτιθέμενες συμμαχίες που συγκροτούνται μεταξύ τους μετά το 2001. Με αφετηρία το πλαίσιο αυτό ερευνούμε το πως αντιλήφθηκε η Αριστερά την έκρηξη του πολιτικού Ισλάμ από την ιρανική επανάσταση το 1979, ακολουθώντας το νήμα αυτής της προσέγγισης κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980, όπου κυριαρχούσε ο διπολισμός, και κατά τη διάρκεια της μεταψυχροπολεμικής δεκαετίας του 1990.

Οι περιπτώσεις που μελετούμε συνιστούν συγκριτικά δύο διαφορετικά παραδείγματα. Διαφορετικά διότι η Αριστερά σε Βρετανία και Ελλάδα δεν έχουν την ίδια ιστορική συνείδηση, δεν βρίσκονται σε όμορο γεωγραφικό περιβάλλον και δεν αντιλαμβάνονται την εξωτερική τους πολιτική υπό το πρίσμα του ίδιου συμφέροντος. Ωστόσο, μέσα από τις πρωτογενείς πηγές και τον αριστερό Τύπο της εποχής ανακλύπουν κάποιες πολύ ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις. Η Αριστερά στις δύο αυτές χώρες ακολουθεί ταυτόχρονα μια συγκλίνουσα και μια αποκλίνουσα πορεία. Από τη μία η στάση της συγκροτείται βάσει μιας ιδεολογικής θέσης, η οποία επικαθορίζεται από την ιδεολογική της ταυτότητα και από τα αντίστοιχα «κέντρα» της, όπως λόγω χάρη τα κομμουνιστικά κόμματα από τη Μόσχα. Από την άλλη παρατηρείται μια ευθυγράμμιση των αριστερών κομμάτων με τα εθνικά αφηγήματα, το οποίο επικαθορίζεται επίσης από τα αντίστοιχα εθνικά συμφέροντα και τις αντίστοιχες ιστορικές συγκυρίες. Οι αναλυτικοί αυτοί άξονες πολλές φορές επικαλύπτονται δημιουργώντας ένα ενδιαφέρον συγκριτικό αναλυτικό πεδίο.

Η βασική μας αναλυτική προσέγγιση στηρίζεται στο πλαίσιο της γενικευμένης θρησκευτικής επανάκαμψης στα συμφραζόμενα του μεταποικιακού κόσμου. Η ερμηνεία αυτή ακολουθεί τις προσπάθειες της Αριστεράς να δώσει απαντήσεις σε ζητήματα που αφορούν στις αντιιμπεριαλιστικές προοπτικές, στην κριτική προσέγγιση της νεωτερικότητας αλλά και στην έντονη αναζήτηση μιας εναλλακτικής αυθεντικότητας ως αντίβαρο στην δυτική πολιτισμική κυριαρχία. Σημαίνοντα ρόλο στην διατριβή μας θα παίξουν δύο διαφορετικές μεταβλητές: αφενός η διαμεσολάβηση της εκάστοτε Αριστεράς από αντίστοιχα αριστερά αραβικά κόμματα με τα οποία υπάρχει επαφή και επικοινωνία. Αφετέρου, η πρόσληψη του (πολιτικού) Ισλάμ στο εσωτερικό της κάθε χώρας και οι αναπαραστάσεις που προκύπτουν από τις εκάστοτε συλλογικές μνήμες.

Σημαντικοί όροι: Πολιτικό Ισλάμ, Σιιτικό Ισλάμ, Σουνιτικό Ισλάμ, Ελληνική Αριστερά, Βρετανική Αριστερά, Εργατικό Κόμμα, ΚΚΕ, Αραβική Αριστερά, Μεταποικιακή Θεωρία, Χεζμπολλά, Χαμάς, Ιράν, Ιρανική Επανάσταση, Λίβανος, Παλαιστίνη, Αλγερία, Αίγυπτος

Abstract

This study explores the issue of the approach of political Islam from the Greek and British Left. An issue that to a great extent is uncharted. The basic conjecture of the study is the Left's ostensible attraction to the revolutionary momentum of Islamism and the reputedly alliances formed between them since 2001. In this context we examine how the Left perceived the explosion of political Islam, from the Iranian revolution of 1979, following the thread of the narrative throughout the decade of 1980's, reigned by high bipolarism, and throughout the post-Cold War 1990's.

The cases we are approaching constitute two different paradigms. Different because the Left in Greece and Britain do not have the same historical consciousness, do not lie in the same geopolitical context and, furthermore, do not perceive the politics of their foreign affairs under the lenses of identical interests. Nevertheless, looking through primary sources and the Left's press of the period, some very interesting ascertainties occur. The Left in these two countries is following a converging and, concomitantly, a deviating path. On one hand, its stance is postulated through the prism of an ideological position that is defined by its ideological identity and their respective "centers", such as the communist parties and Moscow. On the other hand, there is the observation of the Left's alignment with national narratives, which are defined as well by the national interests and the respective historical conjunctures.

Our essential approach is based on the context of a general emergence of the religious feeling in the context of the postcolonial world. This interpretation is following the Left's endeavors to answer the issues related to antiimperialist perspectives, to the critical approach of modernism but also to the bold quest of an alternative authenticity as a counterweight to western cultural hegemony. Two variables will play a fundamental role in our thesis: First, the Arab's Left mediation to the European Left's discourse. And second, the image of (political) Islam in each country and the enactments that are occurring from the respective collective memories.

Keywords: Political Islam, Shi'a Islam, Sunni Islam, British Left, Greek Left, Labour Party, KKE, Arab Left, Postcolonial Theory, Hizballah, Hamas, Iran, Iranian Revolution, Lebanon, Palestine, Algeria, Egypt

Συντομογραφίες

ΑΜ	Αδελφοί Μουσουλμάνοι
ΑΣΚΙ	Αρχεία Σύγχρονης Κοινωνικής Ιστορίας
Γ.Γ.	Γενικός Γραμματέας
ΔΕΤΔ	Διεθνής Επιτροπή της Τέταρτης Διεθνούς
ΕΑΡ	Ελληνική Αριστερά
ΕΔΑ	Ενιαία Δημοκρατική Αριστερά
ΕΕΚ	Εργατικό Επαναστατικό Κόμμα
ΕΔΕ	Εργατική Διεθνιστική Ένωση
ΕΚΚΕ	Επαναστατικό Κομμουνιστικό Κίνημα Ελλάδας
ΕΠΚ	Εθνικό Προοδευτικό (Ενωσιακό) Κόμμα
Κ.Ε.	Κεντρική Επιτροπή
ΚΚΑ	Κομμουνιστικό Κόμμα Αιγύπτου
ΚΚΕ ΕΣ	Κομμουνιστικό Κόμμα Ελλάδας Εσωτερικού
ΚΚΕ	Κομμουνιστικό Κόμμα Ελλάδας
ΚΚΛ	Κομμουνιστικό Κόμμα Λιβάνου
ΚΚΠ	Κομμουνιστικό Κόμμα Παλαιστίνης
ΚΟΜΕΠ	Κομμουνιστική Επιθεώρηση
ΟΚΔΕ	Οργάνωσης Κομμουνιστών Διεθνιστών Ελλάδας
ΠΑΣΟΚ	Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα
Π.Γ.	Πολιτικό Γραφείο
ΟΑΠ	Οργάνωση για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης
ΠΕΣ	Προβλήματα της Ειρήνης και του Σοσιαλισμού
ΣΑ	Σοσιαλιστική Αλλαγή
ΣΥΝ	Συνασπισμός ης Αριστεράς, των Κινήματων και της Οικολογίας

BL	British Library
BNA	British National Archives
CODIR	Committee for the Defense of the Iranian People’s Rights
CPGB	Communist Party of Great Britain
DFLP	Δημοκρατικό Μέτωπο για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης
DOC	Δυναμική της Αντιπαράθεσης – Dynamics of Contention
FIS	Islamic Salvation Front
FLN	National Liberation Front
FO	Foreign Office
GIA	Groupe Islamique Armé
HT	Hizb ut-Tahrir
IS	International Socialists
LMEC	Labour Middle East Council
LW	Labour Weekly
MAB	Muslim Association of Britain
MEsc	Middle East sub-Committee
MKO	Mujahedin Khalq
NCR	National Council of Resistance
NEC	National Executive Committee
POS	Δομές Πολιτικής Ευκαιρίας – Political Opportunity Structures
PFLP	Popular Front for the Liberation of Palestine
OIC	Οργανισμός Ισλαμικής Συνδιάσκεψης
PHM	People’s History Museum
RMT	Θεωρία της Κινητοποίησης των Πόρων – Resource Mobilization Theory
SAPs	Structural Adjustment Programs / Προγράμματα Δημοσιονομικής Προσαρμογής
SMT	Θεωρία των Κοινωνικών Κινήματων – Social Movement Theory

SWP	Socialist Workers Party
SW	Socialist Worker
SWR	Socialist Worker Review
TUC	Trade Union Congress
UMO	Union of Muslim Organisations
WUMRC	Warwick University Modern Records Centre
YM	Young Muslims

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1	Πρώτο Κεφάλαιο: Εισαγωγή	1
1.1	Ένα <i>sui generis</i> κοινωνικοπολιτικό κίνημα; Η μελέτη της πολιτικής γλώσσας του Ισλάμ	4
1.1.1	Το εμμενές και το υπερβατικό.....	10
1.1.2	Η μεταποικιακή θεωρία και το πολιτικό Ισλάμ	12
1.1.3	Η θρησκευτική αποαποικιοποίηση της ταυτότητας και η πολιτισμική αντίσταση.....	17
1.2	Μια τυπολογία του πολιτικού Ισλάμ.....	23
1.2.1	Ορισμοί: Πολιτικό Ισλάμ και Αριστερά.....	28
1.2.2	Ερευνητικά ερωτήματα: Η Αριστερά στο «κέντρο», η Αριστερά στην «περιφέρεια».	32
1.2.3	Μεθοδολογική προσέγγιση και προβλήματα	39
1.2.4	Διάρθρωση εργασίας.....	41
	Μέρος Πρώτο	44
2	Δεύτερο Κεφάλαιο	45
2.1	Η Αριστερά Στην Ελλάδα: Η Ελληνική Ιδιομορφία	45
2.1.1	Τα πολιτισμικά καθεστώτα στην Ελλάδα και η πολιτική κατάσταση	46
2.1.2	Η Αριστερά.....	47
2.1.3	Το ΠΑΣΟΚ	51
2.2	Τα Δύο Ισλάμ Στην Ελλάδα	53
2.2.1	Το τέμενος και η εργαλειοποίησή του	56
3	Τρίτο Κεφάλαιο	59
3.1	Η Ισλαμική Επανάσταση στο Ιράν και οι Προσλήψεις της Ελληνικής Αριστεράς, 1978-1981 59	
3.1.1	Ένας «ισλαμικός σοσιαλισμός». Το Ιράν και η σιιτική διανοητική διαδρομή	60
3.1.2	Η συγκρότηση του επαναστατικού σιιτισμού	63
3.1.3	Οι «αναδευτές» των ιδεολογιών	65
3.1.4	Ali Shariati και οι οργανώσεις του επαναστατικού σιιτισμού στο Ιράν	67
3.2	Η ελληνική αριστερά μπροστά στην ιστορική πρόκληση της επανάστασης των «μουλάδων»	71
3.2.1	Το NATO, το FO και ο ισλαμικός παράγοντας	73
3.2.2	Η προσέγγιση του ΚΚΕ ΕΣ: Το Ιράν ως ελπίδα και ως κίνδυνος	75
3.2.3	Το ΚΚΕ και ο σιιτικός αντιιμπεριαλιστικός ισλαμισμός	80
3.2.4	Το αληθινό επαναστατικό πνεύμα του αντιιμπεριαλισμού: Η θεώρηση της ΕΔΕ	87
3.2.5	Η «δειλή» συζήτηση	91
3.2.6	Ισλάμ: Σημαίνον και σημαινόμενο	98
3.2.7	Η ιρανική επαναστατική «απομάγευση»	102

4	Τέταρτο Κεφάλαιο	106
4.1	Η παγίωση του (πολιτικού) Ισλάμ ως μαχητικού υποκειμένου και οι αναλύσεις της ελληνικής Αριστεράς, 1981-1991	106
4.1.1	Η εξαγωγή της ισλαμικής επανάστασης και η αποκρυστάλλωση της σιιτικής πολιτικής ταυτότητας στον Λίβανο.....	107
4.1.2	Η Χεζμπολλά (Hizballah)	111
4.2	Η ελληνική πραγματικότητα και η μετατόπιση της εξωτερικής πολιτικής του ΚΚΕ ΕΣ	113
4.2.1	Η εξέγερση στη Χάμα τον Φεβρουάριο του 1982	115
4.2.2	Το Ιράν και η διολίσθησή του προς τον αυταρχισμό	118
4.2.3	Ο εμφύλιος στον Λίβανο και η Σάμπρα και η Σατίλα το 1982	121
4.2.4	Το ζήτημα της θρησκείας και της κοινωνίας στην Αριστερά.....	123
4.2.5	Μετά το 1984. Βία, τρομοκρατία και σεχταρισμός. Λίβανος και Ιράν.....	127
4.2.6	Η διαμεσολάβηση του ΚΚΛ για τη Χεζμπολλά και το πολιτικό Ισλάμ	132
4.2.7	Η Τουρκία και ο διφορούμενος ισλαμισμός	135
4.3	Συσσωμάτωση ή απομόνωση: Η ιστορική πρόκληση σχετικά με το πολιτικό Ισλάμ τη δεκαετία του 1980	137
4.3.1	Η περίπτωση της Αιγύπτου.....	139
4.4	Η παλαιστινιακή Ιντιφάντα 1987-1991.....	143
4.4.1	Η έκρηξη της Πάτρας	149
4.5	Τα μεταλλασσόμενα πρόσωπα της ελληνικής Αριστεράς και της πρόσληψης του πολιτικού Ισλάμ	151
5	Πέμπτο Κεφάλαιο	155
5.1	Το πολιτικό Ισλάμ και η ελληνική Αριστερά τη δεκαετία του 1990	155
5.1.1	Η έλξη των ετερόνυμων και η κυριαρχία των θρησκευτικών εθνικισμών	156
5.1.2	Η νέα πολιτική-ιδεολογική πλατφόρμα των ισλαμιστών: Το παράδειγμα της αιγυπτιακής ισλαμικής ιστοριογραφίας τη δεκαετία του 1990.....	159
5.2	Ο Πόλεμος του Κόλπου: Το πρώιμο <i>fin de siècle</i> του 20ού αιώνα και η αναγέννηση του Ισλάμ	162
5.2.1	Η θέση της Ελληνικής Αριστεράς (ΕΑΡ)	163
5.2.2	Η θέση του ΚΚΕ	166
5.2.3	Η θέση του ΕΕΚ και του τροτσικιστικού κινήματος	169
5.3	Εμφύλιος Αλγερίας: Η σιωπηλή επιδοκιμασία του αυταρχισμού απέναντι στον ισλαμισμό	172
5.3.1	Η αντίδραση της ελληνικής Αριστεράς και των εντύπων της.....	174
5.3.2	ΚΚΕ: Η οικοδόμηση του «ισλαμικού τόξου» και η απειλή για τη Δύση.....	183
5.3.3	ΕΕΚ: Αντίσταση στον νεοϊμπεριαλισμό.....	186
5.4	«Μουσουλμανική αναγέννηση και ισλαμική αλληλεγγύη»: ένα γενικευμένο φαινόμενο	188

5.4.1	Η Αίγυπτος και ο αραβικός χώρος.....	189
5.4.2	Η Τουρκία και ο ασιατικός χώρος.....	194
5.5	Οι συμφωνίες του όσλο, οι ισλαμιστικές δυνάμεις και η τρομοκρατία	196
ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ.....		204
6	Έκτο Κεφάλαιο	205
6.1	Βρετανική Αριστερά: κατακερματισμός και συνύπαρξη	205
6.1.2	Κομμουνιστικό Κόμμα Μεγάλης Βρετανίας (CPGB)	209
6.1.3	Το τροτσκιστικό κίνημα και η Νέα Αριστερά.....	211
6.1.4	Οι εξωτερικές σχέσεις του Εργατικού Κόμματος και του CPGB πριν το 1979	212
6.1.5	Το πολιτικό Ισλάμ στις διεθνείς σχέσεις του Ψυχρού Πολέμου. Η οπτική του Foreign Office	215
6.2	Βρετανικά Ισλάμ: Τα δαιδαλώδη μονοπάτια των μουσουλμάνων.....	218
6.2.1	Το περίγραμμα των ισλαμικών οργανώσεων στην Βρετανία	220
6.2.2	Από το κήρυγμα στην πολιτικοποίηση	224
6.2.3	Ο «λευκός γάμος».....	226
7	Έβδομο Κεφάλαιο.....	231
7.1	Ιράν: Οι «τρελοί μουλάδες» στην εξουσία, 1978-1981.....	231
7.1.1	Αντιμέτωποι με το Θείο: Η Νέα Καθολική Αριστερά και ο διάλογος για το Ισλάμ....	231
7.1.2	Οι «λυσσασμένοι μουλάδες»: Το Ιράν στο χείλος του «ισλαμικού ζόφου».....	237
7.1.3	Η επενέργεια του σιιτικού επαναστατικού ιδεώδους στην βρετανική Αριστερά: Αντιεξουσιαστικό όραμα ή αντιδραστική σκόπελος	243
7.1.4	Οι μάσκες πέφτουν: Η (συνωμοτική) καταστολή της Αριστεράς	253
7.1.5	Οι επιτροπές ιρανικής αντίστασης στην Βρετανία.....	261
8	Όγδοο Κεφάλαιο.....	267
8.1	Ο εμφύλιος στον Λίβανο και η παλαιστινιακή εξέγερση, 1981-1991: Η βρετανική οπτική	267
8.1.1	Η «μοναδική δημοκρατία στην Μέση Ανατολή» και η αντιπαράθεση εντός των Εργατικών	267
8.1.2	Συγκροτώντας τον λόγο για την Παλαιστίνη	270
8.1.3	Η θρησκευτική αναβίωση	274
8.1.4	Η εξέγερση των ΑΜ στη Συρία το 1982	277
8.2	Μεταξύ σφύρας και άκμονος: Ο Λίβανος και ο μετασηματισμός του λόγου της Αριστεράς για το πολιτικό Ισλάμ	280
8.2.1	Το κομμουνιστικό κόμμα, το τροτσκιστικό κίνημα και ο λιβανικός γρίφος.....	281
8.3	Η συγκρότηση της Χαμάς (Hammas) και η ιντιφάντα 1987-1991	285
8.4	Η βρετανική Αριστερά και το παλαιστινιακό ισλαμιστικό κίνημα αντίστασης.....	290
8.4.1	Το SWP και η κριτική του ανάλυση	291
8.4.2	Το CPGB και ο ισλαμισμός της Χαμάς.....	294

8.4.3	Το Εργατικό κόμμα μεταξύ «ευρωπαϊκής ευθυγράμμισης» και αλληλέγγυας πολιτικής	296
8.4.4	Η βρετανική Αριστερά, οι συμφωνίες του Όσλο και η ισλαμιστική βία	299
8.5	Η «Υπόθεση Ρούσντι»: Ο φονταμενταλισμός χτυπάει την πόρτα της Ευρώπης	303
9	Ένατο Κεφάλαιο.....	312
9.1	Το τέλος του παναραβισμού: Ο Πόλεμος του Κόλπου και η έκρηξη του ισλαμισμού στην Αλγερία, 1991- 2001	312
9.1.1	Το Τέλος της Ιστορίας, η παγκοσμιοποίηση και ο ισλαμισμός	313
9.1.2	Ιεροποιώντας το πολιτικό, πολιτικοποιώντας το ιερό: Το μεταλλασσόμενο πολιτικό Ισλάμ στα τέλη του 1980 και κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990	317
9.2	Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΤΟΥ ΚΟΛΠΟΥ – «ΕΝΩΘΕΙΤΕ ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΑΠΙΣΤΗΣ ΑΜΕΡΙΚΗΣ»	322
9.2.1	Ο Πόλεμος του Κόλπου και τα ποικίλα πρόσωπα της βρετανικής Αριστεράς.....	324
9.3	Αλγερία: μεταξύ δημοκρατικών αξιών και συμφερόντων.....	332
9.3.1	Η εξέγερση του 1988	334
9.3.2	Το FIS, το GIA, ο ισλαμικός ακτιβισμός και οι προκλήσεις της βίας.....	335
9.3.3	Η τρομοκρατία ως αναλυτικός άξονας τη δεκαετία του 1990 και η ηγεμονική προσέγγιση	338
9.3.4	Οι αξίες της Αριστεράς αντιμέτωπες με τον αλγερινό γρίφο.....	341
9.3.5	Η ένταση της βίας, η ανάγκη για σταθερότητα και η απάντηση της Αριστεράς	345
10	Δέκατο Κεφάλαιο	356
11.1	Συμπεράσματα: Η Αριστερά και το πολιτικό Ισλάμ ισορροπώντας μεταξύ συμμαχιών και ιδεολογίας.....	356
	ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	371
	ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	371
	ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	388
	ΑΡΧΕΙΑΚΕΣ ΠΗΓΕΣ:	392
	Ελλάδα:	392
	Βρετανία:	392
	ΕΦΗΜΕΡΙΔΕΣ:	392
	ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ:	393
	ΠΡΟΦΟΡΙΚΕΣ ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ	393

1. Δηλώνω ρητά και ανεπιφύλακτα ότι η διπλωματική εργασία που σας καταθέτω αποτελεί προϊόν δικής μου πνευματικής προσπάθειας, δεν παραβιάζει τα δικαιώματα τρίτων μερών και ακολουθεί τα διεθνώς αναγνωρισμένα πρότυπα επιστημονικής συγγραφής, τηρώντας πιστά την ακαδημαϊκή δεοντολογία.
2. Οι απόψεις που εκφράζονται αποτελούν αποκλειστικά ευθύνη του/ης συγγραφέα/ως και ο/η επιβλέπων/ουσα, οι εξεταστές, το Τμήμα και το Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου δεν υιοθετούν κατ' ανάγκη τις εκφραζόμενες απόψεις ούτε φέρουν οποιαδήποτε ευθύνη για τυχόν λάθη και παραλείψεις.

- Τα αραβικά ονόματα που μνημονεύονται από τον ελληνικό έντυπο τύπο και εμφανίζονται στα ελληνικά στην διατριβή ακολουθούν την μεταγραφή με την οποία εμφανίζονται στα αντίστοιχα έντυπα που μελετούμε.

1 ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: ΕΙΣΑΓΩΓΗ

“Ο κομμουνισμός [...] μπορεί να καταπολεμηθεί πιο αποτελεσματικά με την επιστροφή στις ισλαμικές αξίες της κοινωνικής δικαιοσύνης παρά με τη χρήση αστυνομικών μεθόδων”.

*al-Ikhwan al-Muslimun*¹

Η πρώτη σκέψη για τη διατριβή αυτή ήρθε λίγο μετά το ξέσπασμα των αραβικών εξεγέρσεων του 2011. Το εφελτήριο ήταν η επαναφορά μιας ιδέας που επαναλαμβάνονταν συνεχώς τουλάχιστον μία δεκαετία πριν από τα ιστορικά γεγονότα του 2011 στην Μέση Ανατολή: την συμμαχία, ή τουλάχιστον την επιλεκτική συμπάθεια μεταξύ τμημάτων της Αριστεράς στις δυτικές κοινωνίες με το ριζοσπαστικό ή μετριοπαθές πολιτικό Ισλάμ. Η συζήτηση αναζωπυρώθηκε το 2011, την στιγμή που πολλοί αναλυτές, σχολιαστές και κάθε λογής ειδικοί υποστήριξαν εκ νέου πως η ευρωπαϊκή Αριστερά είναι καταδικασμένη να υποστηρίξει επαναστατικά κινήματα στη Μέση Ανατολή τα οποία με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, κυριαρχούνται είτε από μετριοπαθείς είτε από ριζοσπαστικές ισλαμικές τάσεις στους κόλπους τους. Το μεγαλύτερο μέρος της διατριβής αυτής γράφτηκε αρκετά μετά από το ξέσπασμα των αραβικών εξεγέρσεων του 2011 στην περιοχή του αραβικού κόσμου.

Έτσι σταδιακά παγιώνεται μια εικόνα «αγαστής» συνεργασίας της Αριστεράς με το πολιτικό Ισλάμ από την οποία προκύπτουν δύο αρχικές διαπιστώσεις: αφενός αποτελεί σε μεγάλο βαθμό μια διαδικασία δαιμονοποίησης, απονομιμοποίησης και στοχοποίησης αμφοτέρων των πολιτικών ρευμάτων, ενώ αφετέρου συγκροτείται η εικόνα και της Αριστεράς και του πολιτικού Ισλάμ ως δυο αντινεωτερικά κινήματα που ως στόχο έχουν την υπονόμηση και την καταστροφή των δυτικών αξιών με την επωδό της «επιστροφής στον μεσαίωνα». Για παράδειγμα, στις 17 με 19 Δεκεμβρίου του 2002, διοργανώθηκε στο Κάιρο η πρώτη διεθνής αντιπολεμική συνάντηση, ένα τεράστιο φόρουμ με συμμετοχές πολιτικών προσωπικοτήτων και ακτιβιστών από όλο τον κόσμο, και κυρίως, από τη Μέση Ανατολή. Η αντιπολεμική αυτή συνδιάσκεψη αποτέλεσε την πρώτη κατά σειρά που πραγματοποιήθηκε στην αιγυπτιακή πρωτεύουσα. Οι συναντήσεις αυτές αναδύθηκαν ως εναντίωση στην εισβολή του αμερικανικού στρατού στο Αφγανιστάν το 2001 και του λεγόμενου Πολέμου κατά της Τρομοκρατίας και συνεχίστηκαν με την εισβολή στο Ιράκ το 2003. Η φύση και ο χαρακτήρας των συμβαλλόμενων πλευρών για την οικοδόμηση των αντιπολεμικών συνδιασκέψεων αποτέλεσε το

¹ Παρατίθεται από το περιοδικό *al-Ikhan al-Muslimun*, 5/1/1946, στο Joel Beinin, (1988), “Islam, Marxism, and the Shubra al-Khayma Textile Workers: Muslim Brothers and Communists in the Egyptian Trade Union Movement”, σ. 220, στο Edmund Burke, III, and Ira M. Lapidus (ed.), *Islam, Politics, and Social Movements*, University of California Press, California

μήλον της έριδος για την παγκόσμια πολιτική σκηνή και για την κοινή γνώμη. Ένα μεγάλο εύρος πολιτικών δυνάμεων των αντιπολιτεύσεων από τις αραβικές χώρες συναντήθηκε, συζήτησε και αλληλοεπίδρασε με αντικαπιταλιστικά κινήματα και αριστερές οργανώσεις από την Αμερική, τη Βρετανία, τον Καναδά και άλλες χώρες. Μεγάλοι εκδοτικοί και δημοσιογραφικοί οργανισμοί έσπευσαν να εξαπολύσουν δριμείες κριτικές προς τους διοργανωτές και τους συμμετέχοντες κάνοντας λόγο για συμμαχία αριστερών και τρομοκρατών. Ο Nick Cohen, Βρετανός δημοσιογράφος που φαίνεται πως τον είχε προβληματίσει αρκετά αυτή η σύμπραξη, κάνει λόγο για «όνειδος του αντιπολεμικού κινήματος», που έχει χάσει τους στρατηγικούς του στόχους και συμμαχεί με αντιδημοκρατικά και ολοκληρωτικά ισλαμικά μορφώματα που ουδεμία σχέση έχουν με τα δημοκρατικά ιδεώδη.² Άλλωστε, στην Βρετανία έχουν συγκροτηθεί μετά το 2005 διάφορες πλατφόρμες καταγγελίας της «ισλαμιστικής αριστεράς», όπως αποκαλείται, όπως για παράδειγμα το One Law for All.³ Επιπλέον, ο εντεινόμενος αντισημιτισμός στην Αριστερά έχει συνδεθεί με την επιρροή που έχει στην τελευταία το πολιτικό Ισλάμ.⁴ Ταυτόχρονα, πολλές αριστερές και σοσιαλιστικές οργανώσεις κάνουν λόγο για μια μεγάλη ευκαιρία υπέρβασης της κριτικής απέναντι στο συντηρητικό Ισλάμ, και την εγκόλπωσή του στο αντιπολεμικό και αντιμπεριαλιστικό κίνημα, όπως ανέφερε το μέλος της Πολιτικής Γραμματείας (Π.Γ.) της Χεζμπολλά Ali Fayyad, ενώ παράλληλα άλλοι δυτικοί ακτιβιστές έκαναν λόγο για τη δυνατότητα εδραίωσης των σοσιαλιστικών ιδεών στη Μέση Ανατολή αλλά και τον «εκδημοκρατισμό» του πολιτικού Ισλάμ.⁵

Αυτή η συζήτηση αναζωπυρώθηκε τα τελευταία χρόνια λόγω των ιστορικών τεκταινόμενων που λαμβάνουν χώρα στη Μέση Ανατολή, και ιδιαίτερα λόγω της εκλογικής ανόδου του πολιτικού Ισλάμ – όπως για παράδειγμα με την επικράτηση των Αδελφών Μουσουλμάνων (ΑΜ) στην Αίγυπτο το 2012. Οι αραβικές εξεγέρσεις έφεραν στην επιφάνεια την δυναμική και τα κοινωνικά ερείσματα του ισλαμισμού. Οι απόψεις αυτές ανάγκασαν πολλούς ευρωπαϊκούς πολιτικούς χώρους να πάρουν θέση απέναντι στους αραβικούς πολιτικούς σχηματισμούς και στις διάφορες πολιτικές συμμαχίες, αλλά και απέναντι στην «ανοιχτή πληγή» της Συρίας. Έχοντας υπόψιν την κοσμική προέλευση του

² Nick Cohen, (2007), *What's Left: How the Left Lost its Way*, London: Harper Perennial, σσ 280-311

³ Το One Law for All, γεννήθηκε το 2008 μέσα από την καμπάνια για την απαγόρευση του ισλαμικού νόμου στην Βρετανία. Το 2013 εξέδωσε το βιβλίο *Siding with the Oppressors*, με το οποίο ασκεί σκληρή κριτική στην «ισλαμική αριστερά» (pro-islamist Left), βλ. σχετικά John Miller, (2013), *Siding with the Oppressor: The Pro-Islamist Left*, One Law for All, shorturl.at/fqPW2

⁴ Wistrich Robert S. (2013), "Anti-Zionist Connections: Communism, Radical Islam, and the Left", στο Rosenfeld Alvin H., *Resurgent Antisemitism*, εκδόσεις Indiana University Press, Bloomington, σσ. 403-404

⁵ Socialist Worker, "Cairo Conference Calls for Resistance" (7/4/2007), <http://socialistworker.co.uk/art/10844/Cairo+Conference+calls+for+resistance> και επίσης, Babby Sagall, "Middle East: A Cairo Conference Call", *Socialist Review*, April 2005, <http://socialistreview.org.uk/295/middle-east-cairo-conference-call>

καθεστώτος της οικογένειας Άσαντ αλλά και τους ετερόκλητους και ανομοιογενείς σχηματισμούς της συριακής αντιπολίτευσης, η Αριστερά βρέθηκε – και βρίσκεται – σε μια ευρεία αμηχανία.

Ωστόσο, η πλειονότητα των κατεστημένων αριστερών μέσων και κομμάτων στην Βρετανία και στην Ελλάδα, επιδοκίμασαν είτε ανοιχτά είτε σιωπηρά το καθεστώς Άσαντ, καθώς το σχήμα που πρόταξαν ήταν η καταπολέμηση του τζιχαντισμού θεωρώντας όλη την αντιπολίτευση ως τζιχαντιστική ή ισλαμιστική. Παραδείγματα αυτής της οπτικής στην Βρετανία εντοπίζουμε στα λόγια των «βετεράνων αριστερών» P. Cockburn και R. Fisk που το 2014 έβλεπαν πως πέρα από τον Άσαντ δεν υπάρχει κάποια εναλλακτική προοπτική στη Συρία. Οι θεωρίες συνομωσίας επεκτείνονται με τους White Helmets της Συρίας να προσλαμβάνονται από τον Tariq Ali και την υπεύθυνη για εξωτερικά θέματα των Εργατικών Emily Thornberry ως παρακλάδι της αλ-Κάιντα. Επιπλέον, η κύρια αντιπολεμική οργάνωση στην Βρετανία, η Stop The War Coalition καλεί υποστηρικτές του Άσαντ για ομιλίες στη χώρα, όπως εξηγεί η Συρο-Βρετανίδα συγγραφέας Leila al-Shami.⁶ Στην Ελλάδα οι παραδοξολογίες για τον συριακό εμφύλιο αποτυπώνονται με τον υπερτονισμό του δίπολου Άσαντ – τζιχαντισμού και τον κίνδυνο από το πολιτικό Ισλάμ για την παγκόσμια ειρήνη,⁷ αλλά και την χριστιανοσύνη.⁸

Έτσι, ο κίνδυνος για την Δύση και τις αξίες της από το πολιτικό Ισλάμ επανέρχεται ξανά και ξανά. Ουσιαστικά αποτελεί μια μόνιμη επωδό εδώ και τουλάχιστον τρεις δεκαετίες. Η παρατήρηση μιας εντεινόμενης σύγκλισης και συνεργασίας Αριστεράς και ισλαμιστών, σύμφωνα με το κυρίαρχο αφήγημα, αφορά τη συγκρότηση κάποιων παγκόσμιων πλατφόρμων κυρίως στα πλαίσια του Πολέμου κατά της Τρομοκρατίας, του αντιπολεμικού κινήματος και του κινήματος κατά της παγκοσμιοποίησης. Η δαιμονοποίηση αυτή αποτυπώθηκε και στον ακαδημαϊκό χώρο, αντικατοπτρίζοντας μια προσπάθεια ιδεολογικής και δομικής σύνδεσης του πολιτικού Ισλάμ με τον αριστερό χώρο, με άρθρα όπως αυτά του E. Karagiannis,⁹ των H. Hansen & P. Kainz,¹⁰ αλλά και μια προσπάθεια σύνδεσης του τριτοκοσμισμού με τον φασισμό και τον «ισλαμοφασισμό».¹¹ Βέβαια, οι συνδέσεις αυτές εδράζονται σε παλαιότερα ανάλογα εγχειρήματα του E. Gellner και του B. Lewis.¹²

⁶ Γραπτή συνέντευξη της Leila al-Shami, 25/7/2019

⁷ Βλ. λ.χ. Παναγιώτης Μαυροειδής, «Για τον πόλεμο στη Συρία και τη στάση της αριστεράς», *Iskra*, (21/12/2016), <https://bit.ly/2IjcznK>

⁸ Γιώργος Καραμπελιάς, «Το Ισλάμ, η Ευρώπη και οι Έλληνες», *Άρδην* τ. 101-102, (8/9/2019), <http://ardini-rixi.gr/archives/213169>

⁹ Emmanuel Karagiannis & Clark McCauley, (2013), «The Emerging Red-Green Alliance: Where Political Islam Meets the Radical Left», *Terrorism and Political Violence*, 25:2, 167-182 & Karagiannis, Emmanuel, (2009) «Hizballah as a Social Movement Organization: A Framing Approach», *Mediterranean Politics*, 14: 3, 365 — 383

¹⁰ Hendrik Hansen & Peter Kainz, (2007), «Radical Islamism and Totalitarian Ideology: A Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism», *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8:1, 55-76

¹¹ Rajeev Patel & Philip McMichael, (2004), «Third Worldism and the lineages of global fascism: the regrouping of the global South in the neoliberal era», *Third World Quarterly*, 25, (1), pp 231–254

¹² Ernest Gellner, (1991), «Islam and Marxism: Some Comparisons», *International Affairs*, 67 (1) : 1-6 & Bernard Lewis, (1954) «Communism and Islam», *International Affairs*, 30 (1): 1-12

Από την άλλη η ίδια η Αριστερά κατά περιόδους αμφιταλαντεύεται στην οριακή στήριξη – ή ακόμα και σιωπηρή αποδοχή και ανοχή – των δυνάμεων του πολιτικού Ισλάμ, τοποθετώντας σε προτεραιότητα τον «προοδευτικό» αντιμπεριαλιστικό ή αντικαπιταλιστικό τους λόγο. Λόγου χάρη στη Συρία οι ίδιες οι αριστερές δυνάμεις στη χώρα χωρίστηκαν σε δύο στρατόπεδα. Αυτό που επέλεξε την συνεργασία με μετριοπαθείς ισλαμιστικές δυνάμεις που επιλέγουν την δημοκρατική μετάβαση, και αυτό που στη βάση της κοσμικότητας αρνήθηκε να συνδράμει μαζί τους κατά του Άσαντ.¹³

Μια όψη της κρίσης ενός τμήματος της ευρωπαϊκής Αριστεράς αποτυπώνεται στην μεταστροφή της τη δεκαετία του 1990 σε ζητήματα όπως αυτό της στήριξης των μεταναστών και των πολιτισμικών τους ιδιαιτεροτήτων, καθώς φαίνεται πως σταδιακά ο λόγος της συγχρονιζόταν με αυτόν της Δεξιάς σε ζητήματα δικαιωμάτων.¹⁴ Η ένταξη των μουσουλμανικών κοινοτήτων στις ευρωπαϊκές χώρες θεωρήθηκε από μέρος της ευρωπαϊκής Αριστεράς αποκλειστικά ένα ζήτημα οικονομικό και εκπαιδευτικό, όπως δείχνει και η περίπτωση της Γερμανίας.¹⁵ Ταυτόχρονα, η πολιτική των αριστερών κομμάτων σε σχέση με την κατάσταση στη Μέση Ανατολή και το πολιτικό Ισλάμ έδειχνε αμφίθυμη. Έτσι, στην πορεία αναδύονται τρία βασικά ερωτήματα τα οποία η Αριστερά καλείται να απαντήσει. Πώς να προσλάβει και πώς να προσεγγίσει μια σειρά από φαινόμενα και γεγονότα στη Μέση Ανατολή, τα οποία εμπεριέχουν σε μεγάλο βαθμό βία, αμφισβήτηση, παράδοξες συμμαχίες και θρησκευτικό λόγο; Δεύτερον, σε ποιο βαθμό θεωρεί πως επηρεάζει την δυτική Αριστερά η εκάστοτε ιδεολογία της και σε ποιο βαθμό η θέση της στον γεωπολιτικό χάρτη; Και τρίτον, θα εκλάβει η Αριστερά το πολιτικό Ισλάμ ως ένα μέρος των νέων κοινωνικών κινημάτων ή θα επιλέξει την αδιαφορία ή ακόμα και την άρνηση ένταξής του στα κινήματα αυτά;

1.1 ΈΝΑ *SUI GENERIS* ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΟ ΚΙΝΗΜΑ; Η ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ

Εστιάζοντας στο τελευταίο στοιχείο, θα πρέπει να κατανοήσουμε την δυναμική της πολιτικής του Ισλάμ σε ιστορικό βάθος. Οι Γερμανοί ήδη από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα συγκρότησαν το δόγμα του *Islampolitik* για να περιγράψουν την επιρροή του Ισλάμ στην πολιτική.¹⁶ Συγκεκριμένα, ο Γερμανός οριενταλιστής Max Von Oppenheim, υπέρμαχος της φιλίας της Γερμανίας με τις μουσουλμανικές

¹³ Γραπτή συνέντευξη της Leila al-Shami, 25/7/2019

¹⁴ Jonathan Laurence, (2013), "Islam and Social Democrats: Integrating Europe's Muslim Minorities", *Dissent*, 60 (4): 18-23, σ. 18

¹⁵ Ο.π., σ. 19. Ένα έγγραφο πολιτικής θέσης του SPD το 2011 δήλωνε ξεκάθαρα πως το ζήτημα ένταξης των μουσουλμάνων αποτελεί μόνο ζήτημα ισότητας και όχι πολιτισμικό ή ταυτότητας.

¹⁶ Ludke Tilman, (2005), *Jihad made in Germany: Ottoman and German Propaganda and Intelligence Operations in the First World War*, LIT Verlag, Munster, σσ. 33-34

χώρες ενάντια στις δυνάμεις της Αντάντ, συνέταξε μια σπουδή πάνω σε πληθυσμιακές ομάδες της αραβικής χερσονήσου, υπό τον τίτλο *Die Beduinen*. Ο Orenheim προέβλεπε ήδη από το 1906 πως το Ισλάμ θα παίξει σημαίνοντα ρόλο σε πολλές από τις όψεις της μουσουλμανικής πραγματικότητας στο μέλλον και πως η Γερμανία θα πρέπει να μην αγνοήσει το στοιχείο αυτό.¹⁷ Και πράγματι, κατά την ιστορική περίοδο της αποαποικιοποίησης, το Ισλάμ αναδύεται στο προσκήνιο, καταλαμβάνοντας επιτακτικά ευρύτερο χώρο στην δημόσια και πολιτική σφαίρα. Επομένως, καθώς καταρρέουν οι παλαιότερες δομές αποικιακής διακυβέρνησης και εμφανίζονται νέες πολιτικές ευκαιρίες χειραφέτησης, το (πολιτικό) Ισλάμ θα αναδευθεί βαθμιαία ολοένα και περισσότερο με τον εθνικισμό και τον σοσιαλισμό, αποτελώντας ίσως το καλύτερο όχημα, στο συλλογικό φαντασιακό, προς την εξίσωση των κοινωνικών σχέσεων.¹⁸

Ήδη από τον 19ο αιώνα, τα ισλαμικά δίκτυα ενεργοποιούνται στην προσπάθειά τους να κερδίσουν όλο και μεγαλύτερο πολιτικό χώρο. Λόγου χάρη, οι AM στην Αίγυπτο, αλλά και σε άλλες περιοχές, αρχίζουν να παίζουν έναν αυξημένο κοινωνικό, πολιτικό αλλά και οικονομικό ρόλο.¹⁹ Πρώιμα παραδείγματα θρησκευτικής και πολιτικής σύζευξης που οραματίζονταν ζητήματα όπως αυτά της πολιτικής αντιπροσώπευσης και των κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων, μπορούμε να εντοπίσουμε το 1858 στον Λίβανο με τον Tanqus Shahin, μια εξέγερση χωρικών που ξεκινάει με κοινωνικό όραμα και καταλήγει με εθνοθρησκευτικά χαρακτηριστικά, ή αυτό του Mahdi (μεσσίας) το 1881-85 στο Σουδάν.²⁰ Το τελευταίο εμφανίζεται ως ένα μεσσιανικό κίνημα ενάντια στην εκμετάλλευση των φυσικών αλλά και των ανθρώπινων πόρων της χώρας, με ρητορική εναντίον της δουλείας.²¹ Σε ένα από τα πιο λαμπρά παραδείγματα εξέγερσης με δημοκρατικό χαρακτήρα, αυτό της Δημοκρατίας του Ριφ (1921-1926) στο Μαρόκο, ο ηγέτης Abdel Karim αποδέχτηκε τρόπον τινά τον τίτλο του Αρχηγού των Πιστών (Amir al Mu'miniin),²² σε μία περίοδο που παράλληλα με τον επαναστατικό εθνικισμό, εξαπλώνεται και η ιδέα μιας κοινής και ενωμένης ισλαμικής κοινότητας, σε αντιδιαστολή με την χριστιανική Δύση. Άλλωστε, αυτή η ιδέα της ισλαμικής κοινότητας (umma) είχε ήδη αναπτυχθεί στην Οθωμανική Αυτοκρατορία με τον πόλεμο εναντίον των Βρετανών στις απαρχές του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου, το 1914.

¹⁷ Rogan Eugene, (2015), *The Fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East, 1914-1920*, London, Penguin, σ. 48

¹⁸ Chalcraft, John, (2016), *Popular Politics in the Making of the Modern Middle East*, CUP, Cambridge, σ. 235

¹⁹ Pargeter Alison, (2013), *The Muslim Brotherhood: From Opposition to Power*, Saqi, Λονδίνο, σ. 95 & Alexander Flores, (1997), *Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate* σσ. 83-94 στο Joel Beinin & Joe Stork (ed.), *Political Islam: Essays from the Middle East Report*, University of California Press, Berkeley

²⁰ Chalcraft, John, *Popular Politics...*, ό.π., σσ. 123-129

²¹ Ό.π. σσ. 130-144

²² Ό.π. σ. 235

Αργότερα, τις δεκαετίες του 1960 και 1970, εμφανίζονται κοινωνικά και πολιτικά κινήματα σε όλο τον κόσμο, που αφενός έχουν πιο «κλασικά» χαρακτηριστικά – σύμφωνα με την θεωρία των κοινωνικών κινήματων – όπως ο Μάης του 1968 ή το κίνημα των κοινωνικών δικαιωμάτων στην Αμερική, αφετέρου όμως κάνουν την εμφάνισή τους και κινήματα με θρησκευτικές αναφορές όπως αυτά της Χεζμπολλά και της Χαμάς. Επομένως, προκύπτει σταδιακά η ανάγκη ανάλυσης των κινήματων βάσει της πολιτικής, οικονομικής και πολιτισμικής πραγματικότητας μέσα στα πλαίσια τα οποία γεννιούνται και δρουν. Η προσέγγιση αυτή φέρνει στην επιφάνεια τη συνεκτική σημασία της θρησκείας για κάποιες κοινωνίες,²³ και την ανάγκη ανάλυσης των φαινομένων αυτών με «κέντρο» όχι απαραίτητα τη Δύση, αλλά τον υπόλοιπο κόσμο που άλλωστε καταλαμβάνει γεωγραφικά και πληθυσμιακά το μεγαλύτερο μέρος της υφηγίου. Σύμφωνα με τον Dipesh Chakrabarty «η ευρωπαϊκή σκέψη είναι αναγκαία αλλά και ανεπαρκής για να μας βοηθήσει να σκεφτούμε πάνω στην πολιτική νεωτερικότητα σε μη ευρωπαϊκές χώρες. Έτσι, το να *επαρχειοποιήσουμε* την Ευρώπη τοποθετώντας την περιφέρεια στο κέντρο γίνεται το καθήκον μας έτσι ώστε να ανιχνεύσουμε πώς αυτή η σκέψη – που είναι πλέον κληροδότημα όλων μας και μας επηρεάζει συνολικά – μπορεί να ανανεωθεί *από* και για το περιθώριο».²⁴ Ως εκ τούτου, προκύπτει η ανάγκη να προσεγγιστούν και να αναλυθούν τα κινήματα του «περιθωρίου» (margins), όχι όμως με ψυχοκοινωνικές ερμηνείες του πλήθους, όπως λόγου χάρη του Lebon,²⁵ αλλά με μια εντεινόμενη ιστορικοποίηση.

Στην εργασία μας, το αναλυτικό σχήμα που θα υιοθετήσουμε για την ερμηνεία των κινήματων του πολιτικού Ισλάμ είναι αυτό της θεωρίας των κοινωνικών κινήματων (SMT), όπως κυρίως αυτή έχει διατυπωθεί από τους Wiktorowicz, Beinin, Tilly και Tarrow.²⁶ Οι Wiktorowicz και Beinin έχουν σημειώσει πως ο ακαδημαϊκός χώρος τείνει να αφήνει εκτός των πεδίων μελέτης του τον ισλαμισμό θεωρώντας τον, αφενός μη εντάξιμο στο SMT λόγω των δυσνόητων πολλές φορές εκδηλώσεών του και του «εξαιρετισμού» του (exceptionalism), αφετέρου όντας δύσκολος να σταθμιστεί, προσφέροντας μια υπερβατική σχεδόν προσέγγιση με τον υπερτονισμό της μεγάλης συναισθηματικής δυναμικής που μπορεί αυτός να φέρει.²⁷ Κάποιοι μελετητές, όπως λόγου χάρη ο Nazih Ayubi, έχουν υποστηρίξει πως τα ισλαμικά κινήματα μοιάζουν με ένα ξεστράτισμα από τον ορθό πολιτικό λόγο ή πράξη, θεωρία, που όπως θα δούμε, απέχει από την πραγματικότητα, καθώς

²³ Zubaida Sami, (2011), *Beyond Islam, A New Understanding of the Middle East*, I.B. Tauris, London, σ. 5

²⁴ Douglas R. Holmes, (2002), "Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference by Dipesh Chakrabarty", *American Ethnologist*, 28 (1): 214-216

²⁵ Gustave Lebon, (2016), *Η ψυχολογία των Όχλων*, Αγγελάκη, Αθήνα, 2016 & Quintan Wiktorowicz, (2004), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Indiana University Press, Bloomington, σ. 6

²⁶ Βλ. Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic..., ό.π.*, & Charles Tilly & Sidney Tarrow, (2012), *Contentious Politics*, Oxford University Press, New York & Joel Beinin & Frederic Vairel (ed.), (2013), *Social Movements, Mobilization and Contestation in the Middle East and North Africa*, Stanford University Press, Stanford

²⁷ Quintan Wiktorowicz (ed.) *Islamic..., ό.π.*, σσ. 9-10 & Joel Beinin & Fr. Vairel, *Social Movements..., ό.π.*, σ. 2

τα ισλαμικά κινήματα υιοθετούν αμιγώς ορθολογικές πρακτικές.²⁸ Ωστόσο, όπως έχει δείξει η έρευνα οι ισλαμιστές ως πολιτικά και κοινωνικά υποκείμενα έχουν τους ίδιους πόρους, στρατηγικές και πρακτικές όπως και όλα τα υπόλοιπα μη – ισλαμικά κοινωνικά υποκείμενα. Άλλες προσεγγίσεις, όπως στην περίπτωση της ιρανικής επανάστασης, εκτείνονταν από μια στρουκτουραλιστική – ιδεοτυπική ανάλυση του πελατειακού (crony) πετρελαϊκού καπιταλισμού του Ιράν (Miragh Parsa, 1989) ή μια προσέγγιση της υποκειμενικότητας των κοινωνικών δρώντων (Charles Kurzman, 2003), μέχρι και την εμφατική ανάλυση του χαρακτήρα και του εύρους των κινητοποιήσεων ή της ένοπλης πάλης των ιρανικών οργανώσεων ήδη από το 1963 και τη *Λευκή Επανάσταση* (Mansoor Moaddel, 1992).²⁹

Ο McAdam και ο Tilly υιοθετούν το εργαλείο των *δομών πολιτικής ευκαιρίας* (POS) – κάτι ιδιαίτερα χρήσιμο, υπογραμμίζοντας πως τα επεισόδια πολιτικής αμφισβήτησης, ανάλογα με το κοινωνικό και το πολιτικό τους περιβάλλον, μπορούν να επιφέρουν και διαφοροποιημένα αποτελέσματα. Για παράδειγμα, στον μεσανατολικό χώρο όπου κυριαρχούν οι κοσμικές δικτατορίες και η βίαιη καταστολή, οι μορφές κινητοποίησης, τα μέσα, οι δικτυώσεις, οι μεσοπρόθεσμοι αλλά και μακροπρόθεσμοι στόχοι μπορεί να φαντάζουν δυσνόητα φαινόμενα, άλλοτε έως και αλλόκοτα. Η αντίληψη των κοινωνικών δρώντων, και το γεγονός πως οι δράσεις τους μπορούν να μετασηματιστούν σε κοινωνικά κινήματα,³⁰ χρήζει όμως μιας μεγαλύτερης εμβάθυνσης. Όπως έχουν δείξει ο McAdam και ο Tilly, το εργαλείο της *δυναμικής της αντιπαράθεσης* (dynamics of contention – DOC), μπορεί να λειτουργήσει ως μια μη στατική ανάλυση η οποία μελετά τις πολιτικές, οικονομικές και διανοητικές δυναμικές όπως βέβαια και τους μηχανισμούς κινητοποίησης και τους οργανωτικούς πόρους που ενεργοποιούνται δεδομένων των εκάστοτε συνθηκών.³¹

Το DOC θεωρείται μείζονος σημασίας για την εργασία μας, καθώς δημιουργεί μια συνάφεια ανάμεσα στις αλληλεπιδράσεις, τις αλληλουχίες γεγονότων και τις διανοητικές διεργασίες που συντελούνται σε έναν χρονότοπο. Έτσι, η διαλεκτική σχέση μεταξύ των αντικειμενικών και των υποκειμενικών συνθηκών, η αντίληψη των υποκειμένων για τις πολιτικές ευκαιρίες και τους πολιτικούς κινδύνους, η στάθμιση του κόστους – ωφέλειας (cost – benefit), αλλά και η υπογράμμιση των διαπροσωπικών σχέσεων και δικτύων στα πλαίσια των κινήματων, μπορούν να ερμηνευτούν από το DOC.³² Με άλλα λόγια, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως στα κινήματα, όπως λόγου χάρη αυτό της Χεζμπολλά, συνυπάρχουν διαλεκτικά τρεις όψεις: πρώτον τη *διαγνωστική πλαisiώση* (diagnostic framing) όπου υπάρχει ο εντοπισμός και η διάγνωση του κοινωνικοπολιτικού προβλήματος, λόγου χάρη η σιιτική

²⁸ Nazih N. Ayubi, (1991), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, London & Emmanuel Karagiannis, “Hizballah...”, ό.π., σ. 369

²⁹ Joel Beinin & Fr. Vairel, *Social Movements...*, ό.π., σσ. 4-5

³⁰ Doug McAdam, Sidney Tarrow, Charles Tilly, (2001), *Dynamics of Contention*, CUP, Cambridge, σ. 22

³¹ Ό.π.

³² Joel Beinin & Fr. Vairel, *Social Movements...*, σσ. 6-7

θέση στην λιβανέζικη κοινωνία, η εισβολή του Ισραήλ ή η έλλειψη θρησκευτικής πνευματικότητας. Δεύτερον, η *προγνωστική πλαισίωση* (prognostic framing) όπου τίθενται οι στόχοι για τη λύση των προβλημάτων, διαμέσου πχ. της ένοπλης πάλης ή της συγκρότησης κοινωνικών δομών. Και τρίτον, η *παρακινητική πλαισίωση* (motivational framing) όπου λειτουργούν τα κίνητρα, προσωπικά ή συλλογικά, έτσι ώστε να φτάσει κάποιος στους μηχανισμούς οργάνωσης και ένταξης, όπως για παράδειγμα τα υλικά κίνητρα ή η ανοδική κοινωνική κινητικότητα.³³ Αυτό που κάνει εντύπωση στην περίπτωση της Χεζμπολλά, είναι πως, σε ρητορικό τουλάχιστον επίπεδο, παλεύει για τους «καταπιεσμένους» ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης ή ομολογιακής ένταξης,³⁴ ενώ τις περισσότερες φορές στην πραγματικότητα εξυπηρετεί τα συμφέροντα του κεφαλαίου.³⁵

Ένα επιπλέον χρήσιμο εργαλείο ανάλυσης είναι αυτό που ο Asef Bayat μας προσφέρει για τη Μέση Ανατολή, αυτό της θεωρίας των *κοινωνικών μη-κινήματων* (social non-movements).³⁶ «Τα κοινωνικά μη-κινήματα αναφέρονται στις συλλογικές δράσεις των μη συλλογικών δρώντων», σημειώνει. «Ενσωματώνουν κοινές πρακτικές μεγάλου αριθμού απλών ανθρώπων των οποίων οι κατακερματισμένες αλλά πανομοιότυπες δράσεις πυροδοτούν μεγάλη κοινωνική αλλαγή, αν και αυτές οι πρακτικές σπάνια καθοδηγούνται από μια ιδεολογία ή αναγνωρισμένες ηγεσίες».³⁷ Τα κοινωνικά μη-κινήματα μας ενδιαφέρουν καθώς τις περισσότερες φορές αποτελούν δεξαμενές άντλησης ανθρώπινου δυναμικού για ευρύτερες κινητοποιήσεις στον μεσανατολικό χώρο.³⁸ Οι άνθρωποι αυτοί, ωστόσο, συνειδητά ή ασυνείδητα μπορεί να ενστερνίζονται έναν αναδυόμενο ηγεμονικό λόγο, όπως αυτό του πολιτικού Ισλάμ κατά τις δεκαετίες του 1980 και 1990.

Η λογική των *κοινωνικών μη-κινήματων* έχει κατά βάση δύο χαρακτηριστικά που μας ενδιαφέρουν: το πρώτο είναι ότι συνήθως δεν λειτουργούν κάτω από το φως των εκάστοτε αρχών, για τον απλούστατο λόγο πως δεν έχουν τη νομιμότητα και τη δικαιοδοσία να δράσουν ανοιχτά.³⁹ Τα κλειστά

³³ Emmanuel Karagiannis, "Hizballah...", ό.π., σ. 370

³⁴ Ό.π. σ. 374

³⁵ Joseph Daher, "Hezbollah and the Workers", *Jacobin*, 12/1/2016, <https://www.jacobinmag.com/2016/12/hezbollah-lebanon-iran-islamic-revolution-labor/>

³⁶ Σύμφωνα με τον Joel Beinin η αυξητική τάση της αστικοποίησης σε όλη την Μέση Ανατολή συνέβαλε στην εμφάνιση των ιδιότυπων αυτών κινήματων στα περιθώρια των πόλεων. Για παράδειγμα στην Αλγερία οι εργάτες των πόλεων αυξήθηκαν από 330.000 το 1954 σε 2.555.500 ανθρώπους. Αντίστοιχα στην Αίγυπτο από 4.5 εκατομμύρια το 1973 αυξήθηκαν σε 7 εκατομμύρια. Να σημειωθεί ότι αυτοί είναι επίσημοι αριθμοί των καταγεγραμμένων εργατών, που δεν συμπεριλαμβάνει τους ανέργους. Βλ. σχετικά το Joel Beinin, (2010), *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, Stanford University, California, σσ. 148-149

³⁷ Bayat Asef, (2013), *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford University Press, Καλιφόρνια, σ. 15 ..., σ. 20 & Joel Beinin & Fr. Vairel, *Social Movements...*, ό.π., σ. 10

³⁸ Όπως έχει δείξει και ο Mike Davis οι πληθυσμοί αυτοί συγκεντρώνονται κυρίως στις παρυφές των πόλεων, συνήθως σε παραγκουπόλεις (slums) οι οποίες αποτελούν δυναμικές κοινότητες που οργανώνονται προσπαθώντας να επιτύχουν την διασφάλιση των καθημερινών του αναγκών, όπως η στέγη και η εργασία. Βλ. σχετικά Mike Davis, (2005), *Planet of Slums*, London, Verso

³⁹ Bayat Asef, *Life...*, ό.π., σ. 20

και αυταρχικά καθεστώτα, και φυσικά ο φόβος της επιτήρησης, της τιμωρίας και της βίας, τα ωθούν να οικοδομήσουν ανεπίσημα δίκτυα που δρουν στο περιθώριο.⁴⁰ Το δεύτερο χαρακτηριστικό είναι η έμφαση στην άμεση δράση και όχι στην αναζήτηση μιας ιδεολογικής ταυτότητας. Σε αντίθεση με τα επίσημα δίκτυα και κινήματα που διεκδικούν μέσω επίσημων διαύλων τα αιτήματα τους, τα *κοινωνικά μη-κινήματα* διεκδικούν τον κοινωνικό τους χώρο άμεσα. Η ιδιαιτερότητα με τα κινήματα στη Μέση Ανατολή, όπως σημειώνει ο Beinlin, είναι πως δεν βασίζονται σε κάποιες μακρινές ή απρόσωπες σχέσεις εξουσίας, αλλά κατά βάση ενεργοποιούν φιλικές, επαγγελματικές αλλά ακόμα και ευρύτερες οικογενειακές σχέσεις και δίκτυα,⁴¹ με τα τελευταία να προτιμώνται μιας και είναι ισχυρότερα.

Ο ιστορικός John Chalcraft συνοψίζει τις μεταβλητές που απαιτούνται για την κινητοποίηση που μπορεί να επιφέρουν την κοινωνική αλλαγή. Αυτές μπορούν να απαριθμηθούν σε τρεις: α) τις δομές κινητοποίησης, β) τις αντικειμενικές (ή ακόμα και υποκειμενικές) συνθήκες δημιουργίας πολιτικών ευκαιριών και γ) την διανοητική και πολιτισμική πλαισίωση των διαδικασιών αυτών.⁴² Το τελευταίο στοιχείο μας οδηγεί – αναφορικά με τον μεσανατολικό χώρο και το Ισλάμ – στην θρησκευτική πλαισίωση και τις νέες ταυτότητες που αυτό συγκροτεί. Οι νέες αυτές ταυτότητες χαρακτηρίζονται από μια έντονη «αποδυτικοποίηση» και από μια διαλεκτική σχέση μεταξύ κινήματων στη Δύση (βλ. προτεσταντικός φονταμενταλισμός ή οι νεορθόδοξοι στην Ελλάδα) που πρότασσαν τον θρησκευτικό χαρακτήρα της εθνικής/εθνοτικής τους ταυτότητας με τα αντίστοιχα κινήματα στην Μέση Ανατολή, που αυτοπροσδιορίζουν την συγκρότηση των ταυτοτήτων τους βάσει της θρησκευτικής/πνευματικής ένταξης.

Τέλος, αναφορικά με το ζήτημα της βίας στο πολιτικό Ισλάμ, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως αποτελεί απόρροια συγκρούσεων που αφορούν κυρίως τις υλικές αναζητήσεις. Λόγου χάρη, ο Γαλλο-Αμερικανός φιλόσοφος Rene Girard στην προσπάθειά του να εξηγήσει την σύνδεση της θρησκείας με τη βία και την αλληλοτροφοδότησή τους καταλήγει στη μμητική θεωρία την οποία συμεριζόμαστε για να εξηγήσουμε τη διαλεκτική σχέση μεταξύ θρησκευτικής και πολιτικής βίας. Ο Γάλλος φιλόσοφος κάνει λόγο για *μίμηση* μεταξύ των ανθρώπων. Αναφέρει πως οι υλικές επιθυμίες δεν προκύπτουν εξατομικευμένα σε καθένα από μας, αλλά κυρίως μέσω διαπροσωπικών μμητικών μηχανισμών οι οποίοι είναι βέβαιο πως θα οδηγήσουν σε μια μορφή μικρότερης ή μεγαλύτερης

⁴⁰ Ο Eli Berman μελετώντας τέσσερις διαφορετικές και ανομοιογενείς τρομοκρατικές, όπως τις χαρακτηρίζει, οργανώσεις (Χεζμπολλά, Χαμάς, Ταλιμπάν και τον στρατό του Μάχντι του Μ. αλ-Σαντρ στο Ιράκ) θεωρεί τον παράγοντα της ανεπισημότητας ως προέκταση της τρομοκρατικής τους δράσης. Eli Berman, (2009). *Radical, Religious, and Violent: The New Economics of Terrorism*, Cambridge, MIT, σ. 2

⁴¹ Joel Beinlin & Fr. Vairel, *Social Movements...*, ό.π., σσ. 10-11 & Quintan Wiktorowicz (ed.) *Islamic Activism...*, σ. 13

⁴² John Chalcraft, *Popular Politics...*, ό.π., σ. 20

σύγκρουσης.⁴³ Σύμφωνα με τον Ted Gurr στη βία μπορεί να αποδοθεί κι ένα θετικό πρόσημο καθώς ίσως να ταυτίζεται σε διάφορες περιόδους με την εικόνα του επαναστάτη, του ήρωα ή του «κοινωνικού ληστή».⁴⁴ Ο Gurr υπερθεματίζει επίσης την παραπάνω θεωρία του Girard σχετικά με τους μιμητικούς μηχανισμούς των ανθρώπων, καθώς υποστηρίζει πως η επιθετικότητα γεννιέται από την αντιπαράθεση ανάμεσα στις προσδοκίες των ατόμων και την αντικειμενική ικανοποίηση των αναγκών.⁴⁵ Ο Gurr ισχυρίζεται πως το πέρασμα από την κοινωνική στην πολιτική βία μπορεί να διευκολυνθεί από δύο παράγοντες. Από τη μία ιδεολογικά και ηθικά μπορεί ενδεχομένως να νομιμοποιηθεί από το κοινωνικό περιβάλλον και από τις διεθνείς συνθήκες, όπως λόγου χάρη οι απελευθερωτικοί αγώνες, ενώ από την άλλη ενισχύεται από ένα αίσθημα περιθωριοποίησης ή και της άρνησης της νομής των αγαθών που κάποια κοινωνική ομάδα θεωρεί πως δικαιούται,⁴⁶ όπως αναντίρρητα συμβαίνει στην περίπτωση του πολιτικού Ισλάμ. Όπως υποστηρίζει όμως ο S. Boaventura, η Αριστερά φάνηκε να έχει μια δυσχέρεια στην αναλυτική προσέγγισή της απέναντι σε κινήματα που εμπεριείχαν μια μίξη πολιτικής, θρησκείας και βίας.⁴⁷

1.1.1 Το εμμενές και το υπερβατικό

Ο νεωτερικός κόσμος συνδέθηκε για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα με τον «θάνατο του θεού» και την διαγραφή της θρησκείας από τη δημόσια – ενίοτε και από την ιδιωτική – σφαίρα. Ωστόσο, ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα, αλλά ιδιαίτερα μετά τη δεκαετία του 1970, η θρησκεία επανεμφανίστηκε δυναμικά και στις τρεις μονοθεϊστικές παραδόσεις.⁴⁸ Η είσοδος στην κοσμική εποχή, δεν εμπόδισε την αφύπνιση πολιτικών κινήματων που έκαναν χρήση θρησκευτικών συμβολισμών. Η απομάκρυνση από τη θρησκεία δεν ήταν τελικά ασύμβατη με την συντριπτική πίστη στον Θεό.⁴⁹ Η επικρατούσα δυτικοκεντρική ανάγνωση του κόσμου και της οντολογίας του δεν επαρκεί να εξηγήσει σε έναν ικανοποιητικό βαθμό αφενός την παντοδυναμία της εκκοσμίκευσης,⁵⁰ αφετέρου την εμφάνιση θρησκευτικοπολιτικών κινήματων.

⁴³ Ζιράρ Ρενέ, (2017), *Βία και Θρησκεία: αιτία ή αποτέλεσμα*, Νήσος, μετ. Α. Καλαντζής, Αθήνα, σσ. 10-12

⁴⁴ Gurr Ted R. (2011), *Why Men Rebel*, London – New York, Routledge

⁴⁵ Sommier Isabelle, (2011), *Η Επαναστατική Βία: Οργανώσεις, Διαδικασίες, Αδιέξοδα*, Σαββάλας, μετ. Ά. Παπασταύρου, Αθήνα, σσ. 16-17

⁴⁶ Ο.π., σσ. 18-19

⁴⁷ Santos Boaventura de Sousa, (2006), *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*, Zed Books, London, σσ. 4-5

⁴⁸ Roger Owen, (1992), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, London, Routledge, σ. 154

⁴⁹ Taylor Charles, (2015), *Μια Κοσμική Εποχή*, Ίνδικτος, Αθήνα, σ. 13

⁵⁰ Για τον όρο *εκκοσμίκευση* θα χρησιμοποιήσουμε τον ορισμό που δίνει ο Charles Taylor στο βιβλίο του *Μια Κοσμική Εποχή*: α) ως αυτό που αποσύρεται από τον δημόσιο χώρο β) ως ένας τύπος πεποίθησης και πρακτικής που βρίσκεται ή όχι σε οπισθοδρόμηση γ) ως ένα ορισμένο είδος πεποίθησης ή δέσμευσης οι συνθήκες του οποίου εξετάζονται, ό.π., σ. 32

Φυσικά, η πίστη και οι τρόποι του *πιστεύειν* διαφέρουν σε μεγάλο βαθμό από περιοχή σε περιοχή, αλλά και από εποχή σε εποχή. Η πίστη του 16^{ου} αιώνα στην Ευρώπη ή στην Ανατολή, για παράδειγμα, είναι μια πίστη εντελώς διαφορετική από αυτή του 20^{ου} ή του 21^{ου} αιώνα. Η διάκριση που κάνει ο C. Taylor αναφορικά με την θρησκεία σε *εμμενές* και *υπερβατικό* επιβεβαιώνεται τρόπον τινά από τον Αμερικανοπαλαιστίνιο Wael Hallaq με την διάκριση που κάνει σχετικά με το *is*, δηλαδή το έννομο (legal) και το *ought*, δηλαδή το ηθικό (moral).⁵¹ Σύμφωνα με τον παραπάνω διαχωρισμό του W. Hallaq η εκκοσμίκευση, ως μια νέα μορφή πίστης και πεποίθησης, είναι ασύμβατη με βάση την ιστορία των ιδεών στο Ισλάμ. Η ιστορία του δυτικού πολιτισμού είναι εν πολλοίς προσηλωμένη στην κατάκτηση του εαυτού και την κατανόηση αυτού που ο Φουκώ έχει ονομάσει ως «τεχνολογίες του εαυτού» και «κυβερνησιμότητα».⁵² Η επιστήμη και η παραγωγή γνώσης επικεντρώθηκαν στο να εξηγήσουν το *εμμενές* στην θρησκεία και στην φύση μέσω της εκμετάλλευσης και της χαλιναγώγησης και των δύο, με απώτερο στόχο την παραγωγή των τεχνολογιών ελέγχου.⁵³ Τα συστήματα σκέψης και ύπαρξης που προέκυψαν, ωθήθηκαν λοιπόν από αυτή την ανάγκη της κυριαρχίας πάνω στο κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον. Για τον Γερμανό φιλόσοφο Max Scheler, αυτές οι διαδικασίες είναι άμεσα συνδεδεμένες με την ανάδυση νέων δομών σχέσεων εξουσίας κατά την περίοδο του Διαφωτισμού.⁵⁴ Σύμφωνα με τον Scheler η δυτική μεταφυσική βασίζεται σε μια εντελώς διαφορετική συνείδηση του *εαυτού* και μια διαφορετική πρόσληψη του ανθρώπου εν γένει, ο οποίος κυριαρχεί πάνω στην φύση και το κοινωνικό περιβάλλον.⁵⁵ Έτσι, η κυρίαρχη δυτική αντίληψη του *εαυτού*, αλλά και του κοινωνικού περιβάλλοντος, πειθαρχείται μέσω της πολιτικής, της εκκοσμίκευσης, της εκπαίδευσης και των οργανισμών.⁵⁶ Συνεπώς, το έννομο και το ηθικό αποσυνδέθηκαν σταδιακά στη Δύση.

Στην ισλαμική παράδοση αυτή η διχοτομία, έννομου και ηθικού δεν απαντάται στο συλλογικό φαντασιακό. Σύμφωνα με τον Hallaq, μέχρι τον 19^ο αιώνα δεν υπήρχε στ' αραβικά λέξη που να αποδίδει την ίδια σημασία με τη λέξη *ηθικό*, αν και κάποιοι θεωρούν πως η λέξη *akhliaq* ταυτίζεται με το *ηθικό*.⁵⁷ Ο Hallaq υποστηρίζει πως για να κατανοήσουμε την «κατασκευή» του «υπάρχειν» στο Ισλάμ, στην πραγματικότητα θα πρέπει να αντιστρέψουμε τον όρο *ηθικό* μετατρέποντάς το από αντικείμενο σε υποκείμενο. Συνεπώς, το έννομο ήταν ένα οργανικό παράγωγο από το ηθικό. Και για να κατανοήσουμε «αυτό το ηθικό αρχέτυπο», σύμφωνα με τον Hallaq, «θα πρέπει να αναγνωρίσουμε

⁵¹ Hallaq B. Wael, (2014), *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, Columbia University Press, New York, σσ. 74-75

⁵² T. Lemke, (2001), "The Birth of Bio-Politics" – Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality", *Economy and Society*, 30 (2): 190-207

⁵³ Ό.π., σ. 75 & Taylor Charles, *Μια Κοσμική...*, σ. 33

⁵⁴ Scheler Max, (1980), *Problems of a Sociology of Knowledge*, Routledge Kegan & Paul, Λονδίνο, σ. 28

⁵⁵ Ό.π., σ. 98

⁵⁶ Hallaq B. Wael, *The Impossible State...*, σ. 76

⁵⁷ Ό.π., σ. 82

τις μαζικές νομικές συμβολές του Κορανίου στην συγκρότηση της *σαρία* και, συνεπώς, την κατασκευή της ισλαμικής υποκειμενικότητας». ⁵⁸ Συνεπώς, βλέπουμε ότι η εννοιολόγηση της σφαίρας του θρησκευτικού, αν και κάποιες φορές μπορεί να συγκλίνει, συγκροτείται κατά βάση με διαφορετικό τρόπο στο Ισλάμ από τον χριστιανισμό. Έτσι, το *εμμενές* του C. Taylor αποκτά διαφορετική εννοιολόγηση και συμβολισμούς στο Ισλάμ. Εν ολίγοις, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως σε αντίθεση με τον χριστιανισμό, στο Ισλάμ το ηθικό είναι εκείνο που κατασκευάζει το έννομο (αν και όπως αναφέραμε νωρίτερα δεν διαχωρίζονται) και όχι το αντίστροφο.

1.1.2 Η μεταποικιακή θεωρία και το πολιτικό Ισλάμ

Δεδομένης της διαφορετικής πνευματικής πορείας εκκοσμίκευσης στον ισλαμικό κόσμο, η αναζήτηση της πολιτισμικής ταυτότητας μετά από μια σειρά από πολιτικές ήττες, όπως το έχει περιγράψει και ο Σύρος φιλόσοφος Sadiq al-Azm, ⁵⁹ έχει υπάρξει ο κύριος πυρήνας της αραβικής διάνοησης. Η αναζήτηση αυτή αφορούσε κυρίως τη θέση του μεσανατολικού χώρου και του Ισλάμ σε συνάρτηση με τη Δύση και τον χριστιανισμό. Η περίοδος που διαμορφώνεται η επάνοδος της θρησκευτικής ταυτότητας είναι οι δεκαετίες του 1960 και 1970. Η αποκρυστάλλωση και η εκδήλωση επαναστατικών θεωριών με βάση το Ισλάμ αποτυπώνεται στο γύρισμα από τη δεκαετία του 1970 προς αυτή του 1980. Είναι η περίοδος που το υπό διαμόρφωση ισλαμιστικό κίνημα βιώνει σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό τεκτονικές αλλαγές, που σχετίζονται με τα τοπικά και τα εθνικά συμφραζόμενα. Όπως εξηγεί ο Z. Lockman η στροφή προς τον ισλαμισμό λόγω χάρη των Αιγύπτιων εργατών, αφορά – πέρα από την ίδια τους την πίστη – ζητήματα ταυτότητας, κοινωνικών δεσμών αλλά ακόμα και πολιτικού προγράμματος. ⁶⁰ Την ίδια στιγμή, μια σειρά από Άραβες κοσμικούς φιλόσοφους ερμηνεύουν και αναστοχάζονται πάνω στο Ισλάμ και την πολιτική στα πλαίσια του μεταποικιακού λόγου και της κριτικής θεωρίας, ιδιαίτερα κατά την περίοδο του 1970-1990. Η αμφισβήτηση των δυτικών θεωριών γύρω από τη συγκρότηση του «Τρίτου Κόσμου», παρείχαν τη δυνατότητα και το χώρο για μια αναλυτική προσέγγιση ζητημάτων, όπως η θρησκεία, ο φεμινισμός και η πολιτική. ⁶¹ Ο A. Abdel Malek αναγνωρίζει την ένταξη της κουλτούρας και της λειτουργίας της μέσα σε ένα σύστημα παγκόσμιας ισορροπίας δυνάμεων. ⁶² Ειδικότερα, γίνεται μια προσπάθεια

⁵⁸ Ο.π., σσ. 82-83

⁵⁹ Al-Azm Sadiq, (2011), *Self-Criticism after the Defeat*, Saqi Books, London

⁶⁰ Zachary Lockman, (1994), "Imagining the Working Class: Culture, Nationalism, and Class Formation in Egypt, 1899-1914", *Poetics Today*, Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period II, 15 (2): 157-190, σσ. 158-159

⁶¹ Chandra Talpade Mohanty, (1984), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Boundary 2*, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism, 12 (3): 333-358, σ. 334

⁶² Anouar Abdel Malek, (1981), *Social Dialectics: Civilizations and Social Theory*, State University of New York Press, New York, σ. 145

αμφισβήτησης της μονολιθικής δυτικότροπης αφήγησης που βασίζεται στην ταξική, έμφυλη και φυλετική κυριαρχία,⁶³ αν και υπάρχουν και εκείνοι που παρατηρούν παγίδες στη συγκρότηση μιας τέτοιας θεωρίας, κυρίως βάσει της ανομολόγητης επιθυμίας για δημιουργία μιας νέας μορφής «εντόπιας» ιδεολογικής ηγεμονίας.⁶⁴

Συνεπώς, προκύπτει μια διαπλοκή κουλτούρας, πολιτισμού και πολιτικής σε συνάρτηση με την ηγεμονία. Ο Αλγερινός συγγραφέας Kateb Yacine, παρατηρεί την άρνηση της αφομοίωσης των μεταποικιακών υποκειμένων στις δυτικές δομές πολιτισμικής εξουσίας και κυριαρχίας που τους περιβάλλουν.⁶⁵ Ωστόσο, ενώ πολλοί Άραβες διανοούμενοι κοιτούν επικριτικά τον θρησκευτικό ριζοσπαστισμό, την ίδια στιγμή υιοθετούν το Ισλάμ ως ένα διαφοροποιητικό εργαλείο απέναντι στη Δύση. Η βασική υπόθεση της μεταποικιακής θεωρίας αποτέλεσε την παραδοχή πως οι μορφές κυριαρχίας της Δύσης έναντι της Ανατολής πηγάζουν από την οικονομική και πολιτισμική ηγεμονία, κάτι που τόνιζε συνεχώς και ο μαρξισμός. Εντούτοις, όπως σημειώνει ο R. Young «η συνεισφορά των θεωρητικών από τις τρεις ηπείρους ήταν ότι πέτυχαν να συμβιβάσουν τη μεταφρασσιμότητα της επαναστατικής μαρξιστικής θεωρίας με τα αμετάφραστα χαρακτηριστικά ορισμένων μη ευρωπαϊκών ιστορικών και πολιτισμικών συμφραζομένων».⁶⁶ Μπορούμε να υποστηρίξουμε πως ο συγκερασμός αυτός, όπως άλλωστε θα δούμε και αναλυτικά παρακάτω, καλλιέργησε το έδαφος έτσι ώστε να συγκροτηθούν επαναστατικές θεωρίες, όπως το πολιτικό Ισλάμ, που τόνιζαν την εντοπιότητά τους. Ο πολιτισμός, επομένως, γίνεται ο πυρήνας μιας στρατηγικής αντίστασης – όπως λόγου χάρη η Πολιτιστική Επανάσταση της μαοϊκής Κίνας το 1966.⁶⁷ Ο H. Bhabha τονίζει πως το συγκεκριμένο της μεταποικιακής κριτικής συνίσταται στον πολιτισμικό υβριδισμό, καθώς παρατηρείται μια συνένωση – αλλά και σύγκρουση – διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων στη συγκρότηση της μεταποικιακής θεωρίας.⁶⁸

Κάποιοι Άραβες διανοούμενοι με τους οποίους ο δυτικός κόσμος έρχεται σε επαφή στέκονται κριτικά απέναντι στην «ισλαμοποίηση» της ταυτότητας και θέτουν ζητήματα όπως η θρησκεία, η κουλτούρα και η πολιτισμική κληρονομιά αναδεικνύοντάς τα στα πλαίσια της μεταποικιακής κριτικής. Τονίζουν το εσφαλμένο εφελτήριο του ισλαμιστικού λόγου το οποίο αναζητά όχι την κοινωνική δικαιοσύνη αλλά την εξουσία και την συμμαχία με τον νεοϊμπεριαλισμό. Ανάμεσα σε αυτούς τους

⁶³ Αθηνά Αθανασίου, Κώστας Αθανασίου, Γιώργος Γιαννακόπουλος, (2008), “Μεταποικιακή Θεωρία: Η Φωνή των «Άλλων» και η Ριζοσπαστική Πολιτικοποίηση του Πολιτισμικού”, *Εντός Εποχής*, Τ. 26, Ιούνιος

⁶⁴ Alexander Anievas & Kerem Nizancioğlu, (2017), “Limits of the Universal: The Promises and Pitfalls of Postcolonial Theory and Its Critique”, *Historical Materialism*, Research in Critical Marxist Theory, 25 (3): 36-75

⁶⁵ John Erickson, (1998), *Islam and Postcolonial Narrative*, CUP, Cambridge, σ. 2

⁶⁶ Robert Young, (2007), *Μεταποικιακή Θεωρία: Μια Ιστορική Εισαγωγή*, Πατάκης, Αθήνα, σ. 35

⁶⁷ Ο.π., σ. 36

⁶⁸ Homi Bhabha, (2004), *The Location of Culture*, Routledge, London, σ. 159

διανοούμενους βρίσκονται ο Αιγύπτιος Farag Fouda, ο επίσης Αιγύπτιος Fouad Zakariyya⁶⁹ αλλά και οι Σύροι Aziz al-Azmeḥ και Sadiq al-Azm. Πιο γλαφυρά το περιγράφει όμως ο Bassam Tibi ο οποίος προτείνει πως οι ισλαμιστές αντιτάσσονται στην πολιτισμική ηγεμονία της Δύσης, την ίδια στιγμή που προσπαθούν να επιβάλλουν μια αντίστοιχη «ισλαμική ηγεμονία». Αναγνωρίζουν, ωστόσο, πως μετά την ήττα του αραβικού εθνικισμού κυριαρχεί η «φενάκη του ισλαμιστικού μοντέλου» ως φορέας των πολιτικών και πολιτισμικών αλλαγών.⁷⁰ Φρονούν δε, πως όλη η διαλεκτική αντιπαράθεση θα πρέπει να γίνει σε «ανθρώπινα» πλαίσια (δηλαδή ορθολογικά) και όχι σε υπερβατικά. Και σε αυτό το επίπεδο, όπως υπογραμμίζουν, οι ισλαμιστές δεν έχουν να επιδείξουν όχι μόνο τίποτα το πρωτοποριακό αλλά αναδεικνύουν το ίδιο ολοκληρωτικό πρόσωπο με τις κοσμικές δικτατορίες.

Ένα από τα πιο κεντρικά θέματα της ενδοαραβομουσουλμανικής αντιπαράθεσης αποτελεί το ζήτημα της εκκοσμίκευσης. Για τους ισλαμιστές νοείται ως μια από τις μεγαλύτερες χίμαιρες του νεωτερικού κόσμου, καθώς αποτελεί μια επινόηση και μια δυτική επιβολή πάνω στους μουσουλμάνους.⁷¹ Υποστηρίζουν πως ο διαχωρισμός πολιτικής και θρησκείας δεν τα καθιστά αλληλοσυγκρουόμενα πεδία, αλλά δυο ξεχωριστές οντότητες που θα μπορούσαν – και έχει αποδειχτεί πως μπορούν – να λειτουργούν παράλληλα, όπως συμβαίνει και στις δυτικές κοινωνίες. Αυτό, σύμφωνα με τον al-Azmeḥ κάνει και το ισλαμιστικό σύστημα σκέψης παράταιρο, και κυρίως, ανιστορικό. Παρ' όλα αυτά, τοποθετώντας την άνοδο του ισλαμικού φανατισμού στα ιστορικά του συμφραζόμενα δεν παραλείπουν να το συγκρίνουν και να το παραλληλίσουν με την άνοδο και των άλλων θρησκευτικών ζηλωτισμών την ίδια περίοδο. Έτσι, όλα αυτά τα ιδεολογήματα έχουν εκκολαφθεί στα πλαίσια της κριτικής θεωρίας που αναπτύχθηκε στα πλαίσια του μεταποικιακού λόγου, επιτρέποντας την ανάδυση, μεταξύ άλλων, και ενός κυρίαρχου κουλτουραλισμού, την επιστράτευση δηλαδή της κουλτούρας ως ένα ιδεολογικό και πολιτικό όπλο εναντίον της Δύσης.

Ο Παλαιστίνιος ιστορικός Hisham Sharabi διακρίνει την άνοδο του κουλτουραλισμού σε μία κατεύθυνση η οποία λειτουργεί ανασταλτικά προς την ορθολογική σκέψη. Για τον Sharabi το πνεύμα του μεταποικιακού λόγου έχει λειτουργήσει δυαδικά σε παγκόσμιο επίπεδο. Υπήρξε μια περίοδος, ιδιαίτερα την δεκαετία του 1960 όπου η κριτική θεωρία ριζοσπαστικοποιήθηκε και πολλές από τις βεβαιότητες και τις παραδοχές που έως τότε θεωρούνταν ανυπέρβλητες αποδομήθηκαν. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Sharabi, η συνέχεια ήταν πως ενώ στο ύστερο καπιταλιστικό κέντρο οι κριτικές θεωρίες μπορούσαν να συμπεριλάβουν τις αναλύσεις του Φουκώ ή του Ντερριντά, στην καπιταλιστική

⁶⁹ Βλ. Φουάντ Ζακαρίγια, “Ο Οριενταλισμός και η Κρίση της Σύγχρονης Αραβικής Κουλτούρας”, *Πρόταγμα*, Α' μέρος, Τ. 8 Νοέμβριος 2015, σ. 203-2, 25, & Β' μέρος Τ. 9, Ιούλιος 2016, σ. 154-180

⁷⁰ Elizabeth Suzanne Kassab, (2010), *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, Columbia University Press, New York. σ. 225

⁷¹ Ο.π. σ. 226

περιφέρεια, μεταξύ αυτών και στον αραβικό κόσμο, η μετατόπιση και η ριζοσπαστικοποίηση αυτή έλαβε κυρίως αντιδραστικά χαρακτηριστικά με αποτέλεσμα να οδηγήσει σε τεράστιες κοινωνικές πολώσεις.⁷² Η αναζήτηση της ταυτότητας και της αυθεντικότητας στον αραβομουσουλμανικό κόσμο οδήγησε στην παγίωση μιας ετερότητας. Η διαδρομή αυτής της ετερότητας, όπως υποστηρίζει, συνάντησε την αντίστροφη επιθυμία του δυτικού μεταποικιακού κόσμου για αυτοπροσδιορισμό των μεταποικιακών υποκειμένων. Ωστόσο, η σημασία της παρατήρησης αυτής του Sharabi, έγκειται στο γεγονός πως αυτή η αναγνώριση της ετερότητας αποτελεί την ίδια αφετηρία γι' αυτούς που την αποδέχονται (xenophilia) και σε αυτούς που την απορρίπτουν (xenophobia).⁷³

Έτσι, η μεταποικιακή θεωρία δεν έχει μονάχα μία όψη. Οι αναθεωρήσεις και οι επαναπροσδιορισμοί του *εαυτού* και του *άλλου* μπορούν να ενταχθούν σε μια πορεία αναζήτησης της εντοπιότητας και του οικείου. Όπως σημείωνε και ο Τυνήσιος ιστορικός του 14^{ου} αιώνα Ιμπν Χαλντούν, η διαδικασία αυτή έχει διάφορες κλιμακώσεις, ωστόσο οι δεσμοί στηρίζονται κυρίως στην έννοια της *ασαμπίγια*.⁷⁴ Και η έννοια αυτή φέρνει στην επιφάνεια πιο επιτακτικά τους ισλαμικούς δεσμούς και τις συνδηλώσεις που αυτοί συνεπάγονται. Έτσι, τα εργαλεία αυτοαναφορικότητας «ισλαμοποιούνται» όπως «ισλαμοποιείται» και η θεωρία, η γνώση αλλά και η ηθική. Εγκαθίστανται, νέα μοτίβα αυτοπροσδιορισμού, όπως η *αυτενέργεια* (agency), η ιδιαίτερη πολιτισμική ταυτότητα, η εναντίωση στον ευρωκεντρισμό και την εκκοσμίκευση, η «τυφλή» λατρεία στον κουλτουραλισμό και τις ιδιαίτερες πολιτισμικές παραδόσεις και η επανάκτηση της ικανότητας της «ιστορικοποίησης» του εαυτού, σε βαθμό που ο Sharabi μιλάει για *σολιψισμό* (solipsism) και ουσιοκρατία. Συνεπώς, όπως σημειώνει ο al-Azmeah η αδιαπραγμάτευτη ιστορική τάση για εκκοσμίκευση δεν συνέβη ποτέ στον αραβικό κόσμο. Ο λόγος γι' αυτή την εξέλιξη ήταν πως εδώ συνέβη μια αντίστροφη από τον δυτικό κόσμο διεργασία: το πεδίο που έγινε πιο συμπεριληπτικό ήταν το πολιτικό, συμπεριλαμβάνοντας έτσι τον λόγο και την ηθική της θρησκείας και ενίοτε υιοθετώντας τμήματά του.⁷⁵

Η στροφή προς τη θρησκεία μέσα στα συμφραζόμενα της μεταποικιακής πραγματικότητας, προσλήφθηκε ως μια διαμετρικά αντίστροφη κίνηση προς την έννοια της προόδου, της γραμμικής εμπροσθοβαρούς δηλαδή κίνησης όπως την αντιλαμβάνεται πολλές φορές η ιστορική επιστήμη. Η θεώρηση του Ισλάμ ως μια παρωχημένη αντιδραστική θρησκεία, πολλές φορές έρχεται σε αντίθεση με την εικόνα που υπήρχε στη ευρωπαϊκή Αριστερά αναφορικά με έναν αντιιμπεριαλιστικό και

⁷² Ό.π. σ. 234

⁷³ Ό.π.

⁷⁴ Ιμπν Χαλντούν, (1980), *Προλεγόμενα*, Αθήνα, Κάλβος

⁷⁵ Ό.π. σ. 236 & Παράλληλα, την ίδια περίπου περίοδο εντοπίζουμε στην Ευρώπη κάτι αντίστροφο. Την επιρροή της μαρξιστικής και αριστερής θεωρίας σε μια σειρά από πεδία, όπως οι κοινωνικές και οι ανθρωπιστικές επιστήμες, βλ. σχετικά Dennis Dworkin, (1997), *Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*, Duke University Press, Durham

επαναστατικό «τριηπειρωτισμό»⁷⁶ – για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του A. Abdel Malek.⁷⁷ Η ανάλυση για την επιμονή και την επιβολή του Ισλάμ στις μεταποικιακές κοινωνίες, πολλές φορές στηρίζεται στην άποψη περί έλλειψης της κουλτούρας της *κοινωνίας των πολιτών*, όπως την έχει περιγράψει ο E. Gellner,⁷⁸ στις μουσουλμανικές κοινωνίες ή στην περιγραφική υπεραπλούστευση των παντοδύναμων οικογενειακών και θρησκευτικών δικτύων στις κοινωνίες αυτές, που δεν επιτρέπουν την ανάπτυξη άλλου είδους πολιτικής κουλτούρας.⁷⁹ Οι αναλύσεις αυτές φαίνεται να πέφτουν πολύ εύκολα στην παγίδα της ουσιοκρατίας και της αμεταβλητότητας του Ισλάμ, την ίδια στιγμή που προωθούν και μια εικόνα «πολιτικής απάθειας» των μουσουλμάνων, η οποία επιβάλλεται από την θρησκεία.⁸⁰ Επιπλέον, για πολλούς στη δεξιά πτέρυγα της πολιτικής, η ριζοσπαστικοποίηση των μουσουλμάνων οφείλεται, πέρα από την αντιδραστική τους πολιτισμική φύση, στην υποκίνηση εκ μέρους της Αριστεράς έτσι ώστε να διεκδικήσουν δικαιώματα και δικαιοσύνη που διαφορετικά δεν θα διεκδικούσαν. Από την άλλη, για την Αριστερά η ριζοσπαστικοποίηση των μουσουλμάνων εκπορεύεται από μια άνιση και άδικη οικονομία – που περιθωριοποιεί τους «άλλους» – αλλά και από τον επεμβατισμό της Δύσης, όπως στην περίπτωση του πρώτου πολέμου του Κόλπου.⁸¹

Σύμφωνα με την περιοδολόγηση του Αιγύπτιου ιστορικού Tariq al-Bishri, η περίοδος μετά το 1980 χαρακτηρίζεται από τον έντονο πολιτικό ακτιβισμό των ισλαμιστικών κινημάτων που ως στόχο έχουν την πολιτισμική αντίσταση και την επιστροφή στις ισλαμικές ρίζες.⁸² Αυτή η επιστροφή σε πρότερες αξίες, φανερώνει μια έκδηλη προσπάθεια αντίστασης στην περαιτέρω αλλοτρίωση και στην πολιτισμική αλλοίωση λόγω της ασυγκράτητης πλέον δυναμικής της παγκοσμιοποίησης. Για τον αραβομουσουλμανικό κόσμο, φέρνει ακόμα πιο επιτακτικά στο προσκήνιο τα ζητήματα της διακυβέρνησης, της κουλτούρας, της εθνικής ταυτότητας και της ιστορικής συνείδησης. Ωστόσο, η δεκαετία του 1990 είναι αυτή όπου η υβριδικότητα των μουσουλμανικών ταυτοτήτων φάνηκε πιο έντονα στον ευρωπαϊκό χώρο. Σταδιακά, ακαδημαϊκοί αντέστρεψαν τρόπον τινά την θεώρηση αυτή και μίλησαν για την επενέργεια πλέον του Ισλάμ στον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Αυτή η στροφή είχε

⁷⁶ Ian Birchall, (2013), “Third World and After”, *New Left Review*, # 80

⁷⁷ Όρος που αναπτύχθηκε από τον Anouar Abdel Malek μετά την πρώτη διάσκεψη της Οργάνωσης για την Αλληλεγγύη των Λαών της Αφρικής, της Ασίας και της Λατινικής Αμερικής που διεξήχθη στην Αβάνα το 1966. Βλ. Robert Young, *Μεταποικιακή...*, ό.π., σ. 32

⁷⁸ Ernest Gellner, (1995), “Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared”, σσ. 277-287 στο Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Comprehended*, University of Chicago Press, Chicago

⁷⁹ Patricia Crone, (1980), *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, CUP, Cambridge

⁸⁰ Robert Malley, (1996), *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution and the Turn to Islam*, University of California Press, Berkeley, σ. 185

⁸¹ Tahir Abbas (ed.), (2007), *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, Edinburgh University Press, σ. 6

⁸² John Chalcraft, *Popular...*, ό.π., σ. 423

κυρίως δύο όψεις: από τη μία τη συγκρότηση της εικόνας του Ισλάμ ως εχθρό και «πολιτισμικό εισβολέα». Και από την άλλη η όψη που εγγραφόταν στην σύγκλιση του Ισλάμ με τις δημοκρατικές αξίες και την ανάγκη εστίασης στην «δημοκρατική» του όψη. Εκπρόσωποι της δεύτερης τάσης, υπήρξαν ακαδημαϊκοί όπως ο Bassam Tibi και η Nilüfer Göle.⁸³

1.1.3 Η θρησκευτική αποαποικιοποίηση της ταυτότητας και η πολιτισμική αντίσταση

Όπως θα δούμε και στην δική μας μελέτη, μπορούμε να ανιχνεύσουμε την επιρροή της θρησκείας κυρίως σε τρεις καθοριστικές παραμέτρους: α) Την νομιμοποίηση που αποδίδει σε πρακτικές και ρητορικές λόγω της αίσθησης σεβασμού που προσφέρει. Ο σεβασμός αυτός πηγάζει από το ηθικό και αξιακό πλαίσιο το οποίο ενδύεται με πλήθος συμβολισμών. β) Την επαναφορά σε διεθνές επίπεδο του θρησκευτικού αισθήματος, ατομικού και συλλογικού, που νοηματοδοτεί εκ νέου τη σχέση και την αλληλεπίδραση μεταξύ εγχώριου και διεθνούς και, τέλος, γ) το ότι η θρησκεία χρησιμοποιείται ως εργαλείο κοινωνικής πειθάρχησης και πειθούς για την πλαισίωση και δικαιολόγηση πρακτικών, όπως λόγου χάρη η χρήση βίας σε εθνικό κι παγκόσμιο επίπεδο. Στο σημείο αυτό επιστρατεύονται συμβολισμοί και ερμηνείες που λαμβάνουν υπερβατικές έννοιες και τοποθετούνται στο πάνθεον των αδιαπραγμάτευτων αξιών.⁸⁴

Στη μελέτη αυτή θα χρησιμοποιήσουμε δύο αναλυτικά σχήματα, όχι για να εξηγήσουμε την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ, αλλά για να πλαισιώσουμε την διάχυση, την επιρροή και την επιμονή του. Τα δύο αυτά σχήματα θα αποτελέσουν έναν συνδυασμό θεωρητικής προσέγγισης ενός φαινομένου που για πολλούς παρατηρητές φαινόταν ακατανόητο και αποκρουστικό. Παράλληλα, θα εντάξουμε στην ανάλυσή μας και στοιχεία από την διεθνή ιστορία, καθώς οι σχέσεις και οι επικοινωνίες τις δεκαετίες που μελετάμε αυξάνονται – λόγου χάρη βλ. την περίπτωση του Ιράν με την Χεζμπολλά ή τη Χαμάς – αλλά και από την διανοητική ιστορία, καθώς οι διανοητικές ανταλλαγές και οι μετασχηματισμοί ταυτόχρονα εντείνονται (βλ. πχ. την περίπτωση του σιιτικού Ισλάμ με το Ιράκ και το Ιράν αλλά και την διάχυση των ιδεών των ΑΜ στον αραβικό χώρο).

Το πρώτο σχήμα είναι η μεταποικιακή θεωρία και η πολιτισμική κριτική που προκύπτει από αυτή, όπως άλλωστε είδαμε παραπάνω. Ένας κύριος άξονας σε αυτή την προσέγγιση θα είναι εκείνος της πολιτισμικής αποαποικιοποίησης – που για πολλούς ισλαμιστές αποτελεί θεμελιώδης προϋπόθεση για κάθε είδους ελευθερία και ανεξαρτησία. Το δεύτερο σχήμα το δανειζόμαστε από τον J. Chalcraft

⁸³ Βλ. Bassam Tibi, (2008), *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Routledge, London, & Nilüfer Göle, (2012), “Decentering Europe, Recentering Islam”, *New Literary History*, 43 (4): 665-685

⁸⁴ Jonathan Fox, (2018), “Εντάσσοντας τη Θρησκεία στη Θεωρία των Διεθνών Σχέσεων”, σσ. 446-448 στο Jeffrey Haynes, *Θρησκεία και Πολιτική: Μια Σύγχρονη Επιτομή*, Πεδίο, Αθήνα

και είναι η γκραμισιανή θεώρηση του πολιτικού Ισλάμ. Άλλωστε ο ίδιος ο Γκράμσι στα *Τετράδια* του αποτυπώνει και τη θέση για την υιοθέτηση από την μεριά του προλεταριάτου της οργανωτικής και ηγεμονικής συγκρότησης της Καθολικής εκκλησίας.⁸⁵ Ο Βρετανός μαρξιστής ιστορικός επιστρατεύει τους όρους του Γκράμσι για την ηγεμονία, την ηγεσία, την πνευματική εργασία και τους οργανικούς διανοούμενους για να εξηγήσει το πως το πολιτικό Ισλάμ αποτελεί τις τελευταίες δεκαετίες, όχι μόνο μια ηγεμονεύουσα ιδεολογία αλλά και πυρήνας των δυναμικών της αντιπαράθεσης στην περιοχή. Συγκεκριμένα, θα υποστηρίξουμε πως οι θεωρητικοί του πολιτικού Ισλάμ προσπάθησαν να συγκροτήσουν έναν εναλλακτικό ηγεμονικό λόγο, ο οποίος στόχευε σε αυτό που η μεταποικιακή θεωρία ονόμασε ως *υπάλληλες τάξεις* (subaltern classes).⁸⁶ Αυτός ο ηγεμονικός λόγος αξίωνε να πλαισιώσει τις πολιτικές, διανοητικές και ηθικές διεργασίες της περιόδου κερδίζοντας έδαφος στην κοινωνία ενώ παράλληλα θα υπονόμει την ηγεμονία των ελίτ. Έτσι, η ανάδυση των «οργανικών διανοούμενων» των ισλαμιστών και η συγκρότηση του πολιτικού τους λόγου, που βασιζόταν εν πολλοίς στην ηθική,⁸⁷ αποσκοπούσε στην επαναδιαπραγμάτευση των ταυτοτήτων και την ηγεμόνευση σε βασικούς θεσμούς της κοινωνίας, όπως λόγου χάρη η εκπαίδευση, τα εργατικά σωματεία, οι θρησκευτικοί θεσμοί και τα Μ.Μ.Ε.⁸⁸

Η βασική έννοια που χρησιμοποιεί ο J. Chalcraft για να περιγράψει αυτή τη διαδικασία είναι η *πνευματική εργασία*. Μια πνευματική εργασία και παραγωγή που όπως θα δούμε διέφυγε της προσοχής της Αριστεράς. Όπως μας εξηγεί ο Βρετανός ιστορικός, η θεώρηση των ισλαμιστών για την κατάληψη της εξουσίας αφορά έναν συνδυασμό πολιτιστικής και διανοητικής ομπρέλας και στρατηγικής προσέγγισης των κέντρων εξουσίας.⁸⁹ «Αυτή η εργασία», όπως υποστηρίζει, «για την ενότητα και την βιωσιμότητα παράλληλα με τον δημιουργικό ανα-συνδυασμό μπορεί να βοηθήσει να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο τα κινήματα [αυτά] αναπτύσσονται»⁹⁰ και εντέλει προσπαθούν να ηγεμονεύσουν, συγκροτώντας έναν συμβολικό και συμπεριληπτικό λόγο. Επομένως, σε περιόδους κρίσης της ηγεμονίας οι ιδέες μπορούν να παίξουν έναν σημαντικό ρόλο δημιουργώντας DOC και POS. Με λίγα λόγια, οι πολιτικοί, οργανωτικοί, επιχειρησιακοί (με τη μορφή του ένοπλου αγώνα), ιδεολογικοί και οικονομικοί μηχανισμοί συνδυάζονται τεχνηέντως με σκοπό τη σταδιακή προσέγγιση και ηγεμόνευση της κοινωνίας. Έτσι, το πολιτικό Ισλάμ – δεδομένης της ανομοιομορφίας του – επιχείρησε να οικοδομήσει ένα συλλογικό ηγεμονικό φαντασιακό.

⁸⁵ Roland Boer, (2008), *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, Brill, Leiden, 2008, xxi

⁸⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, (2010), "Can the Subaltern Speak?", σσ. 21-78, στο Morris, Rosalind (ed.), *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*. Columbia University Press, New York

⁸⁷ Βλ. Wael B. Hallaq, *The Impossible...*, ό.π., σ. 79

⁸⁸ John Chalcraft, *Popular...*, ό.π., σ. 31

⁸⁹ Ό.π., σ. 33

⁹⁰ Ό.π., σ. 41

Επομένως, ένας από τους θεμελιώδεις στόχους των ισλαμιστών ήταν η εκ νέου πολιτισμική αποαποικιοποίηση. Και για να συντελεστεί αυτή η διαδικασία, ήταν επιτακτική η καταστροφή των φορέων του δυτικού πολιτισμού στην περιοχή, όπου αυτά ήταν τα αυταρχικά κοσμικά αραβικά καθεστώτα και ο σιωνισμός. Η λειτουργία του τελευταίου, ως όψη του ιμπεριαλισμού, έχει τραβήξει τα βέλη της κριτικής από Άραβες αριστερούς διανοητές, όπως τον Samir Amin και τον Sadiq al-Azm μέσω σημαντικών περιοδικών όπως το λιβανέζικο *al-tariq* και το αιγυπτιακό *qadayyah fikriyyah*.⁹¹ Στις διαλεκτικές τους αντιπαραθέσεις σχετικά με την πολιτισμική ηγεμονία με ισλαμιστές, οι περισσότεροι Άραβες αριστεροί, όπως οι S. Amin, ο Mahmud Amin al-'Alim, ο S. Al-Azm ή ο Galal Amin, συμφωνούν στο ζήτημα της *πολιτισμικής αντίστασης* (cultural resistance). Ωστόσο, η διαφωνία υπεισέρχεται στο θρησκευτικό πεδίο. Για τους κοσμικούς διανοητές η θρησκευτική ταυτότητα είναι σεβαστή – πολλές φορές και απαραίτητη – ωστόσο είναι δευτερεύουσα. Άλλωστε, όπως υποστηρίζουν, η ισλαμική ταυτότητα έχει διαβρωθεί από τον δυτικό καπιταλισμό, συνεπώς δεν έχει κάποιον πρωταγωνιστικό ρόλο να επιτελέσει.

Οι ισλαμιστές διανοούμενοι στην αυγή του «τέλους της ιστορίας» παρ' όλο που συμφωνούσαν με την *πολιτισμική αντίσταση*, είχαν διαφορετική άποψη για την ισλαμική προοπτική. Η κριτική αυτή πλαισιώθηκε με όρους κοινωνικής και πολιτισμικής αντίστασης. Για τον Yusuf al Qaradawi, η παγκοσμιοποίηση είναι εξ ορισμού καταστροφική για το Ισλάμ. Η σκέψη του Αιγύπτιου ισλαμιστή διανοούμενου για την παγκοσμιοποίηση είναι επαγωγική: η παγκοσμιοποίηση ισούται με την εκδυτικοποίηση συνεπώς εκφυλίζει την πολιτισμική ταυτότητα του Ισλάμ. Η αλλοτρίωση της ισλαμικής ταυτότητας και η τελική εξαφάνισή της – έστω και αν οι ισλαμιστές υποστηρίζουν πως η Δύση εννορηστρώνει το Ισλάμ και το χρησιμοποιεί ως εχθρό – είναι ο στόχος των Η.Π.Α., σύμφωνα με τον Αιγύπτιο ισλαμιστή.⁹² Για τον Qaradawi, όπως και για πολλούς ισλαμιστές, η ενότητα των μουσουλμάνων πάνω στο *σωστό μονοπάτι* είναι η λύση εναντίον της (αναπόφευκτης) παγκοσμιοποίησης και της απώλειας της ισλαμικής ταυτότητας. Ωστόσο, η παγκοσμιοποίηση έχει και κάποιες θετικές όψεις (εδώ συμφωνεί και ο R. al Ghannousi), όπως η τεχνολογία και η ανεμπόδιστη επικοινωνία, τις οποίες οι μουσουλμάνοι θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν για να επιτύχουν τον σκοπό τους.⁹³ Για τον Mohammed Qutb (αδελφό του Sayyid Qutb) η παγκοσμιοποίηση λειτουργεί ως τροχοπέδη για την εξάπλωση των πραγματικών ιδεών και πρακτικών του Ισλάμ, οι οποίες δεν έχουν εφαρμοστεί στην ολότητά τους ποτέ μέχρι τότε. Επιπλέον, η κυρίαρχη και ουσιαστικά μοναδική όψη

⁹¹ Ibrahim M. Abu-Rabi', (2004), *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, London, σ. 187

⁹² Yusuf al Qaradawi, (2007), *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*, International Institute of Islamic Thought (IIIT); 2nd Edition, <https://bit.ly/2IGJL8g>

⁹³ Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary...*, ό.π., σ. 195

του φαινομένου αυτού είναι ο καταναλωτισμός και η μαζική εκμετάλλευση.⁹⁴ Ωστόσο, αυτό που παρατηρείται στην κριτική των ισλαμιστών, όπως έχουν διαπιστώσει και ο M. Arkoun ή ο N. H. Abou Zayd, είναι πως εξαντλείται κυρίως σε μια ανιστορική προσέγγιση λογοκεντρικής ή κειμενοκεντρικής ανάλυσης, αφήνοντας στο περιθώριο την ιστορική εξέλιξη της παγκοσμιοποίησης σε μακρό χρόνο. Ωστόσο, εκεί που επίσης φαίνεται να συγκλίνουν οι κοσμικοί και οι ισλαμιστές είναι η συνομωσιολογική όψη της παγκοσμιοποίησης, καθώς αμφότεροι την χαρακτηρίζουν ως *ghazw thaqafi* ή ενορχηστρωμένη πολιτισμική εισβολή.

Στα πλαίσια της μεταποικιακής θεωρίας και της αποτίναξης του δυτικού πολιτισμικού ζυγού, η επανεξέταση όρων και εννοιών του Κορανίου ήταν απαραίτητη για τους μελετητές. Έτσι, στην διαδικασία επανάκτησης της πίστης, η έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης ήταν αναγκαία. Σ' αυτή συμπεριλαμβανόταν και η οικονομική δικαιοσύνη. Κάποιοι, όπως ο A. Ali Engineer, ερμήνευσαν την έννοια αυτή, όχι με την προσέγγιση της αγαθοεργίας και της ελεημοσύνης, αλλά στο αναφαίρετο δικαίωμα που επιβάλλει το Κοράνι στην κτήση όλων των κοινωνικών αγαθών από όλα τα κοινωνικά στρώματα.⁹⁵ Αυτή η επανεξέταση είχε την τάση να προσεγγίζει τις έννοιες αυτές όχι με μια νέα ερμηνεία, αλλά διορθώνοντας τη στρεβλή εικόνα που είχε επικρατήσει, κυρίως λόγω του οριενταλισμού, επιβεβαιώνοντας έτσι την ύπαρξη μιας ισλαμικής θεολογίας της απελευθέρωσης. Μάλιστα, η θεωρία του Engineer συντασσόταν με μέρος των σοβιετικών θεωριών που διακήρυττε πως ο Μωάμεθ προερχόταν από τα χαμηλά στρώματα της κοινωνίας της Μέκκας, και ερμήνευε το Ισλάμ ως μια θρησκεία που ευαγγελιζόταν την ισότητα.⁹⁶

Ένα επιπλέον ζήτημα που τίθεται είναι αυτό της κοινωνικής τάξης. Όπως έχουν θέσει και άλλοι μελετητές (Asma Barlas, Amīna Wadud), η απληστία και η οικονομική συσσώρευση σύμφωνα με το Ισλάμ προκαλεί πόνο, με πιο ενδεικτικό παράδειγμα αυτό του καπιταλισμού. Οι αναφορές στο ισλαμικό παρελθόν είναι πολλαπλές, ωστόσο η τοποθέτησή τους σχετικά με τον σημερινό κόσμο είναι η εξής: Η παγκόσμια οικονομία κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου είχε χωρίσει τον κόσμο σε τρία μέρη: τον πρώτο (καπιταλισμός), τον δεύτερο (σοσιαλισμός) και τον τρίτο κόσμο. Τον τελευταίο τον εκμεταλλεύεται κρατώντας τον στην φτώχεια και την ανισότητα.⁹⁷ Η ανισότητα αυτή, σύμφωνα με τους μελετητές της ισλαμικής θεολογίας της απελευθέρωσης, δεν περιορίζεται στην

⁹⁴ Ο.π.

⁹⁵ Shadaad Rahemtulla, (2017), *Qur'an of the Oppressed Liberation: Theology and Gender Justice in Islam*, OUP, Oxford, σ. 71

⁹⁶ Κεντρική θέση στον πυρήνα αυτής της αφήγησης, έχει η μάχη της Καρμπάλα – που αφορά τους σίιτες βέβαια – το 680 μ.Χ., όπου ο Ali (εγγονός του Μωάμεθ και τρίτος χαλίφης) δολοφόνησε τον Yazid για την αυταρχική του διακυβέρνηση. Ο τελευταίος – μαζί με τον πατέρα του Mu'awia – αντιπροσώπευαν την αυταρχικότητα, γεγονός που επέβαλλε την εξέγερση για την αποκατάσταση του *tawhid* (μοναδικότητα του θεού). Ο όρος αυτός υποδηλώνει όμως για κάποιους την ισότητα και την απάλειψη της ιεραρχίας. ό.π., σ. 73

⁹⁷ Ο.π., σ. 76

ιμπεριαλιστική και καπιταλιστική εκμετάλλευση αλλά επεκτείνεται και στις καθημερινές σχέσεις ανισότητας, σε μια μικροφυσική δηλαδή της εξουσίας.

Επομένως βλέπουμε πως κάποια ερμηνευτικά εργαλεία προσέγγισης του κόσμου από το πολιτικό Ισλάμ, προέρχονται από την κριτική της νεωτερικότητας που έχει εισάγει η ίδια η Αριστερά. Η τελευταία προσλαμβάνει, ιδιαίτερα μετά το 2000, την ισλαμική ουμανιστική κριτική ως ένα κομμάτι του παγκόσμιου κινήματος δικαιοσύνης. Πρόδρομοι της προσέγγισης αυτής θα μπορούσαν να θεωρηθούν ο Foucault και ο Baudrillard, ενώ από τους προεξάρχοντες σύγχρονους η Susan Buck-Morss.⁹⁸ Επιπλέον, όπως μας εξηγεί ο τροτσκιστής πανεπιστημιακός Joseph Daher, οι σοσιαλιστές έχουν υποχρέωση να υποστηρίξουν τα κινήματα του μετριοπαθούς πολιτικού Ισλάμ, όπως η Χαμάς και η Χεζμπολλά, στη βάση της αντίστασης λόγου χάρη κατά του Ισραήλ. Διασαφηνίζοντας τα παραπάνω ο J. Daher υποστηρίζει πως:

Ορίζοντας τον ισλαμικό φονταμενταλισμό ως φασιστικό και υποστηρίζοντας τα υπάρχοντα καθεστώτα να καταστεί [το πολιτικό Ισλάμ] μονάχα ανάχωμα στην οικοδόμηση μιας προοδευτικής και ανεξάρτητης Αριστεράς. Μια μειοψηφία στην Αριστερά επιχειρεί να παρουσιάσει μια εναλλακτική σε αυτό, χαρακτηρίζοντας τις οργανώσεις του εξελικτικού ισλαμικού φονταμενταλισμού, όπως οι AM, ως ρεφορμιστές και ακόμα και αντιιμπεριαλιστές, με τα οποία η Αριστερά μπορεί και πρέπει να συνεργαστεί με κοινό μέτωπο αλλά και κάτω από συγκεκριμένους όρους.⁹⁹

Σε αυτά τα πλαίσια, ένας από τους πιο επιδραστικούς φιλοσόφους του αραβικού κόσμου, ο Αιγύπτιος Hasan Hanafi, επιχειρήσει τον συγκερασμό των εννοιών της κοινωνικής δικαιοσύνης και της εγγενούς κατά την άποψή του εξισωτικής φύσης του Ισλάμ. Η κύρια στόχευση του ήταν να πολεμήσει τους κινδύνους του δυτικού ιμπεριαλισμού και της σιωνιστικής συνομωσίας αλλά και τις διαχρονικές αραβικές παθογένειες του δεσποτισμού και του φανατισμού. Το 1981 θα εκδώσει ένα από τα πιο γνωστά του έργα, το *al Din wa al Thawra fi Misr 1952-1981* (Θρησκεία και Επανάσταση στην Αίγυπτο 1952-1981), αλλά και το περιοδικό *Ισλαμική Αριστερά* (al Yasar al Islami).¹⁰⁰ Ωστόσο, στο έργο του *Οξιντενταλισμός* αναφέρει πως ο «οριενταλισμός έχει υπάρξει το θύμα του ιστορικισμού από την συγκρότησή του, μέσω εξονυχιστικής και μικροσκοπικής ανάλυσης [...]. Ο οριενταλισμός εκφράζει

⁹⁸ Cemil Aydin, (2006), "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26, (3): 446-461, σ. 447 & Buck-Morss Susan, (2005), *Πέρα Απο τον Τρόμο: Ισλάμ, Κριτική Θεωρία και Αριστερά*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα

⁹⁹ Joseph Daher, Marxism, the Arab Spring, and Islamic fundamentalism, *International Socialist Review*, # 106, May 2017, <https://isreview.org/issue/106/marxism-arab-spring-and-islamic-fundamentalism>

¹⁰⁰ Ο όρος «ισλαμική αριστερά» έχει αναβιώσει τα τελευταία χρόνια λόγω της σύμπραξης αριστερών – μουσουλμάνων σε διάφορα πεδία διεκδικήσεων στην Μέση Ανατολή αλλά και στην Ευρώπη. Βλ. σχετικά, "L'Islamo-Gauchisme: Histoire d'une Derive", αφιέρωμα στο *Revue des Deux Mondes*, (στα γαλλικά). Οκτώβριος 2018, σσ. 10-86

περισσότερο το υποκείμενο που εξετάζει παρά το αντικείμενο υπό εξέταση». ¹⁰¹ Φυσικά, ο Hanafi αναδεικνύει πως η προσέγγιση αυτή λειτουργεί σαν ένας καθρέπτης που ουσιαστικά αντικατοπτρίζει περισσότερο τον ψυχισμό και την εικόνα της Δύσης παρά την πραγματικότητα της Ανατολής. Ως εκ τούτου, προτείνει τον οξιντενταλισμό ως μια διαδικασία που θα περατώσει την μεταποικιακή εξέλιξη. Η απεξάρτηση για να είναι πλήρης, υποστηρίζει, πρέπει να περιλαμβάνει και την πολιτισμική αυτονομία. Διότι «η πολιτισμική εξάρτηση στη Δύση παράγει μια σταδιακή απώλεια της εθνικής ανεξαρτησίας». Το ενδιαφέρον είναι πως ο Hanafi συνδέει τον οξιντενταλισμό συλλήβδην με τις διαφορετικές κουλτούρες της περιφέρειας έναντι του κέντρου, ενστερνιζόμενος το αναλυτικό σχήμα κέντρου – περιφέρειας. Ο οξιντενταλισμός αποτελεί για τον Αιγύπτιο φιλόσοφο ένα αντι-αφήγημα. Το απαραίτητο λαϊκό αντι-αφήγημα που θα σταθεί απέναντι στον ηγεμονικό λόγο και ρόλο της Δύσης. ¹⁰²

Στο περιοδικό *Ισλαμική Αριστερά*, αφιερώνει και το μεγαλύτερο μέρος μιας φιλοσοφίας που έμελλε να παίξει καταλυτικό ρόλο στην κοινωνία και την πολιτική των χωρών της Μέσης Ανατολής. Εξηγεί, λοιπόν, πως τα φιλελεύθερα κινήματα ήταν περιορισμένα στις ανώτερα κοινωνικά τάξεις, οι οποίες είχαν υιοθετήσει μια δυτικότερη νοοτροπία και φιλοσοφία ζωής. Ο εκδυτικοποιημένος μαρξισμός ήταν ξένος προς τον ντόπιο πληθυσμό και τα κινήματα αυτά είχαν χάσει κάθε ιδεολογικό προσανατολισμό, σύμφωνα με τον Hanafi. Επιπλέον, τα περισσότερα επαναστατικά κινήματα (δεν αποσαφηνίζει ποια) έχουν μετατραπεί σε αντεπαναστατικά εργαλεία στην υπηρεσία των εκάστοτε καθεστώτων. ¹⁰³ Η ιδιαιτερότητα, αναφορικά με την Ισλαμική Αριστερά, είναι πως αφενός επικαλείται την ισλαμική πολιτισμική εντοπιότητα της κουλτούρας και της παράδοσης των μαζών, αφετέρου επιχειρεί να έρθει αντιμέτωπη με την νοσηρή κουλτούρα της αδικίας, της ατιμωρησίας και της τυραννίας. Συνεπώς:

Η αποστολή της Ισλαμικής Αριστεράς είναι να αποκαλύψει τα εγγενή επαναστατικά στοιχεία στη θρησκεία ή, αν προτιμάτε, να αναδείξει το κοινό έδαφος του ενός με το άλλο. Δηλαδή να ερμηνεύσει την θρησκεία ως επανάσταση. [...] Αυτή η συμφιλίωση δεν είναι έξωθεν επιβεβλημένη και καταναγκαστική, καθώς η θρησκεία είναι η πεμπτουσία της επανάστασης, οι προφήτες μας ήταν μεταρρυθμιστές, καινοτόμοι και επαναστάτες. ¹⁰⁴

¹⁰¹ Hassan Hanafi, "From Orientalism to Occidentalism", GTZ, Goethe Institut

¹⁰² Ό.π. Ας μην λησμονούμε και τον όρο *gharbzadegi* που έχει αποδοθεί στα αγγλικά ως *westoxification*, που εκφράστηκε από τον Ιρανό Jalal al-e Ahmad και αποδίδει την πολιτισμική κυριαρχία και μίμηση από την Ανατολή σε μια σειρά από διαδικασίες, όπως η πολιτική, η οικονομία και ο πολιτισμός. βλ. σχετικά Brad Hanson, (1983), "The "Westoxication" of Iran: Depictions and Reactions of Behrangī, al-e Ahmad, and Shariati", *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1): 1-23

¹⁰³ Kassab Elizabeth Suzanne, *Contemporary..*, ό.π., σ. 201

¹⁰⁴ Ό.π., σ. 202

Ο Hanafi είναι ίσως ο μοναδικός Άραβας διανοητής που προσπαθεί να συνδέσει την ισλαμική αφύπνιση με την Θεολογία της Απελευθέρωσης στην Λατινική Αμερική (είχε αφιερώσει ένα άρθρο του 1976 στον μαχητικό ιερέα Camilio Torres), ωστόσο αντιλαμβάνεται την ισλαμική επανάσταση πρωτίστως ως πολιτισμική παρά ως πολιτική, ενώ δίνει έμφαση στην πανισλαμικότητα, πέρα δηλαδή από τα ισλαμικά δόγματα που εξυπηρετούν κυρίως πολιτικές σκοπιμότητες.¹⁰⁵ Η σύγκριση της Θεολογίας της Απελευθέρωσης με το πολιτικό Ισλάμ δεν αφορά την διατριβή μας, ωστόσο θα μπορούσαμε να αναφέρουμε συνοπτικά τις τάσεις στις ισλαμικές σπουδές αναφορικά με αυτή. Κάποιοι όπως ο A.A. Engineer και ο H. Dabashi¹⁰⁶ θεωρούν πως το πολιτικό Ισλάμ και η Θεολογία της Απελευθέρωσης αποτελούν διαφορετικές όψεις του ίδιου νομίσματος. Άλλοι πιστεύουν πως το Ισλάμ αποτελεί την «τέλεια» πηγή της δικαιοσύνης,¹⁰⁷ ενώ άλλοι πως αν και έχουν κάποια κοινά στοιχεία, οι διαφορές τους είναι εκτεταμένες.¹⁰⁸ Υπάρχει ωστόσο η παραδοχή πως κάποιες από τις ρίζες της εκδήλωσης αυτών των φαινομένων είναι κοινές, δεδομένου πως, αν και έχουν διαφορετικές πολιτικές, οικονομικές και πολιτισμικές αναφορές, στοχεύουν εν πολλοίς σε μια κοινή βάση: την απόδοση κοινωνικής δικαιοσύνης στα μεταποικιακά συμφραζόμενα. Μάλιστα, οι ομοιότητες σε πολλές περιπτώσεις είναι εντυπωσιακές. Αν και σε κάποιες περιπτώσεις οι λύσεις στα επίμονα ζητήματα που προτείνονται είναι διαφορετικές, οι κοινοί τόποι αξίζει να υπογραμμισθούν: Αυθεντικότητα, κουλτουραλισμός, παράδοση, πολιτισμική αποαποικιοποίηση και επανοικειοποίηση της ταυτότητας, κριτική στα αποτυχημένα αντιαποικιακά κινήματα, κοινωνικοπολιτική εξάρτηση και καταπίεση, και η εκδήλωση μιας αίσθησης αποξένωσης.¹⁰⁹

1.2 ΜΙΑ ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΙΣΛΑΜ

Η θεώρηση του πολιτικού Ισλάμ ως μια αδιαχώριστη και μονολιθική πολιτική δυναμική συσκοτίζει την προσέγγισή του. Όπως επίσης την συσκοτίζει και η οριενταλιστική του προσέγγιση. Αυτός ο αδιαχώριστος πυρήνας του πολιτικού με το θρησκευτικό στο Ισλάμ, όπως τονίζεται πολλές φορές, δεν προέρχεται από κάποια ιδιαίτερη κληρονομιά του παρελθόντος. Όπως μας έχουν δείξει τα παραδείγματα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, της ιρανικής επανάστασης αλλά και της Σαουδικής

¹⁰⁵ Ό.π., σσ. 202-203

¹⁰⁶ Βλ. Asghar Ali Engineer, (1990), *Islam and Liberation Theology : Essays on Liberative Elements in Islam*, Stosius Inc/Advent Books Division & Hamid Dabashi, (2008), *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, Routledge, London

¹⁰⁷ Sumanto Al Qurtuby, (2013), "The Islamic Roots of Liberation, Justice, and Peace: An Anthropocentric Analysis of the Concept of "Tawhīd", *Islamic Studies*, 52 (3/4): 297-325

¹⁰⁸ Oliver Roy, (1994), *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Cambridge, σ. 138

¹⁰⁹ Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary...*, ό.π. σ. 317

Αραβίας, το πολιτικό, όταν προκύπτει τέτοιου είδους δίλημμα, υπερισχύει του θρησκευτικού.¹¹⁰ Ιστορικά το μουσουλμανικό κράτος δεν κατάφερε ποτέ να ελέγξει συνολικά την θρησκεία και τις θρησκευτικές αρχές. Οι τελευταίες μάλιστα ήταν πολλές φορές ποικιλόμορφες αλλά και κατακερματισμένες, με πλήθος δογμάτων, αιρέσεων και διαφορετικών ερμηνειών. Ένα καλό παράδειγμα προς επίρρωση της παραπάνω διατύπωσης είναι η συγκρότηση του ισλαμικού νόμου, της *σαρία*. Η *σαρία* συγκροτήθηκε κυρίως έξω από τους κόλπους του κράτους, με το τελευταίο να αδυνατεί να ελέγξει τις διδαχές του, που, πολλές φορές, στρέφονταν εναντίον του.¹¹¹ Μάλιστα, ο ίδιος ο πυρήνας της *σαρία* αποτέλεσε, και συνεχίζει να αποτελεί, πεδίο συγκρούσεων και ανταγωνισμών μέσα στους ίδιους τους θρησκευτικούς κόλπους.

Για τις διεθνείς σχέσεις, το πολιτικό Ισλάμ με την εμφάνισή του τη δεκαετία του 1970, έθεσε δύο σημαντικά ζητήματα: πρώτον το θέμα του συνασπισμού των μουσουλμανικών χωρών με τον Οργανισμό Ισλαμικής Συνδιάσκεψης (ΟΙC) και την εντεινόμενη «ισλαμική αλληλεγγύη» που προσλήφθηκε ως ένας εκκολλαπτόμενος κίνδυνος για τη Δύση. Και δεύτερον, την διάθεση για συνεργασία με τις υπερεθνικές μουσουλμανικές δομές, οι οποίες θα είχαν μάλιστα και την διαπραγματευτική δύναμη του πετρελαίου, και την ένταξή τους στο διεθνές πολιτικό σύστημα. Αξίζει να σημειώσουμε πως πολλές χώρες της Δύσης ήταν απρόθυμες να συνεργαστούν με τον ΟΙC και αφιέρωσαν μεγάλο μέρος της σκέψης τους ζυγίζοντας τα κόστη και τα οφέλη από μια πιθανή συνεργασία. Τελικά ο ΟΗΕ δέχθηκε την συνεργασία με τον ΟΙC το 1982.¹¹²

Η προσέγγιση του (πολιτικού) Ισλάμ γίνεται πολλές φορές ως ένα θρησκευτικό σύστημα *sub specie aeternitatis*, μιας δηλαδή προκαθορισμένης θρησκευτικής οντότητας που αποτελεί ένα κλειστό και αδιαπραγμάτευτο σώμα. Την ίδια στιγμή στην προσέγγιση του δυτικοχριστιανικού πολιτισμού τονίζεται η δυναμική και ιστορική του εξέλιξη. Στην εργασία αυτή δεν θα υιοθετήσουμε την αντίληψη αυτή και θα προσπαθήσουμε να τονίσουμε την ετερογένεια και την δυναμικότητα του Ισλάμ και των πολιτικών του συναρθρώσεων.¹¹³ Αρχικά, πρέπει να αναφέρουμε συνοπτικά τις τρεις διακλαδώσεις

¹¹⁰ Mohammed Ayoob, (2008), *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, The University of Michigan Press, σ. 12

¹¹¹ Ό.π., σ. 13

¹¹² BNA, FC058/2759, UN PO 22/33, R.P. Nash (FO) προς R. Williams (UN), "Cooperation between the UN and the OIC", A/37/L/6, 19/10/1982

¹¹³ Γύρω από το ζήτημα των καταβολών του ισλαμισμού έχουν γράψει πολλοί ιστορικοί, κοινωνικοί και πολιτικοί επιστήμονες. Ο Μ. Αγοομπ στο *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* έχει προσπαθήσει να δώσει μια τυπολογία του πολιτικού Ισλάμ σύμφωνα με τις ιδεολογικές του εκφάνσεις και τους γεωγραφικούς χώρους που εκδηλώνεται. Ο G. Kepel στο άρθρο του "*Toward a Social Analysis of Islamist Movements*" προσφέρει μια τυπολογία ταξικής διάρθρωσης του ισλαμισμού. Οι Joel Beinin & Joe Stork στο *Political Islam: Essays from MER* έχουν ασχοληθεί με τις κοινωνικές και εργατικές εκφάνσεις του κινήματος του ισλαμισμού, ενώ ο Quintan Wiktorowicz με το βιβλίο του *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* έχει αναλύσει το πολιτικό Ισλάμ σύμφωνα με την θεωρία των κοινωνικών κινήματων (SMT). Παράλληλα, ο John Chalcraft στο *Popular Politics in the Making of the Modern of the Middle East* έχει χρησιμοποιήσει την γκραμισιανή έννοια της ηγεμονίας για να αναλύσει την κυριαρχία των ισλαμιστών

του πολιτικού Ισλάμ. Αυτό θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε το φαινόμενο επαρκέστερα με σκοπό να μην συγχέονται οι διαφορετικές εκφάνσεις του φαινομένου. Επιπλέον, ο διαχωρισμός αυτός συνεπικουρεί στην καλύτερη αντίληψη της εξέλιξης του πολιτικού Ισλάμ σε μια σειρά από χώρες, ιδιαίτερα μετά τις κοσμογονικές αλλαγές των αρχών της τελευταίας δεκαετίας του 20^{ου} αιώνα. Οι διαχωρισμοί αυτοί προκύπτουν κυρίως λόγω τριών παραδοχών. Πρώτον, λόγω των διαφορετικών δογμάτων του Ισλάμ και των παραδόσεών του (π.χ. σουνιτισμός, σιιτισμός, αλαουιτισμός κ.τ.λ.). Δεύτερον, από τα διαφορετικά καθεστώτα ιστορικότητας της κάθε περιοχής, όπως δηλαδή τις διαφορετικές πολιτικοκοινωνικές συνθήκες του Ιράν και της Αιγύπτου της δεκαετίας του 1980. Και τρίτον λόγω των διαφορετικών ερμηνειών των ιερών γραπτών του Ισλάμ και, φυσικά, λόγω της θέσης αυτών που το ερμηνεύουν (λόγου χάρη αν είναι ιεροδιδάσκαλος ή πολιτική προσωπικότητα) και των συμπερασμάτων που επιθυμούν να σταχυολογήσουν.

Συνεπώς, χωρίζουμε το πολιτικό Ισλάμ, σύμφωνα με τον ορισμό του Q. Wiktorowicz στο ησυχαστικό (purist), στο πολιτικό (political) και στο τζιχαντιστικό (jihadi).¹¹⁴ Οι θεολογικές και οι δογματικές διαφορές μεταξύ των τριών αυτών κατηγοριών δεν είναι θεμελιώδεις. Πιστεύουν ακράδαντα στο *tawhid* (μοναδικότητα του θεού), καταδικάζουν το *shirk* (την ειδωλολατρία) και επιθυμούν την (εν μέρει ή πλήρη) εφαρμογή του ισλαμικού νόμου, της *σαρία*. Η πρώτη κατηγορία επικεντρώνεται στο πνευματικό και διανοητικό κομμάτι της διδασκαλίας του Ισλάμ και κυρίως στο κήρυγμα (*daw'at*), ενώ αποφεύγει τις ένοπλες μεθόδους αντιπαράθεσης. Η δεύτερη κατηγορία αποτελεί και το μεγαλύτερο τμήμα του ισλαμισμού. Η ενασχόλησή τους με την πολιτική αποτελεί θεμελιώδες μέσο αλλαγής της κοινωνίας και επιβολής της *σαρία*. Η δημιουργία οργανώσεων, κομμάτων και η συμμετοχή στις εκλογές έχει αποτελέσει βραχίονες της ένταξής τους στο πολιτικό κατεστημένο. Ωστόσο η ενασχόλησή τους με την πολιτική δεν αποτελεί τη μοναδική δραστηριότητα. Παράλληλα, στοχεύουν στην αλλαγή του πολιτικού φαντασιακού μέσω της προπαγάνδας, επιδιώκουν την φιλανθρωπία και την κοινωνική εργασία μέσω της δημιουργίας ιδρυμάτων, σχολείων και νοσοκομείων, αλλά και την οικονομική γιγάντωση του κινήματος μέσω της συγκρότησης επιχειρηματικών μονοπωλίων. Ταυτόχρονα, μπορεί να αναπτύξουν και ένοπλη δράση, ανάλογα με τη συγκυρία και τις μεθόδους καταστολής που χρησιμοποιούν τα εκάστοτε καθεστώτα. Η τρίτη κατηγορία, οι τζιχαντιστές,

στις αραβικές χώρες. Μια σειρά μελετητών, όπως ο Oliver Roy (*The Failure of Political Islam*) και ο Asef Bayat (*Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*) έχουν αποδομήσει την θεωρία του πολιτικού Ισλάμ, βρίσκοντας καταβολές στην μαρξιστική και σοσιαλιστική θεωρία, αλλά και ψήγματα επιρροής από τον μαοϊσμό. Επιπλέον, ερευνητές όπως η Michaelle Browers (*Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation*), ο Leonard Binder (*Islamic Liberalism*), ο Emmanuel Sivan (*Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*) και ο Bassam Tibi (*Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*), κινούνται στα πλαίσια της ιδεολογικής σύγκλισης μεταξύ νεωτερικότητας, εθνικισμού και φονταμενταλισμού.

¹¹⁴ Wiktorowicz, Quintan, (2006), "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism*, 29: 207-239, σσ. 209-215

υιοθετούν ένοπλα μέσα και στρατηγικές ανταρτοπολέμου και τρομοκρατίας, ενώ αναδύθηκε πολύ δυναμικά μετά την απόσυρση των σοβιετικών στρατευμάτων από το Αφγανιστάν το 1989 και την «Καταιγίδα της Ερήμου» το 1991. Το τζιχαντιστικό κίνημα έχει έναν χαρακτήρα υπερεθνικό κάποιες φορές, σε αντίθεση με το πολιτικό που συνήθως εγγράφεται στα όρια του έθνους – κράτους. Η χρήση βίας από τους τζιχαντιστές δεν ακυρώνει βέβαια τις πολιτικές τους στοχεύσεις.

Εδώ θα επικεντρωθούμε κυρίως στη δεύτερη κατηγορία, δηλαδή τον πολιτικό ισλαμισμό. Και αυτό υπαγορεύεται κυρίως από τρεις λόγους. Ο πρώτος είναι διότι η κατηγορία αυτή αποτελεί το μεγαλύτερο, το πιο ιστορικό και το πιο επιδραστικό τμήμα του ισλαμισμού. Η ιστορία του ξεκινά ήδη από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και ξετυλίγεται σταδιακά κατά τη διάρκεια του 20^{ού} με πολλές διακυμάνσεις και ορόσημα. Ένα από αυτά είναι και το 1978-79 με την ιρανική επανάσταση, αφετηρία της οποίας είναι και η χρονολογία της εργασίας μας. Ο δεύτερος λόγος είναι πως η φιλοσοφία και η ιδεολογία του πολιτικού Ισλάμ κινείται στα όρια της πολιτικής και της βίας. Η συγκρότηση του πολιτικού λόγου και η προπαγάνδισή του συνδυάζεται με την επιλεκτική χρήση βίας ανάλογα με τον τόπο, τον χρόνο και τα συμφραζόμενα της κάθε κοινωνίας. Κατά συνέπεια, θα λέγαμε πως αυτή η κατηγορία δανείζεται κάποια στοιχεία και από τις άλλες δυο στην προσπάθειά της να επιβιώσει και να εδραιωθεί. Ο τρίτος λόγος συνίσταται στο γεγονός πως ο πολιτικός ισλαμισμός εγκολπώνει τις πιο ενδιαφέρουσες οργανώσεις με την πιο ενδιαφέρουσα ιστορική εξέλιξη.¹¹⁵ Οργανώσεις όπως οι AM στην Αίγυπτο, η Χεζμπολλά στον Λίβανο, η Χαμάς στην Παλαιστίνη και το Front Islamique du Salut (FIS) στην Αλγερία αποτελούν πέρα από το απαύγασμα του πολιτικού Ισλάμ, ίσως και το καλύτερο αποτύπωμα των ιστορικών μετασχηματισμών που συντελούνται στο ισλαμιστικό κίνημα συλλήβδην.

Τα κινήματα αυτά γεννιούνται κάτω από τις συνθήκες στις οποίες γεννιούνται και όλα τα υπόλοιπα κινήματα. Η επιτυχία ή η αποτυχία τους εξαρτάται από τους ίδιους παράγοντες οι οποίοι καθορίζουν και τα υπόλοιπα κινήματα μέσα σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Για τον G. Kepel οι τρεις πόλοι ανάδυσης του ισλαμιστικού κινήματος στη Μέση Ανατολή σχετίζονται με την κινητοποίηση των Νέων Άπορων του Άστεως (Young Urban Poor), των Αντι-Ελίτ Διανόησης (Intellectual Counter-elite) και της Ευσεβούς Αστικής Τάξης (Pious Bourgeoisie). Αυτό που έχει αρκετό ενδιαφέρον πως τα συμφέροντα των τριών αυτών ομάδων συνήθως δεν συμπίπτουν μεταξύ τους και συχνά είναι αντικρουόμενα.¹¹⁶

Η πρώτη ομάδα του ισλαμικού κινήματος, έχει τρία κοινά χαρακτηριστικά. Είναι γενικά φτωχοί, είναι ως ένα βαθμό πιο εγγράμματοι από τους γονείς τους και δεν έχουν προσωπικά βιώματα ανταποικιακού αγώνα. Για τους Νέους Άπορους του Άστεως, το μελλοντικό ισλαμικό κράτος θα τους

¹¹⁵ Για μια ενδιαφέρουσα τυπολογία της εξέλιξης της ισλαμικής σύγχρονης τυπολογίας βλ. William E. Shepard, (1987), "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, 19 (3): 307-335

¹¹⁶ Gilles Kepel, (1999), "Toward a Social Analysis of Islamist Movements", στο Leonard Binder (ed.), *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East*, University Press of Florida, σ. 182

δώσει αυτά που έχουν στερηθεί λόγω των κοσμικών δικτατοριών και της διαφθοράς τους. Όπως λέει ο Kerel «γί' αυτούς η *σαρία* σημαίνει κοινωνική δικαιοσύνη».¹¹⁷ Το φανταστικό τους συγκροτείται κυρίως από το γεγονός πως λειτουργούν στο περιθώριο του κράτους, και τις περισσότερες φορές λειτουργούν εις βάρος αυτού. Αποτελούν πολλές φορές και τη ραχοκοκαλιά των *κοινωνικών μη-κινημάτων*.

Η δεύτερη ομάδα, η Αντι-Ελίτ Διανόηση, προέρχεται κυρίως από τους κόλπους της πρώτης ομάδας, ωστόσο για κοινωνικούς και οικονομικούς λόγους κατάφεραν να αποκτήσουν μια υψηλή πανεπιστημιακή εκπαίδευση. Ο νεποτισμός, ο πελατειακός καπιταλισμός και η στάσιμη κοινωνική κινητικότητα, συσώρευσαν αισθήματα οργής αλλά και αντι-αφηγήματος στην ομάδα αυτή.¹¹⁸ Η αντι-αφήγηση αυτή λαμβάνει στοιχεία ισλαμικά καθώς σε πολλές περιπτώσεις η καταστολή του αντιπολιτευτικού πολιτικού λόγου και η καταστολή των πολιτικών κομμάτων στις αραβομουσουλμανικές χώρες φτάνει σε πολύ υψηλά επίπεδα. Η σύγχρονη ισλαμική ρητορική, σύμφωνα με τον Kerel, αποτελεί τη συνάντηση κυρίως δύο ισλαμικών θεωρητικών τάσεων: αυτή των ΑΜ και του σουνιτικού παραδείγματος, αλλά και αυτή του επαναστατικού σιιτικού Ισλάμ και των *mujtahid*.¹¹⁹

Η τρίτη ομάδα, η Ευσεβής Αστική Τάξη, είναι αυτή που με τις δομές της και τα δίκτυά της θα μπορέσει να φέρει πιο κοντά τις άλλες δύο κοινωνικές ομάδες. Και χωρίς αυτά τα δίκτυα το ισλαμιστικό κίνημα, ανεξάρτητα από τον δυναμικό του πολιτικό λόγο και το εύρος της απεύθυνσης του, δεν θα μπορούσε να λειτουργήσει καταλυτικά μέσα στις μουσουλμανικές (και μη) κοινωνίες. Αυτή η μπουρζουαζία, είχε ιστορικά συνήθως στενές σχέσεις με την θρησκευτική τάξη των ουλεμάδων, και έτσι προϋπήρχαν ήδη κάποια κοινωνικά δίκτυα, όπως στην περίπτωση της Αιγύπτου ή της Συρίας.¹²⁰ Τα δίκτυα αυτά ενεργοποιήθηκαν εκ νέου ύστερα από την κατάρρευση του σοσιαλιστικού εθνικισμού στις αραβικές χώρες, δημιουργώντας χώρο για οικονομικές και πολιτικές ευκαιρίες. Η κτήση του πλούτου στηρίχθηκε και από τις πολιτικές των χωρών του Κόλπου, οι οποίες φιλοξένησαν αρκετούς από αυτούς τους εκκολλαπτόμενους μπουρζουάδες, εμφυσώντας τους, παράλληλα, και ένα συνδυαστικό πνεύμα ουαχαμπισμού και ριζοσπαστικού Ισλάμ. Αυτή η τάξη, αν και κάποιες φορές συνεργάστηκε με τις επίσημες δικτατορίες, όπως στην περίπτωση της Αιγύπτου, αναζήτησε ταυτόχρονα μεγαλύτερη νομή στην εξουσία.¹²¹

¹¹⁷ Ό.π., σ. 183

¹¹⁸ Ό.π., σ. 187

¹¹⁹ Ό.π., σ. 188

¹²⁰ Ό.π., σ. 191

¹²¹ Για περισσότερες λεπτομέρειες για τη συγκρότηση του ισλαμιστικού κεφαλαίου βλ. Joel Beinin, (2005), "Political Islam and the New Global Economy: The Political Economy of an Egyptian Social Movement", *The New*

Το πολιτικό Ισλάμ δεν απευθύνεται μόνο στην καλλιεργημένη μεσαία τάξη και τους «lumpren intelligentsia» ή τους «lumpren elite», όπως τους έχει ονομάσει η Carrie Rosefsky Wickham,¹²² ή στους απόκληρους της νεωτερικότητας και της οικονομικής ανάπτυξης. Το πολιτικό Ισλάμ αποτελεί παράλληλα δύο πράγματα: πρώτον, αποτελεί ένα ιδεολογικό και πολιτισμικό πλαίσιο το οποίο ενστερνίζεται και προάγει ένα ολόκληρο – αν και ανομοιογενές στο εσωτερικό του, σύστημα σκέψεων.¹²³ Αυτό το μοντέλο προσπαθεί να συνδυάσει παλιές και νέες ιδέες, ενώ παράλληλα οικοδομεί ένα αντι-αφήγημα αναφορικά με το εθνικό παρελθόν, τονίζοντας την ισλαμική ταυτότητα και αντίσταση.¹²⁴ Δεύτερον, τα κινήματα του πολιτικού Ισλάμ έχουν την δική τους ξεχωριστή πολιτική οικονομία, που ωστόσο δεν διαφοροποιείται συνολικά από το καπιταλιστικό ιδεώδες: δηλαδή την συσσώρευση κεφαλαίου.¹²⁵ Έτσι λειτουργεί σαν ένα πολιτισμικό περίβλημα ενός συστήματος σκέψης και μιας οικονομίας, που τα καπιταλιστικά του χαρακτηριστικά είναι εμφανή. Όπως εύστοχα σημειώνει ο J. Beinin «ο ισλαμισμός απευθύνεται σε αμφότερους τους χαμένους και τους νικητές της παγκόσμιας νεοφιλελεύθερης οικονομικής αναπροσαρμογής».¹²⁶

1.2.1 Ορισμοί: Πολιτικό Ισλάμ και Αριστερά

Πριν προχωρήσουμε, θα πρέπει να δώσουμε δύο ορισμούς των αντικειμένων μελέτης για την εργασία μας. Αυτούς του πολιτικού Ισλάμ και της Αριστεράς. Ο ισλαμισμός, όπως ίσως συχνότερα αποκαλείται, απαντάται πολύ συχνά τις τελευταίες δεκαετίες. Παρ' όλα αυτά, οι όροι που εμφανίζονται για το φαινόμενο ποικίλουν. Στη διπλωματική γλώσσα – όπως συναντάμε συνεχώς στα αρχεία του βρετανικού Foreign Office (FO) αλλά και στον αριστερό Τύπο – ο όρος που υιοθετείται είναι ο «ισλαμικός φονταμενταλισμός». Ο όρος «φονταμενταλισμός» αποτελεί όμως ένα δάνειο από το προτεσταντικό φονταμενταλιστικό κίνημα των αρχών του 20ού αιώνα στις Η.Π.Α. που εμπεριέχει μάλιστα και διαφορετικές συνδηλώσεις. Από τη μία αντιλαμβάνεται τη θρησκεία και τη Βίβλο ως μια αποκαθαρμένη και ασπίλωτη κατάσταση, που δεν χωράει παρεκκλίσεις και ερμηνείες.¹²⁷ Αν και κάποιοι ισλαμιστές υιοθετούν μια παρόμοια θέση, ο κύριος στόχος τους είναι η επιστροφή σε

Centennial Review, 5 (1): 111-139 & Cihan Tugal, (2016), *The Fall of the Turkish Model: How the Arab Uprisings Brought Down Islamic Liberalism*, Verso, London

¹²² Carrie Rosefsky Wickham, (2002), *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, Columbia University Press, New York, σ. 37

¹²³ Joel Beinin, “Political Islam...”, ό.π., σ. 113 & Asef Bayat, (2000), “Social Movements, Activism and Social Development in the Middle East”, Civil Society and Social Movements Programme Paper, No 3

¹²⁴ Mohamed Haje Ali, (2018), *Nationalism, Transnationalism and Political Islam: Hizbullah’s Institutional Identity*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, σσ. 95-99

¹²⁵ Karen Pfeifer, (1997), *Is There an Islamic Economics?*, σσ. 154-165, στο Joel Beinin & Joe Stork, *Political Islam: Essays from the Middle East Report*, εκδόσεις California University Press, California

¹²⁶ Joel Beinin, “Political Islam ...”, ό.π., σ. 113

¹²⁷ Joel Beinin & Joe Stork, (1997), “On the Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam”, σ. 3 στο Joel Beinin & Joe Stork, *Political Islam: Essays from MEP*, University of California Press, Berkeley

συγκεκριμένες ιστορικές κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, δηλαδή της εποχής των πρώτων τεσσάρων χαλίφηδων (Rashidun), αλλά και η προσαρμογή του στον μετανεωτερικό κόσμο. Από την άλλη, ο όρος «φονταμενταλισμός» δεν ενσωματώνει το πολιτικό ιδεώδες και την αναζήτηση της πολιτικής εξουσίας. Η χρήση ενός άλλου όρου είναι αυτή του «ιντεγκρισμού». Ο ιντεγκρισμός κάνει χρήση των παραδόσεων, των συμβόλων και των θρησκευτικών μυθολογιών. Δανεισμένος επίσης από την καθολική ιστορία επιχειρεί να περιγράψει την επίκληση της θρησκευτικής ηθικής έτσι ώστε να επιλυθούν κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα.¹²⁸ Εντούτοις, και αυτός ο όρος φαντάζει ακατάλληλος καθώς και πάλι θέτει την ανθρώπινη κυριαρχία στον νεωτερικό κόσμο υπεράνω της θεϊκής.

Στην διατριβή αυτή υιοθετούμε τον όρο «πολιτικό Ισλάμ» καθώς θεωρούμε τον πυρήνα του συγχρονικό και πολιτικό. Συγχρονικό καθώς δανείζεται κυρίως όρους και πρακτικές του συγχρονικού χρόνου και όχι τόσο του διαχρονικού, ενώ την ίδια στιγμή κάνει χρήση των εργαλείων, της ρητορικής και των αναπαραστάσεων που αφορούν την πολιτική. Όλο αυτό το πλέγμα αλληλεξάρτησης επεκτείνεται σε μια σειρά από τομείς που αφορούν την διακυβέρνηση, την οικονομία και τις κοινωνικές σχέσεις, γεγονός που καθιστά το πολιτικό Ισλάμ ένα ακραιφνώς μετανεωτερικό προϊόν,¹²⁹ ένα φαινόμενο με έντονες τις επιδράσεις του ιστορικού χρόνου. Ταυτόχρονα, συνδέεται άμεσα με τους μύθους και τα σύμβολα της θρησκείας, τα οποία προέρχονται και τοποθετούνται στην «κλίση του Προκρούστη», έτσι ώστε να ενταχθούν και να συνδυαστούν σε ένα σύγχρονο διεθνές πολιτικό περιβάλλον. Δανειζόμενοι την έννοια του *χρονότοπου* του Μπαχτίν που χρησιμοποιεί στην λογοτεχνική κριτική¹³⁰ και τους παράλληλους χρονικούς και χωρικούς άξονες,¹³¹ θα υποστηρίξουμε πως το πολιτικό Ισλάμ όχι μόνο δεν είναι ενιαίο αλλά λειτουργεί με συγχρονικούς, ιστορικούς αλλά και αναχρονιστικούς τρόπους στην προσπάθειά του να αρθρώσει έναν επιτυχημένο πολιτικό λόγο.

Η επιλογή των χωρών αναφοράς ακολουθεί την εξής λογική. Λόγου χάρη, το παράδειγμα της Βρετανίας έχει τεράστιο ενδιαφέρον για τρεις κυρίως λόγους. Αφενός η βρετανική Αριστερά συνδέεται άμεσα με την περιοχή της Μέσης Ανατολής λόγω του αποικιοκρατικού παρελθόντος της Μεγάλης Βρετανίας. Οι κτήσεις της Βρετανίας, η επιρροή της και μετά την αποαποικιοποίηση αλλά και η προσπάθεια διατήρησης των συμφερόντων που σε μεγάλο βαθμό επηρέασαν την ανάλυσή της – ακόμα και υπό τη σκιά των ενοχικών συνδρόμων – αποτέλεσε πυρήνα της ανάγνωσης της ανάδυσης

¹²⁸ Maxime Rodinson, "Islam Resurgent"?, *Le Monde*, December, 6–8/12/1978

¹²⁹ Joel Beinin & Joe Stork, "On the Modernity...", ό.π., σ. 4

¹³⁰ Γιώργος Πινακούλας, "Η έννοια του μπαχτινικού *χρονότοπου*, Από τον "μεγάλο" στον "μικρό" *χρονότοπο*", ΕΚΠΑ, <https://bit.ly/2u9XUTy>

¹³¹ Nele Bemong, Pieter Borghart, Michel De Dobbeleer, Kristoffel Demoen, Koen De Temmerman & Bart Keunen (eds.), (2010), *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives*, Academia Press, Gent, σσ. 3-4

του πολιτικού Ισλάμ. Το δεύτερο στοιχείο είναι πως η Βρετανία υποδέχεται μουσουλμάνους μετανάστες και πρόσφυγες από τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα, με αποκορύφωμα βέβαια την μεταπολεμική μετανάστευση που ξεκινάει από τα μέσα της δεκαετίας του 1960. Αυτό δημιουργεί μια σχέση εγγύτητας με τις πολιτικές κουλτούρες των μουσουλμάνων αλλά και τις ποικίλες οργανώσεις τους. Τρίτον, ένα σημαντικό στοιχείο είναι πως αυτή η εγγύτητα και η προσπάθεια ενσωμάτωσης δημιουργεί και μια στρατιά ανθρώπων – είτε ντόπιων είτε πολιτογραφημένων Βρετανών – που χειρίζονται την αγγλική και την αραβική γλώσσα με άνεση και μπορούν να προσεγγίσουν εκ του σύνεγγυς τα γεγονότα και τις αναλύσεις με τη μικρότερη δυνατή διαμεσολάβηση. Αυτό φυσικά βοηθάει σε μια πιο τεκμηριωμένη αλλά συνάμα και φορτισμένη ανάλυση του πολιτικού Ισλάμ.

Από την Βρετανία θα επιλέξουμε να εντάξουμε στην έρευνά μας τρία παραδείγματα της Αριστεράς. Θα εξετασθούν οι περιπτώσεις του Εργατικού Κόμματος, του Κομμουνιστικού Κόμματος (CPGB) και του Socialist Workers Party (SWP). Καθεμία φυσικά έχει το δικό της ενδιαφέρον. Το πρώτο αποτελεί ένα ιστορικό κόμμα στην Βρετανία με μεγάλη εμπειρία διακυβέρνησης και με ένα πολυσυλλεκτικό πολιτικό μωσαϊκό στο εσωτερικό του. Τα περισσότερα χρόνια που καλύπτει η έρευνά μας το Εργατικό κόμμα βρισκόταν στην αντιπολίτευση. Έτσι, αρκετές οργανώσεις (π.χ. Militant) αλλά και κόμματα όπως το SWP έχουν στενές σχέσεις με ανθρώπους των Εργατικών – ακολουθούν και εισοδική πολιτική – ενώ σε όλες τις εκλογικές αναμετρήσεις, τουλάχιστον μέχρι το 1994 στηρίζουν το Εργατικό Κόμμα. Παράλληλα οι εσωτερικές συγκρούσεις μεταξύ της «αριστερής» και «δεξιάς» πτέρυγας θα προσδώσουν ένα ζωηρό πρόσημο στις συζητήσεις που διεξάγονταν με την «δεξιά» πάντως πτέρυγα, ιδιαίτερα μετά το 1993 να αποκτά το ξεκάθαρο προβάδισμα, δημιουργώντας και το New Labour. Το CPGB αποτελεί ένα εν μέρει ενδεικτικό παράδειγμα δογματικού κομμουνισμού. Έως το 1991 κινείται μεταξύ του υπαρκτού σοσιαλισμού της Μόσχας αλλά και του ιμπεριαλιστικού συμφέροντος του Λονδίνου. Έτσι, η ανάλυσή του κινείται στα όρια της μαρξιστικής και της αυτοκρατορικής λογικής. Επιπλέον, το CPGB έχει δύο χαρακτηριστικά. Πρώτον, έχει μεγάλη πολιτιστική επιρροή στην βρετανική Αριστερά, και δεύτερον αποτελεί ένα από τα πιο ενεργά τμήματα μέχρι το 1991 στα εργατικά συνδικάτα και το Trade Union Congress (TUC). Το SWP το επιλέξαμε καθώς αποτελεί μια ενδιαφέρουσα περίπτωση ενός επιδραστικού τροτσκιστικού κόμματος στην Βρετανία. Ο ιδρυτής του ο Tony Cliff, ήταν Εβραίος ο οποίος υπό την αυξανόμενη βίαιη εβραϊκή παρουσία στην ιστορική Παλαιστίνη μετακόμισε στην Βρετανία το 1947 υιοθετώντας έναν έντονο αντισιωνιστικό λόγο. Το SWP αφιερώνει αρκετό χρόνο στην ανάλυση των γεγονότων της Μέσης Ανατολής, ενώ παράλληλα με την προσέγγιση του πολιτικού Ισλάμ δίνει ιδιαίτερο βάρος στο αντιρατσιστικό κίνημα στην Βρετανία. Έτσι, αλληλεπιδρά και με τους μουσουλμάνους μετανάστες στη χώρα. Επιπλέον, με το εμβληματικό κείμενο *The Prophet and the Proletariat* του μέλους του SWP, Chris Harman, τίθεται για πρώτη φορά ανοιχτά το 1994 η προοπτική μιας ελεγχόμενης προσωρινής συμμαχίας του αριστερού

κινήματος με το μετριοπαθές πολιτικό Ισλάμ, στα πλαίσια των ευρείων συμμαχιών του single – issue politics.

Η Ελλάδα αποτελεί μια διαφορετική περίπτωση. Δεν έχει αποικιοκρατικό παρελθόν. Η συμμετοχή της στην εκστρατεία εναντίον της Αιγύπτου το 1882 και η προσπάθεια διασφάλισης των μεγάλων αλλά σχετικά μεμονωμένων επιχειρηματικών συμφερόντων της ελληνικής κοινότητας εκεί μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1960, δεν μπορεί να συγκριθεί με την περίπτωση της Βρετανίας. Όμως, η ελληνική Αριστερά παρουσιάζει και αυτή ενδιαφέρον για τρεις λόγους. Ο πρώτος συνδέεται με το γεγονός πως η Αριστερά στην Ελλάδα την περίοδο που μελετάμε προέρχεται από δεκαετίες απαγορεύσεων και κρατικών καταστολών που αφενός την έχουν οδηγήσει σε αποδεκατισμό και εξορία και αφετέρου κατά καιρούς στην παρανομία. Αυτό την οδηγεί να επικεντρώνει πολλές φορές την ανάλυσή της σε θέματα που σχετίζονται με την παρουσία της στον ελληνικό χώρο. Δεύτερον, η Ελλάδα συνδέεται με το Ισλάμ κυρίως μέσω της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και ιδιαίτερα με την διαχείριση της μειονότητας στην Θράκη μετά το 1922. Οι ιστορικές μνήμες ωθούν πολλές φορές την Αριστερά στην ανάλυση και στην εργαλειοποίηση των συνδηλώσεων του Ισλάμ τοποθετώντας προσκόμματα στην διαύγεια και την οξύτητα της προσέγγισης. Άλλωστε η Ελλάδα έρχεται σε επαφή με το Ισλάμ στην επικράτειά της μέσω της μετανάστευσης σε μεγάλο βαθμό μετά το 1991. Τέλος, η Αριστερά στην Ελλάδα αντιλαμβάνεται τη θέση της χώρας να κινείται στα όρια ανάμεσα στη Δύση και στην Ανατολή. Μια σειρά από γεγονότα, όπως η επιρροή του ξένου παράγοντα, η χούντα και το κυπριακό τοποθετούν την ανάλυση της Αριστεράς κάποιες φορές σε μια αντιαποικιοκρατική προσέγγιση που ως κύριο στόχο έχει να αποτινάξει τα δεσμά της ξένης – κυρίως αμερικανοκίνητης – εξάρτησης και την επίτευξη της «απελευθέρωσης» της χώρας. Ωστόσο τμήμα της ελληνικής Αριστεράς μετά το 1992 συντάσσεται με το ευρωπαϊκό ιδεώδες και το χρησιμοποιεί. Λόγου χάρη, η επίλυση του κυπριακού ζητήματος, ιδιαίτερα μετά το 1992, παρουσιάζεται από την Ελλάδα στη διεθνή κοινότητα ως ένα κοινό ευρωπαϊκό όραμα.¹³²

Όπως και στο παράδειγμα της Βρετανίας, έτσι και σε αυτό της Ελλάδας η μελέτη των περιπτώσεων δεν μπορεί να είναι εξαντλητική. Η επιλογή των αριστερών κομμάτων στην Ελλάδα καθορίζεται και σε μεγάλο βαθμό από τα διαθέσιμα αρχεία. Στην δική μας περίπτωση η επιλογή αφορά το ΚΚΕ ΕΣ (ΕΑΡ-ΣΥΝ), το ΚΚΕ και την Εργατική Διεθνιστική Ένωση (ΕΔΕ-ΕΕΚ). Η επιθυμία μας να εντάξουμε το αρχείο της Οργάνωσης Κομμουνιστών Διεθνιστών Ελλάδας (ΟΚΔΕ), δεν απέδωσε καρπούς καθώς το αρχείο δεν ήταν διαθέσιμο. Αυτό που κατέστη ωστόσο δυνατό ήταν η συνομιλία με ένα από τα πιο ιστορικά στελέχη της οργάνωσης αλλά και της Αριστεράς εν γένει, τον Γιάννη Φελέκη. Η σημασία της

¹³² Apostolos Agnantopoulos, (2010), “The Europeanization of National Foreign Policy: the Case of Greece”, GARNET conference ‘The European Union in International Affairs’, Brussels, σ. 20

ΟΚΔΕ, όπως και της ΕΔΕ-ΕΕΚ οφείλεται στον διεθνιστικό προσανατολισμό τους. Επιπλέον, η ΕΔΕ-ΕΕΚ αποτελεί ένα από τα πιο ενδιαφέροντα παραδείγματα στο χώρο της Ελλάδας, καθώς η θέση της οργάνωσης για την ιρανική επανάσταση και για το πολιτικό Ισλάμ εν γένει διαφοροποιείται από την θέση άλλων οργανώσεων, καθώς η ΕΔΕ-ΕΕΚ για πολλά χρόνια τοποθετεί στο κάδρο των επαναστατών – αντιιμπεριαλιστών τον Χομεϊνί και τον ισλαμισμό του. Η επιλογή του ΚΚΕ ΕΣ συνίσταται κυρίως στην φύση της πολιτικής ταυτότητας του κόμματος. Το ΚΚΕ ΕΣ αποτελεί για την Ελλάδα ένα από τα κοινοβουλευτικά κόμματα το οποίο ήδη από τις αρχές της δεκαετίας 1980 και ιδιαίτερα μετά το 1985, υιοθετεί έναν ευρωπαϊκό προσανατολισμό και τείνει να ενστερνιστεί εκείνη την περίοδο τις ιδέες του ευρωκομμουνισμού. Συνεπώς, φαίνεται να εκφράζει την τάση εκδήλωσης μιας κοινής ρητορικής της μετριοπαθούς ευρωπαϊκής Αριστεράς. Επιπλέον, το ΚΚΕ ΕΣ δίνει χώρο στις αναλύσεις – κυρίως στην *Αυγή* – για τις εξελίξεις στη Μέση Ανατολή ενώ παρατηρεί, κυρίως μέσω της ιταλικής Αριστεράς αλλά και μέσω διεθνών φιλελεύθερων μέσων, το φαινόμενο του πολιτικού Ισλάμ. Από την άλλη το ΚΚΕ συνιστά επίσης μια ενδιαφέρουσα περίπτωση μελέτης. Ο αντιιμπεριαλισμός και το διπολικό σύστημα το ωθεί να συνταχθεί αρχικά με την ανάλυση του αντιιμπεριαλιστικού ισλαμισμού, πρωτοπορώντας παράλληλα και στο άνοιγμα διαύλων επικοινωνίας με την «επαναστατική όψη» της χριστιανικής θρησκείας. Ακολουθώντας σε συνάρτηση με την θέση της Μόσχας – και μετά το 1991 – τάσσεται με πύρινο λόγο κατά του πολιτικού Ισλάμ και ενεργεί ως ένας θύλακας – με άλλα τμήματα της Αριστεράς – πατριωτικών θέσεων. Ωστόσο, παρά τη σταθερή εκλογική επιρροή του ΚΚΕ θα πρέπει να σημειώσουμε και την πολιτική και πολιτισμική του επιρροή ιστορικά στο ελληνικό αριστερό κίνημα, που δεν είναι καθόλου αμελητέα. Η επαφή μας με τον υπόλοιπο χώρο της εξωκοινοβουλευτικής Αριστεράς αλλά και με τον ελευθεριακό/αναρχικό χώρο κατέδειξε σοβαρά κενά και αδιαφορία των τελευταίων στην ενασχόληση με τη Μέση Ανατολή. Οι αφετηρίες που εντοπίσαμε για την βαθμιαία ένταξη στον λόγο τους για το Ισλάμ και τον μεσανατολικό χώρο είναι ο πόλεμος στη Βοσνία αρχικά, και αργότερα η δεύτερη *ιντιφάντα* και οι επιθέσεις του 2001.

1.2.2 Ερευνητικά ερωτήματα: Η Αριστερά στο «κέντρο», η Αριστερά στην «περιφέρεια»

Σε γενικές γραμμές, η ενασχόληση της Αριστεράς με το πολιτικό Ισλάμ εμφανίζεται δυναμικά με την ιρανική επανάσταση. Ωστόσο ύστερα υποχωρεί και επανεμφανίζεται πάλι με εντεινόμενη δύναμη τη δεκαετία του 1990 με τον εμφύλιο της Αλγερίας. Ο χαρακτήρας αυτών των προσεγγίσεων πέρα από αποσπασματικός κυριαρχείται επίσης από μια συναισθηματική και ουμανιστική προσέγγιση που πολλές φορές αποσιωπά το πολιτικό επίδικο. Αυτό ισχύει περισσότερο για την Ελλάδα, καθώς στην Βρετανία – αποσπασματικά επίσης – επιχειρήθηκε η συγκρότηση ομάδων μελετών για την Μέση Ανατολή σε κάποια αριστερά κόμματα ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1980, όπως λόγου χάρη στο SWP. Η συστηματική και ενδελεχής μελέτη των προσεγγίσεων, των απόψεων και των σχέσεων

της Αριστεράς για/με το πολιτικό Ισλάμ αποτελεί ένα σχεδόν αχαρτογράφητο ερευνητικό πεδίο – και ειδικότερα με τον συγκριτικό τρόπο που τίθεται εδώ.

Πέρα από την προσπάθεια που είδαμε πιο πάνω κάποιων ακαδημαϊκών να συνδέσουν το Ισλάμ με τον φασισμό και τον κομμουνισμό στη βάση ενός ολοκληρωτικού ιδεώδους, η ακαδημαϊκή παραγωγή φαίνεται πως έχει αφήσει το θέμα της καταγραφής της προσέγγισης της Αριστεράς για το πολιτικό Ισλάμ στο περιθώριο της μελέτης. Οι μελέτες σχετικά με το θέμα αυτό – ή παρεμφερή θέματα – είναι σχεδόν ανύπαρκτες. Όμως η σημασία της ευρύτερης αριστερής θεώρησης για το πολιτικό Ισλάμ είναι πρόδηλη. Ο αριστερός λόγος έχει χύσει τις τελευταίες δύο δεκαετίες αρκετό μελάνι για τα τεκταινόμενα στον μεσανατολικό χώρο, επικρίνοντας έντονα την εκδήλωση ενός οριενταλιστικού λόγου. Ωστόσο, η καταγραφή του λόγου της Αριστεράς για το ζήτημα μέχρι το 2001 αποτελεί ουσιαστικά *tabula rasa* σε εγχώριο αλλά και σε διεθνές επίπεδο. Η σημασία της ανάδειξης του λόγου και της ανάλυσής του αποτελεί μια επιτακτική ανάγκη. Επιπλέον, η ανάγκη ανάδειξης δύο διαφορετικών παραδειγμάτων της Αριστεράς στην Ευρώπη καταδεικνύει επίσης την σημασία της ιστορικής εξέλιξης και των πρακτικών της αριστερής εξωτερικής πολιτικής στον μεσανατολικό χώρο στην κάθε περίπτωση.

Μία από τις πρώτες μελέτες ωστόσο που προσπάθησαν να προσεγγίσουν το ζήτημα της μαρξιστικής θεώρησης και του μεσανατολικού χώρου και του Ισλάμ εν γένει, ήταν αυτές του Γάλλου M. Rodinson *Marxism and the Muslim World* (1972) και *Islam and Capitalism* (1966). Το ενδιαφέρον σχετικά με το σύνολο της μαρξιστικής φιλολογίας γύρω από το θέμα είναι πως το βασικό ερώτημα που εμφανίζεται επίμονα είναι η συμβατότητα του Ισλάμ με την νεωτερικότητα, ένα ερώτημα που συνεχίζει να ταλαιπωρεί διανοητές και ακαδημαϊκούς μέχρι και σήμερα. Μια προσέγγιση της βρετανικής Αριστεράς και των σχέσεων της με το Ισραήλ – που αποτελεί επαναλαμβανόμενο μοτίβο – και τον σιωνισμό και συνεπακόλουθα και με τους Άραβες, έχει επιχειρήσει ο καθηγητής Paul Keleman με το βιβλίο του *The British Left and Zionism: History of a Divorce* (2012) και με άρθρα όπως το *British Communists and the Palestine Conflict, 1929-1948* (2006) και το *Looking the Other Way: The Labour party and the Palestinians*, (1999). Στο ίδιο κλίμα και ο καθηγητής Colin Shindler με το βιβλίο του *Israel and the European Left: Between Solidarity and Delegitimation* (2012). Τα παραπάνω πραγματεύονται την αρχική ολόψυχη σύνταξη της βρετανικής – και ευρωπαϊκής – Αριστεράς με τον σιωνισμό και την σταδιακή απαγκίστρωσή της από τις πολιτικές του Ισραήλ, ιδιαίτερα μετά το 1982. Στα συμφραζόμενα της μαρξιστικής προσέγγισης του Ισλάμ και της Μέσης Ανατολής και ο Βρετανός μαρξιστής ιστορικός Gilbert Achcar επιχειρεί να αποδώσει μια εικόνα αυτής της συνάντησης στο βιβλίο του *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism* (2013), υποστηρίζοντας το οριενταλιστικό πνεύμα που διαπνέει συνήθως την συνάντηση αυτή.

Οι ιστορικές σχέσεις κομμουνισμού και Μέσης Ανατολής, όπως επίσης και η συγκρότηση του κομμουνιστικού κινήματος – κυρίως στην Αίγυπτο – και η σταδιακή του επαφή με το αναδυόμενο πολιτικό Ισλάμ, έχουν καταγραφεί από τον ιστορικό του εργατικού κινήματος Joel Beinin. Λόγου χάρη, βιβλία όπως το *Workers on the Nile : Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954* (1987) ή το *Workers and Peasants in the Modern Middle East* (2001) στοιχειοθετούν μια σαφή εικόνα για τα δίκτυα και τη λειτουργία των κοινοτήτων των εργατών, κυρίως όμως την περίοδο της αποικιοκρατίας. Παράλληλα, στον δυτικό ακαδημαϊκό χώρο επιχειρείται να καταγραφούν οι μετασχηματισμοί στις σχέσεις του αραβικού αριστερού/κοσμικού κινήματος σε συνάρτηση με το ισλαμιστικό μέτωπο. Οι σχέσεις αυτές είναι σημαντικές καθώς επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό την αντίληψη της Αριστεράς στην Ευρώπη για το πολιτικό Ισλάμ. Άρθρα όπως αυτό της Maha Abdelrahman *'With the Islamists?—Sometimes. With the State?—Never!'* *Cooperation between the Left and Islamists in Egypt*, επιχειρούν να αποτυπώσουν την αρχική εχθρότητα μεταξύ Αριστεράς και πολιτικού Ισλάμ – κυρίως λόγω της σύνταξης της πρώτης με τις αραβικές δικτατορίες – αλλά και την εντεινόμενη προσέγγισή τους προς τα τέλη της δεκαετίας του 1990, όπως λόγου χάρη συνέβη στην Αίγυπτο. Επιπλέον, ένα από τα πυρηνικά και εμβληματικά κείμενα σχετικά με την στρατηγική της Αριστεράς απέναντι στο πολιτικό Ισλάμ ήρθε το 1994 από το μέλος του SWP, Chris Harman. Το *The Prophet and the Proletariat* συνιστά για πολλούς μια σπουδή πάνω στην ταξική προσέγγιση του πολιτικού Ισλάμ και ίσως το μοναδικό για το ζήτημα που προέρχεται ουσιαστικά από κάποιον αριστερό πολιτικό χώρο.

Συνεπώς, προκύπτει ένα ερευνητικό κενό σχετικά με την στάση που κράτησε η Αριστερά μέχρι το 2001. Και η περίοδος που επιλέγουμε είναι σημαντική κυρίως για δύο λόγους: αφενός η επανάσταση στο Ιράν το 1978-79 μετασχημάτισε ριζικά την περιφερειακή αλλά και την παγκόσμια πολιτική, καθώς προκάλεσε πολιτικούς κλυδωνισμούς σε μια σειρά από γειτονικές χώρες. Έδωσε όμως και την ώθηση σε άλλα ισλαμιστικά κινήματα να διεκδικήσουν τον χώρο τους και να αρχίσουν έναν αγώνα δρόμου – άλλοτε με ειρηνικά και άλλοτε με βίαια μέσα – για την κατάληψη της εξουσίας. Αφετέρου, το 2001 πέρα από τον προφανή λόγο των επιθέσεων της 11^{ης} Σεπτεμβρίου, αποτελεί ορόσημο καθώς συγκροτείται ένα επιδραστικό πολυσυλλεκτικό κίνημα για τη νέα χιλιετία: το Παγκόσμιο Κοινωνικό Φόρουμ στη Βραζιλία. Το κίνημα αυτό – που δεν θα αποτελέσει αντικείμενο μελέτης εδώ – είναι ιδιαίτερης σημασίας καθώς από τη μία καθιέρωσε μια διεθνική πολιτική ατζέντα ενώ έθεσε τη βάση των οικουμενικών δικαιωμάτων. Από την άλλη αποτέλεσε και την πλατφόρμα συνάντησης και

διαλόγου μεταξύ ανθρώπων και οργανώσεων διαφορετικών πολιτικών καταβολών¹³³ – μεταξύ των οποίων και ισλαμιστών.

Έτσι, εδώ θα προσπαθήσουμε να καταγράψουμε αυτή την σχέση και την ανάλυση, από την αρχή της ιρανικής επανάστασης το 1978 έως την είσοδο στη νέα χιλιετία. Η προσέγγιση αυτής της θέασης θα είναι περιγραφική και αναλυτική. Περιγραφική μεν διότι θα προσπαθήσουμε να πάρουμε ένα μεγάλο δείγμα από τον λόγο τμήματος της βρετανικής και ελληνικής Αριστεράς για το πολιτικό Ισλάμ. Και αναλυτική καθώς – πέρα από την εξέλιξη του ίδιου του πολιτικού Ισλάμ – θα προσπαθήσουμε να ανιχνεύσουμε τυχόν συγκλίσεις και αποκλίσεις στην ανάλυση αυτή και τους λόγους που επηρέασαν αυτή τη στάση. Ένα από τα βασικά ερευνητικά ζητήματα που επιχειρούμε να προσεγγίσουμε εδώ σχετίζεται άμεσα με την επιλογή των δύο χωρών που μελετάμε. Η Αριστερά στις δύο αυτές χώρες – όπως είδαμε παραπάνω – εγγράφεται σε διαφορετικά πλαίσια ιστορικότητας. Πολλές από τις ιδέες που επιστρατεύουν στο ιδεολογικό τους οπλοστάσιο μοιάζουν να είναι κοινές – και μέχρι ένα βαθμό πράγματι είναι – ωστόσο ο τρόπος που κάποιες φορές καταλήγουν να ερμηνεύουν την ανάδυση του πολιτικού Ισλάμ διαφοροποιείται.

Τα δύο αυτά παραδείγματα αποτελούν και ενδεικτικές περιπτώσεις δύο διαφορετικών αριστερών. Η βρετανική Αριστερά βρίσκεται στο κέντρο του καπιταλισμού, στο κέντρο του «πρώτου κόσμου» και στο κέντρο του διεθνούς συστήματος. Καλείται να διαχειριστεί μια σειρά από ιδεολογικά αλλά και υλιστικά ζητήματα τα οποία διαφέρουν πολύ από το παράδειγμα της Ελλάδας. Αυτό του αποικιοκρατικού παρελθόντος, αυτό του μεταποικιακού ζητήματος και του «νεοϊμπεριαλισμού», των τεράστιων εθνικών συμφερόντων της χώρας στον μεσανατολικό χώρο, αλλά και μεταλλασσόμενα ταξικά συμφέροντα σε διαφορετικές από τις ελληνικές συνθήκες, γεγονός που καθορίζει σε μεγάλο βαθμό την θέασή της και το ιδεολογικό της αποτύπωμα. Επιπλέον, η βρετανική Αριστερά αποτελεί – μαζί με τη γαλλική – μια περίπτωση πρωτοπορίας καθώς οι ιδεολογικές και οι θεωρητικές προκλήσεις που προκύπτουν, θέτουν την διανοητική της παραγωγή στην πρώτη γραμμή της ευρωπαϊκής Αριστεράς.

Από την άλλη μεριά η Αριστερά στην Ελλάδα αποτελεί ένα άλλο παράδειγμα ωρίμανσης και ενηλικίωσης. Η Ελλάδα είχε μια ιστορική σχέση με το Ισλάμ λόγω της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και της μειονότητας της Θράκης, αλλά και μια παραδοσιακή σχέση φιλίας με αρκετές αραβικές χώρες. Η φιλία αυτή άλλοτε στηριζόταν σε μια γεωγραφική και πολιτισμική εγγύτητα και άλλοτε σε αμοιβαία συμφέροντα, είτε πολιτικά είτε οικονομικά. Ωστόσο, η Ελλάδα δεν έχει αποικιοκρατικό παρελθόν. Αποτελεί μια χώρα που ως επί το πλείστον σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό είναι

¹³³ Valentine M. Moghadam, (2012), *Globalization and Social Movements: Islamism, Feminism, And The Global Justice Movement*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, σ. 179

πολιτικά και οικονομικά εξαρτημένη από τις χώρες της Δύσης και η πολιτική της ιστορία εμπεριέχει πλήθος αναταράξεων. Εντούτοις, η Αριστερά της Ελλάδας ιδιαίτερα μετά την Μεταπολίτευση, αποτελεί ένα εξαιρετικά δραστήριο και εν μέρει ριζοσπαστικό παράδειγμα.

Έτσι, προκύπτει και το πρώτο ερώτημα της μελέτης μας για τον τρόπο ή τους τρόπους που η βρετανική και η ελληνική Αριστερά, προσέλαβαν και ανέλυσαν την ανάδυση του πολιτικού Ισλάμ ή του ισλαμικού φονταμενταλισμού. Πώς δηλαδή η βρετανική και η ελληνική Αριστερά προσλαμβάνουν τις εξελίξεις που σχετίζονται και συνδυάζουν το θρησκευτικό με το πολιτικό στοιχείο; Τι επίδραση έχει κατά την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου αλλά και μεταψυχροπολεμικά η θρησκεία στις διεθνείς σχέσεις; Κοντολογίς, πώς αντιλαμβάνονται αυτόν τον συσχετισμό δυνάμεων; Προκύπτουν διαφορές μεταξύ των οργανώσεων και των κομμάτων, ή ακολουθούν έναν ομογενοποιημένο λόγο;

Το μείζον ωστόσο ερώτημα της εργασίας είναι το εξής. Τι είναι αυτό που υπερισχύει στην ανάλυση και στην προσέγγιση της βρετανικής και ελληνικής Αριστεράς για το πολιτικό Ισλάμ; Υπερισχύει το βάρος της ακραιφνούς ιδεολογικής τοποθέτησης και των θεωρητικών εργαλείων για τα πολιτικοθρησκευτικά κινήματα και την επιτελεστικότητά τους, ή υπερτερεί το βάρος της γεωπολιτικής προσέγγισης και των εθνικών συμφερόντων; Και σε ποιό βαθμό επηρεάζει η ιδεολογία την ανάλυση του κάθε κόμματος σε κάθε χώρα; Επιπλέον, αν υπερτερεί μια συγκεκριμένη ανάλυση ή αφήγηση, όπως λόγου χάρη η ιδεολογική, ακολουθεί γραμμική και σταθερή πορεία ή μπορεί να εναλλάσσονται ή ακόμα και να συνυπάρχουν; Προκειμένου να απαντήσουμε το παραπάνω θα πρέπει να αναρωτηθούμε και σε ποιο βαθμό οι οργανώσεις και τα κόμματα που μελετούμε έχουν την ίδια αναλυτική προσέγγιση σε κάθε χώρα. Λόγου χάρη, επηρεάζονται τα κομμουνιστικά κόμματα από την πολιτική στάση του έτερου «κέντρου» του διπολισμού, όπως η Μόσχα; Τι μαρτυρούν οι πηγές για το βάρος που δίνεται σε έναν κοινό ευρωπαϊκό λόγο και στάση μετά τη Συνθήκη του Μάαστριχτ το 1992; Επιπλέον, λόγω της γεωγραφικής και ιστορικής θέσης της Ελλάδας και λόγω των στενών της σχέσεων με τον αραβικό κόσμο, πώς η ελληνική Αριστερά εντάσσει την ανάλυση του πολιτικού Ισλάμ στην ρητορική της για τη Μέση Ανατολή; Τί υπερισχύει εντέλει; Οι δεσμοί φιλίας, αυτόνομης ιδεολογικής τοποθέτησης και γεωγραφικής εγγύτητας ή η προοπτική της σύνταξης με την «ευρωπαϊκή ιδέα» και τα συμφέροντα που απορρέουν από αυτή; Επιπλέον, σε ποιό βαθμό η Αριστερά στην Βρετανία και την Ελλάδα, δίνουν θετικό ή αρνητικό πρόσημο στην «εθνική ολοκλήρωση» κάποιων εθνοκαπελευθερωτικών κινήματων και σε τελική ανάλυση πως αντιλαμβάνονται το έθνος;

Με άλλα λόγια, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως τα αριστερά κόμματα είχαν μια γραμμική προσέγγιση στο ζήτημα ή επηρεάζονται από τα συμφέροντα τους, το πολιτικό περιβάλλον της εκάστοτε εποχής και τις εθνικές προοπτικές σε κάθε ιστορικό χρόνο; Το βασικό αυτό ερώτημα είναι

φυσικά σύνθετο, όπως αντιλαμβανόμαστε, και έχει και επιμέρους ζητήματα που πρέπει να μελετηθούν. Στην εξαγωγή των συμπερασμάτων θα στηριχθούμε επίσης στην ιδεολογική ανάλυση λόγου (ideological discourse analysis) για να αντιληφθούμε την ουδετερότητα ή μη του παραγόμενου λόγου. Επομένως, θα επιχειρήσουμε να εντοπίσουμε μέσω της ανάλυσης λόγου τυχόν ιδεολογικές ή γεωστρατηγικές συσσωματώσεις ή αποκλίσεις, αποπειρώμενοι συγχρόνως να καταλάβουμε εάν οι εκάστοτε ιδεολογικές θέσεις πηγάζουν μέσα από τον λόγο (discourse) ή ενίοτε ο λόγος είναι εκείνος που ετεροκαθορίζει τις ιδεολογικές θέσεις.¹³⁴ Κοντολογίς, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως οι δομές του λόγου συνδέονται άμεσα με τις αντίστοιχες κοινωνικοπολιτικές αλλά και με τις ιστορικές συνθήκες που επικρατούν στον ιστορικό χρόνο.

Έτσι, εστιάζουμε σε διάφορες ιστορικές φάσεις που επηρέασαν με θεμελιώδη τρόπο την παραγωγή αυτού του λόγου και την προσέγγιση του πολιτικού Ισλάμ, όπως η ιρανική επανάσταση, ο εμφύλιος του Λιβάνου, η πρώτη *ιντιφάντα* της Παλαιστίνης, αλλά και ο πρώτος Πόλεμος του Κόλπου και ο εμφύλιος της Αλγερίας, αλλά και στην προσέγγιση οργανώσεων όπως η Χεζμπολλά, η Χαμάς, η δράση των ΑΜ στην Αίγυπτο και αυτή του FIS στην Αλγερία. Μελετώντας τις πρωτογενείς πηγές μπορούμε να κάνουμε κάποιες διαπιστώσεις. Η περίπτωση της Βρετανίας αποτελεί αδιαφιλονίκητα μια συνάρθρωση παραγόντων που επιτρέπει την προσέγγιση του φαινομένου με ένα διαφοροποιημένο τρόπο από αυτόν στην Ελλάδα. Για παράδειγμα η ανάλυση των Εργατικών συντάσσεται πολλές φορές με αυτήν του FO. Το χαρακτηριστικό αυτό δεν αποτελεί «αγγλική ιδιαιτερότητα», καθώς και στην Ελλάδα η εξωτερική πολιτική της ΝΔ και του ΠΑΣΟΚ για τη Μέση Ανατολή δεν διαφοροποιήθηκε αισθητά. Ωστόσο, το Εργατικό κόμμα, σαν ένα πολυσυλλεκτικό κόμμα, είχε την «ιδιαιτερότητα» των ομάδων πίεσης εντός αυτού. Για παράδειγμα στους κόλπους των Εργατικών λειτούργησαν ή λειτουργούν ομάδες πίεσης, όπως οι Labour Middle East Council (LMEC, μετέπειτα Labour Friends of Palestine & the Middle East) ή το Labour Friends of Israel και η μαρξιστική – σιωνιστική οργάνωση Poale Zion. Οι ομάδες αυτές άσκησαν πίεση για την χάραξη συγκεκριμένων πολιτικών με απώτερο στόχο την επίτευξη συγκεκριμένων αποτελεσμάτων και εξυπηρέτηση συμφερόντων.

Ένα ακόμα σημείο διαφοροποίησης αποτελεί και η ποσοτική ανάλυση. Η Αριστερά στην Βρετανία παρακολουθεί πιο στενά την εκδήλωση αυτού του φαινομένου. Κυρίως λόγω των υπερπόντιων συμφερόντων της αλλά και λόγω της πανσπερμίας των μουσουλμανικών κοινοτήτων στη χώρα – οι οποίες λόγω και της απόδοσης ιθαγένειας της Βρετανίας συνιστούν ένα πολύ σημαντικό μέγεθος εκλογικό σώμα – η βρετανική Αριστερά προσπαθεί να κατανοήσει το φαινόμενο, μέσα από πολυάριθμες αναλύσεις σε εφημερίδες, περιοδικά, εκδηλώσεις και επιμορφωτικές ημερίδες. Το μείζον είναι πως σε όλες αυτές τις δράσεις αλλά και τις αναλύσεις της δημόσιας σφαίρας, οι

¹³⁴ Teun A. van Dijk, “Ideological Discourse Analysis”, University of Amsterdam, <https://bit.ly/2omU22B>

μουσουλμάνοι καταλαμβάνουν θεμελιώδη χώρο. Έτσι, η εξωτερίκευση της πολιτικής τους άποψης εκδηλώνεται και πολλές φορές εισακούγεται και εγκιβωτίζεται στην ανάλυση της βρετανικής Αριστεράς, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του SWP. Αυτή η διαδικασία διευκολύνεται από την επιρροή της μεταποικιακής θεωρίας και της ανάγκης της προσεκτικότερης παρατήρησης των φωνών των λεγόμενων «υπάλληλων τάξεων», δηλαδή των πρώην αποικιοκρατούμενων. Η μετατόπιση του ενδιαφέροντος από την πολιτική στην κοινωνική και πολιτισμική ιστορία στον ακαδημαϊκό χώρο θα συνεπικουρήσει στην εξέλιξη της διαδικασίας αυτής. Συνεπώς, στην Βρετανία συγκροτούνται συλλογικές πολιτικές και κοινωνικές ταυτότητες στην Αριστερά που προωθούν ποικίλες διεκδικήσεις κάτι το οποίο τουλάχιστον την περίοδο που μελετάμε εμείς δεν παρατηρείται στην Ελλάδα σε τέτοιο βαθμό.

Αριθμητικά, το πλήθος των προσεγγίσεων και των αναλύσεων της ελληνικής Αριστεράς που μελετήσαμε είναι μικρότερο. Ωστόσο αν και αρχικά αγγίζει τα όρια της σιωπής – όχι για το Ιράν όμως – σταδιακά αναδύεται και στην Ελλάδα η συζήτηση για τον ρόλο του πολιτικού Ισλάμ έστω κι αν δεν αποτελεί κεντρικό ζήτημα στην ανάλυση της Μέσης Ανατολής. Ωστόσο, οι πηγές που μελετήσαμε καταδεικνύουν ένα κλιμακούμενο ενδιαφέρον γύρω από το ζήτημα, που κορυφώνεται στα μέσα της δεκαετίας του 1990 με τον εμφύλιο στην Αλγερία, με πλήθος δημοσιεύσεων. Ας μην λησμονούμε πως μέρος της ελληνικής Αριστεράς, τοποθετεί εαυτόν γεωγραφικά και πολιτισμικά στην περιφέρεια της Ευρώπης, ενώ ενίοτε φλερτάρει οριακά με τον πρώην αποικιοκρατούμενο χώρο και τους Αδέσμευτους. Έτσι, η ρητορική για την εξάρτηση και την απαγκίστρωση από τις μεγάλες δυνάμεις καταλαμβάνει κεντρικό ρόλο στο ελληνικό αριστερό φαντασιακό. Επιπλέον, η ανάλυση της ελληνικής Αριστεράς είναι πορώδης. Σε μεγάλο βαθμό ετεροφωτίζεται και ετεροδιαμορφώνεται από αυτή της βρετανικής, της γαλλικής και της ιταλικής Αριστεράς, καθώς φιλοξενεί πλήθος άρθρων από τις χώρες αυτές δανειζόμενη παράλληλα σχήματα και εννοιολογικά εργαλεία. Για παράδειγμα, η δεκαετία του 1990 – και ιδιαίτερα μετά την διεύρυνση της Ευρώπης με τα κράτη του πρώην ανατολικού μπλοκ και τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας – συνιστά μια περίοδος όπου εμφανίζονται αναλύσεις οι οποίες στηρίζονται σχεδόν εξ ολοκλήρου στο ευρωπαϊκό αφήγημα.¹³⁵

Ενώ από την μελέτη των πηγών δεν προκύπτουν σημαντικές συναντήσεις – αλληλεπιδράσεις μελών της Αριστεράς με εκπροσώπους του πολιτικού Ισλάμ την περίοδο που μελετάμε¹³⁶ – προκύπτει ωστόσο ένα θεμελιώδες σημασία στοιχείο: αυτό της έμμεσης αλληλεπίδρασης μεταξύ Αριστεράς

¹³⁵ Βλ. σχετικά Nilüfer Göle, “Decentering Europe, Recentering Islam”, (2012), *New Literary History*, 43 (4): 665-685, σ. 667

¹³⁶ Αν και υπάρχουν αναφορές για κάποιες συνεργασίες όπως αυτή του George Galloway και του Anas al-Tikriti στην Βρετανία, του Βαγγέλη Πισσία με στελέχη της Hezbollah ή του Παλαιστίνιου Ahmad Jibril, μέλος του PFLP, επίσης με την Hezbollah. Για το πρώτο βλ. σχετικά συνέντευξη του A. al-Tikriti 13/3/2019, για το δεύτερο βλ. σχετικά συνέντευξη με Β. Πισσία στις 3/2/2017 και για το τρίτο βλ. σχετικά Oliver Roy, *The Failure...*, ό.π., σ. 4

και πολιτικού Ισλάμ, με κύριο διαμεσολαβητή την αραβική Αριστερά. Μέσα σε όλη την αφήγηση της εργασίας ένας βασικός άξονας που διαπερνά την προσέγγιση είναι ο βαθμός επιρροής και διαμεσολάβησης της αραβικής Αριστεράς στην εξαγωγή συμπερασμάτων της ευρωπαϊκής Αριστεράς σχετικά με τις αποκρίσεις όλων των παραπάνω ερωτημάτων. Σε όλες τις περιόδους η αραβική Αριστερά, είτε μέσω των συναντήσεων της με ευρωπαϊκά αριστερά κόμματα, είτε μέσω των επιστολών που ανταλλάσσουν με αυτά, είτε ακόμα και μέσω άρθρων που αναδημοσιεύονται σε εφημερίδες δίνει την δική της εικόνα για το κατά πόσο αποτελεί ή όχι ένας κίνδυνος το πολιτικό Ισλάμ για τις κοινωνικές και πολιτικές ελευθερίες, και αν υπάρχει κάποιου είδους εγγύτητα και ένας κοινός κώδικας επικοινωνίας μεταξύ των δύο.

1.2.3 Μεθοδολογική προσέγγιση και προβλήματα

Η διατριβή μας εντάσσεται στις μελέτες της σύγχρονης πολιτικής ιστορίας. Ειδικότερα αφορά τη σύγχρονη ιστορία της εξωτερικής πολιτικής τμήματος της βρετανικής και ελληνικής Αριστεράς. Πέρα από την βιβλιογραφία η οποία αφορά την ιστορία και την πολιτική αμφότερων του πολιτικού Ισλάμ και της Μέσης Ανατολής αλλά και της ελληνικής και βρετανικής Αριστεράς, για την εξαγωγή των συμπερασμάτων της εργασίας μας μελετήσαμε πλήθος πρωτογενών πηγών. Οι πρωτογενείς αυτές πηγές αφορούν αποκλειστικά τις οργανώσεις της βρετανικής και ελληνικής Αριστεράς, εντούτοις κάποιες αφορούν αρχειακό υλικό προερχόμενο από κόμματα της αραβικής Αριστεράς προς τα αντίστοιχα στην Ευρώπη. Η δυσκολία πρόσβασης, ειδικά στην Ελλάδα, στο αρχειακό υλικό κομμάτων είναι αυξημένη, σε συνάρτηση και με τον αποσπασματικό πολλές φορές χαρακτήρα των πηγών. Λόγου χάρη η πρόσβαση στο αρχείο του ΚΚΕ είναι ελεγχόμενη και καθοδηγούμενη, με μεγάλα τμήματα του να είναι κλειστά για τους ερευνητές. Από την άλλη το αρχείο της ΕΔΕ-ΕΕΚ σώζεται αποσπασματικά - όπως και η εφημερίδα της *Σοσιαλιστική Αλλαγή (ΣΑ)* – με ένα τμήμα από το 1987 έως το 1991, και έπειτα από το 1995 να αγνοείται. Η μελέτη του αρχείου της Οργάνωσης Κομμουνιστών Διεθνιστών Ελλάδας (ΟΚΔΕ), δεν μας επιτράπη για λόγους που δεν μας γνωστοποιήθηκαν. Επιπλέον, η μελέτη του αρχείου του ελληνικού ΥΠΕΞ θα έπρεπε να είναι διαθέσιμη και προσβάσιμη έως και το 1989 – όπως λόγου χάρη συμβαίνει στην περίπτωση της Βρετανίας. Ωστόσο, το αρχειακό αυτό υλικό δεν έχει καταλογηθεί και συνεπώς δεν είναι διαθέσιμο προς έρευνα. Συγκεκριμένα, το διαθέσιμο αρχειακό υλικό φτάνει μέχρι το 1972-73.¹³⁷

¹³⁷ Μια μελέτη του αρχειακού υλικού του ΥΠΕΞ που αφορά τη Μέση Ανατολή και το Ισλάμ δείχνει πως τα κύρια πεδία ενδιαφέροντος αποτελούν η ελληνική παροικία στην Αίγυπτο και οι αποζημιώσεις των Αιγυπτιωτών, οι οικονομικές και εμπορικές σχέσεις με μια σειρά αραβικών χωρών, η στάση των χωρών αυτών με το ζήτημα της μειονότητας της Θράκης, τα ζητήματα που τίθενται στις Ισλαμικές Διασκέψεις αλλά και η πρόσληψη των μεγάλων δυνάμεων (Η.Π.Α. και Βρετανία) για τις αραβομουσουλμανικές χώρες.

Τα αρχεία που μελετήθηκαν στην Ελλάδα είναι κυρίως τα Αρχεία Σύγχρονης Κοινωνικής Ιστορίας (ΑΣΚΙ), όπου φυλάσσεται το αρχειακό υλικό του ΚΚΕ ΕΣ, της Ελληνικής Αριστεράς (ΕΑΡ), του Συνασπισμού (ΣΥΝ) αλλά και της ΕΔΕ-ΕΕΚ. Παράλληλα εκεί βρίσκονται και οι εφημερίδες των κομμάτων αυτών, όπως η *Αυγή* και η *Σοσιαλιστική Αλλαγή* (ΣΑ). Δυστυχώς το μεγαλύτερο μέρος του αρχείου της ΕΔΕ/ΕΕΚ που διασώζεται είναι κατακερματισμένο. Πριν την μεταπολίτευση σώζονται οι εφημερίδες της *Η Ώρα της Αλλαγής* και *Η Πρωτοπορία*, ενώ η εφημερίδα *Σοσιαλιστική Αλλαγή* που κυκλοφορεί από το 1974 σώζεται τμηματικά. Διαθέσιμα στα ΑΣΚΙ υπάρχουν επίσης και τα σημαντικά περιοδικά που μελετήθηκαν, το *Αντί* και ο *Πολίτης*. Αναφορικά με το ΚΚΕ μελετήθηκε το αρχείο που είναι προσβάσιμο στο Αρχείο – Μορφωτικό Ίδρυμα Χαρίλαος Φλωράκης στο Χαλάνδρι. Εκεί υπάρχουν διαθέσιμες οι αποφάσεις της Κ.Ε. και τα ψηφίσματα του Π.Γ., ενώ πέρα από τον *Ριζοσπάστη* μελετήθηκε η *Κομμουνιστική Επιθεώρηση* (ΚΟΜΕΠ) και η διεθνής επιθεώρηση *Προβλήματα της Ειρήνης και του Σοσιαλισμού* (ΠΕΣ). Επιπλέον, πραγματοποιήθηκε δειγματοληπτική μελέτη του μη αριστερό τύπου της εποχής, κυρίως από το *Βήμα*, την *Καθημερινή* και την *Ελευθεροτυπία*.

Στην Βρετανία, το αρχειακό υλικό είναι σαφώς πιο οργανωμένο. Η πρόσβαση σε πρωτογενείς πηγές είναι ευκολότερη και πληρέστερη. Στο Λονδίνο έγινε έρευνα στην Βρετανική Βιβλιοθήκη όπου μελετήθηκαν οι εφημερίδες *Daily Mirror* («Δεξιά» πτέρυγα Εργατικών), η κομμουνιστική *Morning Star* (πρώην *Daily Worker*), η εφημερίδα του SWP *Socialist Worker* (SW) και το περιοδικό *Socialist Worker Review* (SWR). Ακόμα, εκεί βρίσκεται το περιοδικό του CPGB *Marxism Today* (σταματάει την κυκλοφορία του το 1991), ενώ μελετήθηκε και δείγμα του φιλελεύθερου Τύπου της εποχής όπως των *Times* και του *Independent*. Παράλληλα, τα αρχεία του βρετανικού FO στα British National Archives (BNA) είναι εξαιρετικά πλούσια και κατατοπιστικά για το ζήτημα του πολιτικού Ισλάμ. Τέλος, έγινε επίσκεψη στα ανεξάρτητα αρχεία May Day Rooms στο Λονδίνο, όπου φυλάσσονται το εξαιρετικά ενδιαφέρον για την άποψη της βρετανικής εβραϊκής σοσιαλιστικής κοινότητας περιοδικό *Jewish Socialist* και το *Leveller*. Επίσης μελετήθηκε το αρχείο του SWP (και των International Socialists), του Militant Tendency, του Middle East Files του TUC, και του μεγαλύτερου μέρους της σημαντικής επιτροπής των Εργατικών Labour Middle East Council (LMEC - όπως και του Trade Union Friends of Israel), τα οποία φυλάσσονται στο Warwick University Modern Records Centre (WUMRC) στο Κόβεντρι. Στην πόλη του Μάντσεστερ βρίσκεται το Μουσείο Λαϊκής Ιστορίας (People's History Museum – PHM), όπου μελετήθηκαν δύο από τα σημαντικότερα αρχεία: αυτά του Εργατικού Κόμματος και του CPGB. Εκεί βρίσκεται και η εφημερίδα της «αριστερής» πτέρυγας των Εργατικών *Labour Weekly* που λειτούργησε έως το 1987, ενώ υπάρχει διαθέσιμο και προσωπικό αρχειακό υλικό βουλευτών των Εργατικών όπως αυτό του πρώην ηγέτη τους, Michael Foot.

Παράλληλα πραγματοποιήθηκαν μια σειρά από συνεντεύξεις με τη μορφή ερωτηματολογίου, προσαρμοσμένο ανάλογα στις ιδιαίτερες συνθήκες της Ελλάδας και της Βρετανίας και την ιστορική τους εξέλιξη. Οι περισσότερες από αυτές έγιναν δια ζώσης, εκτός από κάποιες που έγιναν μέσω ηλεκτρονικής αλληλογραφίας ή τηλεφωνικής κλήσης. Οι προσωπικές αυτές μαρτυρίες είναι περισσότερες στον αριθμό στην περίπτωση της Ελλάδας, καθώς ήταν πιο εύκολη η επικοινωνία και η πρόσβαση σε στοιχεία επικοινωνίας των πληροφορητών. Ωστόσο, δεν στηριζόμαστε ως επί το πλείστον σε αυτές, καθώς αποτελούν φορείς ιδιαίτερης συλλογικής μνήμης της Αριστεράς που καθορίζονται σε μεγάλο βαθμό από τις εσωτερικές έριδες και διασπάσεις αλλά ταυτόχρονα θα απαιτούσαν και διαφορετική μεθοδολογική προσέγγιση με τα εργαλεία της προφορικής ιστορίας.

1.2.4 Διάρθρωση εργασίας

Η διάρθρωση της εργασίας θα βασιστεί σε δύο κριτήρια. Τον γεωγραφικό χώρο και την περιοδολόγηση. Εντούτοις, θα ξεκινήσει με ένα εισαγωγικό κεφάλαιο που θα περιλαμβάνει, μια προσέγγιση της επανεμφάνισης του θρησκευτικού αισθήματος στον μετανεωτερικό κόσμο, και κυρίως την πρόσληψη του ισλαμικού παράγοντα στην Ευρώπη και στον αραβικό κόσμο. Το υπόλοιπο μέρος της εργασίας θα χωριστεί σε δύο μέρη. Αυτό που θα αφορά την Ελλάδα σε τρεις περιόδους. Από την περίοδο του 1978-79 έως το 1981-82 που βασίζεται στην πρόσληψη της Αριστεράς του κοσμογονικού γεγονότος της ισλαμικής επανάστασης, σε αυτό της περιόδου 1982-1991 όπου αποτυπώνεται η ρητορική για την περίοδο του εμφυλίου στον Λίβανο και η εμπλοκή της Χεζμπολλά, του Ισραήλ και του παλαιστινιακού παράγοντα, αλλά και η περίοδος από το 1987-88 όπου ξεσπά η *ιντιφάντα*. Η τρίτη περίοδος αφορά το 1991 έως το 2000 όπου έχουμε τον πόλεμο του Κόλπου, τις συμφωνίες του Όσλο, τον εμφύλιο στην Αλγερία αλλά και το μαχητικό Ισλάμ να κερδίζει χώρο σε όλη την περιοχή. Ανάλογη περιοδολόγηση θα γίνει και στην περίπτωση της Βρετανίας. Ωστόσο, το περιεχόμενο μπορεί να διαφοροποιείται ανάλογα με τον τονισμό κάποιων ζητημάτων από τα κόμματα. Παράλληλα, λαμβάνοντας πάντα υπόψιν και τον ιδεολογικό κατακερματισμό της Αριστεράς ένθεν και ένθεν, θα δούμε κατά πόσο συγκροτούνται κοινές εννοιολογικές και διανοητικές προσεγγίσεις σε Βρετανία και Ελλάδα.

Η τερματική περίοδος για την μελέτη μας αφορά τις αρχές του 21^{ου} αιώνα για τους δύο λόγους που αναφέραμε και νωρίτερα: τις επιθέσεις του 2001 και το Παγκόσμιο Κοινωνικό Φόρουμ. Αφενός το κοσμογονικό γεγονός των επιθέσεων της 11^{ης} Σεπτεμβρίου του 2001 θα λειτουργήσει ως αφετηρία για την προσέγγιση του ζητήματος του «ισλαμικού φονταμενταλισμού» με έναν τελείως διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι διεξάγονταν νωρίτερα. Πλέον, όλη η παραγόμενη φιλολογία σε συνάρτηση με τους συμβολισμούς των εικόνων που μεταδίδονταν από τηλεοπτικούς δέκτες, επηρέασε σε μεγάλο βαθμό

τα παραδείγματα αναφοράς του δυτικού κόσμου για το πολιτικό Ισλάμ. Αφετέρου, η συγκρότηση του Παγκόσμιου Κοινωνικού Φόρουμ και οι οργανώσεις που συμμετείχαν σ' αυτό υπήρξαν ετερογενείς (π.χ. φεμινιστικές ομάδες, πολιτικές ομάδες, θρησκευτικές οργανώσεις κ.α.) και συγκροτούν μια ενιαία περιοδική πλατφόρμα η οποία συνεργάζεται σε μια κοινή βάση εναντίωσης στην παγκοσμιοποίηση, τον ιμπεριαλισμό και τον πόλεμο.¹³⁸ Η συγκρότηση του Φόρουμ και η συνεργασία αυτών των ετερογενών ομάδων θα αποτελέσει βασικό στοιχείο της δαιμονοποίησης της Αριστεράς και του πολιτικού Ισλάμ.

Η αρχική θέαση του πολιτικού Ισλάμ την περίοδο 1978-1982 κυριαρχείται από την «σιιτικοποίηση» του. Δηλαδή από τον επαναστατικό χαρακτήρα του σιιτικού πολιτικού Ισλάμ – εφόσον ο προσδιορισμός «σιιτικό» παρατηρείται – και τις αντιεραρχικές παραδόσεις που πηγάζουν από αυτό. Έτσι, τουλάχιστον μέχρι το 1980-81 παρακολουθούμε μια ερμηνεία που εντάσσεται σε μεγάλο βαθμό στην μεταποικιακή κριτική και τον νεοϊμπεριαλισμό, ενώ στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στις παρακαταθήκες του τριτοκοσμισμού και του αντιιμπεριαλιστικού πνεύματος του Ισλάμ, το τελευταίο ειδωμένο ως θύμα της καπιταλιστικής εξάπλωσης. Ωστόσο, από το 1980-81 και ύστερα παρατηρείται μια αποκλιμάκωση του θετικού πρόσημου του σιιτικού επαναστατικού Ισλάμ, καθώς η Αριστερά διακρίνει έντονα στοιχεία αντίδρασης και πατριαρχίας, όπως επίσης και αντιλαϊκής πολιτικής τοποθέτησης. Αυτό θα την ωθήσει να εστιάσει κάποιες φορές την ανάλυση της στην εγγενή «οπισθοδρομικότητα» του Ισλάμ και την απειλή που θέτει για την δημοκρατία.

Η περίοδος του 1982-1991 είναι φυσικά ιδιαίτερη για ποικίλους λόγους, αλλά ειδικότερα εξαιτίας του τέλους του Ψυχρού Πολέμου. Πρόκειται για μια περίοδο που παρατηρείται μια εντεινόμενη αμφιθυμία στην ανάλυση της Αριστεράς για το πολιτικό Ισλάμ. Βάσει της παραδοχής του Ισλάμ ως δομικό πολιτισμικό χαρακτηριστικό της αραβικής ταυτότητας, αλλά και της μαρξιστικής προσέγγισης για τον ρόλο της θρησκείας στα ιστορικά στάδια της συγκρότησης των εθνών, παρατηρείται μια διττή προσέγγιση. Από τη μια υπάρχει νομιμοποίηση της ισλαμικής αντίστασης απέναντι στον ιμπεριαλισμό και τις συνέπειες του τελευταίου σε γηγενείς «καθυστερημένους» λαούς. Το στοιχείο αυτό συναρτάται άμεσα με την εν μέρει απονομιμοποίηση του Ισραήλ και την «παλαιστινιοποίηση» του μεσανατολικού λόγου στην οπτική της Αριστεράς, ιδιαίτερα μετά τις σφαγές του Σεπτεμβρίου του 1982 στους καταυλισμούς της Σάμπρα και της Σατίλα. Από την άλλη, η προσκόλληση στην θρησκευτική ταυτότητα προκαλεί μια επιφύλαξη αναφορικά με την προσδευτικότητα ή μη των κινήματων αυτών. Φυσικά προστίθεται ενίοτε και ο ρόλος του ιμπεριαλισμού στην αναμόχλευση των θρησκευτικών σεχταρισμών. Επιπλέον, η τελευταία ανάλυση φέρνει στην επιφάνεια τη λαϊκότητα

¹³⁸ Valentine M. Moghadam, *Globalization...*, ό.π., σ. 180. Η πρώτη συνάντηση είχε περίπου 5.000 συμμετέχοντες από 117 χώρες αλλά το 2005 είχε 155.000 συμμετέχοντες από 135 χώρες. ό.π., σ. 188

των κοινωνικών στρωμάτων που υποστηρίζουν το πολιτικό Ισλάμ. Αυτό επισπεύδει την προσέγγιση των ισλαμιστικών κινημάτων σε σκοπό την ένταξη τους ή μη στο προοδευτικό μπλοκ. Την ίδια στιγμή – κυρίως τα κομμουνιστικά κόμματα – προσπαθούν να ανοίξουν διαύλους επικοινωνίας με το χριστιανικό ποίμνιο.

Η τρίτη περίοδος αναφέρεται στην εποχή του 1991 και του πολέμου του Κόλπου και διαπερνά την ιστορία της πρόσληψης του πολιτικού Ισλάμ μέσα από την εμφύλια σύγκρουση στην Αλγερία αλλά και τη γενικότερη αντίληψη για την αυξανόμενη ένταση του «ισλαμικού κινδύνου», έως και το τέλος του αιώνα. Την περίοδο αυτή θα καταλάβουμε πως σε έναν μεγάλο βαθμό η εικόνα του «ισλαμικού φονταμενταλισμού» κατασκευάζεται από τη Δύση δημιουργώντας το λεγόμενο «ισλαμικό τόξο». Κατά την ίδια περίοδο το πολιτικό Ισλάμ διασπάται σε ένα ριζοσπαστικό και ένα πιο μετριοπαθές κομμάτι και τίθενται τα διλήμματα της συμπερίληψής του ή μη στον διάλογο με τη Μέση Ανατολή. Παρατηρείται μια έντονη «αποσιτικοποίηση» και μια στροφή προς το μαχητικό σουνιτικό Ισλάμ αλλά και η σύνδεση του τελευταίου με την τρομοκρατία. Ωστόσο, στα μέσα της δεκαετίας σημειώνεται και μία προσέγγιση του μετριοπαθούς πολιτικού Ισλάμ, που όμως θα αποκρυσταλλωθεί μετά το 1999-2000 κυρίως στα πλαίσια του αντιπολεμικού κινήματος και αυτού της αντιπαγκοσμιοποίησης. Οι διαδικασίες αυτές γίνονται εν πολλοίς υπό τη σκιά της ανόδου του θρησκευτικού στοιχείου στις ταυτότητες των μεταναστών (2^{ης} και 3^{ης} γενιάς) στην Ευρώπη, τις εθνοθρησκευτικές έριδες στα Βαλκάνια, αλλά και του θριάμβου και της τεχνολογικής υπεροχής της Δύσης και του «τέλους της ιστορίας». Συνεπώς, σφυρηλατείται υπό το πρίσμα ενός κατασκευασμένου ευρωπαϊκού παρελθόντος ένα κοινό πολιτισμικό παρελθόν που πρεσβεύεται από την ευρωπαϊκή ιδέα στον συγκεκριμένο ιστορικό χρόνο. Με άλλα λόγια, την περίοδο αυτή τίκτεται ένας κοινός ευρωπαϊκός λόγος απέναντι στο πολιτικό Ισλάμ που βασίζεται στις αξίες και τις παραδόσεις που συγκροτούνται την περίοδο της «ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης».

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

2 ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

2.1 Η ΑΡΙΣΤΕΡΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ: Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΙΔΙΟΜΟΡΦΙΑ

Πριν προχωρήσουμε στην καταγραφή των θέσεων της ελληνικής Αριστεράς αναφορικά με την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ, θα πρέπει να σταθούμε συνοπτικά στις συνθήκες που διαμόρφωσαν το ελληνικό πολιτικό σύστημα και την ίδια την Αριστερά στη χώρα. Επιπλέον, καθώς η διάθλαση της ανάλυσης περνάει και από την ίδια την εικόνα της Αριστεράς για το Ισλάμ, θα επιχειρήσουμε να διαχωρίσουμε σύντομα την σημασία των δύο Ισλάμ στην Ελλάδα αλλά και την πολιτική διεκυστίνδα γύρω από την ανέγερση του ισλαμικού τεμένους στην Αθήνα και τον συμβολισμό του.

Το ελληνικό πολιτικό σύστημα υπήρξε σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό εξαρτημένο αρχικά από την Μεγάλη Βρετανία, και ύστερα από τη δεκαετία του 1950 από τις Η.Π.Α. Η εξάρτηση μάλιστα από τις Η.Π.Α. ήταν τόσο μεγάλη που η αμερικανική ανάμειξη στις εκλογικές διαδικασίες τη Ελλάδας μετά τις εκλογές του 1952 υπήρξε καινοφανής για τα ευρωπαϊκά δεδομένα. Η οικονομική βοήθεια του «δόγματος Τρούμαν» που λάμβανε η Ελλάδα από τις Η.Π.Α την καθιστούσε τον καλύτερο δορυφόρο της στην βαλκανική χερσόνησο.¹ Μάλιστα, δεν θα πρέπει να λησμονούμε πως η Ελλάδα υπήρξε το μοναδικό βαλκανικό κράτος που ανήκε στη δυτική σφαίρα επιρροής κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου.

Η εξωτερική πολιτική των κομμάτων που εξετάζουμε σε μεγάλο βαθμό επηρεάζεται και συναρτάται από δύο κυρίως στοιχεία: πρώτον, από την παραδοσιακή ιστορική θέση της Ελλάδας στον πολιτισμικό χάρτη, ως σταυροδρόμι δηλαδή μεταξύ Ανατολής και Δύσης,² και δεύτερον από την θέση της Ελλάδας στον παγκόσμιο πολιτικό χάρτη, ιδιαίτερα την εποχή του διπολισμού. Ωστόσο, η εχθρότητα με την Τουρκία καθόρισε σε μεγάλο βαθμό την κοινή εξωτερική πολιτική του μεγαλύτερου μέρους του πολιτικού φάσματος της χώρας. Η κοινή αυτή πολιτική εγγραφόταν στην συστράτευση με τις δυτικές δημοκρατίες. Παράλληλα, ήδη από τη δεκαετία του 1950 η εξωτερική πολιτική της Ελλάδας εντασσόταν στην ευρύτερη σύνταξη με το αντιαποικιακό μέτωπο, με παραδείγματα στήριξης της Αλγερίας, της Συρίας, του Λιβάνου αλλά και της Αιγύπτου – παρά τις διακυμαινόμενες σχέσεις με το καθεστώς του Νάσερ λόγω της ελληνικής κοινότητας εκεί.³ Ωστόσο, όλοι αυτοί οι

¹ Sassoon Donald, (1997) *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century*, I.B. Tauris, London, σ. 629

² Βλ. σχετικά Νικηφόρος Διαμαντούρος, (2000), *Πολιτισμικός Δυϊσμός και Πολιτική Αλλαγή στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης: Πλαίσιο Ερμηνείας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα

³ Κωνσταντίνος Σβωλόπουλος, (2002), *Η Ελληνική Εξωτερική Πολιτική: 1945-1981*, Β' Τόμος, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, σσ.91-97. Άλλωστε οι οικονομικές και εμπορικές συνεργασίες μεταξύ Ελλάδας και αραβικών χωρών είχαν πυκνώσει σφυρηλατώντας μια εγγύς σχέση αμοιβαία επωφελής μεταξύ τους. Είναι ενδεικτική και

άξονες επηρεάζονται σε μεγάλο βαθμό από την εξάρτηση της ίδιας της Ελλάδας από δεσμεύσεις και πειθαναγκασμούς. Το παλαιστινιακό ζήτημα αποκτούσε εξέχουσα βαρύτητα, όχι τόσο για την απόδοση δικαιοσύνης αλλά για τα πολιτικά ανταλλάγματα που αντλούσε η Ελλάδα από τους Άραβες αναφορικά με το αντίστοιχο κυπριακό ζήτημα. Ο Σ. Ρούσσοσ χωρίζει τις περιόδους της εξωτερικής πολιτικής της Ελλάδας σε δύο φάσεις: η πρώτη φτάνει μέχρι το 1990 και χαρακτηρίζεται από μια ομοιογένεια, χωρίς υπερβάσεις του διεθνούς συστήματος παρά τις διαφορετικές ρητορικές εκδηλώσεις – σε αυτή την ομοιογένεια συντάσσεται μεγάλο μέρος της Αριστεράς. Και η δεύτερη από το 1991 η οποία συνεχίζει την «παραδοσιακή» πολιτική φιλίας με τις αραβικές χώρες, ωστόσο συντάσσεται πλέον κατά γενική ομολογία στα πλαίσια της «ευρωπαϊκής οικογένειας».⁴ Ένα δείγμα της στροφής της μεταψυχροπολεμικής περιόδου είναι η «ακροβασία» μεταξύ της συνεχιζόμενης στήριξης στον παλαιστινιακό σκοπό αλλά και στην εντυπωσιακή ανάπτυξη των πολιτικών και οικονομικών σχέσεων με το Ισραήλ, κάτι που δεν προϋπήρχε.

2.1.1 Τα πολιτισμικά καθεστώτα στην Ελλάδα και η πολιτική κατάσταση

Ο Νίκος Διαμαντούρος υιοθετεί το δίπολο «μεταρρυθμιστική – παρωχημένη» πολιτισμική παράδοση και κουλτούρα που διαμορφώθηκε μεταδικτατορικά και οξύνθηκε κατά την περίοδο του 1980, ιδιαίτερα ύστερα από την επικράτηση του ΠΑΣΟΚ.⁵ Από το δίπολο αυτό δεν ξεφεύγει φυσικά και η ελληνική Αριστερά. Έχει ενδιαφέρον πως το σύνολο του πολιτικού κόσμου στην Ελλάδα, παραλληλίζει πολλές φορές τη χώρα, τηρουμένων των αναλογιών, με τα μετααποικιακά κράτη της Ασίας και της Αφρικής, όπου «η ένταση των ιδιαίτερων σχισμάτων, που είχαν τις ρίζες τους σε αρχέγονα αισθήματα, είχε σαν αποτέλεσμα την ανάδειξη πολλαπλών και συγκρουόμενων πολιτισμικών παραδόσεων, οι οποίες στην ουσία απέκλεισαν την άνοδο μιας κυρίαρχης κουλτούρας ολοκλήρωσης».⁶

Αυτή η δυναμική της μη-ολοκλήρωσης είναι και ένα από τα κοινά χαρακτηριστικά και των δύο πολιτισμικών παραδόσεων.⁷ Η παρωχημένη αντιπροσώπευε μια μαχητική αντιδυτική στάση, μια

η θαλάσσια εμπορική σύνδεση μεταξύ Βόλου – Θεσσαλονίκης – Ταρτούς (Συρία) βλ. Γιάννης Σακκάς, (2004), «Η Ελλάδα και οι Άραβες την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου. Εθνικές Επιδιώξεις και Διπλωματία», *Journal of Oriental and African Studies*, 13: 201-223

⁴ Σωτήρης Ρούσσοσ, (2005), «Η Ελληνική Πολιτική στη Μέση Ανατολή: Μεταξύ «Επιχειρησιακής Νοοτροπίας», «Εσωτερικής Πολιτικής» και «Νέων Προκλήσεων», σ. 80 στο Κ. Αρβανιτόπουλος & Μ. Κόππα (επ.), *30 Χρόνια Ελληνικής Εξωτερικής Πολιτικής, 1974-2004*, Λιβάνης, Αθήνα

⁵ Διαμαντούρος Νικηφόρος, *Πολιτισμικός...*, ό.π., σσ. 12 & 30-31

⁶ Ό.π., σ. 31

⁷ Τα άλλα δύο, σύμφωνα με τον Ν. Διαμαντούρο είναι η διαπεραστική φύση τους, δηλαδή η ικανότητά τους να διατρέχουν θεσμούς, κοινωνικές τάξεις, κοινωνικά στρώματα και πολιτικά κόμματα, ενώ το δεύτερο είναι πως έχουν διαποτίσει και οι δύο το σύνολο των ελληνικών θεσμών και της δημόσιας διοίκησης. Βλ. Διαμαντούρος Νικηφόρος, *Πολιτισμικός...*, ό.π., σ. 40

έκδηλη εσωστρέφεια, έναν κρατικιστικό προσανατολισμό και μια διάθεση πατερναλισμού προκαπιταλιστικής φύσεως. Η σημασία της Ανατολικής Ορθοδοξίας στο ετερόκλητο κατά τα άλλα αυτό «στρατόπεδο» είναι εξόφθαλμη. Εντούτοις, καταφανής είναι επίσης και η «πατριδοπληξία» καθώς ονειρευόταν τις αλύτρωτες πατρίδες και προσλάμβανε οποιαδήποτε εξέλιξη είτε στη Δύση είτε στην περιοχή της ανατολικής λεκάνης της Μεσογείου, σαν ένα μοχθηρό σχέδιο συρρίκνωσης του ελληνισμού.⁸ Στην Ελλάδα υπήρξε ένα κομμάτι της Αριστεράς που συντασσόταν με αυτή τη λογική σε μικρό ή μεγαλύτερο βαθμό. Αυτός ο αριστερόστροφος εθνικισμός, έβρισκε απήχηση με κύριους εκφραστές της τους νεορθόδοξους, αλλά και αργότερα το περιοδικό *Άρδην-Ρήξη* του Γιώργου Καραμπελιά. Οι εκφραστές αυτής της παράδοσης, είχαν επιπλέον και μια αίσθηση ιστορικής θυματοποίησης ως έθνος, γεγονός που αποτέλεσε και έναν από τους κύριους λόγους σύνταξης με εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα, όπως λόγου χάρη των (κατά τα άλλα πολιτισμικά υποδεέστερων) Κούρδων ή Παλαιστινίων.⁹

Η νεότερη πολιτισμική κουλτούρα θεωρείται περισσότερο εξωστρεφής και εμπνέεται από τις ιδέες του Διαφωτισμού και από την βιομηχανική Δύση. Οι έννοιες της συνταγματισμού και της δημοκρατικής παράδοσης αποτελούν ραχοκοκαλιά του αφηγήματός του. Παράλληλα, ευαγγελίζεται έναν «πολιτισμικό κοσμοπολιτισμό», που, παρ' όλα αυτά, δεν είναι αποστερημένος από αισθήματα ανωτερότητας απέναντι σε άλλους πολιτισμούς και κουλτούρες. Είναι σαφές, πως τουλάχιστον την πρώτη περίοδο (τη στιγμή της ενσωμάτωσης, όπως την χαρακτηρίζει ο Ν. Διαμαντούρος) το ΠΑΣΟΚ εξέφρασε την άποψη αυτή, ιδιαίτερα από το 1981 έως και το 1985,¹⁰ αλλά και το ΚΚΕ ΕΣ συντάχθηκε με το σχήμα αυτό. Η μεταρρυθμιστική κουλτούρα παρήγαγε έναν μεταρρυθμιστικό – ανανεωτικό πολιτικό λόγο, αναμειγμένο παρ' όλα αυτά με την «απόρριψη του υπαρκτού σοσιαλισμού ως βιώσιμου εναλλακτικού υποδείγματος για την Ελλάδα», οδηγώντας ενστικτωδώς στην υιοθέτηση «ενός έκδηλου τριτοκοσμικού προσανατολισμού, ο οποίος ενίσχυσε την έντονη αλλά λανθάνουσα ταύτιση με άλλους λαούς και έθνη».¹¹

2.1.2 Η Αριστερά

Το παράδειγμα της ελληνικής Αριστεράς συνιστά ένα εντελώς διαφοροποιημένο παράδειγμα από αυτό της αντίστοιχης βρετανικής. Τα κόμματα και οι οργανώσεις της ελληνικής Αριστεράς, και κυρίως το Κομμουνιστικό Κόμμα Ελλάδας (ΚΚΕ), βγαίνουν με λαβωμένο και πλήρως αποδυναμωμένο τον

⁸ Ό.π., σσ. 41-47

⁹ Ό.π., σ. 49

¹⁰ Ό.π., σσ. 58-63

¹¹ Ό.π., σ. 70

κομματικό τους μηχανισμό και την ιδεολογική τους νομιμοποίηση μετά την ήττα του τριετούς εμφυλίου και το πέρασμα στην εξορία και την παρανομία. Μετεμφυλιακά το πολιτικό σκηνικό της Ελλάδας κυριαρχήθηκε από την δεξιά Εθνική Ριζοσπαστική Ένωση. Από τη δεκαετία του 1960 η ηγεμονία αυτή αμφισβητήθηκε, όχι από την Αριστερά, αλλά κυρίως από την Ένωση Κέντρου του Γεωργίου Παπανδρέου. Παρ' όλα αυτά, η Αριστερά στην Ελλάδα διαφοροποιείται και για μερικούς ακόμα λόγους, που αφορούν επίσης την ιστορική εξέλιξη της χώρας. Η διάσπαση του ΚΚΕ το 1968 υπήρξε μία από τις σημαντικότερες στιγμές στον κατακερματισμό της ελληνικής Αριστεράς μεταπολεμικά. Η ηγεμονική ροπή του ΚΚΕ και ο μονοδιάστατος ιδεολογικός σοβιετικός προσανατολισμός του προκάλεσαν ρήγματα στους κόλπους της Αριστεράς, με αποτέλεσμα την συγκρότηση του ΚΚΕ ΕΣ.¹² Για την Αριστερά, η δημιουργία ενός νόμιμου σχήματος έτσι ώστε να δοθεί «ανάσα νομιμότητας», όπως αποκλήθηκε, ήταν επιβεβλημένη. Όπως ήταν και η σύμπραξη με την μη κομμουνιστική Αριστερά.¹³ Έτσι, η δημιουργία της Ενιαίας Δημοκρατικής Αριστεράς (ΕΔΑ) το 1951, υπό την ηγεσία του Ιωάννη Πασαλίδη και την σύμφωνη γνώμη του ΚΚΕ αποτέλεσε μια ιδιαίτερη ιστορική τομή στην ιστορία της Αριστεράς στην Ελλάδα.

Ο Χρ. Βερναρδάκης και ο Γ. Μαυρής, συμφωνούν πως στην Ελλάδα υπήρξε πλήρης απουσία σοσιαλδημοκρατίας, σε αντίθεση με την δυτική Ευρώπη. Αυτό συνεπάγεται, όπως διατείνονται, και την ιδεολογική ηγεμονία του ΚΚΕ και στην περίπτωση της ΕΔΑ.¹⁴ Κάποιοι άλλοι, όπως ο Τάσος Τρίκκας, έχουν διαφορετική άποψη καθώς υποστηρίζουν πως η ΕΔΑ κατάφερε από την αρχή να αναπτύξει μια δική της ξεχωριστή πολιτική ταυτότητα. Ωστόσο, οι περισσότεροι συμφωνούν στις αιτίες της απουσίας ανάπτυξης της σοσιαλδημοκρατίας στην Ελλάδα αλλά και στην χρονική της προέλευση: τον μεσοπόλεμο. Μερικές από αυτές, όπως σημειώνει ο Άγγελος Ελεφάντης, ήταν η χαμηλή διαστρωμάτωση της εργατικής τάξης, ο εμβρυακός συνδικαλισμός και η έλλειψη εργατικής διανοήσης που απέτρεπε την καλλιέργεια μιας σοσιαλδημοκρατικής κουλτούρας.¹⁵ Έτσι, δεν υπήρξε κάποιου είδους «ιστορικό σχίσμα» μεταξύ κομμουνισμού και σοσιαλδημοκρατίας στην Ελλάδα,¹⁶ τουλάχιστον μέχρι την δεκαετία του 1980.

Η παρατήρηση του Τ. Τρίκκα ωστόσο, η οποία μας αφορά σχετικά με τον διεθνιστικό ή μη προσανατολισμό της ελληνικής Αριστεράς ήταν το γεγονός πως υπήρξε και αυτή τέκνο του λεγόμενου αριστερού «δυϊσμού». Κινούνταν δηλαδή ανάμεσα στην εθνική Αριστερά και στις διεθνιστικές ιδέες

¹² Sassoon Donald, *One Hundred...*, ό.π., σ. 633

¹³ Τάσος Τρίκκας, (2018), *ΕΔΑ: Μια Ελληνική Ιδιομορφία*, Ειδική Έκδοση της *Εφημερίδας των Συντακτών*, σ. 14

¹⁴ Χρ. Βερναρδάκης, (1991), *Κόμματα και Κοινωνικές Συμμαχίες στην Προδικτατορική Ελλάδα: Οι Προϋποθέσεις της Μεταπολίτευσης*, Εξάντας, Αθήνα, σ. 108

¹⁵ Άγγελος Ελεφάντης, (1978), *Η Επαγγελία της Αδύνατης Επανάστασης: ΚΚΕ και Αστισμός στον Μεσοπόλεμο*, Ολκός, Αθήνα, σ. 360

¹⁶ Τάσος Τρίκκας, *ΕΔΑ...*, ό.π., σ. 19

της Οκτωβριανής Επανάστασης, με τον πρώτο άξονα να υπερισχύει τις δεκαετίες που μελετάμε. Στην ελληνική περίπτωση ο «δυϊσμός» αυτός ήταν επιπλέον και γεωγραφικός, με την διασπορά του αριστερού και κομμουνιστικού κινήματος σε χώρες του σοσιαλιστικού συνασπισμού. Για κάποιους, βέβαια, μια όψη της πρώιμης έκφρασης της σοσιαλδημοκρατίας στην Ελλάδα αποτέλεσε η Ένωση Κέντρου του Γεωργίου Παπανδρέου στις αρχές της δεκαετίας του 1960.¹⁷ Για τον D. Sassoon το Εργατικό κόμμα της Βρετανίας αναγνώριζε τον σοσιαλιστικό προσανατολισμό του Πανελληνίου Απελευθερωτικού Κινήματος (ΠΑΚ), του προδρόμου του ΠΑΣΟΚ, καθώς τους πρώτους μήνες της επιβολής της δικτατορίας στην Ελλάδα οι Εργατικοί στο συνέδριο τους αποφάσισαν μάλιστα την οικονομική του ενίσχυση.¹⁸

Η ελληνική ιδιαιτερότητα δεν εξαντλείται μόνο στις ιστορικές συνθήκες που γέννησαν και διαμόρφωσαν το αριστερό και κομμουνιστικό κίνημα στην Ελλάδα, όπως ο Εμφύλιος και η δικτατορία. Συνιστά επίσης, και απότοκο των διεθνών συνθηκών. Η διαδικασία αποαποικιοποίησης και η μεταποικιακή θεωρία επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό την Ελλάδα και την Αριστερά της, έστω και αν υπό την κλασσική έννοια του όρου η Ελλάδα δεν ήταν ποτέ κάτω από αποικιακή κυριαρχία. Έτσι, το ΠΑΣΟΚ και ο Α. Παπανδρέου, αποτέλεσαν το προϊόν της σύζευξης μιας ιδιότυπης ελληνικής Αριστεράς και μιας ρητορικής που προσομοίαζε σε μεγάλο βαθμό με κάποια κινήματα του τριτοκοσμισμού. Το μείγμα αυτό συμπεριελάμβανε τον σοσιαλισμό, τον εθνικισμό, την λαϊκή κυριαρχία, την εναντίωση στην ξένη εξάρτηση, την ενίσχυση της περιφέρειας έναντι του κέντρου.¹⁹ Ένα μείγμα δηλαδή που ανάμεσα στις δεκαετίες του 1950-70 θριάμβευσε σε πολλές χώρες του Νότου.

Ένα επίσης πολύ σημαντικό στοιχείο που θα πρέπει να προσθέσουμε, και εκτιμούμε πως θα παίζει καταλυτικό ρόλο στην μετέπειτα στάση της ελληνικής Αριστεράς στην «εξωτερική» της πολιτική, είναι αυτό της «αρχής της ουδετερότητας». Μια «σταθερά» των προγραμματικών θέσεων που ξεκινάει από την ΕΔΑ και κληροδοτείται στην εξωτερική πολιτική και την περίοδο που μελετάμε. Η αρχή της ουδετερότητας αποτελεί καρπό του διπολικού συστήματος, όπως ανέφερε ο Η. Ηλίου. «Όχι βέβαια ουδετερότητα παθητική, αλλά ουδετερότητα ενεργητική, που θα προωθεί τις φιλικές σχέσεις της χώρας μας με όλους τους λαούς και τις χώρες του κόσμου». Αυτή η πολιτική των ίσων αποστάσεων, έμελλε σίγουρα να χαρακτηρίσει και την ελληνική Αριστερά, και ιδιαίτερα το ΚΚΕ ΕΣ. Η διατύπωση του Τ. Τρίκκα για την ΕΔΑ είναι ενδεικτική: «Η ΕΔΑ δεν θέτει το θέμα (σσ. απόρριψης) της ουδετερότητας, αλλά περνά στα ψιλά γράμματα. Μια αχλή αόριστης δυσπιστίας φαίνεται

¹⁷ Ο.π., σ. 19

¹⁸ Donald Sassoon, *One Hundred...*, ό.π., σ. 597. Μάλιστα αναφέρεται πως το πόσο της ενίσχυσης ήταν μόλις 100 λίρες Αγγλίας, ποσό προσβλητικό ακόμα και για εκείνη την εποχή.

¹⁹ Ο.π., σ. 634

να το περιβάλλει από τα πρώτα βήματα της ΕΔΑ». ²⁰ Εντούτοις, όπως υπογραμμίζει ο Κ. Σβωλόπουλος η «αρχή της μη αναμίξεως» δεν αποτελεί ίδιον μόνο της Αριστεράς αλλά και της Δεξιάς. ²¹

Από την άλλη, το «Πολυτεχνείο» και η Μεταπολίτευση – ιδιαίτερα η περίοδος 1974-76 – υπήρξε το πεδίο ώσμωσης και συγκρότησης και άλλων μικρότερων πολιτικών οργανώσεων της εξωκοινοβουλευτικής Αριστεράς, με κύριες ιδεολογικές αναφορές στον τροτσκισμό και τον μαοϊσμό, αλλά και την ένοπλη πάλη (Επαναστατικός Λαϊκός Αγώνας) και τον αναρχισμό. Επιπλέον, οργανώσεις μαοϊκού προσανατολισμού όπως το Επαναστατικό Κομμουνιστικό Κίνημα Ελλάδας (ΕΚΚΕ), το μλ/ΚΚΕ, η Ρήξη για μια Προλεταριακή Αριστερά (Ρήξη) ²² ή οι τροτσκιστικού χαρακτήρα οργανώσεις όπως η Εργατική Διεθνιστική Ένωση (ΕΔΕ) και η Οργάνωση Κομμουνιστών Διεθνιστών Ελλάδας (ΟΚΔΕ) εμφανίστηκαν στο πολιτικό προσκήνιο. ²³ Πέρα από το ΕΚΚΕ – που αποδυναμώνεται με μη αναστρέψιμο τρόπο το 1979 με μια σημαντική διάσπαση – το χαρακτηριστικό των υπόλοιπων οργανώσεων είναι πως αν και ήταν μαχητικές και ιδιαίτερα δραστήριες είναι πολύ μικρές στο μέγεθος.

Μία από τις περιπτώσεις μελέτης μας είναι η ΕΔΕ/ΕΕΚ. Η ΕΔΕ/ΕΕΚ αποτελεί μια ενδιαφέρουσα περίπτωση μελέτης, καθώς, όπως θα δούμε, συντάσσεται ανοιχτά με το πολιτικό Ισλάμ ως μια επαναστατική ιδεολογία στα πλαίσια του μεταποικιακού λόγου. Ουσιαστικά ιδρύεται το 1963, ως το ελληνικό τμήμα της Διεθνούς Επιτροπής της Τέταρτης Διεθνούς, ²⁴ και ύστερα από απόφαση του Συνεδρίου της το 1985 μετεξελισσεται σε κόμμα με την ονομασία Εργατικό Επαναστατικό Κόμμα (ΕΕΚ). Η ΕΔΕ/ΕΕΚ παρακολουθεί τις εξελίξεις μέσα από το δικό της «κέντρο». Το κέντρο αυτό είναι το Workers Revolutionary Party, ένα τροτσκιστικό κόμμα στη Βρετανία που εξέδιδε την εφημερίδα *News Line*. Αρχηγός του κόμματος ήταν ο Gerry Healy, ένας άνθρωπος που έχει κατηγορηθεί για πλήθος πραγμάτων. Ένα από αυτά είναι η μυστική του χρηματοδότηση από Άραβες δικτάτορες, όπως από το μπααθικό καθεστώς του Σ. Χουσεΐν. ²⁵

²⁰ Ό.π., σ. 93

²¹ βλ. Κ. Σβωλόπουλος, *Η Ελληνική...*, ό.π., σ. 218

²² Αξίζει να σημειώσουμε πως το Ρήξη – Άρδην καταπιάνεται αρκετά μετά το 2001 με το πολιτικό Ισλάμ και την τρομοκρατία. Η ενασχόληση αυτή πλαισιώνεται και με την Τουρκία και τον όρο «νεοοθωμανισμός» που χαρακτηρίζει τις ηγεμονικές της τάσεις στην περιοχή της Μεσογείου. Το ύφος και ο χαρακτήρας της ενασχόλησης του Ρήξη – Άρδην διακατέχεται από ένα ισλαμοφοβικό αφήγημα που ως στόχο έχει αφενός να αναδείξει την ανωτερότητα του ελληνορθόδοξου πολιτισμού και αφετέρου τον κίνδυνο που συνιστά το Ισλάμ για την χριστιανική Ευρώπη. (Άρδην: Φάκελος: Ισλαμικός Φονταμενταλισμός)

²³ George Kassimeris, (2005), "Junta by another Name? The 1974 Metapolitefsi and the Greek Extra-Parliamentary Left", *Journal of Contemporary History*, 40 (4): 745-762, σ. 751

²⁴ Για την ιστορία του τροτσκισμού στην Ελλάδα βλ. Μελετόπουλος Μελέτης, (2015), *Μαρξισμός και Τροτσκισμός στην Ελλάδα*, Παπαζήσης, Αθήνα

²⁵ Συγκεκριμένα, λέγεται πως στα γραφεία του κόμματος βρέθηκε έγγραφο που αποδείκνυε πως το WRP είχε πάρει 20.000 £ από τη Βαγδάτη. Επιπλέον, ο Healy είχε κατηγορηθεί για σεξουαλική παρενόχληση εικόσι έξι γυναικών. Βλ. σχετικά, Nick Cohen, *What's Left...*, ό.π., σσ. 64-67

Ένα από τα σημαντικά στοιχεία ιδεολογικής τριβής των οργανώσεων αυτών – και σημαντικό στοιχείο για την ποιοτική ανάλυση του αρχειακού μας υλικού – ήταν πως παρά τον διεθνιστικό τους χαρακτήρα κάποιες οργανώσεις πίστευαν πως το καπιταλιστικό κέντρο, και κυρίως η δυτική Ευρώπη, θα έπρεπε να αποτελέσει το πεδίο αντιπαράθεσης για την προλεταριακή νίκη.²⁶ Από την άλλη, άλλες οργανώσεις συστρατεύονταν με τη θέση του τριτοκοσμισμού που έβλεπε ως πεδίο αντιπαράθεσης και οικοδόμησης της παγκόσμιας επανάστασης τις πρώην αποικιοκρατούμενες χώρες. Ωστόσο, οι τελευταίες υιοθετούσαν έναν στερεοτυπικό διεθνιστικό προσανατολισμό. Για παράδειγμα, ο Επαναστατικός Λαϊκός Αγώνας σε διακήρυξή του το 1975, εντόπιζε πως η αντιιμπεριαλιστική πάλη έχει ήδη ξεκινήσει σε μια σειρά από χώρες, όπως στο Ιράν, την Παλαιστίνη και τον Λίβανο,²⁷ χωρίς ωστόσο να εμβαθύνει στη θέση αυτή.

Γενικότερα, οι ταυτότητες των πολιτικών κομμάτων της Αριστεράς, καθορίζονταν από το εκάστοτε εσωτερικό πολιτικό περιβάλλον αλλά και το πολιτισμικό υπόβαθρο. Ωστόσο, αναφορικά με τις θέσεις τους για εξωτερικά ζητήματα, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως τουλάχιστον φαινομενικά, σε ένα διαλεκτικό επίπεδο, το ΚΚΕ και το ΠΑΣΟΚ του Ανδρέα Παπανδρέου, στην αρχική του φάση, είχαν περισσότερα κοινά από ότι το τελευταίο με το ΚΚΕ ΕΣ: Αρχικά, ήταν υπέρ της εξόδου της Ελλάδας από το ΝΑΤΟ. Δεύτερον, και τα δύο κόμματα ήταν κατά της Ευρωπαϊκής Οικονομικής Κοινότητας ενώ, τρίτον, και τα δύο υιοθετούσαν σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό μια εθνικοαπελευθερωτική και αντιαμερικανική ρητορική.

Η Αριστερά στην Ελλάδα κυοφορήθηκε υπό αυτές τις συνθήκες. Κάποιες φορές λαμβάνει και τον χαρακτήρα του «εξαιρετισμού» (exceptionalism) λόγω των ιδιαίτερων ιστορικών συνθηκών που την διαμόρφωσαν. Παρ' όλα αυτά, δεν θα πρέπει να εγκλωβιστούμε στον «εξαιρετισμό» της ελληνικής Αριστεράς, κυρίως για δύο λόγους. Αφενός, οι ιδέες και οι πρακτικές της εγχώριας Αριστεράς είναι σε μεγάλο βαθμό εισαγόμενες. Συνεπώς, αν και αναδιαμορφώνονται με βάση την «ελληνική ιδιαιτερότητα» δεν αποτελούν παρθενογενέσεις. Αφετέρου, μεγάλο κομμάτι της ελληνικής Αριστεράς σταδιακά, ιδιαίτερα από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 μετατοπίζεται προς τις κυρίαρχες ευρωπαϊκές τάσεις της σοσιαλδημοκρατίας και του ευρωκομμουνισμού, αναπαράγοντας εν πολλοίς τις θέσεις τους.

2.1.3 Το ΠΑΣΟΚ

²⁶ Ο.π., σ. 760

²⁷ Ο.π., σ. 760 & Βασικό Θεωρητικό Κείμενο του ΕΛΑ, Δεκ 1975 (ανατύπωση του 1978), στον ιστότοπο <https://athens.indymedia.org/post/1252816/>. Τελευταία επίσκεψη 2/9/2019

Το ΠΑΣΟΚ δεν θα συμπεριληφθεί στην έρευνά μας. Και αυτό διότι πέρα από ένα ιδιότυπο κίνημα έχει άλλα δύο μείζονα χαρακτηριστικά. Από τη μία δεν αυτοπροσδιορίζεται ως ένα αριστερό κόμμα. Ο σοσιαλισμός του λαμβάνει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Όπως σημειώνουν οι Κ. Ελευθερίου και Χ. Τάσσης, το ΠΑΣΟΚ «παρότι λειτούργησε ως κυρίαρχο κόμμα της Αριστεράς με την ευρεία έννοια, την ίδια στιγμή ήταν ένας εξαιρετικά αποτελεσματικός καθεστωτικός μηχανισμός ο οποίος υποκατέστησε τον πολιτικό ρόλο της Δεξιάς».²⁸ «Το ΠΑΣΟΚ», όπως τονίζουν οι Κ. Ελευθερίου και Χ. Τάσσης «είναι το κατεξοχήν κόμμα του κράτους [και] το ηγεμονικό κόμμα του ελληνικού κομματικού συστήματος» για την περίοδο που μελετούμε.²⁹ Από την άλλη, πέρα από τα δύο πρώτα χρόνια της διακυβέρνησής του, η Αριστερά στην Ελλάδα πνέει τα μένεα απέναντί του, και απορρίπτει οποιαδήποτε αριστερή του ταυτότητα.

Ο αντιαμερικανισμός του ΠΑΣΟΚ είχε περισσότερο έναν λαϊκίστικο χαρακτήρα παρά μια συμπαγή και διαμορφωμένη αντικαπιταλιστική και αντι-ηγεμονική ρητορική. Επιπλέον, παρ' ότι αρχικά το ΠΑΣΟΚ αποτέλεσε ένα σχετικά πολυσυλλεκτικό κίνημα³⁰ – ιδίως το ΠΑΚ – στην πορεία, και το μωσαϊκό του και το σοσιαλιστικό του όραμα χαρακτηρίστηκε από την υπόλοιπη Αριστερά ως συντηρητικό και μη αριστερό. Καθώς το γενικότερο κλίμα της Μεταπολίτευσης ήταν έντονα πολιτικοποιημένο, το ΠΑΣΟΚ, επιχείρησε να κεφαλαιοποιήσει – παράλληλα με τις αριστερές δυνάμεις όπως το ΚΚΕ – ιδεολογικά και πρακτικά τη θέση του σε τρεις τομείς. Την οικειοποίηση του αντιδικτατορικού αγώνα και την οικοδόμηση της Τρίτης Ελληνικής Δημοκρατίας. Την προσπάθεια προβολής και ιδιοποίησης της ιστορικής μνήμης του Εμφυλίου. Και τέλος, την επιχείρηση ηγεμόνευσης στο φοιτητικό κίνημα και εν γένει στα νέα κοινωνικά κινήματα (new social movements) που ξεπηδούσαν στα τέλη της δεκαετίας του 1970 και 1980.

Το ΠΑΣΟΚ συνιστά μια ιδιάζουσα περίπτωση σοσιαλιστικού κινήματος καθώς κεφαλαιοποίησε πολλά από τα παραπάνω. Η ιδιαιτερότητα του ΠΑΣΟΚ ήταν πως ενέταξε τον πολιτικό του λόγο μέσα σε ένα αντιαποικιακό πλαίσιο. Όπως πειστικά επισημαίνει ο D. Sassoon, ο Α. Παπανδρέου προσπάθησε να ενσωματώσει την εθνική ρητορική στο ευρύτερο ιδεολογικό στρατόπεδο του τριτοκοσμιισμού, υιοθετώντας έναν λόγο εναντίον του ιμπεριαλισμού για την επίτευξη της εθνικής ανεξαρτησίας. Άλλωστε στην Ελλάδα επικρατούσε πάντοτε μια ρητορική εναντίον της ξένης επικυριαρχίας και ιδιαίτερα ένας αντιαμερικανισμός. Αυτή η ρητορική ενισχύθηκε από την θεωρία της εξάρτησης κέντρου και περιφέρειας.³¹ Ο σοσιαλισμός του Α. Παπανδρέου, υποστηρίζει ο D. Sassoon, είναι ένας

²⁸ Κ. Ελευθερίου & Χ. Τάσσης, *ΠΑΣΟΚ: Η Άνοδος και η Πτώση (;) ενός Ηγεμονικού Κινήματος*, Σαββάλας, Αθήνα, 2013, σ. 22

²⁹ Ο.π., σ. 45

³⁰ Ο.π., σσ. 53-66

³¹ Ο.π., σ. 634. Μάλιστα στη συλλογιστική αυτή, επηρεασμένη από τον Samir Amin και τον Emmanuel Wallerstein, εντάσσεται και το δικό του πόνημα με το όνομα *Πατερναλιστικός Καπιταλισμός*.

ιδιότυπος σοσιαλισμός συγκροτημένος έξω από τα στενά όρια του κλασικού ευρωπαϊκού σοσιαλισμού. Όπως και η ιδιάζουσα πρόσληψη του NATO από την πλειονότητα των πολιτικών δυνάμεων ως ένας αμυντικός μηχανισμός ενάντια στον προαιώνιο εχθρό – την Τουρκία – έτσι και η σύμπλευση με τα αδέσμευτα κράτη, είχε τις ρίζες της σε πολιτικές επιλογές που καθορίζονταν από την ιστορία της, από την γεωπολιτική της θέση αλλά και σε μεγάλο βαθμό από έναν αλυτρωτισμό – η Κύπρος έπαιξε σημαντικό ρόλο εδώ.³² Μάλιστα, ο Α. Παπανδρέου συνέκρινε την Ελλάδα με τις αραβικές ή τις χώρες της Λατινικής Αμερικής.³³ Σε αυτό το πλαίσιο η ρητορική του Α. Παπανδρέου και των άλλων στελεχών του ΠΑΣΟΚ, διακήρυττε τον λεγόμενο «τρίτο δρόμο» απέναντι στο σοβιετικό και το καπιταλιστικό μοντέλο. Αυτός ο «τρίτος δρόμος» προσέλκυσε την έντονη πολλές φορές κριτική από την πλευρά της Αριστεράς, ιδιαίτερα από την πλευρά του ΚΚΕ.³⁴

2.2 ΤΑ ΔΥΟ ΙΣΛΑΜ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Η Ελλάδα παρ' όλο που λειτούργησε ως χώρα υποδοχής μεταναστών πολύ πιο πρόσφατα απ' ότι άλλες – π.χ. η Βρετανία – έχει μια πολυδιάστατη σχέση με το Ισλάμ, λόγω γεωγραφικού χώρου, ιστορίας και πολιτικής. Αυτή η πολυδιάστατη σχέση πηγάζει επίσης από μια επιπλέον ιδιαιτερότητα της Ελλάδας. Το γεγονός πως αποτέλεσε τμήμα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας για αιώνες. Η κατάκτηση μεγάλων τμημάτων του ελληνικού χώρου επιφέρει έως και σήμερα συνειρμούς που συνδέονται με την διαφορετική εθνοτική και θρησκευτική ταυτότητα Ελλήνων και Τούρκων. Έτσι, το Ισλάμ στην Ελλάδα συνδέεται πολιτισμικά με την Τουρκία – και τον κίνδυνο που συνιστά η τελευταία για τη χώρα. Αυτή η απειλή έχει εσωτερικευθεί και αποτελεί έναν από τους ιδρυτικούς μύθους του ελληνικού εθνικού αφηγήματος, διαφοροποιώντας την Ελλάδα από την καθ' ημάς Ανατολή και τοποθετώντας την στο πεδίο της ευρωπαϊκής προοπτικής. Η κυριαρχία της Οθ. Αυτοκρατορίας και το Ισλάμ έχουν παίξει τον ρόλο του αναχώματος για την ισότιμη πολιτικοοικονομική ανάπτυξη της Ελλάδας στο εθνικό αφήγημα, σε συνάρτηση με τα υπόλοιπα κράτη της Ευρώπης.

Το αφήγημα αυτό, όπως θα δούμε, ενστερνίζεται και τμήμα της ελληνικής Αριστεράς (Ρήξη – ΚΚΕ), ιδιαίτερα δε κατά τη διάρκεια της εμφάνισης πολλών ισλαμιστικών κινημάτων που δημιουργούν εστίες αποσταθεροποίησης στην ευρύτερη μεσογειακή λεκάνη. Ενίοτε το Ισλάμ εμφανίζεται με

³² Sassoon Donald, *One Hundred Years...*, σ. 635. Το αντιαμερικανικό μένος, ωστόσο, πολλαπλασιάστηκε την επαύριο της εισβολής της Τουρκίας στην Κύπρο τον Ιούλιο του 1974, καθώς η προσμονή για αμερικανική βοήθεια ή πίεση για συγκράτηση της τουρκικής επιθετικότητας αποδείχθηκε χιμαιρική για τις ελληνικές πολιτικές δυνάμεις.

³³ Ο.π., σ. 636

³⁴ Το ΚΚΕ αφιέρωνε καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του '80 σειρά άρθρων στην ΚΟΜΕΠ (ο Νίκος Κοτζιάς ήταν από τους συνηθέστερους συγγραφείς) στα οποία γινόταν προσπάθεια αποδόμησης του «τρίτου δρόμου» και της ανάδειξης της επικινδυνότητας του για την Αριστερά εν γένει.

απειλητικό μανδύα για τις αξίες που η Ελλάδα έχει μεταλαμπαδεύσει στην Ευρώπη και οι οποίες τίθενται υπό βίαιη αίρεση. Παράλληλα όμως, κάποια τμήματα της ελληνικής Αριστεράς (ΚΚΕ ΕΣ, ΕΕΚ) αναστοχάζονται – ιδιαίτερα μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1990 και με αφορμή την ευρωπαϊκή πορεία ένταξης στην Ευρώπη - πάνω στην συμβατότητα του Ισλάμ με τις ευρωπαϊκές αξίες της εποχής, αξίες που πρεσβεύονται κυρίως από αυτές της δημοκρατίας, της ελεύθερης αγοράς και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Έτσι, δεδομένων των παραδοσιακών φιλικών σχέσεων της Ελλάδας με τον αραβομουσουλμανικό χώρο δημιουργούνται δύο στρατόπεδα αναφορικά με το Ισλάμ. Αυτό της δαιμονοποίησης και της απόρριψης αλλά και αυτό της – δειλής ομολογουμένως – προσέγγισης.

Η ύπαρξη της ιστορικής μουσουλμανικής μειονότητας στη χώρα, που τοποθετείται γεωγραφικά στην Θράκη, αποτελεί απότοκο της ιστορικής διαδικασίας της διάλυσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Στη Βρετανία – που επίσης έχει ισλαμικούς πληθυσμούς – η πολιτική απέναντι στους μουσουλμάνους αποτελεί ένα εργαλείο εξωτερικής πολιτικής αλλά συνάμα και εσωτερικών συγκρούσεων. Στην Ελλάδα παρ' ότι το εντόπιο Ισλάμ αποτέλεσε και συνεχίζει να αποτελεί εργαλείο εξωτερικής πολιτικής, η ιδιοτυπία έγκειται στο γεγονός πως το καθεστώς της μειονότητας ρυθμίζεται από την Συνθήκη της Λωζάνης του 1922-23 – και συνεπακόλουθα από το διεθνές δίκαιο – ανεξαρτήτως αν εφαρμόζεται εξ ολοκλήρου. Ωστόσο, σε μεγάλο βαθμό οι μουσουλμάνοι της Θράκης εγκλωβίστηκαν στην προσπάθεια της Ελλάδας για οικοδόμηση ενός συμπαγούς εθνικού αφηγήματος.

Το ελληνικό Ισλάμ της Θράκης εντάσσεται στο ευρύτερο δίκτυο του βαλκανικού Ισλάμ. Το βαλκανικό αυτό Ισλάμ είναι ετερογενές, και το περίγραμμα των δεκαετιών του 1980-90 αναδεικνύει ένα ανανεωμένο πολιτικό ενδιαφέρον για τη θρησκεία και από τις αρχές αλλά και από τους μουσουλμάνους. Αυτή η εξέλιξη δεν είναι αποσυνδεδεμένη με την ευρύτερη άνοδο του πολιτικού Ισλάμ. Για παράδειγμα πολλοί σπουδαστές των μεντρεσέδων της Θράκης την δεκαετία του 1980 – μεταξύ των οποίων και οι μετέπειτα μουφτήδες – ολοκληρώνουν τις σπουδές τους στον αραβικό χώρο, είτε στο al-Azhar είτε στη Σ. Αραβία.³⁵ Μάλιστα, στον απόηχο της ιρανικής επανάστασης ο Βόσνιος πρόεδρος Izetbekovic διατυπώνει ήδη από τις αρχές του 1980 μια ισλαμική βαλκανική ουτοπία, με την *Ισλαμική Δήλωση* του. Έτσι, παρατηρούμε πως το βαλκανικό Ισλάμ βιώνει μια έξαρση τη δεκαετία του 1980 – με εξαίρεση ίσως την Αλβανία και τη Ρουμανία.

Σύμφωνα με τους Clayer και Bougaret οι λόγοι που έφεραν την «επιστροφή στη θρησκεία» στα Βαλκάνια, είναι αφενός η θέσπιση της προστασίας της θρησκευτικής ελευθερίας τη δεκαετία του 1990, αλλά και οι διεθνείς συγκυρίες, όπως η πολιτική της Τουρκίας στην περιοχή και η επενέργεια της συνολικότερης ισλαμικής αφύπνισης. Η Ελλάδα, αν και με λιγότερα μουσουλμανικά δίκτυα

³⁵ Nathalie Claver & Xavier Bougaret, (2018), *Οι Μουσουλμάνοι της Νοτιο-ανατολικής Ευρώπης: Από τις Αυτοκρατορίες στα Βαλκανικά Κράτη*, Ισνάφι, Ιωάννινα, σ. 165

συγκριτικά με τις άλλες βαλκανικές χώρες, βιώνει την πολιτικοποίηση του Ισλάμ στη Θράκη ειδικότερα ως αποτέλεσμα της πολιτικής των ελληνικών αρχών και της επιρροής της Τουρκίας. Η αποκρυστάλλωση της εθνοθησκευτικής ταυτότητας της μειονότητας οδηγεί το ελληνικό κράτος στην προσπάθεια στενής επιτήρησης των μουφτήδων και σε καθιέρωση μιας σειράς από απαγορεύσεις.³⁶ Από τη δεκαετία του 1990 και ύστερα υπήρξε ωστόσο μια χαλάρωση στον πολιτικό έλεγχο της μειονότητας, με άρση κάποιων παλαιότερων απαγορεύσεων ή με τον σχεδιασμό μιας σειράς διευκολύνσεων, όπως κάποιες που αφορούν την εργασία, την εκπαίδευση ή ακόμα και μέτρα που αφορούσαν την απώλεια υπηκοότητας σε περίπτωση μακρόχρονης απουσίας.³⁷ Η αλλαγή αυτή της πολιτικής στάσης σχετίζεται άμεσα με τον ευρωπαϊκό προσανατολισμό της Ελλάδας και την πίεση εκ μέρους της Ε.Ε. για τα ανθρώπινα δικαιώματα.³⁸

Παράλληλα με όλες αυτές τις διακυμάνσεις συν τω χρόνω, το σημαντικότερο ορόσημο για τη συγκρότηση των δύο Ισλάμ – το παλιό και το νέο όπως τα έχει ονομάσει ο Κ. Τσιτσελίκης – αποτελεί η σταδιακή μαζική μετανάστευση μουσουλμανικών πληθυσμών στην Ελλάδα, ιδιαίτερα από τις αρχές της δεκαετίας του 1990. Το παλιό Ισλάμ ενισχύθηκε ιστορικά με την ενσωμάτωση των μουσουλμανικών πληθυσμών στην Ελλάδα – ιδιαίτερα το 1881 με τη Θεσσαλία (40.000) και το 1913 με τους Βαλκανικούς Πολέμους (500.000) – με μια διαδικασία που δεν ήταν πάντοτε ομαλή.³⁹ Αναφορικά με το νέο Ισλάμ, αν και παρατηρείται μια τάση οργάνωσης των μουσουλμάνων μεταναστών από το 1980 και ύστερα, δύο στοιχεία προκύπτουν από την παρατήρηση. Πρώτον, οι οργανωτικές δομές είναι πολύ πιο χαλαρές και όχι αντιπροσωπευτικές όπως συγκριτικά συμβαίνει με τις αντίστοιχες στην Βρετανία,⁴⁰ την ίδια στιγμή που υπάρχει προσπάθεια κρατικής παρέμβασης και επιτήρησης.⁴¹ Και, δεύτερον, δεν προκύπτει κάποια προσέγγιση ή μίξη μεταξύ της μειονότητας

³⁶ Ο.π., σσ. 164-165

³⁷ Ο.π., σ. 196

³⁸ Apostolos Agnantopoulos, "The Europeanization...", ό.π., σσ. 14-15. Μάλιστα, η Ελλάδα την περίοδο μετά το 1995 γίνεται και το «πρότυπο» των Βαλκανίων, καθώς οι οικονομικές, οι πολιτικές και οι πολιτισμικές της επιδόσεις εξάγονται από την Ε.Ε. Βλ. σχετικά Asteris Huliaras & Charalambos Tsardanidis, (2006), "(Mis)understanding the Balkans: Greek Geopolitical Codes of the Post-communist Era", in *Geopolitics*, 11(3): 465-483

³⁹ Κ. Tsitselikis, (2011), *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, σ. 34-36

⁴⁰ Για την Ελλάδα του 2004 ο Κ. Τσιτσελίκης μας δίνει περίπου μια εικόνα ευάριθμων κοινοτήτων – κυρίως εθνικές – όπου η κάθε μια δεν ξεπερνά τα τριακόσια μέλη σε ένα συνολικό πληθυσμό μουσουλμάνων μεταναστών στην Ελλάδα 850.000 (συμπεριλαμβανομένων και των Αλβανών). Βλ. Κ. Τσιτσελίκης, (2004), «Η Θρησκευτική ελευθερία των μεταναστών: Η Περίπτωση των Μουσουλμάνων», σσ. 271-274, στο Μ. Παύλου & Δ. Χριστόπουλος, *Η Ελλάδα της Μετανάστευσης: Κοινωνική Συμμετοχή, Δικαιώματα και Ιδιότητα του Πολίτη*, Κριτική, Αθήνα

⁴¹ Sotirios Roussos, (2010-2011), "The Athens Mosque: From a Foreign Policy Tool to the Formation of Public Islam in Greece", *Journal of Modern Hellenism*, Vol. 28, σ. 153-165

της Θράκης και των μουσουλμάνων μεταναστών στην Ελλάδα, που θα μπορούσε να οδηγήσει σε μια πιο συμπαγή ισλαμική ταυτότητα στην Ελλάδα.

2.2.1 Το τέμενος και η εργαλειοποίησή του

Το ζήτημα της ανέγερσης μουσουλμανικού τεμένους στην Αθήνα είναι σημαντικό για τρεις λόγους: από τη μία έχει αποτελέσει το κατεξοχήν ζήτημα πολιτικής, ιδεολογικής και θρησκευτικής αντιπαράθεσης ανάμεσα στους μουσουλμάνους – και των υπέρμαχων του τζαμιού – και των ελληνικών πολιτικών και θρησκευτικών αρχών. Άλλωστε, πλήθος δημοσιευμάτων στον ελληνικό Τύπο έκαναν λόγο σκωπτικά για ανέγερση «μεγαλοπρεπέστατου σύγχρονου τζαμιού με πελώριους μιναρέδες», αναφερόμενοι στα σχέδια για την οικοδόμησή του στα Ιλίσια.⁴² Από την άλλη έχει χρησιμοποιηθεί σαν εργαλείο εξωτερικής πολιτικής σε θέματα που άπτονται των σχέσεων με τις αραβικές χώρες. Το ζήτημα της εργαλειοποίησης του τεμένους αποκτά βαρύνουσα σημασία μετά το 1974. Η χρήση του αποτέλεσε ένα εργαλείο εξωτερικής πολιτικής, κυρίως μέσω της προσπάθειας προσέλκυσης αραβικών επενδύσεων ιδιαίτερα στον τομέα του πετρελαίου. Η προσπάθεια σύσφιξης των σχέσεων αφορούσε την απομόνωση της Τουρκίας, την πολιτική απέναντι στην μειονότητα, αλλά και τη συγκρότηση ενός πλαισίου περιφερειακών συμμαχιών με τους Άραβες που θα αφορούσε το κυπριακό.⁴³ Είναι ενδεικτικό πως όλες οι συζητήσεις που αφορούσαν την ανέγερση του τεμένους διεξήχθησαν από το ελληνικό ΥΠΕΞ απευθείας με τη Σαουδική Αραβία.

Από την άλλη, βαθμιαία η ανέγερση του τεμένους ιδεολογικοποιήθηκε. Αν και τα δύο κύρια ζητήματα που λειτούργησαν ως προσκόμματα – παρά τις συνεχείς υποσχέσεις και διαβεβαιώσεις για την ανέγερση – αποτελούν η χρηματοδότηση και το διοικητικό σχήμα του τεμένους,⁴⁴ η κύρια πηγή της άρνησης υπήρξε η βαθμιαία κατασκευή της εικόνας του Ισλάμ με αρνητικό περιεχόμενο τονίζοντας την πολιτισμική ασυμβατότητα του με την ελληνορθόδοξη παράδοση. Στο ζήτημα εμπλέκεται και η Εκκλησία καθώς σύμφωνα με τον νόμο 1363/1938 και 1672/1939, οι πλησιέστερες εκκλησιαστικές αρχές – μαζί με το Υπ. Παιδείας – γνωμοδοτούν για την έκδοση άδειας ανέγερσης θρησκευτικού τεμένους πλην των Ορθόδοξων.⁴⁵ Άλλωστε, η εντεινόμενη εμπλοκή της εκκλησίας τη δεκαετία του 1990 στη συγκρότηση του λόγου γύρω από το μεταναστευτικό ζήτημα στην Ελλάδα, επηρέασε σημαντικά την κατασκευή αντιμεταναστευτικών και αντιισλαμικών στερεοτύπων στη χώρα.⁴⁶ Αυτά

⁴² Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων, Αρχείο ελληνικού τύπου, «Τζαμί “αποκτά” η Αθήνα!», *Το Βήμα*, 17/2/1979

⁴³ Ο.π., σ. 154

⁴⁴ Ο.π., σ. 155

⁴⁵ Κ. Τσιτσελίκης, «Η Θρησκευτική ελευθερία...», ό.π., σ. 280

⁴⁶ Georgios Karyotis and Stratos Patrikios, (2010), “Religion, securitization and anti-immigration attitudes: The case of Greece”, *Journal of Peace Research*, 47 (1), 43-57, σ. 43. Ωστόσο, με νόμο του 1991 ουσιαστικά

τα στερεότυπα σχετίζονται με την επιφαινόμενη θρησκευτική και δημογραφική αλλοίωση της χώρας.⁴⁷ Στην πολιτική εργαλειοποίηση του τεμένου πέρα από την Εκκλησία και την πολιτική ηγεσία, πήρε μέρος και το ΚΚΕ καθώς υποστήριξε ότι η ανέγερση του τεμένου οφείλεται στις επιταγές των Αμερικανών.⁴⁸

Επιπλέον, το ζήτημα του τζαμιού έφερε στην επιφάνεια την προσπάθεια άρθρωσης ενός δημόσιου λόγου από την πλευρά των μουσουλμάνων στην Ελλάδα. Από το 1990 και ιδιαίτερα μετά το 2000 είχαμε στην Ελλάδα μια εντεινόμενη δημόσια ορατότητα του Ισλάμ. Όπως προτείνει η κοινωνιολόγος Nilufer Gole, αυτή η περίοδος – της δεκαετίας του 1990 – είναι η δεύτερη περίοδος του ισλαμισμού μετά την πρώτη της ιρακινής επανάστασης. Αυτή η περίοδος σηματοδοτείται από μια ευρεία δημόσια ορατότητα του Ισλάμ και των ισλαμικών ταυτοτήτων, ιδιαίτερα αυτών που προσπαθούν να ενσωματώσουν τις πολιτισμικές αξίες και τις πρακτικές του ετερογενούς δυτικού πολιτισμού.⁴⁹ Η διαδικασία αυτή χαρακτηρίζεται από τον Ο. Roy ως η απεδαφοποίηση της πολιτισμικής ταυτότητας του Ισλάμ με την εμφάνιση στον δημόσιο χώρο της Ευρώπης όλο και περισσότερων δραστήριων μουσουλμάνων.⁵⁰ Ωστόσο, αυτή η ορατότητα όπως θα δούμε, συνδέθηκε με στερεότυπα και προκαταλήψεις, αλλά και με τον αυξανόμενο φόβο για το εξτρεμιστικό ή μη πολιτικό Ισλάμ. Αυτός ο φόβος και η προκατάληψη έχει οδηγήσει στην επιθυμία της πλήρους κρατικής επιβολής και επιτήρησης σε σχέση με το τζαμί, ενώ την ίδια στιγμή η πολιτική απέναντι στους μουσουλμάνους μετανάστες και τις κοινότητές τους μπορεί να χαρακτηριστεί ως αδιάφορη.

Αυτό που έχει σημασία για το ζήτημα που ερευνούμε είναι η παρατήρηση πως η υπόθεση του τζαμιού δεν φαίνεται να κινητοποίησε τις μουσουλμανικές κοινότητες, τις εγχώριες οργανώσεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων ή τις πολιτικές οργανώσεις που συντάσσονταν υπέρ της ανέγερσης του, προς μια κινητοποίηση που να εντάσσεται στα single – issue mobilization, όπως συνέβη στην Βρετανία. Ειδικότερα, οι μουσουλμανικές οργανώσεις φάνηκαν απομονωμένες και χωρίς ιδιαίτερη επιρροή, κάτι το οποίο αποτέλεσε ανάχωμα στην διάνοιξη καναλιών επικοινωνίας με ευρύτερα

ποινικοποιούνταν ρητορικά οι μετανάστες καθώς, όπως υπογραμμιζόταν, αποτελούσαν κίνδυνο για την κοινωνία, την οικονομία αλλά και για εθνικά συμφέροντα.

⁴⁷ Η διαδρομή του τζαμιού στην Αθήνα είναι ενδιαφέρουσα και συνδέεται άμεσα με την πρόσληψη του Ισλάμ στην Ελλάδα. Συνοπτικά, ξεκινάει από το 1880 όταν επιχειρήθηκε να ανεγερθεί στον Πειραιά, περνάει ως υποχρέωση στη Συνθήκη των Αθηνών το 1913, ενώ το 1934 υπάρχει η πρόβλεψη να ανεγερθεί αιγυπτιακό τζαμί και Ισλαμικό Ίδρυμα, στο άλσος Συγγρού. Οι πολιτικές συνδηλώσεις της κίνησης αυτής είναι προφανείς και αφορούν τους Αιγυπτιώτες. Η άρνηση της αδειοδότησης για ανέγερση τεμένου παράλληλα με την σιωπηρή συναίνεση των αρχών με τη λειτουργία των άτυπων τζαμιών, πηγάζει από το αίτημα Σουδανών φοιτητών το 1984 για άδεια λειτουργίας τζαμιού στο Γουδί, και φανερώνει την αμφίθυμη στάση των ελληνικών αρχών στο ζήτημα. Τσιτσελίκης, «Η Θρησκευτική ελευθερία...», ό.π., σ. 280

⁴⁸ Sotirios Roussos, «The Athens...», ό.π., σ. 158

⁴⁹ Nilufer Gole, (2015), *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*, Duke University Press, Durham, σ. 136

⁵⁰ Oliver Roy, (2006), *Το Παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ*, Scripta, Αθήνα

στρώματα της κοινωνίας.⁵¹ Αυτό αποτελεί και μια ειδοποιός διαφορά με τις αντίστοιχες οργανώσεις στην Βρετανία, οι οποίες σε περιόδους διεκδικήσεων λειτούργησαν σαν ομάδες πίεσης. Οι περιπτώσεις όπως αυτή του προέδρου της Μουσουλμανικής Ένωσης Ελλάδος Νάιμ ελ-Γαντούρ, ο οποίος εκδήλωνε δημόσια την στήριξή του σε κόμματα που συντάχθηκαν – τουλάχιστον σε επίπεδο ρητορικής⁵² – εναντίον ρατσιστικών πρακτικών αλλά και υπέρ της ανέγερσης του ισλαμικού τεμένους, όπως το ΠΑΣΟΚ και ο ΣΥΡΙΖΑ μετέπειτα, αποτελούν μεμονωμένες περιπτώσεις.

⁵¹ Sotirios Roussos, "The Athens Mosque...", ό.π., σ. 161. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τις μεταναστευτικές οργανώσεις στην Ελλάδα, βλ. Μαρβάκης, Αθανάσιος, Παρσάνογλου, Δημήτρης, Παύλου, Μίλτος, (2006), *Μετανάστες στην Ελλάδα, Ελληνικά Γράμματα*, Αθήνα, & Απόστολος Γ. Παπαδόπουλος και Λουκία-Μαρία Φρατσέα, (2014), *Οι «Άγνωστες» Οργανώσεις της Κοινωνίας Πολιτών: Κοινότητες Και Οργανώσεις Μεταναστών Στην Ελλάδα, Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* τχ. 42, σ.62-90

⁵² «Πρόεδρος μουσουλμάνων Ελλάδας, Ναΐμ Ελγαντούρ: Αυτό να ψηφίσετε...», Defence Point, <https://www.defence-point.gr/news/proedros-ton-moysoylmanon-na-m-elgantoyr-idoy-ti-na-psifisete>

3 ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

3.1 Η ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟ ΙΡΑΝ ΚΑΙ ΟΙ ΠΡΟΣΛΗΨΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΑΡΙΣΤΕΡΑΣ, 1978-1981

Ο αθεϊσμός είναι αριστοκρατικός. Η ιδέα ενός Υψηλού όντος που επιβλέπει την αθωότητα των καταπιεσμένων και τιμωρεί θριαμβευτικά το έγκλημα είναι τελείως δημοφιλής

Ροβεσπιέρος

Το θέμα της επιρροής του Ισλάμ προσλαμβάνονταν στον ευρωπαϊκό χώρο άλλοτε ως πολιτισμική ιδιαιτερότητα και άλλοτε ως έντονη θρησκευτικότητα πριν την ιρανική επανάσταση. Ωστόσο, τουλάχιστον για την Ελλάδα δεν προσλαμβάνεται ως μια σημαντική ιστορική δύναμη που θα μπορούσε αλλάξει τον ρου της ιστορίας. Αυτό άλλαξε αργόσυρτα – συγκριτικά με το βρετανικό παράδειγμα – με την ισλαμική επανάσταση στο Ιράν την περίοδο 1978-1979. Στο κεφάλαιο αυτό θα σταθούμε σε μερικά ζητήματα τα οποία θεωρούμε πως έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στο να αναδυθεί με αυτόν τον τρόπο το πολιτικό Ισλάμ και να καταφέρει να αποτελέσει μια θεμελιώδη ιστορική δύναμη που έμελλε να επηρεάσει ακόμη περισσότερο τα μελλοντικά γεγονότα στην περιοχή. Η αρχική ευδαιμονία για την κατάσταση στην Τεχεράνη έδωσε τη θέση της σε μια επιδεινούμενη έκπληξη που ήρθε από την «αντίδραση» του Ισλάμ ως ένα αντινεωτερικό ή αναχρονιστικό σύστημα σκέψης.

Εδώ λοιπόν, θα σταθούμε στην πρόσληψη της ελληνικής Αριστεράς την περίοδο του 1978 έως και το 1981, την χρονιά δηλαδή που ουσιαστικά ο Χομεϊνί αρχίζει να ξεκαθαρίζει την κατάσταση στο εσωτερικό της χώρας του με την αντιπολίτευση. Όπως θα δούμε το μεγαλύτερο μέρος της Αριστεράς συντάχθηκε ανοιχτά στην αρχική φάση της επανάστασης με τον Χομεϊνί, κυρίως με έναν αντισαχικό και αντιιμπεριαλιστικό λόγο. Σταδιακά όμως κάποιοι φαίνεται να διαφοροποιήθηκαν, όπως λόγω χάρη το ΚΚΕ ΕΣ. Τα άλλα δύο κόμματα που μελετάμε, ΚΚΕ και ΕΔΕ, το καθένα με τις δικές του ιδεολογικές και γεωπολιτικές ροπές, δεν αναθεωρούν την στάση τους την περίοδο που βλέπουμε, ούτε όταν οι Φρουροί της Επανάστασης αρχίζουν τις μαζικές εκκαθαρίσεις. Πριν ωστόσο δούμε την στάση που επεφύλαξε η ελληνική Αριστερά, θα σταθούμε συνοπτικά στην παρατήρηση της συγκρότησης του σιιτικού Ισλάμ. Έτσι θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε τις διαδικασίες εκείνες μέσω των οποίων αναδύθηκε ένας επαναστατικός λόγος στο σιιτικό διανοητικό σύμπαν, που του επέτρεψε να επιβληθεί στο συλλογικό φαντασιακό.

3.1.1 Ένας «ισλαμικός σοσιαλισμός». Το Ιράν και η σιιτική διανοητική διαδρομή

Ο σιιτισμός έχει ακολουθήσει διαφορετική πνευματική πορεία και οργάνωση σε αντίθεση με τον σουνιτισμό, γεγονός που μαρτυρείται και από την πορεία της Ισλαμικής επανάστασης στο Ιράν. Η τάξη των ουλεμάδων στο σιιτικό Ισλάμ υπήρξε μια τάξη η οποία παραδοσιακά κατείχε αίγλη σε πολιτικό και κοινωνικό επίπεδο, αλλά και υλικό πλούτο.¹ Ύστερα από την αφγανική εισβολή του 1722 στο Ιράν πολλοί από τους ουλεμάδες έχασαν τα προνόμια τους και μετανάστευσαν είτε προς το Ιράκ είτε προς την Ινδία – λόγου χάρη οι πρόγονοι του Αγιατολάχ Χομείνι ανήκαν στην δεύτερη περίπτωση. Ακολούθως, υπήρξε ένα σημείο καμπής στη σιιτική θεολογία που εκδήλωσε νέες μορφές σκέψης: αφενός, εμφανίστηκε η Σχολή των Αχμπάρι (Akhbari) η οποία δεν άφηνε πολλά περιθώρια στην επανερμηνεία του Κορανίου και των *χαντίθ* και υπερθεμάτιζε την θρησκευτική προσήλωση στον λόγο του Προφήτη. Για την σχολή των Αχμπάρι, κάθε προσπάθεια λογικής ερμηνείας (*ijtihad*) αποτελεί ένα βήμα απομάκρυνσης από τον θεό και συνεπώς ένα βήμα πιο κοντά στην έξοδο από το Ισλάμ και το *τακφίρ* (αφορισμός). Αυτή η θέση ήταν πιο κοντά στο ερμηνευτικό σχήμα και των σουνιτών θεολόγων.²

Αφετέρου, αναπτύχθηκε και η Σχολή των Ουσούλι (Usuli) που έπαιρνε μια πιο ιστορικιστική θέση, υποστηρίζοντας πως το *ijtihad* είναι απαραίτητο για την ανάλυση του κοινωνικού και πολιτικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο ο κάθε μουσουλμάνος ζει, προσβλέποντας συνεπώς στην καλύτερη του προσαρμογή στις δεδομένες συνθήκες. Και, φυσικά, αυτοί που ήταν σε θέση και είχαν την αρμοδιότητα να καταπιαστούν με το *ijtihad* ήταν οι νομοδιδάσκαλοι και οι ουλεμάδες. Καθώς η δυναστεία Qajar επικρατούσε στο Ιράν, παράλληλα εδραιωνόταν και η σχολή των Ουσούλι. Σε αυτή την συγκυρία, και με ένα λίγο πιο ανοιχτό και επίδεκτο θεολογικό σύστημα, η τάξη των ουλεμάδων ενδυναμώθηκε εκ νέου και συγκροτήθηκε σταδιακά ένα σώμα «επίλεκτων» ουλεμάδων, οι *mujtahid*. Το σώμα αυτό των *mujtahid* είχε έναν επικεφαλής, τον *marja-e-taqlid*. Σταδιακά η τάξη αυτή θα έρθει σε επαφή με πολιτικά και φιλοσοφικά κείμενα και επακόλουθες αναζητήσεις, που ξέφευγαν από τις κατεστημένες και παραδοσιακές νόρμες του σιιτικού και εν γένει Ισλάμ, δημιουργώντας έτσι έναν εν δυνάμει επαναστατικό πυρήνα.³ Έτσι, το 1905-1907 όταν θα ξεσπάσει το συνταγματικό κίνημα στη χώρα, θα δημιουργηθεί μια συμμαχία μεταξύ ριζοσπαστικού κλήρου, διανοούμενων και εργατικής τάξης, μια συμμαχία που θα επαναληφθεί το 1951, το 1963 αλλά και φυσικά το 1979.

Βαθμιαία, αναπτύχθηκε μια πιο ενιαία και συμπαγής κοινωνική ομάδα, αυτή του σιιτικού κλήρου, όπου στο εσωτερικό της διαρθρώθηκε και μια σχετικά άκαμπτη και αυστηρή ιεραρχία, που λόγου

¹ Ferro Marc, (2006), *Το Σοκ του Ισλάμ, 18^{ος} – 20^{ος} Αιώνας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σσ. 104-107

² Axworthy Michael, (2004), *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*, Penguin, London, σσ. 20-21

³ Ferro Marc, *Το Σοκ...*, ό.π., 105-106

χάρη στο σουνιτικό Ισλάμ ήταν ανύπαρκτη. Οι χαμηλότεροι ιεραρχικά ήταν οι κληρικοί, οι *hojjatoleslam* και οι ανώτεροι οι Αγιατολλάχ (Ayatollah), τους οποίους τους συναντάμε και σήμερα.⁴ Η ιεραρχία αυτή, και η επιφανής κοινωνική και πολιτική τους θέση, θα υποστηριχθεί έμπρακτα από τον λαϊκό σιιτισμό και τους ιδρυτικούς μύθους ο οποίος εμπεριέχει. Λόγου χάρη, στην ανάλυση του του Μ. Foucault οι συμβολισμοί, η μαρτυρία και το έντονο αίσθημα της θυματοποίησης είναι κεντρικά συστατικά στοιχεία στην φιλοσοφία του σιιτισμού, και ενεργοποιούνται χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία, όπως σαφώς έγινε και στην περίπτωση της Ισλαμικής επανάστασης.

Μετά το 1963 και τις μεγάλες διαδηλώσεις στο Ιράν με αφορμή την Λευκή Επανάσταση του σάχη,⁵ ο Αγιατολλάχ Χομεϊνί, αφού εξορίστηκε από τον σάχη, ανέπτυξε τη δική του σκέψη γύρω από την συγκρότηση και την οργάνωση ενός «σωστού» και δίκαιου ισλαμικού κράτους στην σύγχρονη εποχή. Ο Χομεϊνί, όπως διατεινόταν, συμπλήρωσε αυτό που έλειπε από την συνταγματική επανάσταση του 1905-1907: την ιδανική κυριαρχία του κλήρου, των ουλεμάδων. Έτσι, ο Χομεϊνί έδωσε μια σειρά από διαλέξεις στη Νατζάφ στις οποίες ανέπτυξε διεξοδικά την φιλοσοφία του γύρω από την ισλαμική επανάσταση και την διακυβέρνηση. Οι διαλέξεις αυτές διέπλεκαν τις υπό διαμόρφωση ακόμα θέσεις του αναφορικά με τον σιιτικό θεολογικό κανόνα και την σύγχρονη διακυβέρνηση του ιρανικού κράτους. Το πόνημα του Χομεϊνί *Ισλαμική Διακυβέρνηση* (Hokumat e-Islami) θα αποτελέσει την κλιμάκωση σε μια σειρά από πραγματείες και δοκίμια γύρω από τους ολοένα και περισσότερο επαναλαμβανόμενους όρους, *ισλαμική επανάσταση, ισλαμική δημοκρατία και ισλαμικό κράτος*.

Ο όρος – κλειδί στην πολιτική θεολογία του Χομεϊνί ήταν το *velayat e-faqih*, ένας όρος που θα μπορούσε να αποδοθεί ως η κηδεμονία των νομικών του Ισλάμ. Ο όρος αυτός εμπερικλείει κάποιες πολύ σημαντικές νοητικές και θεσμικές έννοιες που βρίσκει κανείς στην ισλαμική φιλοσοφία, όπως την *σαρία* αλλά και τη *σούρα* (shura, συμβουλευτικό σώμα – Γερουσία). Ο Χομεϊνί προσπαθεί να ανασυστήσει ένα συμβολικό σύστημα μέσα στο οποίο επιχειρεί να δομήσει το ιδεολόγημα της επιβεβλημένης κυριαρχίας των *mujtahid*, από την στιγμή που η «σωστή» ισλαμική διακυβέρνηση σταμάτησε στους πρώτους τέσσερις χαλίφηδες, και ο «κρυμμένος Ιμάμης» πρόκειται να επανεμφανιστεί στο τέλος του κόσμου ως ο σωτήρας, ο *Mahdi*. Ο μύθος γύρω από τον Λιβανέζο κληρικό και διανοητή της λιβανέζικης οργάνωσης Άμαλ, Musa al-Sadr που εξαφανίστηκε στη Λιβύη το 1978 ύστερα από πρόσκληση του Καντάφι, για πολλούς σίτες επιβεβαιώνει την μυθολογική αυτή

⁴ Axworthy Michael, ό.π., σ. 21 και Moazami Behrooz, (2009), “The Islamization of the Social Movements and the Revolution, 1963 – 1979”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29 (1):. 47-62, σσ. 50-51

⁵ Η Λευκή Επανάσταση αφορούσε μια σειρά μεταρρυθμίσεων που στόχευαν στην οικονομική, πολιτική και πολιτισμική φιλελευθεροποίηση του Ιράν, στην οποία αντέδρασε πλήθος κόσμου και ιδιαίτερα το σιιτικό ιερατείο. βλ. Odd Arne Westad, (2005), *The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of our Times*, CUP, New York, σ. 291

διάσταση. Συνεπώς, το κενό της ορθής ισλαμικής διακυβέρνησης έπρεπε να καλυφθεί από μια σειρά πεφωτισμένων ατόμων, στην περίπτωση του Ιράν τους *mujtahid*.⁶ Με την απουσία, λοιπόν, του «κρυμμένου Ιμάμη», οι ουλεμάδες είναι εκείνοι οι οποίοι θα αποφασίσουν για τη μορφή του πολιτεύματος, η οποία ως πηγή θα έχει τη *σαρία*, συνεπώς δεν θα έχει κοσμικό χαρακτήρα. Στην πολιτική φιλοσοφία του Χομεϊνί εμφανίζονται σαν επωδοί οι Εβραίοι, η Δύση, η οικονομική και πολιτισμική εξάρτηση και το πετρέλαιο. Για τον Αγιατολλάχ το Ιράν δεν πρέπει να είναι απλώς ένα ισλαμικό κράτος, αλλά ένα κληρικαλιστικό κράτος. Το ιστορικό και θρησκευτικό καθήκον των ουλεμάδων και ειδικότερα των *mujtahid* είναι να έχουν υπό την καθοδήγησή τους το κράτος και να εφαρμόζουν τους νόμους, όπως ακριβώς έχει υποδείξει ο Προφήτης του Ισλάμ.⁷

Η πολιτική φιλοσοφία του Χομεϊνί όμως, τουλάχιστον πριν από το 1980-81 κάνει χρήση μαρξιστικών και μεταποικιακών εργαλείων που έχουν έναν διττό στόχο: από τη μια να δαιμονοποιήσουν την επιρροή της Δύσης στον αραβομουσουλμανικό κόσμο και να στηλιτεύσει την εξάρτηση από αυτή, και από την άλλη να προσελκύσει το ακροατήριο των λαϊκών στρωμάτων και των πιστών με την ευρεία έννοια. Ο μανδύας όλης αυτής της ρητορικής ενδύεται με την ορμή του ιρανικού σιιτικού επαναστατικού ιδεώδους. Το 1980, λίγους μήνες μετά την εκδίωξη του Σάχη και την επικράτηση της Ισλαμικής Δημοκρατίας, ο Αγιατολλάχ Χομεϊνί στάθηκε μπροστά σε ένα τεράστιο πλήθος Ιρανών στην Τεχεράνη λέγοντας τους, μεταξύ άλλων, τα ακόλουθα:

*Πολεμούμε εναντίον του διεθνούς κομμουνισμού στον ίδιο βαθμό που πολεμούμε εναντίον του Δυτικού κόσμου, αρπακτικά πρώτης τάξεως όπως οι ΗΠΑ, το Ισραήλ και ο Σιωνισμός. Αγαπητοί μου φίλοι, θα πρέπει να γνωρίζεται πως ο κίνδυνος από τις κομμουνιστικές δυνάμεις δεν είναι υποδεέστερος από αυτόν των Αμερικανών, και ο κίνδυνος των Αμερικανών είναι τέτοιος που εάν δείξουμε την παραμικρή αμέλεια θα καταστραφούμε εντελώς. [...] Θα πρέπει να εξάγουμε την επανάστασή μας στον κόσμο [...] γιατί αν παραμείνουμε σε ένα απομονωμένο περιβάλλον, θα ηττηθούμε σίγουρα. [...] Αγαπητή μου νεολαία, πάρτε το Κοράνι στο ένα χέρι και το όπλο στο άλλο για να προστατεύσετε την αξιοπρέπειά και την τιμή σας.*⁸

Έτσι, ο Χομεϊνί έδινε τον ρυθμό της επανάστασης ενώ παράλληλα μετέφερε και ένα μήνυμα προς τους φορείς αυτών των «δυτικών» και «κομμουνιστικών» ιδεών μέσα στο Ιράν, διακηρύσσοντας το δόγμα του «ούτε Ανατολή ούτε Δύση»:

⁶ Axworthy Michael, ό.π., σ. 137

⁷ Khomeini: "We Shall Confront the World with Our Ideology", *Middle East Research and Information Project*, MER 88, Vol. 10, May/June 1980, <http://www.merip.org/mer/mer88/khomeini-we-shall-confront-world-our-ideology>

⁸ Ό.π.

Για μια ακόμη φορά, διακηρύσσω την υποστήριξή μου στην Επαναστατική Φρουρά και υπενθυμίζω σε αυτούς αλλά και στους διοικητές τους πως οποιαδήποτε παρέκκλιση, ακόμα και η μικρότερη, θα οδηγήσει σε δίωξη. [...] Τα Επαναστατικά Συμβούλια πρέπει να είναι το καλύτερο παράδειγμα για την εφαρμογή του θελήματος του Θεού.⁹

Η Ισλαμική Διακυβέρνηση πέρα από αυτή την απλή δομή, δεν έδινε περισσότερες πληροφορίες για τη μορφή του πολιτεύματος και για την πρακτική άσκηση της εξουσίας.¹⁰ Το ευρύ ισλαμικό ιδεώδες έναντι της Δύσης φανερώνεται καθώς ο Χομεϊνί χρησιμοποιεί και σουνίτες διανοητές, όπως τον al-Mawdudu και την έννοια της «κοινωνικής ηθικής».¹¹ Παρ' όλα αυτά, ο Χομεϊνί δεν ήταν ο ιδεολογικός εκφραστής της συγκρότησης των θεμελίων του επαναστατικού σιιτισμού.¹² Ο Χομεϊνί σε καμία περίπτωση δεν φαίνεται να μπορούσε να εκφράσει έναν πιο βαθύ και στοχαστικό πολιτικό λόγο.

3.1.2 Η συγκρότηση του επαναστατικού σιιτισμού

Σύμφωνα με τον J. Chalcraft η εμφάνιση του επαναστατικού σιιτισμού δεν αφορούσε μονάχα την θρησκευτική ανύψωση και ταυτότητα αλλά ταυτόχρονα και το υλιστικό περιβάλλον μέσα στο οποίο λειτουργούσαν οι εκάστοτε σιιτικοί πληθυσμοί σε μια σειρά από χώρες, όπως το Ιράκ και ο Λίβανος.¹³ Επίσης, ο Ιρανός ιστορικός B. Moazami υποστηρίζει πως η ηγεμονία της σιιτικής κουλτούρας και παράδοσης δεν ήταν η κινητήρια δύναμη της επανάστασης, και πως η πολιτική εξουσία, σε περιόδους ανταγωνισμού και κρίσης, είναι το πρωταρχικό διακύβευμα σε αυτή την κούρσα: «Όταν σε μια κοινωνία διαδραματίζονται μείζονες πολιτικές αλλαγές, όλες οι υπάρχουσες σχέσεις, συμπεριλαμβανομένων και των πολιτισμικών σχέσεων και δομών, υποτάσσονται στην πολιτική σφαίρα», σημειώνει.¹⁴

Έτσι, ο Moazami εξηγεί την ανάδυση του επαναστατικού σιιτισμού μέσα από ένα μίγμα θρησκευτικών ιδεών και ιστορικού υλισμού. Η συγκρότηση, λοιπόν, του επαναστατικού σιιτισμού, που οδήγησε και στην ιδεολογική θεμελίωση και την ασάλωση της Ισλαμικής επανάστασης στο Ιράν, έχει τις ρίζες της στα τέλη της δεκαετίας του 1950. Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, οι σιίτες του Ιράκ και του Λιβάνου, όπου αποτελούσαν και την μειοψηφία πληθυσμιακά, κινούνταν στα όρια της πολιτικής ενσωμάτωσης και εκπροσώπησης. Η ίδρυση το 1958 του Hizb al-Da'wa al-Islamiyya (το Κόμμα της Ισλαμικής Πρόσκλησης) στο Ιράκ, συνέπεια του κομμουνιστογενούς πραξικοπήματος κατά της

⁹ Ό.π.

¹⁰ Achworthy Michael, ό.π., σσ. 138-139

¹¹ Roy Oliver, *The Failure...*, ό.π., σσ. 62-63

¹² Khomeini: "We Shall Confront the World with Our Ideology" ..., ό.π.

¹³ Chalcraft John, *Popular Politics...*, σ. 402

¹⁴ Moazami Behrooz, "The Islamization...", ό.π., σ. 47

χασεμίτικης μοναρχίας, υπήρξε θεμελιώδης. Το διάχυτο κλίμα της πολιτικής κινητοποίησης, εν μέσω και της πολιτικής κρίσης στο Λίβανο το 1958 και της αυξανόμενης σεχταριστικής και θρησκευτικής έντασης, υποδαύλιζε την κινητοποίηση των σιιτών στην περιοχή του Λιβάνου, της Συρίας και του Ιράκ.

Με έδρα τη Νατζάφ του Ιράκ αλλά και με έτερο ισάξιο πνευματικό κέντρο την Καρμπάλα, το Hizb al-Da'wa al-Islamiyya προσπάθησε να κεφαλαιοποιήσει τις θρησκευτικές διδαχές, την πολιτική αμφισβήτηση και την οικονομική δυσφορία της περιόδου. Ο Mohammed Baqir al-Sadr (1931-1980) και ο Mohsin al-Hakim ήταν ηγέτες του al-Da'wa και υπήρξαν οι πρωτοπόροι στην πολιτική κινητοποίηση η οποία αφορούσε την περιστολή προνομίων, όπως η αναδιανομή γης που προωθούσε το ιρακινό κράτος (με την οποία εκείνοι ήταν αντίθετοι μιας και συνδέονταν με μεγαλογαιοκτήμονες), την αναχαίτηση του κομμουνισμού, και τον περιορισμό των προνομίων των σιιτών ουλεμάδων.¹⁵ Οι *mujtahid* της *hawza*,¹⁶ διαπνέονταν από έντονα αντικομμουνιστικά αισθήματα συνδυάζοντας περίτεχνα και την υλιστική προσέγγιση της πολιτικής. Την ίδια στιγμή στην Καρμπάλα, ένα άλλο κίνημα, αυτό των *shiraziyyin* με επικεφαλής την οικογένεια al-Shirazi, άρχισε να παίζει σταδιακά τον δικό του ρόλο.¹⁷

Παράλληλα, ο παναραβισμός της εποχής θεωρούνταν από του σίιτες κυρίως ως ένα εργαλείο επιβολής της κυριαρχίας των σουνιτών, αλλά και ως ένα εργαλείο πολιτικού και κοινωνικού εξοστρακισμού. Για παράδειγμα, οι χαμηλότερες κοινωνικά τάξεις, αλλά και οι αγροτικοί πληθυσμοί που μετανάστευσαν εσωτερικά στις παρυφές των μεγάλων πόλεων, όπως λόγω χάρη συνέβη και στην Βαγδάτη αλλά και στην Τεχεράνη, ένωσαν στο περιθώριο της κοινωνίας. Οι σιιτικές αυτές μάζες κινητοποιήθηκαν στα πλαίσια του επαναστατικού σιιτισμού. Η κινητοποίηση και η συσπείρωση γύρω από έναν πολιτικό πόλο, ενδεχομένως έχει διαφορετική αφετηρία για την κάθε κοινωνική ομάδα, ακόμα και για το κάθε κοινωνικό υποκείμενο. Όπως σημειώνει ο ιστορικός Hana Batatu «οι συνθήκες που προδιαθέτουν σίιτες πιο ταπεινής καταγωγής να πλησιάσουν το al-Da'wa ή τους Mujahedin είναι διαφορετικές από τις από τις συνθήκες που κινητοποιούν τους ηγέτες και τους οργανωτές τους».¹⁸

Οι ιδεολόγοι του κινήματος του επαναστατικού σιιτισμού, αν και επιτίθονταν σθεναρά στον μαρξισμό και την αθεϊστική και υλιστική του προσέγγιση για τον κόσμο, χρησιμοποιούσαν στοιχεία από την

¹⁵ Ό.π., σ. 403 και Batatu Hanna, (1981), "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling, Military Group and the Causes for Its Dominance", *Middle East Journal*,. 35 (3): 331-344

¹⁶ Σεμινάρια σιιτικού θεολογικού περιεχομένου όπου συνδιαλέγονταν σημαντικοί σίιτες κληρικοί

¹⁷ Chalcraft John, *Popular Politics...*, ό.π. σ. 403. Επιπλέον, για τις διασυνοριακές συνεργασίες και τις προϋποθέσεις κάτω από τις οποίες γεννιούνται βλ. Marco Giugni, (1998), "The Other Side of the Coin: Explaining Crossnational Similarities between Social Movements", *Mobilization*, 3 (1): 89-105, σσ. 90-91, <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:84643>

¹⁸ Batatu Hanna, "Some Observations...", ό.π., σ. 583

ιδεολογική του ταυτότητα. Ο Mohammed Baqir al-Sadr, υποστήριξε πως το al-Da'wa συγκροτήθηκε για να παλέψει ενάντια στις διαδικασίες εκκοσμίκευσης στη Μέση Ανατολή, οι οποίες επιβάλλονται από τη Δύση παρά τη θέληση των μουσουλμάνων, έτσι ώστε να μπορούν να εκμεταλλεύονται ευκολότερα και τους ανθρώπους αλλά και τους πόρους της περιοχής.¹⁹ Ο Baqir al-Sadr προσπάθησε να θεμελιώσει θεωρητικά την ταυτότητα του επαναστατικού σιιτισμού και επιχείρησε να πάει πέρα από την δογματική θέση της «υποταγής στον θεό». Το 1961 εξέδωσε το βιβλίο *Η Οικονομία μας* (iqtisadunah) προσφέροντας μια ισλαμική πολιτική οικονομία. Μέσα στην *Οικονομία Μας* ο al-Sadr σκιαγραφεί την ιδανική πολιτεία για τον ισλαμικό κόσμο και παράλληλα προσφέρει μια πανάκεια για τα προβλήματα του. Γράφει πως οι εκτελεστικές και νομοθετικές εξουσίες θα πρέπει να προκύπτουν από ένα εκλεγμένο από το λαό σώμα, εντούτοις τις τελικές αποφάσεις και τις αρμοδιότητες, αλλά και την επίβλεψη της ενδεχόμενης αντίθεσης κάποιου νόμου στο Ισλάμ, θα το έχουν οι *mujtahid*. Την ίδια περίοδο, ο al-Shirazi εξέφρασε μια παρόμοια πολιτική θέση, ονομάζοντάς την *η εξουσία των νομικών του Ισλάμ* (*hukumat al-Fuqaha*). Είναι φανερό πως και ο al-Sadr και ο al-Shirazi εξέφραζαν θέσεις οι οποίες λίγο αργότερα θα γίνονταν ο θεμέλιος λίθος της επικράτησης της ισλαμικής επανάστασης στο Ιράν αλλά και της εν γένει φιλοσοφίας του ίδιου του Αγιατολλάχ Χομείνι.²⁰

3.1.3 Οι «αναδευτές» των ιδεολογιών

Αν και η αντίθεση προς την φιλοσοφία του μαρξισμού ήταν ισχυρή, τα συστήματα σκέψης που εκφράστηκαν στον επαναστατικό σιιτισμό εμπεριείχαν, όχι απλά ψήγματα, αλλά βασικές ιδεολογικές μαρξιστικές αρχές. Για πολλούς, ο επαναστατικός σιιτισμός έχει αποτελέσει την καλύτερη γέφυρα μεταξύ του τριτοκοσμισμού, του μαρξισμού και του ισλαμισμού, καθιστώντας τον μια ελαστική ιδεολογία.²¹

Ο Ιρανός Abdelhassan Bani Sadr χρησιμοποίησε δύο βασικούς όρους της μαρξιστικής – λενινιστικής θεωρίας προσλαμβάνοντάς τους ως οικουμενικούς. Ο πρώτος είναι το *tawhid* που στην ισλαμική θρησκεία είναι ίσως ο βασικότερος πυλώνας της αποδοχής του Ισλάμ. Υπηρετεί την μοναδικότητα του θεού και την απόρριψη κάθε είδους άλλης λατρείας προς οποιοδήποτε άλλο πρόσωπο, γήινο ή μη. Αυτός ο όρος «μεταφράστηκε» ως αταξική κοινωνία, στην οποία δεν θα εμφανίζονται κοινωνικές ή άλλου είδους διαφοροποιήσεις, παρά μόνο μία κοινή τάξη: η τάξη των πιστών. Το *tawhid*, λοιπόν, θα εξαφάνιζε την ύπαρξη του άλλου όρου που υιοθετήθηκε στην σιιτική πολιτική ρητορική, ο οποίος

¹⁹ Louer Laurence, (2012), *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf*, Hurst, Λονδίνο, σ. 84

²⁰ Chalcraft John, *Popular Politics...*, σσ. 405-406

²¹ Roy Oliver, *The Failure...*, ό.π., σ. 4 και Talattof Kamran, (2005), "Comrade Akbar: Islam, Marxism, and Modernity", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25 (3): 634-649,

είναι το *mustadaf*. Το *mustadaf* είναι οι καταπιεσμένοι, οι απόκληροι του εκάστοτε πολιτικού συστήματος και οι οποίοι στο Ισλάμ χρήζουν ιδιαίτερης φροντίδας.²² Το *mustadaf* αντικατέστησε το προλεταριάτο και επισφράγισε την χρήση όρων οι οποίοι, αν και δεν έτυχαν καθολικής αποδοχής, αποτέλεσαν ένα είδος ραχοκοκαλιάς του κοινωνικού και ουμανιστικού πρόσημου του επαναστατικού σιιτισμού. Επιπλέον, τονίζεται η παγκοσμιότητα του Ισλάμ. Ωστόσο, αν και δεν δημιουργήθηκε μια Ισλαμική Διεθνής,²³ το πανεθνικό και το διασυνοριακό στοιχείο ήταν και είναι ακόμα έντονα.²⁴ Αυτό, επιβεβαιώνεται και από την – μερική – απόρριψη της ιδέας του έθνους-κράτους και την συγκρότηση μιας κοινότητας βάσει μιας διαφορετικής ταυτότητας πέρα από την εθνική ένταξη. Αυτή η απόρριψη φέρνει συνεπακόλουθα την φαινομενική απόρριψη του εθνικισμού και της εθνικής ιδέας, των συνόρων, των εθνικών ταυτοτήτων και της εθνικής κουλτούρας και γλώσσας.²⁵ Κοντολογίς, ο σιιτισμός εδράζεται πάνω σε τέσσερις γενικούς μύθους, σύμφωνα με τον A.R. Norton, οι οποίοι είναι οι εξής: κοσμικότητα, απελευθέρωση, ισλαμισμός και ρεφορμισμός.²⁶

Στον Λίβανο, η δημογραφική αύξηση,²⁷ η υλική αποστέρηση και η διαδικασία αστικοποίησης που εντεινόταν από τις αρχές του 1970 και ύστερα υποκίνησε την πολιτικοποίηση των σιιτών. Ο Imam al-Sadr αποτέλεσε τον πρωτοπόρο στον τομέα αυτό. Το κίνημά του, το *Κίνημα των Αποστερημένων* (Harakat al-Mahrumin) γεννήθηκε μετά τις αρχές του 1970 μέσα σε αυτό το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο. Ο al-Sadr ανέπτυξε μια φιλοσοφία γύρω από την εκμετάλλευση των καταπιεσμένων ανθρώπων (*mustadaf*) και την πάλη ενάντια στα μονοπώλια, τους εκμεταλλευτές και τους προνομιούχους, χωρίς ουσιαστικά να κατονομάζονται. Επιτίθονταν στα «πολιτικά κέντρα» της εγχώριας αλλά και της διεθνούς πολιτικής σκηνής, αλλά και φυσικά εναντίον της επιθετικής πολιτικής του Ισραηλινού κράτους.²⁸ Το τελευταίο ζήτημα αποτέλεσε κι ένας από τους δύο ιδεολογικούς πόλους έλξης αλλά και ύπαρξης του κινήματος. Η στάση αλλά και η ένοπλη αλληλεγγύη (ειδικά στον νότιο Λίβανο) των σιιτών στον αγώνα των Παλαιστινίων για δημιουργία ενός παλαιστινιακού κράτους ήταν – αρχικά – *raison d'être* για το Άμαλ. Επιπλέον, η σχέση μεταξύ του κινήματος και του σιιτικού πληθυσμού, από τη μία, και του λιβανέζικου κράτους από την άλλη, αποτέλεσε τον έτερο πόλο έλξης μιας και συμπεριελάμβανε την δίκαιη αναδιανομή της γης και του πλούτου.²⁹

²² Roy Oliver, *The Failure...*, ό.π., σ. 40

²³ Ό.π. σ. 112

²⁴ Augustus Richard Norton, (2014), *Hezbollah: A Short History*, Princeton University Pres, Princeton, σ. 16

²⁵ Chalcraft John, *Popular Politics...*, σ. 407

²⁶ Augustus Richard Norton, *Hezbollah*, ό.π., σ. 15

²⁷ Ενώ το 1948 οι σιίτες του Λιβάνου αριθμούσαν 225,000 ανθρώπους, από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 έως και το 1980 ο αριθμός του υπολογίζεται μεταξύ 750,000 και 1.000.000. Βλ. σχετικά Nasr Salim, *Roots of the Shi'i Movement in Lebanon*, Βλ. σχετικά Beinun Joel & Stork Joe (ed.), (1997), *Political Islam: Essays from the Middle East Report*, εκδόσεις University of California Press, Berkeley, σ. 358

²⁸ Ό.π., σ. 360

²⁹ Ό.π., σσ. 360-361

Ο θρησκευτικός συμβολισμός ήταν κάτι παραπάνω από έντονος και αντλούσε τους μύθους του από την πλούσια δεξαμενή συμβολισμών της σιιτικής παράδοσης. Αν και σε διαφορετικά κράτη (Ιράν, Ιράκ, Λίβανος) και με διαφορετικά καταστατικά προβλήματα, όπως η οικονομία, η πολιτική συμμετοχή, οι προσωπικές και θρησκευτικές ελευθερίες και η ξένη κυριαρχία, ο σιιτισμός σε αυτές τις χώρες φαίνεται πως είχε κοινές ιδεολογικές αναφορές. Η διακρατική συνεργασία των σιιτών παγιώθηκε διαμέσου διαφόρων υπηρεσιών και επιτροπών όπως την Επιτροπή Προμηθειών του Χομεϊνί που εδρεύει στην Τεχεράνη και παρέχει βασικά αγαθά για τους χρίζοντες οικονομική βοήθεια.³⁰ Οι βάσεις για την θεμελίωση όμως του επαναστατικού και μαχητικού σιιτισμού αντλούσε επίσης την φιλοσοφία και την εικονοποιεία του από τον επαναστατικό μαρξισμό αλλά και τον ριζοσπαστικό σουνιτισμό, όπως ήδη είπαμε, αλλά όπως θα αναλύσουμε αναλυτικότερα αμέσως.

3.1.4 Ali Shariati και οι οργανώσεις του επαναστατικού σιιτισμού στο Ιράν

Στην περίπτωση του Ιράν, αλλά και με πανισλαμική αντανάκλαση, η προσωπικότητα που μπήκε στην πρωτοπορία της επαναστατικής σκέψης, ήταν ο πρόωρα χαμένος (1977) Ali Shariati. Ο Shariati επαναπροσέγγισε το Ισλάμ με εργαλεία του «επιστημονικού σοσιαλισμού», «μια επαναπροσέγγιση που ούτε οι παραδοσιακοί κληρικοί ούτε ο S. Qutb και οι όμοιοί του ήταν ικανοί να κάνουν».³¹ Ο πατέρας του Shariati είχε ιδρύσει το *Κίνημα των Θεοσεβούμενων Σοσιαλιστών* στο Ιράν τη δεκαετία του 1940, στο οποίο ο Ιρανός ήταν μέλος από μικρή ηλικία, ενώ εντάχθηκε και στο *Εθνικό Μέτωπο* (National Front) του Ιράν. Συνεπώς, πηγαίνοντας στην Γαλλία για σπουδές είχε ήδη αναπτύξει μια άποψη για τον συνδυασμό της θρησκείας με σύγχρονες επαναστατικές θεωρίες. Μεταβαίνοντας στην Γαλλία το 1956, αφότου έχει ξεκινήσει ο εθνικοαπελευθερωτικός αγώνας της Αλγερίας, είχε τη δυνατότητα να γνωριστεί με πολιτικά και φιλοσοφικά κείμενα που διεύρυναν την κατανόηση για τους ιστορικούς μετασχηματισμούς που τελούνταν γύρω του. Βούτηξε στα γραπτά των Che Guevara, του Sartre, του Fanon και του L. Massignon,³² ενώ ανέπτυξε τεράστιο ενδιαφέρον για τον δυτικό οριενταλισμό αλλά και για τις ριζοσπαστικές θρησκευτικές θεωρίες όπως λόγου χάρη του Saint Simon. Παράλληλα μετέφρασε πολλά από αυτά τα έργα στα Φαρσί, μεταξύ των οποίων και το *Ορόσημα* του S. Qutb.

Οι διαλέξεις που έδινε από το 1969 στο Κέντρο Χοσεινίγια (Hosseiniyeh Irshad), προσέλκυαν πλήθος κόσμου και αποτέλεσαν το κρίσιμο σημείο της πολιτικής ώσμωσης για πολλούς Ιρανούς. Σταδιακά, συγκροτήθηκε στην πράξη μια στρατιά πολιτικά σκεπτόμενων ανθρώπων, παράλληλα με την

³⁰ Beinin Joel & Stork Joe (ed.), *Political...*, ό.π., σ. 142

³¹ Ό.π., σ. 35 και Axworthy Michael, ό.π., σ. 65 και Bayat Asef, (1990), *Shariati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism*, <https://bit.ly/2mOP7me>

³² Ό.π., σσ. 36-37

εντυπωσιακή αύξηση του εγγραμματισμού στις ημέρες του καθεστώτος του Παχλαβί, οι οποίοι επηρεάστηκαν από μαρξιστικές, από ισλαμικές αλλά και από ένα μάγμα ιδεών, πάντα ωστόσο πολεμικές και φανερά κριτικές απέναντι στις πολιτικές του σάχη. Έτσι, ο Shariati πολεμήθηκε και από αρκετούς κληρικούς του Ιράν, λόγω των μαρξιστικών του επιρροών. Ύστερα από την φυλάκισή του με κατηγορία την ένταξη στους Mujahedin Khalq,³³ κατάφερε να διαφύγει στον Λονδίνο το 1977, έναν χρόνο πριν από το ξέσπασμα των μεγάλων διαδηλώσεων στο Ιράν και πέθανε (ή εικάζεται πως δολοφονήθηκε από τη SAVAK), τον Ιούνιο του 1977.

Ο Shariati έγραψε κάποια δοκίμια σχετικά με τον μαρξισμό και το Ισλάμ, που επηρέασαν αρκετά και τις δύο μεγάλες ιρανικές οργανώσεις, τους Fedayeen Khalq και τους Mujahedin Khalq. Ένα από αυτά είναι το *Άνθρωπος, Ισλάμ και Μαρξισμός* (Insan, Islam wa Marksism), ωστόσο το πιο επιδραστικό του έργο είναι το *Ο Μαρξισμός και Άλλες Δυτικές Πλάνες: Μια Ισλαμική Κριτική* (Marxism and other western fallacies: An Islamic Critique). Ο Shariati εφορμάται γενικώς από μια διαπίστωση, η οποία ήταν διαδεδομένη στην ιρανική κοινωνία, ακόμα και ανάμεσα στους κόλπους της Αριστεράς. Πως η ισλαμική πρόσληψη της ιστορίας είναι αναπόφευκτο να κυριαρχήσει.³⁴ Η πρόσληψη αυτή, αφορούσε κυρίως τις εξής παραδοχές:

Πρώτον, οι δυτικές φιλοσοφίες, ο καπιταλισμός, ο φιλελευθερισμός, ο υπαρξισμός και ο μαρξισμός, έχουν ως κεντρικό τους πυρήνα τον άνθρωπο, αλλά προσλαμβάνουν τον άνθρωπο με αυστηρά υλιστικά κριτήρια. Δεύτερον, έστω κι αν όλες αυτές οι θεωρίες προσβλέπουν στην απελευθέρωση του ανθρώπου, και την εξύψωσή του, στην πραγματικότητα αυτό που έχουν καταφέρει είναι να υποδουλώσουν τον άνθρωπο στον καταναλωτισμό, στον υλισμό και στην κενότητα του ανταγωνισμού. Τρίτον, ο Shariati υποστηρίζει πως ο Μαρξ αντιλαμβάνεται την θρησκεία σύμφωνα με την αρχαιοελληνική φιλοσοφία, όπου δεν υπήρχε ενότητα μεταξύ θεών και ανθρώπων, ενώ στο Ισλάμ ένας από τους θεμελιώδεις πυλώνες είναι ακριβώς αυτή η ενότητα, το *tawhid*. Για τον Ιράν η μαρξιστική θεωρία βλέπει τον άνθρωπο ως ένα απλό, άβουλο εργαλείο στην ιστορική διαδικασία. Ο άνθρωπος, σημειώνει ο Shariati, είναι έρμαιο του διαλεκτικού και ιστορικού υλισμού και δεν αυτοπροσδιορίζεται, αλλά ετεροκαθορίζεται από το κοινωνικό και πολιτικό του περιβάλλον. Στο σημείο αυτό αντιπαραβάλλει σθεναρά τους *μάρτυρες* (shuhada), σύμφωνα με το Ισλάμ, που δημιουργούν την ιστορία.³⁵ Τέλος, καταλήγει πως μόνο το Ισλάμ έχει, ως η πιο ολοκληρωμένη ιδεολογία για τον άνθρωπο, το πραγματικό ουμανιστικό πνεύμα.³⁶

³³ Bayat Asef, *Shariati and Marx...*, σ. 21

³⁴ Shariati Ali (1980), *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, trans. R. Cambell, Islamic Foundation Press, σσ. 16-17

³⁵ Ο.π., σ. 32

³⁶ Ο.π., σ. 14 και Bayat Asef, *Shariati and Marx...*, σ. 25

Ο Shariati κατάφερε να δημιουργήσει μια σιιτική θεολογία της επανάστασης. Για τον Ιρανό φιλόσοφο το Ισλάμ, και ειδικότερα ο σιιτισμός είναι η θρησκεία της απελευθέρωσης. Και η απελευθέρωση, υποστηρίζει, είναι το θέλημα του Θεού. Ο μαρξισμός του προσαρμόστηκε στην περίπτωση του Ιράν και τις ιδιαιτερότητες της Μέσης Ανατολής, σημειώνοντας πως η πρωτοπορία στην επανάσταση στις ισλαμικές χώρες, δεν θα είναι το προλεταριάτο, αλλά οι διανοούμενοι. Όμως, οι διανοούμενοι για τον Shariati – και εδώ διαφοροποιείται από την σιιτική παράδοση – δεν είναι οι κληρικοί του σιιτισμού, οι οποίοι υποστηρίζει πως έχουν απομακρύνει τη βάση του κόσμου από την θρησκεία, λόγω της συμπίεσης τους με την πολιτική ελίτ.³⁷ Σύμφωνα με τα λόγια του:

Ο σιιτισμός ήταν περισσότερο ένα κίνημα που, σύμφωνα με τον ανθρώπινο πολιτισμό, και ειδικότερα με την ιστορία της Αβρααμικής κουλτούρας, πολέμησε εναντίον της ταξικής ανισότητας, της εκμετάλλευσης, της καταπίεσης και της αδικίας στην προσπάθειά του να διαφυλάξει το ταουχίντ. [...] Στην ιστορία του Ισλάμ, αυτός ο αγώνας εκφράστηκε στην μάχη του Προφήτη εναντίον της ολιγαρχίας των Quraysh. Έπειτα μεταξύ του Ισλάμ και της περσικής και της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Και όταν το Ισλάμ μετατράπηκε σε ένα σύστημα στην υπηρεσία των αρχουσών τάξεων, ο σιιτισμός, ενσαρκωμένος τώρα στο σώμα του Αλί συνέχισε αυτή την ιστορική αποστολή για ελευθερία και δικαιοσύνη.³⁸

Το ενδιαφέρον μάγμα μεταξύ μαρξισμού και Ισλάμ καθρεπτίζεται και στις δύο παρακάτω ιρανικές οργανώσεις. Από τη δεκαετία του 1960, και ιδιαίτερα μετά το 1963, όπου ξεκίνησε ένας κύκλος δυναμικών της αντιπαράθεσης εναντίον του σάχη, συγκροτήθηκαν δύο μεγάλες οργανώσεις που θα διεκδικούσαν αργότερα τον δικό τους πολιτικό χώρο: οι Fedayeen Khalq και οι Mujahedin Khalq. Αυτές είναι και οι οργανώσεις που εξωτέρικευσαν με τον καλύτερο τρόπο την ανάδευση αντίθετων ιδεολογικών ρευμάτων, όπως ο μαρξισμός, ο μαοϊσμός και ο ισλαμισμός. Αυτές οι δύο οργανώσεις αποτελούνταν κυρίως από φοιτητές και διανοούμενους, και προέκυψαν από τις ομάδες αυτομόρφωσης (study groups), που προέκυψαν στα ιρανικά πανεπιστήμια τη δεκαετία του 1960 για να μελετήσουν τις θεωρίες της εποχής,³⁹ μια εξέλιξη επηρεασμένη από το γαλλικό παράδειγμα.

Τα μέλη αυτών των οργανώσεων προέρχονταν από το στρατόπεδο του πρώην πρωθυπουργού του Ιράν Mosadeq και κανόνιζαν μυστικές συναντήσεις έτσι ώστε να συζητήσουν τις διεθνείς εξελίξεις, όπως σχετικά με την Κίνα, την Κούβα, το Βιετνάμ και την Αλγερία, αλλά και θεωρητικά ζητήματα σχετικά με την φιλοσοφία της επανάστασης και το μέλλον της. Οι Fedayeen Khalq, ανήκαν στο μαρξιστικό ιδεολογικό στρατόπεδο και ιδρυτικά τους μέλη, έγραψαν δοκίμια και πραγματείες

³⁷ Bayat Asef, (2017), *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*, California, Stanford University Press σσ. 40-43

³⁸ Ο.π., σ. 43

³⁹ Ο.π., σ. 30

σχετικά με την ένοπλη πάλη και την επανάσταση. Ο Bijan Jazani έγραψε το *Πώς η ένοπλη πάλη θα μετατραπεί σε μαζικό αγώνα*, ο Abbas Sorouki το *Τι πρέπει να γνωρίζει ένας επαναστάτης*, και ο Masoud Ahmadzadeh το περίφημο στο Ιράν *Ένοπλη πάλη: Αμφότερες στρατηγικές και τακτικές*.⁴⁰ Οι Fedayeen Khalq καλούσαν σε ένοπλη πάλη τον ιρανικό λαό, στις πόλεις και στην ύπαιθρο, και η επίθεση τους σε αστυνομικό τμήμα του χωριού Σιαχκάλ (Siahkal) το 1971, αποτυπώθηκε στην ιστορία της αντίστασης στο Ιράν ως το πιο ηρωικό και μυθικό της κομμάτι.

Μία ίσως περισσότερο ενδιαφέρουσα περίπτωση ιδεολογικής υβριδικότητας, είναι οι Mujahedin Khalq (ΜΚΟ). Η ίδρυση όμως των Mujahedin Khalq το 1965, προοικονόμησε την ένοπλη ισλαμική πάλη που αργότερα θα επηρέαζε σε υψηλό βαθμό τον τζιχαντισμό. Η οργάνωση έλαβε μέρος σε ένα μυστικό δίκτυο εκπαίδευσης στο αντάρτικο πόλεων και στον ένοπλο αγώνα, οργανωμένο από, κυρίως μαρξιστικά – μαοϊκά, τμήματα της Οργάνωσης για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης (ΟΑΠ) στην Ιορδανία.⁴¹ Οι Mujahedin Khalq επηρεάστηκαν από το έργο του Ahmed Reza'i, το *Κίνημα του Χουσεΐν*, όπου υπάρχει ένας ενδιαφέρον ιστορικός παραλληλισμός που εξυπηρετεί τον αγώνα του ιρανικού λαού: η πάλη ενάντια στον σάχη αποδομείται και παραλληλίζεται με την πάλη του Χουσεΐν ενάντια στους τυραννικούς Χαλίφηδες, τη φεουδαλική τάξη και τους μεγάλους εμπόρους. Ο αγώνας αυτός θα οδηγήσει στο *nizam al-tawhid*, σε μια εξισωτική ενωμένη τάξη. Η επιρροή τους βασίστηκε επίσης και στον S. Qutb, αναφορικά με την υιοθέτηση της ένοπλης πάλης, ωστόσο έχει ενδιαφέρον πως χρησιμοποιούσαν τα όπλα από την ιδεολογική τους φαρέτρα. Όπως σημειώνει ο A. Bayat:

*Οι Μουτζαχεντίν έβλεπαν το Ιράν ως έναν καπιταλιστικό πολιτικό σχηματισμό ο οποίος κυριαρχείται από τον Αμερικάνικο Ιμπεριαλισμό και εξουσιάζεται από ένα καταπιεστικό καθεστώς. Το όραμα της επανάστασης ήταν να εγκαθιδρύσουν μια πραγματικά εθνική οικονομία, να βάλουν τέλος στις σχέσεις εξάρτησης, να αναδιανέμουν τον πλούτο, να δώσουν ελευθερία του λόγου στον λαό, να επιφέρουν ρήξη και κοινωνική αλλαγή και, σταδιακά, να οικοδομήσουν μια «αταξική κοινωνία» [...] Και αν και επιφυλακτικοί απέναντι στον ιστορικό υλισμό, βαθμιαία, ταυτίστηκαν με τους αγώνες της Κουβανικής, Βιετναμέζικης και Ρωσικής επανάστασης».*⁴²

⁴⁰ Ο.π., σ. 30

⁴¹ Ο.π., σ. 31 και Abrahamian Ervand, (1989), *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, I.B. Tauris, London, σσ. 81-90

⁴² Ο.π., σ. 31

3.2 Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΑΡΙΣΤΕΡΑ ΜΠΡΟΣΤΑ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΤΗΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗΣ ΤΩΝ «ΜΟΥΛΑΔΩΝ»

Το κλίμα στην Ευρώπη τις παραμονές της Ισλαμικής επανάστασης στο Ιράν, είχε μεταβληθεί σε πολιτικό και οικονομικό επίπεδο. Τα αλληπάλγητα «οικονομικά θαύματα» των χωρών της μεταπολεμικής Ευρώπης, είχαν τελειώσει. Η πετρελαϊκή κρίση του 1973-74 πέρα από τους πολιτικούς μετασχηματισμούς επέφερε οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές. Η αναδιοργάνωση των αγορών εργασίας, η αποβιομηχάνιση και η ανασύνθεση των κοινωνικών τάξεων υπήρξαν πρώτης τάξεως αφορμές για μια συνολικότερη αναδιάρθρωση.⁴³ Η Αριστερά δεν θα μπορούσε να μείνει εκτός αυτών των μετασχηματισμών. Οι αλλαγές στις κοινωνικές βάσεις των σοσιαλιστικών κομμάτων και κινημάτων, σχετίστηκαν άμεσα με την αποβιομηχάνιση πολλών παραδοσιακά βιομηχανικών κλάδων και περιοχών, λόγου χάρη της Μεγάλης Βρετανίας (π.χ. ανθρακωρυχεία) ή της Γαλλίας.⁴⁴ Οι κορπορατιστικές πολιτικές και οι φορντικές διαδικασίες παραγωγής, φαινόταν πως βαθμιαία άρχισαν να φθίνουν, και οι προκλήσεις αυτές απασχόλησαν ιδιαίτερα τα αριστερά κοινοβουλευτικά κόμματα, καθώς κλήθηκαν να επαναπροσδιορίσουν τις πολιτικές τους.

Παράλληλα, μαζί με αυτές τις μεταβολές, αμβλύθηκαν και κάποιες από τις παραδοσιακές γραμμές πολιτικού διαχωρισμού, όπως Αριστερά – Δεξιά με προοπτικές συνεργασίας. Ήδη, από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 αναδύθηκε επίμονα στους κόλπους της Αριστεράς ο όρος «ευρωκομμουνισμός» ως μια οριστική διαφοροποίηση από την ΕΣΣΔ. Παράλληλα, η περίοδος 1973-76 υπήρξε για την Ιταλία, εξαιρετικά σημαντική καθώς επετεύχθη ο λεγόμενος «ιστορικός συμβιβασμός», που σε μεγάλο βαθμό επηρέασε την Αριστερά στην Ευρώπη.⁴⁵ Επιπλέον, το 1978 εξελέγη στον παπικό θρόνο ο Πάπας Παύλος, σηματοδοτώντας μια νέα εποχή στον Καθολικισμό και στις σχέσεις εκκλησίας – κράτους, αλλά και ταυτόχρονα την επανάκαμψη του θρησκευτικού αισθήματος στην πολιτική και στην κοινωνία. Αυτό σήμαινε πως και για την Ευρώπη, η θρησκεία, πλέον θα αποτελούσε, ξανά ένα εργαλείο πολιτικής προπαγάνδας.⁴⁶ Σύμφωνα με τον Tom Nairn,⁴⁷ την δεκαετία του 1970 εμφανίζονται εκ νέου όψεις εθνικισμών. Ένας από αυτούς είναι το ξέσπασμα του θρησκευτικού ριζοσπαστισμού, στους κόλπους διαφόρων θρησκειών, με την πιο δραματική της ωστόσο μορφή να

⁴³ Eley Geoff, (2010), *Σφυρηλατώντας τη Δημοκρατία: Ιστορία της Ευρωπαϊκής Αριστεράς 1923-2000*, Β' Τόμος, Σαββάλας, σ. 697

⁴⁴ Ο.π., σ. 696

⁴⁵ Ο.π., σσ. 702-703

⁴⁶ Graziano Manlio, (2017), *Holy Wars & Holy Alliance: The Return of Religion to the Global Political Stage*, εκδόσεις Columbia University Press, Νέα Υόρκη, σ. 31

⁴⁷ Nairn Tom, (1997), *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, Verso Books, London

αντικατοπτρίζεται στο πολιτικό Ισλάμ.⁴⁸ Η «μακρά διάρκεια», δανειζόμενοι τον όρο του Μπρωντέλ, στην συγκρότηση των πολιτικών εργαλείων και της ρητορικής του πολιτικού Ισλάμ, φαίνεται να λειτούργησε αναχαιτιστικά στην παρατήρηση του φαινομένου από τη Δύση. Άλλωστε όπως ο ίδιος ο Μπρωντέλ περιγράφει, η όψη του Ισλάμ για το δυτικό φαντασιακό ήταν ένας αένας «συμπληρωματικός εχθρός», του οποίου η παρατήρηση δυσχεραινόταν από το μωσαϊκό θρησκευτών και πολιτισμών στο εσωτερικό του.⁴⁹ Οι Η.Π.Α. όμως παρατηρούσαν κάπως διακριτικά την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ και σε κάποιες περιπτώσεις, όπως στο Αφγανιστάν μετά το 1979, υποστήριξαν τους ισλαμιστές και τους εξόπλισαν ως ανάχωμα στην σοβιετική επιρροή στην περιοχή της κεντρικής Ασίας. Η Ουάσιγκτον στηρίχθηκε αφενός στο γεγονός ότι η ΕΣΣΔ έπνεε τα λoίσθια την περίοδο εκείνη, και αφετέρου στην εναντίωση κατά της κομμουνιστικής ιδέας, από πολλά τμήματα του πολιτικού Ισλάμ.⁵⁰

Άλλωστε, η ρητορική της Αριστεράς στην Ευρώπη για το φαινόμενο της ανόδου του θρησκευτικού αισθήματος στον αραβομουσουλμανικό κόσμο και της ανάμιξης του στην πολιτική είχε συνήθως δύο διακλαδώσεις: από τη μία θεωρούσε πως οι χώρες του Τρίτου Κόσμου βρίσκονταν σε ένα προγενέστερο στάδιο της ντετερμινιστικής ιστορικής πορείας. Δεν είχαν δηλαδή φτάσει ακόμα στο στάδιο εκείνο της εκβιομηχάνισης και της εκκοσμίκευσης που θα δημιουργούσε πιο συμπαγείς ιδεολογικά αστικές και εργατικές τάξεις. Έτσι, λοιπόν, οι τελευταίες δεν θα μπορούσαν ακόμα να αναλάβουν τον ιστορικό τους ρόλο προς την επανάσταση.⁵¹ Από την άλλη, μια ανάλυση που στηριζόταν σε μια πάγια και διαχρονική κοινωνιολογική θέση, είναι πως η εξαθλίωση και η εκμετάλλευση οδηγεί στην περιθωριοποίηση, η οποία με την σειρά της έχει ως συνέπεια την ριζοσπαστικοποίηση, πολλές φορές με χαρακτήρα συντηρητικό/θρησκευτικό.

Ενίοτε χρησιμοποιούνται πολλά *termini post quem* για την ισχυροποίηση και την εγκαθίδρυση στη δημόσια πολιτική σφαίρα του πολιτικού Ισλάμ, όπως για παράδειγμα η ήττα των Αράβων από το Ισραήλ το 1967,⁵² η αποκλήρυξη της ένοπλης πάλης την δεκαετία του 1970 από τους Αδελφούς Μουσουλμάνους στην Αίγυπτο και η δημιουργία της *Ισλαμικής Τζιχάντ* και της *Τζαμάατ αλ-Ισλαμίγια*,⁵³ αλλά και η στροφή προς το πολιτικό Ισλάμ του FLN στην προσπάθεια του να δημιουργήσει ένα εμβρυακό αφήγημα που θα «αραβοποιήσει» και θα «ισλαμοποιήσει» την

⁴⁸ Thompson Willie, (1997), *The Left in History: Revolution and Reform in Twentieth – Century Politics*, Pluto Books, London, σσ. 226-227

⁴⁹ Braudel Fernand, (1990), *Η Μεσόγειος: Ο χώρος και η Ιστορία*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σσ. 144-147

⁵⁰ Hatzivassiliou Evanthis, (2015), “The Cold War as a Frontier: The Mediterranean Cleavages and the View from NATO, 1967-1982”, *Journal of European Integration History*, 21: σ. 19

⁵¹ ΑΣΚΙ, Αρχείο Κ.Κ.Ε. Εσωτερικού, Κεντρική Επιτροπή, Γραφείο Τύπου, *Πολιτικό Δελτίο*, ΚΕ. Φακ, 1, Αρ. 20, Ιούλιος 1979, Αρ. 1

⁵² Al Azm Sadiq, (2011), *Self-Criticism After the Defeat*, Saqi Books, London

⁵³ Pargeter Alison, *The Muslim...*, ό.π.

αλγερινή κοινωνία⁵⁴ Παρ' όλα αυτά, η χρονολογία που αποτέλεσε σταθμός στην «παγκοσμιοποίηση» της ισλαμικής επανάστασης ήταν το 1979. Η Ισλαμική επανάσταση έθεσε την Ευρώπη και τη Δύση εν γένει, και όχι μόνο την Αριστερά της, μπροστά στο φαινόμενο του «ισλαμικού φονταμενταλισμού».

3.2.1 Το NATO, το FO και ο ισλαμικός παράγοντας

Στο στρατόπεδο της Βορειοατλαντικής συμμαχίας, η περίοδος πριν από την επανάσταση στο Ιράν απασχόλησε διστακτικά την ομάδα εργασίας του NATO για τη Μέση Ανατολή/Μάγρεμπ. Η αντίδραση βέβαια, σχετικά με το πολιτικό Ισλάμ ήταν νωχελική. Μόνο προς τα τέλη του 1978 άρχισαν να εκφράζονται αμφιβολίες για την πραγματική κυριαρχία του σάχη στην χώρα. Υποστήριζαν πως αν και δεν υπήρχαν ενδείξεις πως οι διαδηλώσεις και το αίτημα για ανατροπή του Παχλαβί ήταν οργανωμένες από το εξωτερικό, η εκδίωξή του θα ανοίξει τον δρόμο προς την γιγάντωση «μιας αντιπολίτευσης που είναι καχεκτική και ανοργάνωτη, διαιρεμένη και αντίθετη στην εκδυτικοποίηση».⁵⁵ Το NATO ανησυχούσε για την γενικότερη αποσταθεροποίηση στην περιοχή και τις σφαίρες επιρροής του, και ιδιαίτερα για την ομαλή ροή του πετρελαίου και, κυρίως, για την φθηνή προμήθειά του. Όταν ο σάχης εγκατέλειψε το Ιράν, στις αρχές του 1979, οι δυτικοί εναπόθεσαν τις ελπίδες τους στον μετριοπαθή πρωθυπουργό Mehdi Bazargan, ωστόσο η παντοδυναμία του Χομεινί δεν άργησε να φανεί και να γίνει αναπόφευκτη και για το NATO. Αυτό που έχει όμως ενδιαφέρον είναι πως η ομάδα εργασίας για τη Μέση Ανατολή τόνιζε πως «η αναγέννηση της ισλαμικής συνείδησης είναι ένα γεγονός γενικότερης σημασίας, και πως η Δύση θα πρέπει να αποκτήσει μια επαρκέστερη κατανόηση για τις δυναμικές του φαινομένου αυτού», κάτι το οποίο επανειλημμένα τόνιζε και το βρετανικό FO. Σε έγγραφο του NATO τον Οκτώβριο του 1979 υπήρξε ειδικό παράρτημα το οποίο είχε τον τίτλο *Το Ισλάμ ως Πολιτικό Φαινόμενο*, σημειώνοντας, μεταξύ άλλων πως θα πρέπει να δοθεί:

*Μεγαλύτερη σημασία στις ενδογενείς κοινωνικές και πολιτισμικές πρακτικές και σε άλλες μουσουλμανικές χώρες πέρα από το Ιράν, δηλαδή [να δοθεί προσοχή] στην προοπτική του πολλαπλασιασμού της επανάστασης και σε άλλες χώρες της περιοχής.*⁵⁶

Αυτό που έχει επίσης ιδιαίτερη σημασία, είναι πως οι ειδικοί του NATO αν και εξέφραζαν την ανησυχία τους, δεν έδειχναν να τρομοκρατούνται καθώς εκτιμούσαν πως το Ισλάμ δεν θα αναδειχθεί ως «μια ενορχηστρωμένη και παγκόσμια δύναμη». Και αυτό διότι οι διαμάχες μεταξύ των ισλαμικών χωρών είναι υπαρκτές και μεγάλες, αφενός, ενώ αφετέρου οι διαιρέσεις μέσα στην ίδια την ισλαμική

⁵⁴ Malley Robert, *The Call...*, ό.π., σ. 201

⁵⁵ Hatzivassiliou Evanthis, "The Cold War as a Frontier...", ό.π., σ. 25

⁵⁶ Ο.π., σ. 25

θρησκεία εξίσου σημαντικές. Οι απόψεις αυτές απηχούν και τις απόψεις του βρετανικού FO σχετικά με τον καθησυχασμό των δυτικών επιτελείων αναφορικά με τον κίνδυνο που θέτει το πολιτικό Ισλάμ. Για παράδειγμα, υπογραμμίζουν πως η ανάδυση της ισλαμικής συνείδησης δεν αποτελεί κίνδυνο για τα συμφέροντα της Βρετανίας ή της Δύσης, πολιτικά, γεωστρατηγικά ή εμπορικά.⁵⁷ Ωστόσο, το ενδιαφέρον στοιχείο που τονίζεται ως προοπτική ανησυχίας στην περίπτωση του Ιράν, είναι η προοπτική συμμαχίας ισλαμιστών και αριστερών καθώς, όπως διατείνονται «η Αριστερά προσπαθεί φαίνεται να εκμεταλλευτεί και να κεφαλαιοποιήσει τα ισλαμικά κινήματα».⁵⁸ Ωστόσο, και εδώ τα αντικρουόμενα συμφέροντα αριστερών και ισλαμικών κινήματων στο Ιράν – ή και αλλού – δεν θα διευκόλυναν την ευδοκίμηση μιας τέτοιας συμμαχίας, υποστηρίζει το FO.⁵⁹

Από την άλλη, στα νατοϊκά έγγραφα του North Atlantic Council που συντάσσει η ομάδα εργασίας για την Μέση Ανατολή/Μάγρεμπ την περίοδο μετά το 1980, παρατηρείται η ίδια ψυχροπολεμική εμμονή σε σχέση με τα συμφέροντα της Δύσης. Η κύρια ανησυχία των εμπειρογνομόνων του NATO, ήταν η έκβαση της σοβιετικής εισβολής στο Αφγανιστάν αλλά και ο πόλεμος μεταξύ Ιράκ – Ιράν. Στο δεύτερο ζήτημα, η βορειοατλαντική συμμαχία φοβόταν την επικράτηση και περαιτέρω ενδυνάμωση του μπαθιισμού στην περιοχή, από την άλλη όμως, έτρεμαν στην ιδέα της εξάπλωσης των ιδεών της ισλαμικής επανάστασης του Ιράν,⁶⁰ αποτυγχάνοντας ωστόσο να παρατηρήσουν πως στην πραγματικότητα αυτές είχαν ήδη διαδοθεί και σε άλλες χώρες. Έτσι, αυτό που πραγματικά προσδοκούσε το NATO για να προστατεύσει τα συμφέροντα του ήταν έναν ισορροπημένο συμβιβασμό σε αυτή την πολεμική διαμάχη.

Η εστίαση στην περίπλοκη κατάσταση στο Ιράν και τον ρόλο του Ισλάμ, έδειχνε να προβληματίζει το NATO. Έχει μεγάλη αξία η οπτική αυτή, καθώς αν και σε έναν παγκοσμιοποιημένο καπιταλιστικό κόσμο, προκύπτει ένα ζήτημα που η φύση του ξεφεύγει από το στενό διπολικό ψυχροπολεμικό διακύβευμα. Ωστόσο, το πολιτικό Ισλάμ συνεχίζει επίμονα είτε να απουσιάζει, είτε να παρουσιάζεται ως μια πολιτισμική ιδιαιτερότητα. Επιπλέον, το NATO φαίνεται πως ανέλυε την κατάσταση σε συνάρτηση με την ηγεμονία ή μη κομμουνιστικών ιδεών. Κατά συνέπεια, το NATO ήταν ιδιαίτερα ικανοποιημένο με την περιθωριοποίηση του κόμματος Τούντεχ και των άλλων αριστερών/μαρξιστικών οργανώσεων μετά την επικράτηση του Χομεινί.⁶¹

⁵⁷ BNA, FCO 93/4048, Bannerman (RD) προς C.D. Powell (NENAD), “The Middle East: Radicalism versus Stabilisation”, NF 031/1, No 27, 30/11/1978

⁵⁸ BNA, FCO 93/2311, NF 226/1. Walters (MP) προς Turner, “Report of the Study Group on Islam” “Islamic Revival”, Summary of Conclusions of the Report of the Islam Study Group on Islam, SG/76/80/3, 31/7/1980.

⁵⁹ BNA, FCO 93/1837, NF 226/1, No 16, R. G. S. Muir (Βρ. Πρεσβεία – Η.Π.Α.) προς D.E. Tatham Esq.(FO), “The New Islamic Fundamentalism” 28/2/1979

⁶⁰ Hatzivassiliou Evanthis, “The Cold War...”, ό.π., σ. 28

⁶¹ Ό.π., σ. 29

Επιχειρώντας μια προσέγγιση του θέματος του ισλαμικού ριζοσπαστισμού το 1981, η ομάδα εργασίας της Μέσης Ανατολής/Μάγρεμπ σημειώνει πως οι κοινότητες που ασπάζονται αυτές τις ιδέες αποτελούν κίνδυνο για τα τοπικά κράτη για τους παρακάτω λόγους:

Λόγω της έλξης των φονταμενταλιστικών ιδεών για τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς, και συγκεκριμένα των νέων ανθρώπων, για να μην αναφέρουμε τον ρόλο των τζαμιών ως σημεία αγωνιστικά και κέντρα προπαγάνδας, και, από την άλλη, επειδή αυτά τα κινήματα παρέχουν ένα φυσικό κέντρο αντίστασης για όλα δυσαρεστημένα στοιχεία και αντιπάλους των καθεστώτων, ανεξάρτητα από το αν τα αρχικά τους αιτήματα είναι πολιτικά ή οικονομικά.⁶²

Παρ' όλα αυτά οι εμπειρογνώμονες, σπεύδουν να είναι καθησυχαστικοί. Αναφέρουν πως το ίδιο το ΝΑΤΟ μπορεί να επηρεάσει τα γεγονότα και πως ο κίνδυνος που θα μπορούσε να προκύψει από την προσέγγιση των μαρξιστών προς τους ισλαμιστές είναι πολύ μικρός, καθώς ο ισλαμικός κόσμος ήταν, έτσι κι αλλιώς, παραδοσιακά δύσπιστος προς τις μαρξιστικές ιδέες. Είναι ενδιαφέρον, πως και οι ελληνικές εφημερίδες που εκφράζουν τον φιλελεύθερο πολιτικό κόσμο, όπως η *Καθημερινή*, συντάσσονται με την άποψη αυτή. Αυτό που έχει σημασία, όπως παρατηρεί η εφημερίδα το 1979, είναι όχι τόσο οι εσωτερικές προοπτικές, αλλά οι περιφερειακές συμμαχίες που θα διαμορφώσει με άλλα κράτη επηρεάζοντας έτσι την εξωτερική της πολιτική.⁶³

3.2.2 Η προσέγγιση του ΚΚΕ ΕΣ: Το Ιράν ως ελπίδα και ως κίνδυνος

Την περίοδο της ιρανικής επανάστασης συντελούνται παράλληλα δύο σημαντικές εξελίξεις. Πρώτον, το 1979 υπογράφεται από τις Η.Π.Α και την Σοβιετική Ένωση η συμφωνία ΣΑΛΤ-2/Strategic Arms Limitation Talks (SALT) η οποία σύμφωνα με όλα τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα αποτελεί ένα θετικό βήμα προς την αποκλιμάκωση της διεθνούς πολιτικής έντασης και της εξοπλιστικής κούρσας. Η συμφωνία αφορούσε τον έλεγχο των πυρηνικών εξοπλισμών των δύο μεγάλων δυνάμεων και από την Κ.Ε. του ΚΚΕ ΕΣ τον Ιούλιο του 1979 χαρακτηρίζεται ως:

Σταθμός στον αγώνα των λαών για την διεθνή ύφεση και ειρήνη. [...] Οι συμφωνίες ΣΑΛΤ θα αποκτούν όλο και πιο καίρια σημασία για την παγκόσμια ειρήνη, στο βαθμό που δεν θα κατατείνουν στην προσπάθεια επίλυσης των προβλημάτων, μόνο από τις δύο μεγάλες δυνάμεις ή που δεν θα οδηγούν σε σταθεροποίηση και ανακατανομή των ζωνών επιρροής στον κόσμο. Στον σημερινό κόσμο, όπου διαμορφώνεται μια πολυπολικότητα, δεν μπορούν να περπατούν συμφωνίες τύπου Γιάλτας.⁶⁴

⁶² Ό.π., σ. 29

⁶³ «Ποιός δεν φοβάται τους Αγιατολλάχ;», *Καθημερινή*, 5/2/1979

⁶⁴ ΑΣΚΙ, Αρχείο Κ.Κ.Ε. Εσωτερικού, Κεντρική Επιτροπή, Γραφείο Τύπου, Πολιτικό Δελτίο, ΚΕ. Φακ, 1, Αρ. 20, Ιούλιος 1979, Αρ. 1, σ. 2

Αυτή η *πολυπολικότητα* αλλά και η «πολιτική της ουδετερότητας» αποτελεί βασική επωδό της ρητορικής της ελληνικής Αριστεράς, και ιδιαίτερα του ΚΚΕ ΕΣ, ενώ αποτελεί πλέον και ένα βασικό εργαλείο ανάλυσης και των βορειοευρωπαϊκών χωρών. Το δεύτερο σημαντικό γεγονός, είναι ότι το 1979 η Atlantic Policy Advisory Group του NATO, συναντήθηκε στην Αθήνα και συζήτησε την «διάχυση δυνάμεων» στον παγκόσμιο χάρτη, εννοώντας την άνοδο της επιρροής της μαοϊκής Κίνας στον κόσμο, αλλά και τα τεκταινόμενα στο Ιράν και την επιμονή του αιτήματος αυτοκυριαρχίας χωρών του Τρίτου Κόσμου. Ο κόσμος, αναγνώριζε η Atlantic Policy Advisory Group, «μετακινείται από έναν διπολισμό προς μια πολυπολικότητα» και πως θα έπρεπε η Δύση «να μάθει να διαχειρίζεται τις εκδηλώσεις των εθνικισμών των Τρίτων Χωρών».⁶⁵

Παράλληλα, συνεχίζουν να υπάρχουν ανοιχτά μέτωπα στην Μέση Ανατολή τα οποία δημιουργούν εστίες αποσταθεροποίησης. Η εισβολή της ΕΣΣΔ στο Αφγανιστάν τον Δεκέμβριο του 1979, ο εμφύλιος πόλεμος στον Λίβανο, και η υπογραφή των συμφωνιών του Καμπ Ντέιβιντ δημιουργούν εστίες περιπλοκών στον αραβικό κόσμο. Αναφορικά με τις συμφωνίες του Καμπ Ντέιβιντ του 1978 το ΚΚΕ ΕΣ ήταν αντίθετο, κυρίως λόγω του ότι «[η συμφωνία] δεν οδήγησε σε ύφεση, αλλά σε ένταση, καθώς διαμορφώνεται ένα μέτωπο των άλλων αραβικών κρατών κατά της Αιγύπτου».⁶⁶ Άλλωστε, το ΚΚΕ ΕΣ έβλεπε πως ο Ανουάρ Σαντάτ δεν έχει τη νομιμοποίηση που χρειάζεται στο εσωτερικό της Αιγύπτου. Το ενδιαφέρον είναι πως η *Αυγή* παρατηρεί πως ο Σαντάτ με την συνέργεια των ισλαμικών δυνάμεων, διολίσθαινε προς μια αυταρχική διακυβέρνηση της χώρας. Σε άλλο δημοσίευσμά της η *Αυγή* αναφέρει πως «εξαφανίζεται κάθε μορφή δημοκρατικής ζωής στην Αίγυπτο [...] καθώς τίθενται σε ενέργεια οι νέοι καταπιεστικοί νόμοι [και] εκατοντάδες διανοούμενοι παραπέμπονται σε δίκες με την κατηγορία της «αντιαιγυπτιακής δραστηριότητας»,⁶⁷ αποφεύγοντας να αναφέρει ποιοί παραπέμπονται σε δίκη.

Παρ' όλο που η κατάσταση στην Ανατολική Μεσόγειο και την Μέση Ανατολή κλιμακώνεται, το κύριο θέμα που φαίνεται να απασχολεί το ΚΚΕ ΕΣ την περίοδο της Μεταπολίτευσης είναι το κυπριακό ζήτημα, η αναδιάρθρωση των δυνάμεων στο εσωτερικό του αλλά και στην εγχώρια Αριστερά εν γένει, αλλά και ο «ιστορικός συμβιβασμός» στην Ιταλία.⁶⁸

Το Ιράν όμως θα αρχίσει να εμφανίζεται στις σελίδες της εφημερίδας. Οι περισσότερες από τις ανταποκρίσεις από την Τεχεράνη γίνονται μέσω ειδησεογραφικών πρακτορείων, συνήθως ιρανικών αλλά και γαλλικών και βρετανικών, ωστόσο η *Αυγή* και το ΚΚΕ ΕΣ παίρνουν αδιαπραγμάτευτη θέση

⁶⁵ Hatzivassiliou Evanthis, "The Cold War as a Frontier...", ό.π., σ. 26

⁶⁶ Αρχείο Κ.Κ.Ε. Εσωτερικού, Κεντρική Επιτροπή, Γραφείο Τύπου, Πολιτικό Δελτίο, ΚΕ. Φακ, 1, Αρ. 20, Ιούλιος 1979, Αρ. 1. ό.π., σ. 5

⁶⁷ «Εξαφανίζεται κάθε μορφή δημοκρατικής ζωής στην Αίγυπτο», *Αυγή*, 16/6/1978

⁶⁸ Επίσης, δυο ακόμα ζητήματα που εμφανίζονται συχνά στην ανάλυση και καταλαμβάνουν αρκετό χώρο στην *Αυγή*, είναι η ανάγκη εκκαθάρισης του κρατικού μηχανισμού από χουντικά στοιχεία αλλά και ο επαναπατρισμός και η απόδοση ελληνικής ιθαγένειας στους πολιτικούς πρόσφυγες του Εμφυλίου.

εναντίον του δικτατορικού, όπως το χαρακτηρίζουν, καθεστώτος του σάχη που «με την ωμή βία των τανκς και των πολυβόλων αντιμετωπίζουν τις χιλιάδες των διαδηλωτών στους δρόμους της πρωτεύουσας». ⁶⁹ Οι ανταποκρίσεις εμφανίζονται με όλο και μεγαλύτερη συχνότητα, εντούτοις πολλές φορές διαμεσολαβείται από τον παράγοντα των ελληνοτουρκικών σχέσεων αλλά και την τουρκική προκλητικότητα, δεδομένης της πολιτισμικής σύνδεσης του Ισλάμ με την Τουρκία. Είναι φανερό πως η ανάλυση στοχεύει στην ενεργοποίηση και των πατριωτικών αισθημάτων των αναγνωστών. Για παράδειγμα η ανάλυση της Κ.Ε. του ΚΚΕ ΕΣ εν έτει 1979 υπογραμμίζει τα εξής:

Η Τουρκία έχει επιλεγεί σαν το βασικό στήριγμα της Ουάσιγκτον και του ΝΑΤΟ στην περιοχή μας. Ιδιαίτερα μετά τις εξελίξεις στο Ιράν, η σημασία της Τουρκίας για τις ΗΠΑ έχει τόσο μεγαλώσει και η ενίσχυση προς αυτή τόσο σημαντικά αυξηθεί, που ανατρέπεται ήδη ο συσχετισμός των δυνάμεων σε σχέση με την χώρα μας υπέρ της Άγκυρας. ⁷⁰

Υπό την διάθλαση του «φακού» του Ψυχρού Πολέμου και του παγκόσμιου ανταγωνισμού, το ΚΚΕ ΕΣ, σύμφωνα με τις συνεδριάσεις της Κ.Ε. αλλά και του Ε.Γ., φαίνεται να μην εστίαζε στον ισλαμικό χαρακτήρα που διαφαινόταν στην επανάσταση στο Ιράν, αλλά ούτε και στον ιστορικό αυτόν μετασχηματισμό. Η ανάλυση βασιζόταν στην ενεργειακή κρίση και επάρκεια στην εκμετάλλευση του ορυκτού πλούτου των χωρών του Τρίτου Κόσμου, αλλά και στην περιφερειακή ασφάλεια στην μεσογειακή λεκάνη μέσω υπογράμμισης της δημιουργίας της Μεσογείου ως μια αποστρατικοποιημένη θάλασσα το 1980. ⁷¹ Το ΚΚΕ ΕΣ τονίζει ήδη από το 1979 την σημασία της περιφερειακής ασφάλειας. Τον Ιούλιο του 1979 στο Πολιτικό της Δελτίο η Κ.Ε. σημειώνει πως:

Η κρίση γύρω από το πρόβλημα του πετρελαίου σχετίζεται με τη νέα κατάσταση στο Ιράν, και με τις σχέσεις με τις αραβικές χώρες και τον αγώνα για το Παλαιστινιακό, αλλά και με τις γενικότερες εξελίξεις στη Μέση Ανατολή. ⁷²

Έτσι, το ΚΚΕ ΕΣ, όπως και οι Εργατικοί στην Βρετανία, προσλαμβάνει εν μέρει τις εξελίξεις στο Ιράν βάσει και της απρόσκοπτης ροής του πετρελαίου και των εθνικών συμφερόντων. ⁷³ Παρ' όλα αυτά το ΚΚΕ ΕΣ έδινε ιδιαίτερη σημασία και στο παλαιστινιακό ζήτημα, ως το κύριο μεσανατολικό πρόβλημα. Μάλιστα ήταν από τα πρώτα κόμματα στην Ελλάδα που πρωτοστάτησαν για να αναγνωριστεί η

⁶⁹ «Στο αίμα βυθίζει το Ιράν ο Σάχης», *Αυγή*, 09/08/1978

⁷⁰ ΑΣΚΙ, Αρχείο Κ.Κ.Ε. Εσωτερικού, Κεντρική Επιτροπή, Γραφείο Τύπου, Πολιτικό Δελτίο, ΚΕ. Φακ, 1, Αρ. 20, Ιούλιος 1979, Αρ. 1, σ. 3

⁷¹ Hatzivassiliou Evanthis, "The Cold War as a Frontier...", ό.π., σ. 27

⁷² Αρχείο Κ.Κ.Ε. Εσωτερικού, Κεντρική Επιτροπή, Γραφείο Τύπου, Πολιτικό Δελτίο, ΚΕ. Φακ, 1, Αρ. 20, Ιούλιος 1979, Αρ. 1, σσ. 5-6

⁷³ Στην ίδια γραμμή κινείται τις ημέρες εκείνες και η *Καθημερινή*, τονίζοντας και την προοπτική αμερικανικής επέμβασης εάν η Τεχεράνη δεν συμμορφωθεί με τις δυτικές επιταγές. «Επειγόντως η Δύση ζητεί πετρέλαιο από την Τεχεράνη», *Καθημερινή*, 13/1/1979

Παλαιστίνη ως κρατική οντότητα, αλλά και για να ανοίξει η ΟΑΠ γραφείο διπλωματικής αντιπροσωπείας στην Αθήνα.⁷⁴ Όπως υπογραμμίζει ο Τ. Τρίκκας, το παλαιστινιακό ήταν ένα ζήτημα που ενείχε ιστορική εγγύτητα, με τους αγώνες των δύο λαών (Ελλάδας – Παλαιστίνης) να έχουν κοινές αναφορές.⁷⁵ Αυτό επιβεβαιώνει και τον ισχυρισμό πως μεγάλο μέρος της Αριστεράς στην Ελλάδα εσωτερίκευε το εθνικοαπελευθερωτικό ιδεώδες, τοποθετώντας την Ελλάδα στη σφαίρα των εξαρτημένων από τη Δύση χωρών.

Η πρώτη αναφορά της *Αυγής* στις διαδηλώσεις στο Ιράν γίνεται στις 11 Μάη του 1978, περίπου τέσσερις μήνες ύστερα από την αρχή των διαδηλώσεων και έχει τίτλο «συγκλονίζεται το Ιράν από τις διαδηλώσεις». ⁷⁶ Σποραδικές αναφορές υπήρξαν και τους προηγούμενους μήνες, ωστόσο επικεντρώνονταν στην καταστολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από το καθεστώς του Σάχη. Στις 16 Μάη του 1978 οι διαδηλώσεις σε όλο το Ιράν μπαίνουν στην πρώτη σελίδα της *Αυγής*. Τις ίδιες μέρες πραγματοποιείται το 1^ο συνέδριο της νεολαίας του ΚΚΕ ΕΣ Ε.Κ.Ο.Ν – Ρήγας Φεραίος, ωστόσο πέρα από τις γενικόλογες αναφορές στη «διεθνή κατάσταση» και την στήριξη των εθνικοαπελευθερωτικών κινημάτων δεν γίνεται μνεία στην Μέση Ανατολή και το Ιράν. Στις 12 Αυγούστου του 1978 εμφανίζεται εκτενές άρθρο, όπου τονίζεται η επιβολή στρατιωτικού νόμου στο Ισφαχάν και οι δεκάδες νεκροί στην πόλη. Στο άρθρο αυτό έχει ενδιαφέρον η ρητορική του ξένου Τύπου σχετικά με εξτρεμιστικά στοιχεία που ηγεμονεύουν στους κόλπους των διαδηλωτών και την προσπάθεια ανάσχεσης της πολιτικής του φιλελευθεροποίησης.⁷⁷

Ωστόσο, σταδιακά η *Αυγή* επιχειρεί μια μεγαλύτερη προσέγγιση στο ζήτημα του Ιράν καθώς η κατάσταση κλιμακώνεται. Τον Αύγουστο του 1978, ξεσπάει φωτιά στον κινηματογράφο *Ρεξ*, στην πόλη Αμπαντάν, με τον απολογισμό των νεκρών να φτάνει τους 377 με 430. Οι ανταποκρίσεις της *Αυγής* κάνουν λόγο για «προβοκάτσια των υπηρεσιών του Σάχη, με στόχο την ενοχοποίηση των προοδευτικών και δημοκρατικών δυνάμεων του Ιράν, που αγωνίζονται ενάντια στο καταπιεστικό και τρομοκρατικό καθεστώς». Το άρθρο συνεχίζει, τονίζοντας πως «η αντιπολίτευση στο Ιράν δεν κατέφυγε ποτέ στην τυφλή τρομοκρατία και δεν επιτίθεται εναντίον του λαού. Το τρομοκρατικό καθεστώς του Σάχη είναι ο δράστης της πυρκαγιάς», τονίζει, «και ειδικότερα η μυστική αστυνομία του Σάχη, η ΣΑΒΑΚ που ίδρυσε πρόσφατα τις λεγόμενες *Μυστικές Ομάδες Εκδίκησης*».⁷⁸

Η σύμπραξη της ιρανικής αντιπολίτευσης εναντίον του Σάχη αποτυπώνεται τον Σεπτέμβριο του 1978 από το Παρίσι, υπό την σκέπη του Εθνικού Μετώπου. Εκεί υιοθετείται διακήρυξη από όλες τις

⁷⁴ Η αντιπροσωπία εγκαινιάζεται τελικά στις αρχές του 1980

⁷⁵ Συνέντευξη με τον Τάσο Τρίκκα στις 26/01/2018

⁷⁶ *Αυγή*, 11/05/1978

⁷⁷ «Στρατιωτικός νόμος στο Ισφαχάν, Ιράν», *Αυγή*, 12/08/1978

⁷⁸ «Αποδίδεται στη ΣΑΒΑΚ ο εμπρησμός», *Αυγή*, 22/0//1978

πολιτικές δυνάμεις, θρησκευτικές και μη, οι οποίες συμφωνούν στα εξής: α) ανατροπή της μοναρχίας του σάχη, β) παραπομπή σε δίκη των υπεύθυνων για τις δολοφονίες διαδηλωτών, γ) κατάργηση κάθε αντισυνταγματικού νόμου που περιορίζει τις πολιτικές και προσωπικές ελευθερίες, δ) διάλυση της Βουλής, ε) εκλογή επαναστατικού συμβουλίου, στ) αποχώρηση του Ιράν από το CENTO (Συνθήκη Αμοιβαίας Άμυνας και Πρόγραμμα Οικονομικής Ανάπτυξης) και ζ) δήμευση του πλούτου του σάχη.⁷⁹ Στα παραπάνω, η αναφορά σε «ισλαμικά ήθη» απουσιάζει, δημιουργώντας μια αποπροσανατολιστική αίσθηση. Με ψήφισμά τους στις 7 Οκτωβρίου του 1978 αρκετές προσωπικότητες από την Ελλάδα καταδικάζουν τα «φασιστικά καθεστώτα» του Σαμόζα στη Νικαράγουα και του Σάχη στο Ιράν, μεταξύ των οποίων βρίσκονται ο Μ. Γλέζος, ο Μ. Πλωρίτης, ο Μ. Κουμανταρέας, η Α. Ζέη, ο Γ. Κατράκης και η Α. Φλέμινγκ. Αναλυτικά καταδικάζουν:

Τα καθημερινά μαζικά εγκλήματα του σύγχρονου φασισμού, της επιβίωσης των ολοκληρωτισμών, το πνίξιμο της ελευθερίας με οποιαδήποτε μέσα. Καταδικάζεται επίσης η αδράνεια των διεθνών οργανισμών [και η] ενεργητική ή παθητική στάση των κυβερνήσεων στα εγκλήματα κατά της ανθρώπινης ζωής, της ελευθερίας και του πολιτισμού.⁸⁰

Μετά την νίκη της ιρανικής επανάστασης και την επάνοδο του Αγιατολλάχ Χομεϊνί στην Τεχεράνη τον Φλεβάρη του 1979, το περιοδικό *Αντί* προσπαθεί να μεταφέρει την κατάσταση της σύγχυσης και τις προσπάθειες του καθεστώτος του σάχη για επάνοδο στην εξουσία. Τότε, ένα κομμάτι του ιρανικού στρατού που ήταν πιστό στον Παχλαβί επιχείρησε να ανακαταλάβει την εξουσία. Οι Mujahedin Khalq μαζί με μοίρες της αεροπορίας έδωσαν την τελική μάχη με τους Φρουρούς του σάχη και, έτσι, η επανάσταση επικράτησε πλήρως.⁸¹ Τότε, το *Αντί* παρουσίαζε την κατάληψη της εξουσίας από τους το συιτικό ιερατείο και τον Χομεϊνί, ως μια ιστορική νίκη κατά του ιμπεριαλισμού:

Στην Περσία μια ιστορικά ανεπανάληπτη λαϊκή εξέγερση κατέλυσε την αιωνόβια δυναστεία και το πλέγμα των ιμπεριαλιστικών της εξαρτήσεων. Στο πρόσωπο ενός ιδιότυπα χαρισματικού ηγέτη συνδέει το όραμα μιας προοδευτικής πορείας με τις πολιτικές ανάγκες και τις πολιτιστικές παραδόσεις του λαού της Περσίας.⁸²

Επίσης από το 1978 έως και το 1980, οργανώνονται συγκεντρώσεις και εκδηλώσεις από την Ε.Φ.Ε.Ε. στα Προπύλαια κυρίως για συμπαράσταση στον ιρανικό λαό που αγωνίζεται.⁸³ Επιπλέον, σε ανακοίνωση της Ε.Φ.Ε.Ε. τον Μάιο του 1980, χρησιμοποιείται το σχήμα του αντιιμπεριαλιστικού

⁷⁹ «Ενιαίο Μέτωπο κατά του Σάχη», *Αυγή*, 06/08/1978

⁸⁰ «Έλληνες διανοούμενοι εναντίον Σαμόζα και Σάχη», *Αυγή*, 08/10/1978

⁸¹ Ο.π., σ. 32 και Axworthy Michael, ό.π.

⁸² ΑΣΚΙ, «Η Στιγμή της Επανάστασης», *Αντί*, #119, 17/2/1979

⁸³ «Συγκέντρωση στα Προπύλαια για τον λαό του Ιράν», *Ριζοσπάστης*, 23/1/1979 & Συνέντευξη Ερρίκου Φινάλη στις 13/6/2017

ιδεώδους της ιρανικής επανάστασης. Συγκεκριμένα, η ανακοίνωση σπεύδει, υπό την σκιά της αμερικανικής επέμβασης τον Απρίλιο του 1980, «να καταδικάσει την επέμβαση του Αμερικανικού Ιμπεριαλισμού σαν πρόκληση για την Διεθνή Ύφεση και την Ειρήνη» ενώ απαιτεί από την ελληνική κυβέρνηση «να μην εμπλακεί στα σχέδια των Αμερικανών και του ΝΑΤΟ».⁸⁴ Την ίδια στιγμή που πληθαίνουν οι ανταποκρίσεις και τα άρθρα για την κατάσταση, ολοένα και περισσότερο η Αριστερά στέκεται στην εμπλοκή των θρησκευτικών ηγετών του σιιτισμού στην επανάσταση του Ιράν, και φιλοξενούν πλήθος δηλώσεών τους. Και οι εφημερίδες του υπόλοιπου πολιτικού κόσμου, όπως λόγου χάρη η *Ελευθεροτυπία* και το *Βήμα*, βλέπουν την διαδραματιζόμενη ιρανική επανάσταση, με όρους αδιαχώριστης παρακαταθήκης του πολιτικού σιιτισμού. Μάλιστα, ο απεσταλμένος της Ελευθεροτυπίας στην Τεχεράνη, Γιώργος Μαύρος, κάνει μια εκτίμηση πως «κάνουν μεγάλο λάθος όσοι πιστεύουν ότι με την επικράτηση της περσικής επανάστασης οι θρησκευτικοί ηγέτες της θα αποδειχθούν ανίκανοι να επιλύσουν τα γιγάντια κοινωνικό-οικονομικά προβλήματα».⁸⁵

Ωστόσο, το περιοδικό *ο Πολίτης* υιοθετεί κυρίως μια κριτική θέση απέναντι στις εξελίξεις στο Ιράν. Για παράδειγμα το 1979 μεταφράζει και δημοσιεύει ένα άρθρο της Μαρίας – Αντουανέττας Ματσιότσι από τη *Le Monde* το οποίο αναφέρει:

Στην πραγματικότητα βρισκόμαστε μπροστά σε μια καταπληκτική ιδεολογική και συγκινησιακή ανασυγκρότηση με βάση το θέμα της «επιστροφής στα θεία» [...]. Ο δικός μας ορθολογιστικός 19^{ος} αιώνας μοιάζει να τινάχτηκε στον αέρα, μαζί και ο εικοστός αιώνας με τη μαρξιστική του προοπτική και τα κομμουνιστικά του κόμματα που αμετάθετα συνδέονται με το κομμουνιστικό μοντέλο. Ενάντια στον Μαρξ ανεμίζουν την σημαία του προφήτη Αλή».⁸⁶

3.2.3 Το ΚΚΕ και ο σιιτικός αντιιμπεριαλιστικός ισλαμισμός

Το ΚΚΕ εντάσσει τις εξελίξεις στο Ιράν στο σχήμα της «κοινής αντιιμπεριαλιστικής δράσης». Έτσι, αν και αφιερώνει λίγο περισσότερο χώρο απέναντι στην αυξανόμενη ισλαμική επιρροή στο Ιράν, καθώς δημοσιεύει και αναλύσεις από την *Πράβντα*, κατατάσσει τον ισλαμισμό εκείνη την εποχή ως μια γνήσια λαϊκή επαναστατική έκφραση. Χαρακτηρίζει το καθεστώς του σάχη «μοναρχοφασιστικό» ενώ καλωσορίζει τους αγώνες του ιρανικού λαού «για κοινωνικές δημοκρατικές μεταρρυθμίσεις και για τον τερματισμό της επεμβατικότητας των Η.Π.Α. στις εσωτερικές υποθέσεις της χώρας».⁸⁷ Το καθεστώς του σάχη ήταν πλήρως συντεταγμένο με τις επιταγές της εξωτερικής πολιτικής του Στέιτ

⁸⁴ «Συγκέντρωση την Τρίτη 6 μ.μ. για το Ιράν», *Αυγή*, 15/5/1980

⁸⁵ «Ο Ισλαμισμός: Θρησκεία – πολιτική», *Ελευθεροτυπία*, 5/2/1979

⁸⁶ ΑΣΚΙ, Μαρία – Αντουανέττα Ματσιότσι, «Με τις Περσίδες όπως με τους ναύτες της Κροστάνδης», *Ο Πολίτης*, Τ. 25, Μαρ-Απρ, 1979

⁸⁷ «Τα τανκς θερίζουν με τα πολυβόλα τον λαό», *Ριζοσπάστης*, 03/01/1979

Ντιπάρτμεντ και, συνεπώς, μισητό από την ΕΣΣΔ και τους δορυφόρους της. Χαρακτηριστικό είναι, πως όταν στις 18 Σεπτεμβρίου του 1978 γίνεται σεισμός στην ιρανική πόλη Τάμπας, στην επαρχία του Χορασάν, που είχε ως αποτέλεσμα τον θάνατο δεκαέξι χιλιάδων ανθρώπων, το σαχικό Ιράν κατηγορήσε την Σοβιετική Ένωση ότι ευθύνεται για την πρόκληση του σεισμού. Αυτό συνέβη καθότι δύο μέρες νωρίτερα η ΕΣΣΔ είχε πραγματοποιήσει πυρηνική δοκιμή, και ενώ η πόλη βρίσκεται στο κεντρικό Ιράν και όχι στα τότε σύνορα της ΕΣΣΔ, η Τεχεράνη κατηγορήσε την Μόσχα ότι προκάλεσε υπόγεια σεισμικά κύματα που έπληξαν το Ταμπάς.⁸⁸

Δεδομένου πως το 1979 είναι και η χρονιά της σοβιετικής εισβολής στο Αφγανιστάν, η Μόσχα, και όλα τα κομμουνιστικά κόμματα, προσπαθούν απεγνωσμένα να μην συντριβεί η εικόνα της ΕΣΣΔ στον αραβομουσουλμανικό κόσμο.⁸⁹ Έτσι, ο δημοσιογράφος της *Πράβντα* L. Medvenco, έγραφε το 1980 πως «το εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα, που συχνά εξύψωνε το πνεύμα του Ισλάμ, είναι επικεφαλής όχι μόνο εναντίον του ιμπεριαλισμού, αλλά σταδιακά κατευθύνεται και ενάντια των πραγματικών θεμελίων του καπιταλισμού».⁹⁰ Η ιδεολογική αυτή τοποθέτηση, πλαισιώνεται και από τα σχήματα που προτάσσει η ΕΣΣΔ. Η ηγεσία του Χρουτσώφ και ιδιαίτερα του Μπρέζνιεφ σήμανε την λεγόμενη «ειρηνική συνύπαρξη» με τους μουσουλμάνους,⁹¹ καθώς η ΕΣΣΔ έβλεπε με αυξανόμενη ανησυχία τον αποσταθεροποιητικό ρόλο του ισλαμικού αισθήματος στην ΕΣΣΔ.⁹² Κάποιες από τις θεωρίες που αναπτύχθηκαν από τους σοβιετικούς μελετητές αποσκοπούσαν στην διαλεκτική σύνδεση του κομμουνισμού με το Ισλάμ, έτσι ώστε να μην έρχονται σε αντιπαράθεση, ωστόσο κάποιες άλλες υποστήριζαν το καπιταλιστικό του πνεύμα, όπως αυτή του L. Klimovich με το έργο του *The Socialist Construction in the East and Religion* (1929). Εντούτοις, το σχήμα που επιστρατεύτηκε την εποχή της ιρανικής επανάστασης, μέχρι και την σκληρή καταστολή του Τούντεχ έπειτα από το 1984, ήταν εκείνο του V. Ditiakin. Ο Ditiakin (*Marx and Engels on the Origins and Character of Islam – 1927*) υποστήριζε πως το Ισλάμ είναι το αποτέλεσμα της σύγκρουσης της κουλτούρας των βεδουίνων με αυτή των εμπόρων δημιουργώντας σταδιακά ένα είδος πρωτόλειου επαναστατικού εθνικισμού μέσω του Ισλάμ.⁹³ Το σχήμα αυτό τα πρώτα χρόνια της ιρανικής επανάστασης το υιοθέτησε πλήρως το ΚΚΕ.

⁸⁸ *Αυγή*, 19/09/1978

⁸⁹ Παρ' όλα αυτά το 1980 το FO παρατηρούσε πως δεν υπάρχει μεγάλος κίνδυνος μέσα στην ΕΣΣΔ από την ισλαμική αφύπνιση. BNA, FCO93/2311, Φ. NF/226/1, Walters (MP) προς Turner, "Report of the Study Group on Islam", 31/7/1980

⁹⁰ Ben Fowkes, Bulent Gokay (ed.), (2012), *Muslims and Communists in Post-Transition States*, Routledge, London, σ. 29

⁹¹ Ben Fowkes & Bülent Gökay, (2009), "Unholy Alliance: Muslims and Communists – An Introduction", *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, 25:1, 1-31, σ. 23

⁹² Mark Saroyan, (1997), *Minorities, Mullahs and Modernity: Reshaping Community in the Former Soviet Union*, University of California at Berkeley, σ. 8

⁹³ Michael Kemper, (2008), "Studying Islam in the Soviet Union", Inaugural Lecture Delivered on the appointment to the chair of Eastern European Studies at the University of Amsterdam, UvA-DARE (Digital Academic Repository), σ. 12

Ο Ριζοσπάστης δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο ζήτημα του αμερικανικού παράγοντα καθ' όλη την διάρκεια της επανάστασης, καθώς όπως υποστηρίζει «οι εγκέφαλοι του Λευκού Οίκου συνεδριάζουν μέρα νύχτα». Το ΚΚΕ δεν φαίνεται να το απασχολεί το γεγονός πως, όπως αναφέρει σε δημοσίευμα του της 4ης Ιανουαρίου του 1979, μία από τις εναλλακτικές προοπτικές επίλυσης του ζητήματος (για τους Αμερικανούς) είναι ο ορισμός «ενός κυβερνητικού συνασπισμού, στον οποίο θα πάρουν μέρος και αντιπολιτευόμενοι θρησκευτικοί αρχηγοί». ⁹⁴ Ωστόσο, έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον για την προσοχή του ΚΚΕ αλλά και του διεθνούς κομμουνιστικού κινήματος, η ανατομία της εκδήλωσης του ισλαμισμού ως πολιτική δύναμη στον γεωγραφικό χάρτη της Μέσης Ανατολής, που χαρακτηρίζεται αδιαμφισβήτητα ως «αντιιμπεριαλιστικό» και προοδευτικό από τον δημοσιογράφο Ν. Θρακιώτη:

*Το αντιμοναρχικό κίνημα που άρχισε με την υποκίνηση των θρησκευτικών αρχηγών παρουσιάστηκε από την δυτική προπαγάνδα σαν αντιδραστικό. Αλλά οι μάζες στο διάστημα αυτό έδειξαν καθαρά με τα αιτήματά τους ότι πρόκειται για ένα βαθιά δημοκρατικό αντιιμπεριαλιστικό κίνημα. [...] Ο Ιμπραϊμ Γιαζντί (στενός συνεργάτης του Χομεϊνί) σε πρες κόνφερανς στην Ουάσιγκτον δήλωσε: «Εμείς δεν είμαστε αντιδραστικοί. Θέλουμε μια ισλαμική δημοκρατία που θα εξασφαλίζει ίσα δικαιώματα για όλες τις θρησκείες και για όλες τις ομάδες του πληθυσμού καθώς και για τις γυναίκες».*⁹⁵

Τονίζοντας πως το κυριότερο έγκλημα του σάχη ήταν η υπογραφή πολεμικών συμφωνιών με τις Η.Π.Α, ο Ιμπραϊμ Γιαζντί συμπληρώνει πως η σχέση με την ΕΣΣΔ θα είναι «αδέσμευτη» όπως με όλες τις υπόλοιπες χώρες. Το άρθρο συνεχίζει:

*Το κίνημα αυτό, επομένως, και από την πλευρά της θρησκευτικής ηγεσίας είναι πολιτικοποιημένο, δεδομένου ότι οι σίιτες ανέκαθεν ήταν αντιμοναρχικοί και είναι ενάντια στους ξένους αποικιοκράτες.*⁹⁶

Ενώ συνεχίζονταν οι διαδηλώσεις σε όλες τις πόλεις του Ιράν με αυξανόμενο αριθμό Ιρανών να συμμετέχει αλλά και πολλαπλασιασμό των νεκρών από κρατικούς και παρακρατικούς δρώντες, ο σάχης προσπαθεί να κάνει πολιτικούς ελιγμούς προτείνοντας τον σχηματισμό πολιτικής κυβέρνησης με συμμετοχή και προσωπικότητων από την αντιπολίτευση,⁹⁷ ιδιαίτερα του Εθνικού Μετώπου, και υπόσχεται μεταρρυθμίσεις. Μετά την αποτυχία του Golem Sadiqi να σχηματίσει κυβέρνηση, αναλαμβάνει ο Seruf Bakhtiar τον οποίο όμως θα διαγράψει άμεσα το Εθνικό Μέτωπο από το Παρίσι ο Χομεϊνί.⁹⁸ Για τον Ριζοσπάστη, οι «μανούβρες α λα Μαρκεζίνη», όπως τις αποκαλεί, «ούτε στην Περσία είχαν τ' αναμενόμενα αποτελέσματα». Καταλήγει στο συμπέρασμα πως «φθάνουμε έτσι στο

⁹⁴ «Να φύγει ο Σάχης, Έξω οι Αμερικανοί!», Ριζοσπάστης, 04/01/1979

⁹⁵ Ο.π.

⁹⁶ Ο.π.

⁹⁷ «Εγκαταλείπει ο Σάχης το Ιράν», Αυγή, 30/12/1978

⁹⁸ Ο.π.

τυπικό πρότυπο υποχωρήσεων του ιμπεριαλισμού, όταν στριμώχνεται άσχημα». ⁹⁹ Για το ΚΚΕ το ζήτημα του Ιράν είναι ένα ζήτημα αντιιμπεριαλιστικής πάλης ενάντια στα πλαίσια της ιμπεριαλιστικής συμπεριφοράς των Ηνωμένων Πολιτειών αλλά και της Κίνας και στα πλαίσια του διεθνούς ανταγωνισμού του Ψυχρού Πολέμου. ¹⁰⁰ Άλλωστε όπως προκύπτει από την ανακοίνωση του Κ.Σ. της ΚΝΕ τον Φεβρουάριου του 1979, η νεολαία του ΚΚΕ απευθύνει «θερμό χαιρετισμό» χαιρετίζοντας «την περήφανη νίκη της αντιιμπεριαλιστικής δημοκρατικής επανάστασης». ¹⁰¹

Φυσικά, η δημοκρατική φύση του σιιτισμού αποτυπώνεται στο πρόσωπο του Αγιατολλάχ Χομεϊνί, και την ιδιότυπη θρησκευτική του φιλοσοφία. Το ζήτημα της δημοκρατίας τίθεται επιτακτικά στις αρχές του 1979. Ο ίδιος αν και προσπαθούσε να μην έχει μια άκαμπτη στάση σχετικά με τα ζητήματα της δημοκρατίας, τόνιζε, ωστόσο, συνεχώς πως η Ισλαμική Δημοκρατία είναι αδιαπραγμάτευτη. Επιπλέον, ένας άλλος θρησκευτικός ηγέτης, πιο μετριοπαθής, ο Αγιατολλάχ Μονταζερί, προσπαθεί να διατρανώσει τις δημοκρατικές μεταρρυθμίσεις που επίκεινται, οι οποίες είναι και η ουσία του σιιτικού Ισλάμ. Δήλωνε πως «η κυβέρνηση που θα σχηματιστεί στην Περσία μετά την πτώση του σάχη, θα έχει το Κοράνι σαν σύνταγμα, ενώ ένα Λαϊκό Συμβούλιο που θα εκλεγεί με καθολική ψηφοφορία, θα είναι επιφορτισμένο με τη διαχείριση των δημοσίων υποθέσεων. Σκοπός της περσικής αντιπολίτευσης είναι η ίδρυση ισλαμικής δημοκρατίας και ο δίκαιος αναδασμός της γης». ¹⁰²

Τα αιτήματα αυτά, αν και έχουν ένα θρησκευτικό πρόσημο, παρέμεναν δίκαια για τους Ιρανοί. Για παράδειγμα, το Κομμουνιστικό Κόμμα του Ιράν (Τούντεχ) και οι Fedayeen Khalq στήριξαν την ισλαμική δημοκρατία, και ιδιαίτερα τον Αγιατολλάχ Akbar Hashemi Rafsanjani ο οποίος ήταν υποστηρικτής της ισλαμικής στροφής, την ίδια ώρα που τον αποκαλούσαν *σύντροφο* (rafiq). ¹⁰³ Ο Γ.Γ. του Τούντεχ, Nouredin Kianougi, σύμφωνα με ανταπόκριση της *Αυγής* στις 23 Γενάρη του 1979 τονίζει

⁹⁹ «Πιο σκληρός ο αγώνας του λαού του Ιράν», *Ριζοσπάστης*, 12/1/1979

¹⁰⁰ «Διεθνείς και εσωτερικές εξελίξεις και η θέση του ΚΚΕ», *Ριζοσπάστης*, 06/01/1979

¹⁰¹ «Η Ελληνική νεολαία χαιρετίζει τη νίκη του λαού του Ιράν», *Ριζοσπάστης*, 14/2/1979. Μάλιστα σε έμμετρο ποίημα στην στήλη *Έμμετρος Ρίζος*, εμφανίζεται την ημέρα εκείνη το παρακάτω καυστικό ποίημα υπό τον τίτλο *Φιλία*:

«Μερικοί, υποστηρίζουν ότι η Αμερική, με τον περσικό λαό ήθελε καλά να τάχει, και γι' αυτό μόνο το «λόγο», υποστήριζε το Σάχη, ούτως ώστε η Περσία, με το δυνατό της Σάχη να 'χει... «ανεξαρτησία», Μ' αφού θέλησε ο ...Αλλάχ, την Περσία να κυβερνήσει το Ισλάμ κι ο Αγιατολλάχ, η Αμερική οφείλει, δίχως «υστεροβουλία» με τους Πέρσες να 'ναι φίλη, κι έτοιμη να «βοηθήσει», να επουλώσουν τις πληγές τους, φτάνει να την ξαναμπάσουν στις πετρελαιοπηγές τους!»

Το ποίημα υπογράφει «ο παλιός»

¹⁰² «Απατηλές υποσχέσεις δίνει ο Μπαχτιάρ», *Αυγή*, 04/01/1979. Ο απεσταλμένος της *Ελευθεροτυπίας*, Γιώργος Μαύρος, τον Φεβρουάριο του 1979 είχε χαρακτηρίσει την οικονομική πολιτική του Χομεϊνί ως εθνικοσοσιαλιστική. Βλ. «Χομεϊνί: Καμία συνδιαλλαγή με Μπαχτιάρ», *Ελευθεροτυπία*, 8/2/1979

¹⁰³ Talattof Kamran, "Comrade...", ό.π., σ. 634

τον αντιιμπεριαλιστικό, λαϊκό και δημοκρατικό χαρακτήρα της σιιτικής θρησκευτικότητας. Συγκεκριμένα δηλώνει:

Το κόμμα του υποστηρίζει ανεπιφύλακτα τον Αγιατολλάχ Χομεϊνί και το πρόγραμμά του, δηλαδή την κατάργηση της μοναρχίας, την εγκαθίδρυση της ισλαμικής δημοκρατίας, συντακτική συνέλευση για την διαμόρφωση του νέου συντάγματος, εγγύηση των λαϊκών ελευθεριών, πάλη κατά της πολιτικής καταπίεσης και χρησιμοποίηση του εθνικού πλούτου για το κοινό καλό. [...]. Οι θρησκευτικές αντιλήψεις των σιιτών έχουν δημοκρατικές ρίζες και πάντα συνδέονταν με τις λαϊκές αντιιμπεριαλιστικές δυνάμεις.

Προσθέτει μάλιστα και την οπτική της οικοδόμησης μιας γέφυρας συνεργασίας με το σιιτικό Ισλάμ:

Το Τούντεχ αναγνωρίζει τα αντικειμενικά προοδευτικά στοιχεία του κινήματος του Χομεϊνί και κάνει ότι μπορεί για να αναπτυχθεί μια κοινή γλώσσα μαζί του. Δεν υπάρχουν αξεπέραστες διαφορές μεταξύ του επιστημονικού σοσιαλισμού και του κοινωνικού περιεχομένου του Ισλάμ.¹⁰⁴

Ο ακαδημαϊκός Κ. Talattof, αναλύει αυτή την σύνδεση, αναφέροντας πως ο ισλαμικός μοντερνισμός πρέπει να ειδωθεί ως η θέσμιση μιας ιδιότυπης «απάντησης» στον δυτικό νεωτερισμό. Έτσι, φτάνοντας στον ισλαμικό ριζοσπαστισμό (τον προσλαμβάνει ως την πιο ακραία εκδοχή του πολιτικού Ισλάμ), θεωρεί πως είναι η απάντηση στην επιρροή που είχε ο σοβιετικός μαρξισμός στις μουσουλμανικές κοινωνίες στον 20^ο αιώνα.¹⁰⁵ Το ΚΚΕ στην προσπάθειά του να κατανοήσει κάποιους μετασχηματισμούς στην ιρανική κοινωνία, υιοθετεί ένα ερμηνευτικό σχήμα της «διένεξης και των ασυμβίβαστων αντιθέσεων» που λαμβάνουν χώρα σε μια πετρελαιοπαραγωγό χώρα. Επισημαίνεται, πως η διένεξη αυτή σχετίζεται με την «άνοδο της εθνικής αυτοσυνείδησης [που] συγκρούεται με το αρχαϊκό κοινωνικό – οικονομικό και πολιτικό σύστημα».¹⁰⁶

Ωστόσο, στην Διεθνή Θεωρητική Συνδιάσκεψη της Σόφιας τον Γενάρη του 1979, όπου συμμετείχαν κομμουνιστικά κόμματα από όλο τον κόσμο, και από τις αραβικές χώρες όπως της Συρίας και του Ιράκ, η απουσία συζήτησης για τον ισλαμισμό ως κίνημα και ως πολιτικό φαινόμενο, είναι καταφανής. Αν και γίνεται λόγος για «κοινό αντιιμπεριαλιστικό μέτωπο» από τον Χαρίλαο Φλωράκη και για «υπερνίκηση των διαφορών», αυτό αφορά κυρίως τις διαφορές και τις διενέξεις στο ενδοκομμουνιστικό στρατόπεδο, και κυρίως αναφέρονται στα ζητήματα του ευρωκομμουνισμού αλλά και της Κίνας.¹⁰⁷ Σύμφωνα πάντως με την *Πράβντα*, ο Χομεϊνί και η ισλαμική του δημοκρατία

¹⁰⁴ «Το Τούντεχ υποστηρίζει», *Αυγή*, 23/1/1979

¹⁰⁵ Talattof Kamran, "Comrade...", ό.π., σ. 642

¹⁰⁶ «Πιο σκληρός ο αγώνας του λαού του Ιράν», *Ριζοσπάστης*, 12/1/1979

¹⁰⁷ «Το ΚΚΕ και οι σχέσεις του με το διεθνές κίνημα», *Ριζοσπάστης*, 14/1/1979

είναι τόσο ισχυρή που δεν αποτελεί πλέον αντιπολίτευση και πως «αντιπροσωπεύει όλα τα στρώματα του πληθυσμού».

Είναι σαφές, ότι ο αντιιμπεριαλιστικός αγώνας είναι θεμελιώδους σημασίας για το σοσιαλιστικό και κομμουνιστικό κίνημα και πως τα μουσουλμανικά κράτη αντιπροσωπεύουν την προοπτική της ταξικής και σοσιαλιστικής επανάστασης για το ευρωπαϊκό αριστερό κίνημα. Εν είδη ματαίωσης των ενδοευρωπαϊκών επαναστάσεων, η συζήτηση σχετικά με την επανάσταση στον Τρίτο Κόσμο, ιεραρχεί την αντιιμπεριαλιστική προοπτική πολύ πιο πάνω από οποιοσδήποτε πατριαρχικές ή πατερναλιστικές πρακτικές.¹⁰⁸ Το πεδίο εμπειριών του ιρανικού λαού αλλά και ο ορίζοντας των προσδοκιών του στο πέρασμα προς την δεκαετία του 1980 ήταν η αποτίναξη του δικτατορικού καθεστώτος του σάχη και η ελαχιστοποίηση της αμερικανικής επιρροής στην ιρανική επικράτεια. Ο Ν. Κιανουγι, ο Γ.Γ. του Τούντεχ, δήλωνε στην ουγγρική εφημερίδα *Νετίς Ζαμπαντσάγκ* ότι «η Περσία έχει επιτύχει μια δημοκρατική και αντιιμπεριαλιστική επανάσταση. [...] Η σημερινή επανάσταση έχει κάποιο θρησκευτικό χαρακτήρα, γιατί στη χώρα αυτή η θρησκεία των σιιτών έχει βαθιές ρίζες που συνδέονται με τα αιτήματα των λαϊκών μαζών,¹⁰⁹ εξηγώντας την επενέργεια του σιιτικού Ισλάμ.

Παρ' όλα αυτά παρατηρώντας τον κατακερματισμό και τις διαφορετικές εκφάνσεις του πολιτικού Ισλάμ την περίοδο εκείνη, βλέπουμε πως ούτε οι θεωρητικοί του ισλαμισμού αλλά ούτε και οι μουσουλμάνοι εν γένει έχουν στο μυαλό τους με ακρίβεια την σημασία του όρου *πολιτικό Ισλάμ*. Ο ίδιος ο Bakhtiar, δήλωνε τον Φεβρουάριου του 1979 πως «κανείς δεν ξέρει τι σημαίνει η ισλαμική του δημοκρατία», αναφερόμενος στον Χομεϊνί, συνεχίζοντας πως «δεν αποδέχεται ούτε το πλουραλιστικό σύστημα ούτε τη δημοκρατία. Θέλει να κυβερνήσει με το θείο μόνο. Από κει ξεκινά και εκεί σταματά».¹¹⁰

Η επικράτηση του Χομεϊνί προκάλεσε αντιφατικά αισθήματα σε ένα μεγάλο μέρος του ιρανικού κινήματος, αλλά και στην Αριστερά στην Ευρώπη. Η διαμεσολάβηση της ευρωπαϊκής Αριστεράς στη στάση και τις θέσεις των ιρανικών προσδευτικών οργανώσεων, αλλά και τούμπαλιν είναι δεδομένα αμφίδρομη. Οι «ισλαμικές επιτροπές» (*shuras*) στα εργοστάσια αλλά και η αυταρχική στροφή του Χομεϊνί δεν προσλήφθηκαν από όλους ως αντιδημοκρατικές κινήσεις. Αντίθετα, τα *shuras* θεωρήθηκαν ως μια λαμπρή ευκαιρία της απόκτησης της εργατικής διαχείρισης και των μέσων παραγωγής. Έτσι, όροι όπως *control i-kargani* (εργατικός έλεγχος), *idarat* (διαχείριση), *nizarat*

¹⁰⁸ Paige Arthur, (2010), *Unfinished Projects: Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Verso, London, x-xxix

¹⁰⁹ «Λαός και στρατός ενωμένοι υποστηρίζουν τον Χομεϊνί», *Αυγή*, 09/02/1979

¹¹⁰ «Ιερός πόλεμος αν δεν παραιτηθεί ο Μπαχτιάρ», *Αυγή*, 05/02/1979

(εποπτεία) και *dikhalat* (παρέμβαση), έγιναν αντικείμενα ιδεολογικών αντιπαραθέσεων στους κόλπους της ιρανικής εργατικής τάξης.¹¹¹

Η αυταρχική στροφή του Χομεϊνί το 1979-80 αντιμετωπίστηκε αρχικά από το σύνολο του αριστερού κινήματος στο Ιράν με καχυποψία, αλλά όχι με πλήρη αποστροφή δεδομένου του φόβου της αντεπανάστασης.¹¹² Ειδικότερα, το Τούντεχ στήριξε τον ισλαμιστή ηγέτη σε μια σειρά από κινήσεις που στόχευαν την απονομιμοποίηση οποιασδήποτε προσπάθειας κοινωνικής χειραφέτησης από το αριστερό και εργατικό κίνημα. Το Τούντεχ στήριξε τις απαιτήσεις του Χομεϊνί να τερματιστούν όλες οι απεργίες στα εργοστάσια, και ειδικά στις πετρελαϊκές εγκαταστάσεις, δηλώνοντας πως «η συνέχιση των απεργιών θα θεωρηθεί εμπόδιο στην ισλαμική επανάσταση».¹¹³ Επιπλέον, την περίοδο της προσπάθειας σταθεροποίησης του νέου ισλαμικού καθεστώτος του Χομεϊνί, οι ειδήσεις σχετικά με την πολιτικές δολοφονίες που λειτουργούν ως τροχοπέδη στον εκδημοκρατισμό της χώρας, είναι συνεχείς και επαναλαμβανόμενες. Συγκεκριμένα, μέσω της εφημερίδας *Πράβντα*, ο *Ριζοσπάστης* μεταφέρει πως αυτές τις κινήσεις τις εκμεταλλεύονται «φιλοσαχικά στοιχεία, κι ανάμεσά τους πρώην αξιωματικοί και συνεργάτες της μυστικής αστυνομίας», με στόχο την ανατροπή της επανάστασης.¹¹⁴ Άλλωστε, στο 2ο Συνέδριο της ΚΝΕ στις αρχές του Απρίλη του 1979, παρενέβη και ένα μέρος της εν Ελλάδι νεολαίας του Τούντεχ, η Οργάνωση Δημοκρατικής Νεολαίας και Φοιτητών του Ιράν (ΟΔΥΣΙ), με τον γραμματέα της κ. Χουσεϊν, διατρανώνοντας πως «η θρησκευτική πίστη των σιιτών έχει ρίζες δημοκρατικές και οι θρησκευτικοί αρχηγοί είχαν δεσμούς συνεργασίας με τις εθνικές και αντιιμπεριαλιστικές δυνάμεις».¹¹⁵

Αναφορικά με το πολιτικό πορτραίτο του Χομεϊνί, το ΚΚΕ συγκροτεί μια εικόνα που δεν έχει «τίποτα το θεατρικό, τίποτα το αλλαζονικό, το εξεζητημένο, αλλά μια βαθιά πνευματική διαύγεια».¹¹⁶ Σύμφωνα με τον *Ριζοσπάστη*, ο δυτικός τύπος περιγράφει τον Χομεϊνί ως έναν «θιασώτη μιας Δημοκρατίας του Ισλάμ, που θα κυβερνιέται από τις αρχές του Κορανίου και από το παράδειγμα του Προφήτη Μωάμεθ, όπου η εξουσία της νομοθεσίας ανήκει αποκλειστικά στον Θεό». Η Δύση, σύμφωνα με το ΚΚΕ, παρουσιάζει τον Χομεϊνί ως «οπαδό μιας δημοκρατίας μεσαιωνικής» και και ο σιιτικός ριζοσπαστισμός εξηγείται ως μια «σύγκρουση για τα συμφέροντα διαφόρων θρησκευτικών

¹¹¹ Bayat Asef, (1987), *Workers and Revolution in Iran: A Third World Experience of Workers' Control*, Zed Books, London, σσ. 144-145

¹¹² Val Moghadam, (1987), "Socialism or Anti-Imperialism? The Left and Revolution in Iran", *New Left Review*, # 166

¹¹³ «Αναβρασμός στην Περσία», *Αυγή*, 15/02/1979

¹¹⁴ «Ιράν: Οι δολοφονίες, πρόσχημα για εκστρατεία κατά της αριστερής πτέρυγας της επανάστασης», *Ριζοσπάστης*, 14/05/1979

¹¹⁵ Αρχείο ΚΚΕ – Ε.Κ.Χ. Φλωράκης, Πρακτικά 2^{ου} Συνεδρίου της Κομμουνιστικής Νεολαίας του ΚΚΕ, 3/4/1979 & ΑΣΚΙ, «Πρόγραμμα και Εκτιμήσεις του Κόμματος Τούντεχ για την Ιρανική Επανάσταση του 1979», Μπροσούρα της οργάνωσης "Νίκη των Λαϊκών Αγώνων για την Ανατροπή του Καθεστώτος του Ιράν", Αθήνα, 1979

¹¹⁶ «Ποιοί είναι και τί θέλουν οι Πέρσες Σίιτες», *Ριζοσπάστης*, 03/02/1979

ομάδων» και όχι ως μια γνήσια αντιιμπεριαλιστική επανάσταση. Στο εύλογο ερώτημα αν ο Χομεϊνί αποτελεί εκπρόσωπο της «μαύρης αντίδρασης», όπως υποστήριζε ο Σάχης, η απάντηση είναι αδιαπραγμάτευτη:

Οι προοδευτικοί παρατηρητές συμφωνούν στο γεγονός ότι η μεγάλη μερίδα του πληθυσμού του Ιράν συνδέεται με τις παραδόσεις των Σιιτών, που τα συνθήματά τους στη σημερινή κατάσταση έχουν αντικειμενικά προοδευτικό χαρακτήρα.¹¹⁷

Η αντιαμερικανική ρητορική είναι πρόδηλη, ωστόσο παρατηρείται μια προσπάθεια κατανόησης των συμβολικών συστημάτων πίστης και κοινωνικής οργάνωσης του ιρανικού λαού. Προς επίρρωση των αναλυτικών εργαλείων του ΝΑΤΟ, εκπρόσωποι του Τούντεχ εξηγούν στις εφημερίδες πως η άνοδος του πολιτικού Ισλάμ και η μεγάλη επιρροή των θρησκευτικών ηγετών «οφείλεται στο γεγονός ότι κάθε πολιτική συγκέντρωση διαλύεται και το μοναδικό μέρος όπου μπορεί να γίνει συγκέντρωση είναι το τζαμί».¹¹⁸ ενώ και οι κομμουνιστές του Ιράν με τη σειρά τους σπεύδουν να καθησυχάσουν την διεθνή κοινότητα για τον κίνδυνο του πολιτικού Ισλάμ.

3.2.4 Το αληθινό επαναστατικό πνεύμα του αντιιμπεριαλισμού: Η θεώρηση της ΕΔΕ

Το τροτσκιστικό κίνημα στην Ελλάδα φαίνεται πως είχε διχαστεί σχετικά με την ιρανική επανάσταση και για λόγους εσωτερικών αντεγκλήσεων αλλά και για λόγους ιδεολογικής φύσεως. Παρ' όλα αυτά, η εφημερίδα ΣΑ της ΕΔΕ, δεν άργησε να πάρει σαφή θέση για την ιρανική επανάσταση: Ο Χομεϊνί, υποστήριξε, τοποθετείται στο ίδιο κάδρο με τους σοσιαλιστές επαναστάτες όπως ο Λένιν και ο Τρότσκι. Πολύ σύντομα η ΕΔΕ αγκάλιασε και ενστερνίστηκε ένα μεγάλο μέρος των ερμηνευτικών του εργαλείων της σιιτικής εκδοχής του πολιτικού Ισλάμ. Σε μια σειρά από άρθρα και ανταποκρίσεις της ΣΑ έπλεκε σταθερά το εγκώμιο της Ιρανικής επανάστασης, τουλάχιστον μέχρι τον θάνατο του Χομεϊνί. Στις αρχές του 1979, όταν ο Σάχης εγκατέλειψε την Τεχεράνη η ΣΑ, βασισμένη σε μια λενινιστική ανάλυση, έγραφε πως:

Οι μάζες της Περσίας δεν κινητοποιούνται από την πίστη τους στον Μωάμεθ και τον Χομεϊνί. Πίσω από τις θρησκευτικές μορφές δρουν οι υλικές δυνάμεις της παγκόσμιας επανάστασης. Τα άλυτα δημοκρατικά προβλήματα των περσικών μαζών, η απελευθέρωση από τον ιμπεριαλιστικό ζυγό, τα υπάρχοντα εθνικά προβλήματα δεν μπορούν να βρουν την λύση τους σε μια «ισλαμική δημοκρατία».¹¹⁹

¹¹⁷ Ό.π.

¹¹⁸ Ό.π.

¹¹⁹ «Σάχης τέλος», ΣΑ, 17/01/1979

Η ανάλυση της ΕΔΕ – ιδιαίτερα στο 9ο Συνέδριο το 1979 – επιστράτευε τον λενινιστικό όρο «συμπυκνωμένη οικονομία», ο οποίος υποδήλωνε την άμεση αλληλεπίδραση της οικονομίας και της πολιτικής. Σύμφωνα με την ρητορική της ΕΔΕ, πουθενά δεν αποτυπώνεται αυτό με τον καλύτερο τρόπο όσο στη Μέση Ανατολή. Και η δυσχέρεια αυτή σε οικονομικό και πολιτικό επίπεδο έχει κλιμακωθεί ακόμη περισσότερο μετά την κατάρρευση των μεταπολεμικών συμφωνιών του Μπρέτον – Γουντς και την βίαιη διολίσθηση προς την σφαίρα της *Συναίνεσης της Ουάσιγκτον*.¹²⁰

Σε ένα αρχικό στάδιο, τουλάχιστον, φαίνεται πως οι αναλύσεις των τροτσικιστών για την ιρανική επανάσταση συγκλίνουν. Η ΕΔΕ βλέπει την επανάσταση στο Ιράν σαν ένα νέο στάδιο της παγκόσμιας πολιτικής και οικονομικής κρίσης, σημειώνοντας πως «η περσική επανάσταση δεν είναι καθόλου ένα εθνικό φαινόμενο: είναι προϊόν της κρίσης του παγκόσμιου καπιταλισμού».¹²¹ Αναγνωρίζοντας πως ο Σάχη «δεν ανατράπηκε για θρησκευτικούς λόγους ούτε από φανατικούς της θρησκείας»,¹²² αυτό που απασχολεί τον αρθρογράφο είναι η αντιιμπεριαλιστική κατεύθυνση της επανάστασης, ενώ γίνεται και σύνδεση με την «επικείμενη» παλαιστινιακή επανάσταση. Σε άλλο σημείο ο Θ. Νικόλας επιμένει στην γραμμική ανάλυση των σταδίων της παγκόσμιας σοσιαλιστικής επανάστασης, επισημαίνοντας πως «το πού θα βαδίσει η επανάσταση στην Περσία δεν εξαρτάται από την κατεύθυνση της ισλαμικής ηγεσίας και τον χαρακτήρα της Ισλαμικής Δημοκρατίας. Εξαρτάται από το τι θα κάνει η εργατική τάξη».¹²³

Για τους «παμπλικούς» η ανάλυση είχε την ίδια ευρεία οπτική. Αποτελούσε μέρος της συνολικότερης θεωρίας της διαρκούς επανάστασης, που ενίοτε λάμβανε τη μορφή πολέμου. Ο Πάμπλο στην

¹²⁰ Πράγματι, οι οικονομίες των χωρών της Μέσης Ανατολής, αν και διακρίνονταν από ποικιλόμορφα χαρακτηριστικά ή κάθε μία και δεν είχαν το ίδιο μοντέλο ανάπτυξης, υπήρχε ένα κοινό στοιχείο που τις χαρακτήριζε: είχαν όλες σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό σχέσεις εξάρτησης από τη Δύση. Ιδιαίτερα μετά την πετρελαϊκή κρίση του 1973 η εγκατάλειψη του κρατικού μοντέλου καπιταλιστικής ανάπτυξης, που μετουσιώθηκε στον φορντισμό – κενσιανισμό, έγινε ακόμα πιο έντονη. Η αποδόμηση της παραδοσιακής εργασίας, της «γραμμής παραγωγής» και της κρατικής παρέμβασης άλλαξε το τοπίο στην παγκόσμια οικονομία, καθώς οι οικονομίες της Ευρώπης και της Ιαπωνίας αμφισβητούσαν την παντοδυναμία της αμερικανικής. Αυτή η υπονόμηση της αμερικανικής ηγεμονίας συμβολίστηκε με την αποδέσμευση του δολαρίου από την αξία του χρυσού το 1971. Επιπλέον, η δημιουργία του Οργανισμού Εξαγωγών Πετρελαιοπαραγωγών Χωρών (ΟΡΕΚ) το 1960, υπονόμωσε περαιτέρω την ηγεμονία των ΗΠΑ στην παγκόσμια οικονομία, μετατοπίζοντας το βάρος και προς τις χώρες εξαγωγής πετρελαίου. Η κρίση του 1973, εν μέσω του πολέμου του Γιόμ Κιπούρ, και η Ιρανική επανάσταση υπήρξαν έμμεσες, και όχι άμεσες όπως υποστήριζε η ΕΔΕ, συνέπειες της αποδόμησης του Μπρέτον – Γούντς. Συνεπώς, η αστάθεια στις τιμές του πετρελαίου παράλληλα με την υπερδιπλασιασμό των τιμών πώλησης, οδήγησε σε αυτό που ο Αμερικανός ιστορικός του εργατικού κινήματος της Μέσης Ανατολής Joel Beinin έχει ονομάσει ως *stagflation syndrome* (stagnation – inflation), ένας συνδυασμός δηλαδή αποτελεσματικών και πληθωριστικών οικονομιών. Απόρροια, εν πολλοίς, και αυτής της διαδικασίας ήταν και η έκρηξη του χρέους του Τρίτου Κόσμου. Joel Beinin, *Workers and Thieves: Labor Movements and Popular Uprisings in Tunisia and Egypt*, εκδόσεις Stanford University Press, Στανφορντ, 2016, σ. 39 & Joel Beinin, *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, εκδόσεις CUP, Κέμπριτζ, 2001, σ. 143

¹²¹ «Το χρονικό της Ανατροπής του Σάχη», ΣΑ, 20/1/1979

¹²² Ο.π.

¹²³ «Η Περσική Επανάσταση και ο Σταλινισμός», ΣΑ, /2/1979

αυτοβιογραφία του περιγράφει την εισοδιστική πολιτική του τροτσκιστικού κινήματος, ιδιαίτερα σε περιόδους κρίσης. Αναφέρει πως:

Είχαμε παρατηρήσει και τονίσει πως κάθε μερικός πόλεμος εναντίον μιας νικηφόρας αποικιακής επανάστασης, όπως συνέβη στην Κορέα, στην Κίνα, αργότερα στο Βιετνάμ, την Αλγερία κ.α., έπαιρνε αντικειμενικά το χαρακτήρα πολέμου – επανάστασης, ότι δηλαδή η αποικιακή επανάσταση προχωρούσε σε διαρκή πόλεμο με τον καπιταλισμό και ιμπεριαλισμό των μητροπόλεων.¹²⁴

Την ίδια περίοδο η ΟΚΔΕ είχε μια διαφορετική άποψη, παρ' όλα αυτά. Όπως περιγράφει ο Γ. Φελέκης η εικόνα που τους μετέφεραν οι Fedayeen Khalq υπήρξε καταλυτική. Πολλοί υποστηρικτές της οργάνωσης «εγκλωβίστηκαν» στην Αθήνα στις αρχές του 1979 στην προσπάθειά τους να μεταβούν στην Τεχεράνη. Η αδυναμία άφιξης στο Ιράν συνέβη καθώς το αεροδρόμιο της Τεχεράνης είχε κλείσει για κάποιες εβδομάδες την περίοδο εκείνη. Ο Γ. Φελέκης περιγράφει πως φιλοξένησε κάποιους από τους Ιρανούς αυτούς στην Αθήνα και πως τύπωσε την εφημερίδα τους για σύντομο χρονικό διάστημα. Η εικόνα του αρχικού ενθουσιασμού για την επανάσταση στο Ιράν, τους πρώτους κιόλας μήνες μετά τον Φεβρουάριο, μετατράπηκε σε απογοήτευση για την ΟΚΔΕ.¹²⁵

Για τη ΣΑ η θεωρία περί της πολιορκίας του σάχη από δεξιούς θρησκόληπτους φανατικούς καταρρίπτεται. Σύμφωνα με την ΕΔΕ αυτή η ιδεολογία κατέρρευσε όταν οι διαδηλωτές άρχισαν να ζητούν το δικαίωμα σε ανεξάρτητα εργατικά συνδικάτα και την εθνικοποίηση του πετρελαίου, αιτήματα που, σύμφωνα με τη ΣΑ, δεν βρίσκονται στο Κοράνι.¹²⁶ Χωρίς να συμπλέουν *Ριζοσπάστης* και ΣΑ, ο αρχικός ενθουσιασμός και των δύο δεν κρύβεται, καθώς στις αρχές του 1979 με ανταπόκριση από την σοβιετική εφημερίδα *Ισβέστια*, εξαίρουν τα «λαϊκά συμβούλια» που λειτουργούν στη χώρα. Ο απεσταλμένος της εφημερίδας Αχμετζιάνοφ εντυπωσιάζεται από τις βαθιές δημοκρατικές αλλαγές που διαδραματίζονται στη χώρα, υπερθεματίζοντας την δυαδική εξουσία που έχει δημιουργηθεί στην χώρα, αναφορικά με τα λαϊκά συμβούλια.¹²⁷ Τα λαϊκά αυτά πολυσυλλεκτικά όργανα αυτοδιοίκησης, σύμφωνα με τον Αχμετζιάνοφ, δεν είναι απλά μια εκδήλωση της αλληλεγγύης των μαζών στο Ιράν, αλλά τείνουν να αντικαταστήσουν τα προηγούμενα όργανα εξουσίας.¹²⁸ Άλλωστε η ΣΑ αναφέρεται και στο «ισχυρό χτύπημα στον παγκόσμιο ιμπεριαλισμό» με την απόφαση του Ιράν να καταργήσει το εξωτερικό του χρέος.¹²⁹

¹²⁴ Μιχάλης Ράπτης (Πάμπλο), (2005), *Η Πολιτική μου Αυτοβιογραφία*, Ίκαρος, Αθήνα, Γ' έκδοση, σσ. 138-139

¹²⁵ Συνέντευξη με τον Γιάννη Φελέκη, (22/6/2019)

¹²⁶ «Εμπρός για τη Σοσιαλιστική Επανάσταση στο Ιράν», ΣΑ, 24/2/1979

¹²⁷ «Λαϊκά Συμβούλια Λειτουργούν στον Ιράν», *Ριζοσπάστης*, 25/1/1979

¹²⁸ Ό.π.

¹²⁹ «Το Ιράν καταργεί το εξωτερικό χρέος», ΣΑ, 24/11/1979

Επίσης πλήθος πολιτικών οργανώσεων έδειχναν την υποστήριξη στα επαναστατικά δικαστήρια και την προσπάθεια «κάθαρσης» της ιρανικής κοινωνίας. Σε μια από τις συγκεντρώσεις συμπαράστασης στο Ιράν στα Προπύλαια σε ένα από τα πανό της ΕΔΕ που κυκλοφορούσε ήδη από τις αρχές του 1980 φιγουράρουν πάνω του οι φωτογραφίες του Λένιν του Τρότσκι και του Χομεϊνί με το παροτρυντικό σύνθημα «Εμπρός για την παγκόσμια σοσιαλιστική επανάσταση». Από τα μέσα του 1979 η ΕΔΕ θα γίνει ο μεγαλύτερος και πιο θερμός υποστηρικτής της Ισλαμικής Δημοκρατίας, ανακαλύπτοντας, με τη βοήθεια του Βρετανού Gerry Healy και του αδελφού βρετανικού κόμματος Workers Revolutionary Party (WRP) φαντάσματα και συνωμοσίες σε κάθε γωνιά (κυρίως της CIA), εναντίον της προοδευτικής και σοσιαλιστικής επανάστασης στο Ιράν.

Σε ψήφισμα του της Κ.Ε. της ΕΔΕ η ΣΑ αναφέρεται στον Ralph Schoenman, έναν γνωστό Αμερικανό ακτιβιστή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που ταξίδευσε στο Ιράν ως μέλος του διοικητικού συμβουλίου του Bernard Russell Peace Foundation. Ο Schoenman ταξίδεψε στο Ιράν δήθεν «για να μελετήσει τα ανθρώπινα δικαιώματα», όπως αναφέρει σε δημοσίευσμά της η ΣΑ,¹³⁰ ενώ παραθέτει στοιχεία (όπως αργότερα και για τον Bani Sadr) πως ήταν πράκτορας της CIA με σκοπό να υπονομεύσει την επανάσταση. Οι τροτσκιστές της ΕΔΕ καταλήγουν πως «η ευθύνη των τροτσκιστών στο Ιράν σήμερα είναι πρώτα και πάνω απ' όλα να ταχθούν ενεργητικά αλληλέγγυοι με τους βασικούς στόχους των ισλαμικών μαζών που κινούνται προς τον σοσιαλισμό.¹³¹ Το αντιιμπεριαλιστικό πρόσημο της ιρανικής επανάστασης τονίζεται από το «φοβερό τζιχάντ» που κήρυξε επίσημα ο Χομεϊνί εναντίον της Αμερικής,¹³² αλλά και λόγω της περιφρόνησης του Ιράν προς τα ψηφίσματα του ΟΗΕ που, όπως υποστήριζε η ΕΔΕ, εξυπηρετούσαν τα συμφέροντα του αμερικανικού ιμπεριαλισμού.¹³³ Άλλωστε, οι ανταποκρίσεις των δυτικών μέσων, σύμφωνα με την ΣΑ και την *News Line*, διαστρεβλώνουν επιμελώς την μετάδοση των ειδήσεων λειτουργώντας ως πράκτορες του ιμπεριαλισμού και του σιωνισμού.¹³⁴ Μάλιστα, παρουσιάζει και στοιχεία τον Ιανουάριου του 1980 για την δημοσιογράφο του αμερικανικού SWP (αντίστοιχο του βρετανικού SWP) Σίντι Τζάκουιθ, πως λειτουργεί σε εντεταλμένη αποστολή της CIA.¹³⁵ Οι χαρακτηρισμοί «φανατικοί μουσουλμάνοι» που διαδίδουν, επισημαίνουν, είναι μια δυτική επινόηση. Επιπλέον, ενδιαφέρον έχει πως ο ανταποκριτής της *Ελευθεροτυπίας* την περίοδο εκείνη στην Τεχεράνη Γιώργος Μαύρος, σύμφωνα με το τροτσκιστικό κίνημα, ήταν και αυτός πράκτορας της CIA.¹³⁶

¹³⁰ «Κάτω τα χέρια από την Ιρανική Επανάσταση», ΣΑ, 15/3/1979

¹³¹ «Υπερασπίστε την Ιρανική Επανάσταση», ΣΑ, 18/4/1979

¹³² «Ιερό πόλεμο ενάντια στις ΕΠΑ κήρυξε ο Χομεϊνί», ΣΑ, 28/11/1979

¹³³ «Το επαναστατικό Ιράν περιφρονεί τον ΟΗΕ», ΣΑ, 1/12/1979

¹³⁴ «Πως ο τύπος διαστρεβλώνει την ιρανική επανάσταση», ΣΑ, 18/1/1980

¹³⁵ «Πράκτορας του ΣΕΚ-ΣΙΑ επιστρέφει στο Ιράν», ΣΑ, 19/1/1980

¹³⁶ Συνέντευξη του Γιάννη Φελέκη, (22/6/2019)

Για την ΕΔΕ η απειλή των Η.Π.Α. και της ΕΣΣΔ είναι ισόνομη για το Ιράν. Σε απόφαση του Π.Γ. της Κ.Ε. της ΕΔΕ οι Έλληνες τροτσκιστές υποστηρίζουν πως η ΕΣΣΔ αν και αντιτίθεται στην πολιτική των Αμερικανών, δεν προσβλέπει σε τίποτε παραπάνω παρά στην άμβλυση των αντιδράσεων των μουσουλμάνων για τη σοβιετική εισβολή στο Αφγανιστάν.¹³⁷ Η πρώτη επέτειος της ιρανικής επανάστασης, τον Φεβρουάριο του 1980 θα εγκωμιασθεί από την ΕΔΕ με ανακοίνωσή της επαναλαμβάνοντας το σύνθημα «εμπρός για την παγκόσμια σοσιαλιστική επανάσταση». Η ΕΔΕ συνδέει άμεσα την ιρανική με την παλαιστινιακή επανάσταση, στα συμφραζόμενα των προλεταριακών τους προοπτικών αλλά και στου αντιρεβιζιονιστικού τους χαρακτήρα. Στα πλαίσια αυτά κατηγορεί διαρκώς την «αντίδραση» όλου του ελληνικού πολιτικού φάσματος, συμπεριλαμβανομένης και της ΟΚΔΕ. Σε επίσκεψη του αντιπροέδρου του Ιράν Σ. Γκοτμπαντέχ το 1980 στο Σπόρτινγκ, κατά τη διάρκεια της οποίας συναντήθηκε με πλήθος πολιτικών εκπροσώπων, ο Ιρανός αντιπρόεδρος επικρίνει όλους όσους θεωρούν πως μια θρησκευτική επανάσταση είναι εξ ορισμού φανατική. «Το ίδιο το θεμέλιο της επανάστασής μας βασίζεται στην πίστη, στο δίκιο και στην πίστη ότι θα πετύχουμε τον αγώνα μας», φώναζε στο πλήθος στο Σπόρτινγκ.¹³⁸

3.2.5 Η «δειλή» συζήτηση

Για λόγους γεωγραφικής αλλά και ιδεολογικής εγγύτητας, οι δυνάμεις της ελληνικής Αριστεράς συντάσσονταν παραδοσιακά με τους αγώνες των εθνικιστών και σοσιαλιστών στη Μέση Ανατολή. Ωστόσο, μετά το αρχικό σοκ από τη νίκη της ιρανικής επανάστασης και την κλιμακούμενη επίθεση της στις αριστερές δυνάμεις του Ιράν, ιδιαίτερα μετά το 1980-81,¹³⁹ τίθεται πλέον πιο επιτακτικά το ζήτημα της αναλυτικής προσέγγισης του ιρανικού σιιτισμού και της επιρροής του. Μπορεί η βάση που δόθηκε στην Ελλάδα στο ισλαμικό στοιχείο των ανερχόμενων επαναστατικών κινημάτων στον αραβομουσουλμανικό κόσμο να κινούνταν οριακά στα πλαίσια της ακατανοησίας, ωστόσο φαίνεται πως βιώθηκε μια ανάγκη θεωρητικού επαναπροσδιορισμού κάποιων αξιωμάτων και κάποιων παραδοχών της θεωρίας των κοινωνικών κινημάτων στην Ελλάδα.

Τα όργανα των αριστερών κομμάτων, *Αυγή* και *Ριζοσπάστης*, αλλά και η ΣΑ, καθ' όλη τη διάρκεια της ιρανικής επανάστασης προσπαθούν σπασμωδικά να προσεγγίσουν τα γεγονότα. Αυτό όμως που διαφαίνεται είναι πως η αναλυτική προσέγγιση αποτελεί ένα πεδίο μίξης ιδεολογικής και γεωπολιτικής ανάλυσης. Λόγου χάρη, το ΚΚΕ αποτελεί μια πολιτική δύναμη της περιόδου η οποία τάσσεται αδιαφιλονίκητα με την οπτική της Μόσχας και με τα σχήματα που επιστρατεύει. Από την

¹³⁷ «Οι ιμπεριαλιστές απειλούν το Ιράν», ΣΑ, 16/1/1980

¹³⁸ «Τα σύνορα της ιρανικής επανάστασης τελειώνουν εκεί που βρίσκεται ο τελευταίος καταπιεσμένος», ΣΑ, 16/2/1980

¹³⁹ Axworthy Michael, *Revolutionary Iran...*, ό.π., σσ. 214-215

άλλη η θέση του ΚΚΕ ΕΣ μετατοπίζεται περισσότερο προς τις αντίστοιχες θέσεις των ευρωπαϊκών ευροκομμουνιστικών και σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων.

Η πολιτική της αναδημοσίευσης για την αναλυτική προσέγγιση του ισλαμικού πλέον Ιράν κυριαρχούσε στην Αριστερά.¹⁴⁰ Σε άρθρο του Τζ. Μπόφφα, στελέχους του ΚΚ Ιταλίας (με το οποίο το ΚΚΕ ΕΣ είχε στενούς δεσμούς), που δημοσιεύθηκε στην *Αυγή* στις 17 Φεβρουαρίου του 1979, γίνεται λόγος για την δυνατότητα απεγκλωβισμού από «ένα προκατασκευασμένο σχήμα ή μοντέλο» της επαναστατικής διαδικασίας. Καθώς εξαιρεί την διορατικότητα και την πρωτοτυπία της λενινιστικής σκέψης, ο Μπόφφα θέτει ένα πολύ σοβαρό ερώτημα. «Καθώς σιγά σιγά η σκέψη θα εμβαθύνει στα γεγονότα», γράφει πως κάποιος θα αναρωτιόταν «γιατί η ηγεμονία του επαναστατικού κινήματος κατακτήθηκε από ένα ιδιαίτερο θρησκευτικό μουσουλμανικό ρεύμα;». Και, αμέσως, διατυπώνει μια θέση με την οποία διαφαίνεται η προσπάθεια ερμηνείας των γεγονότων του Ιράν βάσει της επαναστατικής σιιτικής παράδοσης. «Ο σιιτισμός», συνεχίζει ο Μπόφφα, «έχει μακρές παραδόσεις αντιπολίτευσης κατά της πολιτικής εξουσίας που διατηρούσε και κάτω από το καθεστώς του σάχη ένα δίκτυο επαφής με τον λαό. Τότε θα καταλάβουμε καλύτερα γιατί οι μάζες βρήκαν σε αυτό ένα μέσο για να οργανωθούν και μια επιχειρησιακή ηγεσία». Συνεχίζει, λέγοντας πως είναι σαφές «από ποια πλευρά βρισκόνταν οι μάζες του λαού και από ποια πλευρά οι δυνάμεις της συντήρησης»¹⁴¹, ενώ ευλογεί και δείχνει όλη την στήριξή του προς την νέα εξουσία στο Ιράν. Ο Μπόφφα καταλήγει, κάνοντας ακόμα μια σημαντική διαπίστωση προϊδεάζοντας για τις επικείμενες εξελίξεις:

*Ανοίγει η φάση κατά την οποία πρέπει να χαραχθεί ο νέος δρόμος ανάπτυξης του Ιράν. Σε αυτό το έδαφος θα αναμετρηθούν οι κοινωνικές δυνάμεις που βρέθηκαν ενωμένες στην αντιπολίτευση κατά της μοναρχίας, οι πολιτικές οργανώσεις τους, οι ιδεολογίες τους. [...] Είναι δουλειά των Ιρανών να τα λύσουν (σσ. τα ζητήματα αυτά). Η πρώτη βοήθεια που εμείς μπορούμε να τους δώσουμε, είναι η αλληλεγγύη μας μαζί με την ικανότητα να μην κρίνουμε το έργο τους σύμφωνα με προκατασκευασμένα σχήματα*¹⁴².

Απαλλαγμένος από την γραμμική θεώρηση της ιστορίας, ο Μπόφφα επιχειρεί μια μεταδομιστική προσέγγιση και μια διαλεκτική σύγκλιση μεταξύ ιστορικής και κοινωνιολογικής ανάλυσης. Έτσι, δανείζεται στοιχεία από την προσέγγιση του Λέβι-Στρως, σύμφωνα με τον οποίο οι πολιτισμοί πρέπει να εξετάζονται με τους όρους των δικών τους συμβολικών συστημάτων.¹⁴³ Μια πιο αναλυτική ματιά, δείχνει πως ακόμα και οι λαοί, που για πολλούς στη Δύση, χαρακτηρίζονταν ως «καθυστερημένοι»

¹⁴⁰ Η τάση αυτή δεν κυριαρχούσε μόνο στα αριστερά έντυπα, αλλά και στο σύνολο του ελληνικού Τύπου.

¹⁴¹ Τζ. Μπόφφα, «Οι ανεξερευνήτοι δρόμοι των επαναστάσεων», *Αυγή*, 17/02/1979

¹⁴² Ό.π.

¹⁴³ Iggers Georg, Edward Wang, (2015), *Παγκόσμια Ιστορία της Σύγχρονης Ιστοριογραφίας*, Αθήνα, Νεφέλη, σ. 377

διέθεταν τα δικά τους σύνολα αξιών. Την άποψη αυτή μεταφέρει η *Αυγή* τον Μάιο του 1980, μέσα από τα λόγια του Bani Sadr τα οποία αναδημοσιεύει από την ιταλική *Μανιφέστο*. Εάν όλοι θέλουν πολιτιστική επανάσταση σημειώνει πως θα πρέπει να ξεκινήσουν «από τη μεγάλη επανάσταση την οποία το Ισλάμ θεωρεί ως μια ιερή μάχη».¹⁴⁴

Παράλληλα, επιχειρείται και η δημιουργία μιας προσωπογραφίας του Αγιατολλάχ Χομεϊνί, ο οποίος για πολλούς στη Δύση παρέμενε μια σκοτεινή και ανεξερεύνητη προσωπικότητα. Σε άρθρο του στην *Αυγή*, ο δημοσιογράφος Σ. Ασβεστάκης τον προλογίζει ως θρησκευτικό ηγέτη, φιλόσοφο και πολιτικό. Σύμφωνα με τον Χομεϊνί, περιγράφει ο Ασβεστάκης, στο Ισλάμ και ειδικότερα στο σιιτικό δόγμα, η θρησκεία και η πολιτική είναι άρρηκτα συνδεδεμένες. «Ο σιιτισμός, που από την αρχή του έβαλε το θέμα της εξουσίας, βασίζεται σε δύο μεγάλες αρχές: το “ιμαμάτ” (η αποστολή του ιμάμη) και η δικαιοσύνη. Η συμμετοχή όλων των μελών του στη διαχείριση των υποθέσεων μιας κοινότητας είναι ένα καθήκον. Ο ρόλος του Ιμάμη είναι να συντονίζει τις ενέργειες». Σε άλλο σημείο του άρθρου, αφού περιγράφεται η διαδρομή της ζωής του Χομεϊνί, παρατίθεται η διατύπωση του Bani Sadr, ο οποίος αναφέρει πως ο Χομεϊνί «πιστεύει στην τριπλή επανάσταση: πνευματική, θρησκευτική και πολιτιστική».¹⁴⁵

Σύμφωνα με τους οπαδούς του, συνεχίζει το άρθρο, «η μεγάλη εκτίμηση που υπάρχει στο πρόσωπό του Χομεϊνί δεν οφείλεται μόνο στην επιστημονική του κατάρτιση και στον πολιτικό ρόλο που διαδραματίζει, αλλά και στο ηθικό του ανάστημα. Ο Ασβεστάκης γράφει πως ο Χομεϊνί:

*Αντιπαράτασσει μια άλλη θεώρηση της πολιτικής συνδέοντας πίστη και πολιτική («δρω γιατί πιστεύω») με τέτοιο τρόπο ώστε βασιζόμενος στις αρχές του Θεού, ο πολίτης ή ο ηγέτης μπορεί να δράσει ανεξάρτητα από ομάδες πίεσης, προσωπικά συμφέροντα και συσχετισμούς δυνάμεων».*¹⁴⁶

Και κλείνοντας το άρθρο, ο συγγραφέας παραθέτει την διαβεβαίωση του Αγιατολλάχ προς τον κόσμο ότι «η Ισλαμική Κυβέρνηση θα κατοχυρώσει την ελευθερία σκέψης κι έκφρασης για όλους, στους άθεους, στους κομμουνιστές και στις εθνικές και θρησκευτικές μειονότητες με την προϋπόθεση ότι δεν θα συνωμοτούν ενάντια στα συμφέροντα του έθνους». Και πράγματι, όπως αποδείχθηκε αντιμετώπισε την αντιπολίτευση ως συνωμότες κατά του Ιράν, γιατί όταν λόγου χάρη οι Fedayeen Khalq αποφασίζουν να κινητοποιηθούν ανησυχώντας «για την τροπή που παίρνει η επανάσταση»,¹⁴⁷ η καταστολή αρχίζει να γιγαντώνεται. Ο Χομεϊνί σταδιακά εκφράζεται όλο πιο επιθετικά απέναντι στην αντιπολίτευση αναφέροντας πως οι Fedayeen «δεν είναι μουσουλμάνοι αλλά αντίπαλοι του

¹⁴⁴ «Αν δεν ενισχύσουμε την κυριαρχία του Ιράν θα νικήσει ο Κάρτερ...», *Αυγή*, 20/5/1980

¹⁴⁵ Σ. Ασβεστάκης, «Αγιατολλάχ Χομεϊνί», *Αυγή*, 18/02/1979

¹⁴⁶ Ό.π.

¹⁴⁷ «Δημοψήφισμα για την Ισλαμική Δημοκρατία», *Αυγή*, 22/2/1979

φιλοσοφικού πιστεύω του Ισλάμ» και πως, σχολιάζοντας την άρνησή του για μια συνάντηση μαζί τους «εγώ δεν θα επιτρέψω σε αυτούς τους οπορτουνιστές να έρθουν σπίτι μου». ¹⁴⁸

Το ΚΚΕ ΕΣ χρησιμοποιεί περισσότερο ως ερμηνευτικό σχήμα την πρόσληψη του μετααποικιακού κόσμου του E. Wallerstein. Ο Wallerstein ερμηνεύει το σύγχρονο παγκόσμιο σύστημα κρατών, χωρίζοντας το σε τρία επίπεδα: το κέντρο, την ημιοικονομία και την περιφέρεια, τα οποία λειτουργούν ως παραγωγικοί μηχανισμοί και αγορές στην υπηρεσία του διεθνούς καπιταλιστικού συστήματος. ¹⁴⁹ Στους συσχετισμούς αυτούς, ο αμερικανικός παράγοντας φαίνεται ως ο πιο καθοριστικός στην διαμόρφωση των γεωπολιτικών και οικονομικών συμφερόντων στην ευρύτερη περιοχή της Μέσης Ανατολής. Το καλοκαίρι του 1979 στην συνεδρίαση της Κ.Ε. του ΚΚΕ ΕΣ, αναφερόμενοι στην διεθνή κατάσταση, τονίζεται πως «οι αμερικανοί σκοπεύουν σε συνολικότερες ρυθμίσεις του Μεσανατολικού υπό την δική τους ομπρέλλα. Στόχος είναι η ανάκτηση ερεισμάτων στη μείζονος σημασία στρατηγική αυτή περιοχή που είναι ταυτόχρονα και η κύρια πηγή προμήθειας πετρελαίου». Ειδικότερα, ύστερα από την εκδίωξη του σάχη στο Ιράν και την νέα πραγματικότητα «μια “λύση” του παλαιστινιακού για την Ουάσιγκτον είναι σήμερα αναγκαία για ν’ αποκαταστήσει επαφή με τους παλιούς συντηρητικούς συμμάχους της στον αραβικό κόσμο». ¹⁵⁰ Βλέπουμε λοιπόν, πως το ΚΚΕ ΕΣ συνδυάζει μια ανάλυση ιδεολογικού και γεωπολιτικού χαρακτήρα για το Ιράν.

Είναι σημαντικό, ωστόσο, το γεγονός ότι γίνεται αναφορά στις εξελίξεις στο Ιράν με αρνητικό πρόσημο. Τονίζεται ήδη από τα μέσα του 1979 πως «η αντιιμπεριαλιστική λαϊκή εξέγερση στο Ιράν, με την επικράτηση καθυστερημένων λαϊκών δυνάμεων και σκοταδιστικών στοιχείων, υπονομεύεται ήδη σοβαρά». Συγκεκριμένα:

Τα αντιδημοκρατικά μέτρα και ο πόλεμος κατά των Κούρδων στο Βόρειο Ιράν που ζητούν αυτονομία, δείχνουν έναν δρόμο μακριά από την αποκατάσταση των πολιτικών ελευθεριών και οδηγούν στην δίωξη των δυνάμεων της Αριστεράς, που είχαν συμβάλει αποφασιστικά στην ανατροπή του Σάχη. Ειδικότερα τα μέτρα κατά των δημοκρατικών κομμάτων, των ανταρτικών μονάδων, του τύπου, των εθνικών κοινοτήτων υπογραμμίζουν το διαφορετικό στίγμα των δυνάμεων που είχαν πάρει μέρος στην εξέγερση. ¹⁵¹

Οι πολιτικοί αναλυτές από όλο το πολιτικό φάσμα, προσπαθούν να αναλύσουν την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ βάσει των γεγονότων στο Ιράν αλλά και στην ευρύτερη περιοχή. Βλέπουν αφενός το σταδιακό χάσμα που δημιουργείται στην «συνοχή» της επανάστασης παρατηρώντας «τις ολοένα

¹⁴⁸ Ό.π.

¹⁴⁹ Wallerstein Immanuel, (2006), *World Systems Analysis : An Introduction*, Duke University Press, London

¹⁵⁰ ΑΣΚΙ, ΚΚΕ ΕΣ, ΚΕ, Γραφείο Τύπου, Πολιτικό Δελτίο, Αύγουστος 1979, Αρ. 2, ΚΕ, Φ. 3

¹⁵¹ Ό.π.

μεγαλύτερες διαφορές που υπάρχουν μεταξύ της Αριστεράς και των οπαδών του Χομεϊνί». ¹⁵² Η αναλυτική προσέγγιση του ΚΚΕ ΕΣ και ΚΚΕ για το Ιράν λαμβάνει σαφέστατα και ιδεολογικές διαστάσεις, καθώς *Αυγή* και *Ριζοσπάστης* καταλήγουν κάποιες φορές να συγκρούονται για το «μέλλον του καπιταλισμού» αλλά και την ευρωπαϊκή πορεία της χώρας. Τον Φεβρουάριο του 1979 ο *Ριζοσπάστης* είχε εκφράσει τη θέση πως μια χώρα είναι τελικά φτωχότερη και πιο εξαρτημένη αν κατέχει κάποιον ορυκτό πλούτο όπως το πετρέλαιο. Αυτό προκύπτει από την «εμπειρία των Περσών» όπως αναφέρεται, και η *Αυγή* σχολιάζει αρνητικά την τοποθέτηση αυτή και την δαιμονοποίηση της φιλελεύθερης αγοράς και της ΕΟΚ. ¹⁵³

Οι αναφορές στον ισλαμισμό πληθαίνουν τον Νοέμβριο του 1979 όταν έγινε η κατάληψη του Μεγάλου Τζαμιού στην Μέκκα της Σαουδικής Αραβίας από ισλαμιστές μαχητές, με επικεφαλής τον Juhayman al-Utayibi. Ωστόσο, οι αναφορές στον χαρακτήρα αυτού του φαινομένου παραμένουν κάπως ουδέτερες, καθώς φαίνεται πως υπάρχει μια δυσκολία στην κατανόησή του ισλαμισμού. Αρχικά μεταφέρονται οι απόψεις της ίδιας της Σ. Αραβίας που κάνουν λόγο για «ομάδα άθεων», αλλά και οι απόψεις του Ιράν που υποστηρίζουν την άποψη πως πρόκειται για «ενέργεια του εγκληματικού αμερικανικού ιμπεριαλισμού». ¹⁵⁴ Η σύγχυση παραμένει καθώς σημειώνεται πως είναι «άγνωστο αν αποτελούν μια μεμονωμένη έκρηξη ισλαμικού φανατισμού ή μια “υποτροπή” της ισλαμικής επανάστασης». Μερικές μέρες αργότερα η *Αυγή* αναφέρει πως δεν θα ήταν δόκιμο να σταθούμε στις υποθέσεις αλλά «είναι βέβαιο πως «βρισκόμαστε μπροστά σ’ έναν αγώνα ανάμεσα σε διάφορες μουσουλμανικές αιρέσεις». ¹⁵⁵ Από την άλλη, το ΚΚΕ βέβαιο έχει διαφορετική άποψη. Διατρανώνει την ανάμειξη των Η.Π.Α. στα γεγονότα της Μέκκας, σημειώνοντας πως «στόχος των Αμερικανών ιμπεριαλιστών είναι ο διχασμός των αραβικών χωρών και του Ιράν». ¹⁵⁶

Η προοδευτική πορεία των επαναστάσεων τίθεται επί τάπητος με αφορμή το Ιράν και ανοίγει πολύ δειλά μια συζήτηση για το ζήτημα. Ένα ενδιαφέρον στοιχείο για την ιδεολογική συζήτηση που προκύπτει προέρχεται από τα λόγια του ιστορικού Άγγελου Ελεφάντη, ο οποίος θέτει την προβληματική της ιστορικής πορείας των κοινωνιών. Σε εισήγησή του αναφέρει πως η ιστορική εξέλιξη δεν είναι μια μονόγραμμη πορεία, και πως όλες οι κοινωνίες βιώνουν οπισθοδρομήσεις αλλά και προοδευτικές κινήσεις στο εσωτερικό τους. ¹⁵⁷ Αν και δεν αναφέρεται στο Ιράν, μπορούμε να παρατηρήσουμε μια επαναξιολόγηση κάποιων θέσφατων σχετικά με την ευθύγραμμη ανάγνωση της ιστορικής εξέλιξης. Αυτό ίσως φανερώνει κάποια ενστικτώδη ελπίδα σχετικά με την αλλαγή της

¹⁵² «Δημοψήφισμα για την Ισλαμική Δημοκρατία», *Αυγή*, 22/2/1979

¹⁵³ «Η εμπειρία των Περσών», 15/2/1979

¹⁵⁴ «Συγκεχυμένη η κατάσταση στη Μέκκα», *Αυγή*, 22/11/1979

¹⁵⁵ «Μια πυριτιδαποθήκη στο Βασίλειο του Αλλάχ», *Αυγή*, 25/11/1979

¹⁵⁶ «Αντιστέκονται ακόμα στο τέμενος οι εισβολείς», *Ριζοσπάστης*, 27/11/1979

¹⁵⁷ ΚΚΕ ΕΣ, Κ.Ε., *Διεθνείς Εξελίξεις*, Φ. 26, Υπ. 3, ΚΕ 93, Αρ. 19

πορείας στο ιρανικό παράδειγμα, ελπίζοντας για μια επικράτηση των κοσμικών δυνάμεων εντέλει, καθώς ο σιιτισμός στο Ιράν για το ΚΚΕ ΕΣ παρουσιάζεται ολοένα και περισσότερο ως ένα νοσηρό φαινόμενο. Αναφορικά με την Μέση Ανατολή, το τμήμα Διεθνών Σχέσεων, τονίζει με σύγχυση αλλά και ελπίδα:

Η εξέλιξη στο Ιράν ήταν θετική, όμως τώρα εμφανίζονται πολλά αρνητικά στοιχεία γιατί επικεφαλής της επανάστασης έχουν μπει τα θρησκευτικά στοιχεία. [...] Γενικά η κατάσταση είναι συγκεχυμένη με πολλές αβεβαιότητες. Οι πραγματικές επαναστατικές δυνάμεις ίσως δεν έχουν ακόμα εκδηλωθεί. Πάντως είναι έκδηλη η σύγκρουση των διαφόρων δυνάμεων μέσα στο Ιράν.¹⁵⁸

Αυτή η σύγκρουση είναι, πράγματι, έκδηλη. Αφενός, η σύγκρουση με τους Κούρδους στο Βόρειο Ιράν και η άρνηση από την πλευρά της επαναστατικής κυβέρνησης κάθε δικαιώματος αυτοδιάθεσης, παραμένει ένα ανοιχτό μέτωπο που συνεχώς κλιμακώνεται, με ιδιαίτερα μεγάλες ανθρώπινες απώλειες.¹⁵⁹ Αφετέρου, η ταξική σύγκρουση στο εσωτερικό του Ιράν, όπως φαίνεται, διαλύει κάθε αμφιβολία για τις προθέσεις του ιερατείου αλλά και την πλευρά σύμπλευσης σχετικά με τους κοινωνικούς και πολιτικούς αγώνες στο Ιράν. Οι συγκρούσεις μεταξύ «πιστών μουσουλμάνων» του Χομεϊνί και αριστερών – μαρξιστών στους δρόμους της Τεχεράνης και άλλων ιρανικών πόλεων, αποτελούν καθημερινές ειδήσεις που και η *Αυγή* και ο *Ριζοσπάστης* καλύπτουν, εντοπίζοντας τον εντεινόμενο αυταρχισμό.¹⁶⁰

Οι αναφορές όμως στο πολιτικό Ισλάμ, όπως βλέπουμε, είναι ελάχιστες και αυτό επιβεβαιώνεται, τουλάχιστον από την ανταπόκριση της *Αυγής* και του Νίκου Βαλτινού, από την 3^η Συνδιάσκεψη Σοσιαλιστικών και Προοδευτικών Οργανώσεων της Μεσογείου που έλαβε χώρα τον Μάη στην Αθήνα. Ενώ στην συνδιάσκεψη αυτή συμμετέχουν και κόμματα από τις αραβικές χώρες, τα τελευταία δεν κάνουν καμία αναφορά για την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ και την στάση των σοσιαλιστικών οργανώσεων απέναντι στο φαινόμενο αυτό.¹⁶¹ Το ΚΚΕ και ο *Ριζοσπάστης* συνεχίζουν να βλέπουν την κατάρρευση της «στρατιωτικοπολιτικής υποταγής στον ιμπεριαλισμό» και του δόγματος του «ατλαντισμού» που προσπάθησαν να οικοδομήσουν οι Αμερικάνοι, με τα τοπικά στηρίγματά τους, Τελ Αβίβ, Κάιρο, Ριάντ, και της σαχικής Τεχεράνης.¹⁶² Σε άρθρο του Θανάση Παπαρήγα για την κατάσταση στο Ιράν τον Μάρτη του 1979, αναφέρονται κάποια από τα προβλήματα που έχει να αντιμετωπίσει η επαναστατική κυβέρνηση, που έως τότε είχε ένα «έργο θετικό», αλλά και τα προβλήματα του ιρανικού κινήματος. Σ' αυτά συμπεριλαμβάνονται η ανασύσταση ενός πιστού

¹⁵⁸ Ό.π., σ. 2-3

¹⁵⁹ «Ανεξάρτητο και ενιαίο κράτος ζητούν οι Κούρδοι», *Αυγή*, 16/04/1979

¹⁶⁰ «Ο Ταλεγκάνι επισημαίνει τον κίνδυνο για νέα δικτατορία και δεσποτισμό», *Αυγή*, 18/04/1979

¹⁶¹ «Η Τρίτη Συνδιάσκεψη Σοσιαλιστικών και Προοδευτικών Οργανώσεων της Μεσογείου», *Αυγή*, 19/5/1979)

¹⁶² «Ο φαύλος κύκλος», *Ριζοσπάστης*, 18/02/1979

στρατού, η εθνικοποίηση των πετρελαϊκών εταιρειών, η καταπολέμηση των μονοπωλίων αλλά και η νομιμοποίηση του κόμματος Τούντεχ, αδελφό κόμμα της ΚΚΣΕ.¹⁶³ Η εστίαση όμως στην σταδιακή συγκρότηση της ηγεμονίας του πολιτικού Ισλάμ, δεν αναφέρεται πουθενά.

Η θέση των κομμουνιστών του Τούντεχ για την Ισλαμική Δημοκρατία, όπως περιγραφόταν, ήταν εξαιρετικά επιδραστική καθώς, όπως αναφέρεται από ανταπόκριση για την εφημερίδα *Ουνιτά*, το Τούντεχ αν και παράνομο κατάφερε να έχει χιλιάδες μέλη και την υποστήριξη «μέρους της μη θρησκευτικής διανόησης». Τα στελέχη του Τούντεχ κάνουν λόγο για τη σημασία της συμβολής τους στην επανάσταση, αλλά και τη διαφαινόμενη το 1980 σύγκρουση καθώς εκπρόσωποι της ιρανικής κυβέρνησης, όπως ο Talegani και ο Bazargan, διαφοροποιούνται για τη νομιμοποίησή του. Τονίζεται, ωστόσο, πως η πολιτική γραμμή του Τούντεχ «έχει, τώρα, έντονο ενωτικό χαρακτήρα απέναντι στο ισλαμικό κίνημα», γραμμή την οποία δεν ενστερνίζονταν, λόγου χάρη οι Fedayeen. «Ο σκοπός μας είναι η υποστήριξη της κυβέρνησης και η κριτική των αδύνατων της σημείων: αυτών που αντιστρατεύονται στα συμφέροντα της εργατικής τάξης και περιορίζουν την αντιιμπεριαλιστική ένταση της επανάστασης». Ενώ σε μια ακόμη πιο ξεκάθαρη δήλωση, αναφέρεται:

Το Τούντεχ ευνοεί την Ισλαμική Δημοκρατία και δεν έχει αντιρρήσεις ούτε για τον τίτλο της. Επιμένει πολύ – σε αυτό το σημείο μαζί με τους ισλαμιστές Μουτζαχεντίν και τους Φενταγίν – στην αναγκαιότητα της διάλυσης στον ανώτατο δυνατό βαθμό του κυβερνητικού μηχανισμού του παλιού καθεστώτος και ιδιαίτερα του παλιού στρατού.¹⁶⁴

Σύμφωνα με την επίσημη ανάλυση του ΚΚΕ αλλά και πολλών ορθόδοξων μαρξιστών, η «θεωρία της εξάρτησης» και τα στάδια της ιστορικής εξέλιξης ήταν ντετερμινιστικά προδιαγεγραμμένα. Το Ιράν, για πολλούς μαρξιστές, προσλαμβάνονταν ως ένα ημι-φεουδαλικό κράτος, μια οικονομία που λειτουργούσε οριακά ανάμεσα στην φεουδαρχία, την οικονομική εξάρτηση από το κέντρο, και τον εκσυγχρονισμό. Καθώς πολλοί μελετητές έβλεπαν τους ισλαμιστές ως μια εκσυγχρονιστική και αστική κοινωνική τάξη, για τους μαρξιστές ήταν το απαραίτητο εκείνο ιστορικό στάδιο για την μετάβαση στον σοσιαλισμό.¹⁶⁵ Η «μπουρζουαζία» των ισλαμιστών, δηλαδή, θα λειτουργούσε ως ένα ενδιάμεσο στάδιο, για την δημιουργία μιας συμπαγούς και δυναμικής εργατικής τάξης (και στο Ιράν) με αποτέλεσμα την επικράτηση του προλεταριάτου. Είναι σαφές πως η θέση του ΚΚΕ συμμορφωνόταν σε αυτή την γραμμή, μιας και τα κόμματα του ΚΚΕ και του Τούντεχ είχαν στενές σχέσεις εκείνη την περίοδο και το τελευταίο λειτουργούσε ως φίλτρο πληροφόρησης του πρώτου. Ως εκ τούτου, το ΚΚΕ ταυτίζεται εξ ολοκλήρου με τις θέσεις του Τούντεχ για την αντεπαναστατική και

¹⁶³ Θανάσης Παπαρήγας, «Ιράν: Η επανάσταση στην εξουσία», *Ριζοσπάστης*, 04/03/1979

¹⁶⁴ «Οι Κομμουνιστές και η 'Ισλαμική Δημοκρατία', *Ριζοσπάστης*, 09/03/1979

¹⁶⁵ Wallerstein Immanuel, *World System...*, ό.π., σ. 12

«προβοκατόρικη» στάση των αριστεριστών του Ιράν – όπως λόγου χάρη των Mujahedin Khalq – οι οποίοι, σύμφωνα με τον ανταποκριτή του σοβιετικού περιοδικού *Νέοι Καιροί* Μ. Κρουτίχιν, αποτελούν εκπρόσωποι των ιμπεριαλιστικών κέντρων.¹⁶⁶

Καθώς εντείνονται οι δολοφονικές επιθέσεις μεταξύ επαναστατών και υποστηρικτών του προηγούμενου καθεστώτος στην Τεχεράνη το 1979-1980, η *Πράβδα*, σύμφωνα με τον *Ριζοσπάστη*, προσλαμβάνει τα γεγονότα ως προβοκάτσια που «τα εκμεταλλεύονται φιλοσαχικά στοιχεία και ανάμεσα τους πρώην αξιωματικοί και συνεργάτες της μυστικής αστυνομίας». «Οι δολοφονίες», συνεχίζει σε άλλο σημείο, «του Γκαρανί και του Μοταχάρι είχαν σαν σκοπό, όχι μόνο να κλονίσουν τις θέσεις του Αγιατολλάχ Χομεϊνί, αλλά πριν απ' όλα να διασπάσουν και να αντιπαραθέσουν τη μια στην άλλη τις επαναστατικές δυνάμεις της χώρας», με απώτερο σκοπό συνοψίζει παρακάτω, «την οργάνωση πλατιάς εκστρατείας ενάντια στην αριστερή πτέρυγα της επανάστασης».¹⁶⁷ Επιπλέον, ο *Ριζοσπάστης* είναι ενθουσιώδης με τις «ισλαμικές επιτροπές» της επανάστασης,¹⁶⁸ στις οποίες συμμετέχουν και κομμουνιστές του Τούντεχ, ενώ σε άλλο άρθρο μιλάει για μια πραγματική «πνευματική» και «διανοητική» αναγέννηση.¹⁶⁹

Ωστόσο, ο Χομεϊνί επικρίνει με πύρινο λόγο την ΕΣΣΔ, ιδιαίτερα για τον πόλεμο στο Αφγανιστάν, ενώ όταν η Σοβιετική Ένωση φέρεται να προσφέρει όπλα στο Ιράν, το τελευταίο, μέσω του πρεσβευτή τους στη Μόσχα, Μοχάμεντ Μόκρι, αρνείται. Επιπλέον, όταν ο υπουργός εξωτερικών της Ισλαμικής Δημοκρατίας Σάντεκ Γκοτμπζαντέχ, ζήτησε από την ΕΣΣΔ να μειώσει το διπλωματικό της προσωπικό στην Τεχεράνη, δικαιολόγησε την κίνηση του σύμφωνα με το νέο δόγμα της Τεχεράνης: «ούτε Δύση ούτε Ανατολή». Έτσι, διεμήνυσε πως «δεν υπάρχει λόγος να δίνουμε πλεονεκτήματα σε μία υπερδύναμη σε βάρος μιας άλλης».¹⁷⁰

3.2.6 Ισλάμ: Σημαίνον και σημαινόμενο

Καθώς εδραιωνόταν η ισλαμική επανάσταση στο Ιράν, και η επιρροή της, όπως θα δούμε, άρχισε να έχει σημαίνοντα ρόλο στον αραβικό κόσμο και τα κινήματα, η σημειολογία του Ισλάμ άρχισε να αποκτά ιδιαίτερη σημασία στην ανάλυση και την κατανόηση των αραβομουσουλμανικών κοινωνιών. Ωστόσο, η σημειολογία του αμερικανικού ιμπεριαλισμού συνέχιζε να κυριαρχεί επίμονα στην Αριστερά, έστω κι αν η επανάσταση στο Ιράν λάμβανε ακραιφνώς πολιτικοθρησκευτικά

¹⁶⁶ Μ. Κρουτίχιν, «Η επανάσταση στο Ιράν σε μεταβατικό στάδιο», *Ριζοσπάστης*, 1/7/1979

¹⁶⁷ «Ιράν: Οι δολοφονίες, πρόσχημα για εκστρατεία ενάντια στην αριστερή πτέρυγα της επανάστασης», *Ριζοσπάστης*, (14/05/1979)

¹⁶⁸ «Συμμετοχή των Κομμουνιστών στο ιρανικό επαναστατικό συνέδριο», *Ριζοσπάστης*, 16/05/1979

¹⁶⁹ «Θυελλώδεις μέρες στην Τεχεράνη», *Ριζοσπάστης*, 26/08/1979

¹⁷⁰ «Πολιτική επιλογή της Περσίας είναι ούτε Δύση ούτε Ανατολή», *Αυγή*, 05/06/1980

χαρακτηριστικά. Η εξελισσόμενη ομηρία των 52 Αμερικανών υπαλλήλων στην αμερικανική πρεσβεία της Τεχεράνης από τον Νοέμβριο του 1979, δημιουργούσε μια αντιφατική εικόνα για το Ισλάμ και τις πολιτικές του προοπτικές. Ωστόσο, απέναντι στην ιμπεριαλιστική επέμβαση, όπως η αποτυχημένη απόπειρα εισβολής των Αμερικανών τον Απρίλιο του 1980, σύσσωμες οι δυνάμεις της Αριστεράς στην Ελλάδα υπερασπίζονται το Ιράν. Συγκεκριμένα, το Γραφείο Τύπου του ΚΚΕ ΕΣ αλλά και του ΚΚΕ – τα οποία συνεδρίασαν έκτακτα για το ζήτημα – κάνουν λόγο για επίθεση στην «ιρανική επανάσταση» αλλά και «ωμή παραβίαση των κυριαρχικών δικαιωμάτων» του Ιράν.¹⁷¹ Την ίδια στιγμή η ΕΔΕ προσλαμβάνει το γεγονός ως «στρατιωτική ήττα χάρις στην επαγρύπνηση και την κινητοποίηση του στρατού του επαναστατικού Ιράν».¹⁷² Μάλιστα το ΚΚΕ και το ΚΚΕ ΕΣ είχαν καλέσει την κυβέρνηση Καραμανλή λίγο νωρίτερα να εγκαταλείψει τους σχεδιασμούς της να επιτρέψει την έλευση αμερικανικών στρατευμάτων από τον ελληνικό χώρο προκειμένου να επιτεθούν στο Ιράν.¹⁷³

Τις ίδιες μέρες, ο Κεντάλ Νεζάν, ηγετικό στέλεχος του Δημοκρατικού Κόμματος του Ιρανικού Κουρδιστάν και εκπρόσωπός του στην Ευρώπη, μιλάει στην *Αυγή* για την ιρανική επανάσταση αλλά και σε εκδήλωση που διοργανώνεται στο θέατρο Αλάμπρα (29/4/1980) από τον όμιλο «Πρωταγόρας»¹⁷⁴ για τον Ιράν. Δηλώνει την ενωτική του διάθεση με όλες τις αντιστασιακές δυνάμεις αλλά και την πρόσληψη του κινήματος ως ένα εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα.¹⁷⁵ Ένας τέτοιος προσδιορισμός δεν αφήνει την Αριστερά ανεπηρέαστη. Οι στενές σχέσεις του Δημοκρατικού Κόμματος του Ιρανικού Κουρδιστάν την περίοδο εκείνη με τους Mujahedin, τους Fedayeen και το Τούντεχ αλλά και ο στόχος του ταξιδιού αυτού που ήταν «η ενημέρωση των ελληνικών προοδευτικών δυνάμεων» για έναν συγκεκριμένο σκοπό: «Να κινητοποιηθούν για να υποστηρίξουν την ιρανική επανάσταση ενάντια στον αμερικανικό ιμπεριαλισμό».¹⁷⁶ Τον Μάιο του ίδιου έτους ο πολιτικός επιστήμονας Γ. Βούλγαρης, γράφει στην *Αυγή* πως μέσα σε ένα κλίμα εντεινόμενων αμερικανικών προκλήσεων, η υποστήριξη της Ευρώπης προς το Ιράν έχει μια «σταθερή και πραγματική βάση».¹⁷⁷

Τα περισσότερα δημοσιεύματα της *Αυγής* και του *Ριζοσπάστη* μετά την επικράτηση του Χομεϊνί, και εμφανίζουν μια κοινή έλλειψη: ενώ το Ισλάμ λογίζεται ως ένας σημαντικός πλέον πολιτικός παράγοντας, παρ' όλες τις δυσσερμηνευτες ενίοτε εκφάνσεις του, δεν φαίνεται να προκύπτει κάποια ανάλυση για την πολιτική συγκρότηση του Ισλάμ και τις προσδοκίες του. Η πολιτική φιλοσοφία του

¹⁷¹ «Παγκόσμια αγανάκτηση για την αμερικανική επιδρομή», *Αυγή*, 26/4/1980. Μάλιστα μετά από αρκετό καιρό διοργανώνεται και συγκέντρωση για το Ιράν από την ΕΦΕΕ στις 6/5/1980 στα προπύλαια.

¹⁷² «Αποκρούστηκε εισβολή των ΕΠΑ στο Ιράν», *ΣΑ*, 26/4/1980

¹⁷³ «Να μη γίνει η χώρα μας ορμητήριο των ΗΠΑ κατά του Ιράν», *Ριζοσπάστης*, 25/11/1979. Την ίδια άποψη εκφράζει και το ΑΚΕΛ της Κύπρου για το ενδεχόμενο χρήσης του κυπριακού χώρου για επίθεση στο Ιράν. *Ριζοσπάστης*, 28/11/1979

¹⁷⁴ Ομάδα συντρόφων Μιχάλη Ράπτη - Πάμπλο

¹⁷⁵ «Οι Κούρδοι υπερασπίζονται την Ιρανική Επανάσταση και παλεύουν για την αυτονομία», *Αυγή*, 27/4/1980

¹⁷⁶ «Οι Κούρδοι του Ιράν, η επανάσταση και η συμβολή των αριστερών δυνάμεων», *Αυγή*, 29/4/1980

¹⁷⁷ «Η αμερικανική επιδρομή στο Ιράν και η Ευρώπη», *Αυγή*, 16/5/1980

ισλαμισμού, οι κοινωνικές του προεκτάσεις, οι οικονομικές του προτάσεις και η οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων σύμφωνα με το πολιτικό Ισλάμ (ή τα πολιτικά Ισλάμ), ήταν ένα αχαρτογράφητο ακόμα πεδίο για την Αριστερά στην Ελλάδα. Οι διανοητές, δε, έτσι όπως τους περιγράψαμε πρωτίτερα, του ισλαμισμού ή της ισλαμικής Αριστεράς ήταν σχεδόν ή απολύτως άγνωστοι. Λόγου χάρη, ο υπεύθυνος του τμήματος Διεθνών Σχέσεων, Άγγελος Διαμαντόπουλος, αναφερόταν συχνά στις διεθνείς εξελίξεις και την επιδεινούμενη κατάσταση σε παγκόσμιο αλλά και σε περιφερειακό επίπεδο, καθώς τόνιζε έντονα πως έπρεπε το ΚΚΕ ΕΣ να έχει μια ξεκάθαρη θέση, αλλά αυτή όμως δεν αρθρωνόταν με συνοχή.¹⁷⁸ Όπως ο ίδιος ο Τάσος Τρίκκας αναφέρει γλαφυρά «ενώ το κυπριακό ήταν ένας λόγος ύπαρξης για την Αριστερά, στο μεσανατολικό απογοητεύσαμε αρκετούς, ο δεσμός ήταν περισσότερο συναισθηματικός παρά πολιτικός».¹⁷⁹ Το χαρακτηρίζει, μάλιστα, ως ένα ιστορικό παράδοξο. «Εάν [κάτι] δεν έμπαινε στα πλαίσια του δίπολου, δεν θεωρούνταν σημαντικό, όπως δυστυχώς έγινε με τον Λίβανο που ήταν σημαντικό».¹⁸⁰

Οι απεσταλμένοι της *Αυγής* στο Ιράν τον Απρίλη του 1980, Γιάννης Καούνης και Θανάσης Σκρούμπελος, σημείωναν πως «μέσα στο χάος που κληρονόμησε η επανάσταση επιδιώκεται, με την ενότητα και την συμμετοχή του λαού, η δημιουργία ενός σύγχρονου κράτους με όλες τις ιδιομορφίες που επιβάλλει η ισλαμική φιλοσοφία».¹⁸¹ Από τους δημοσιογράφους περιγράφεται μια νοσηρή κοινωνική κατάσταση όπου κυριαρχεί η πείνα και η ένδεια, παράλληλα με την διαφθορά και τα βασανιστήρια. Τονίζεται, ωστόσο, η πολύπλευρη ηγεμονία του Ισλάμ, καθώς «στην Ταυρίδα δεν υπάρχει τοίχος, γωνία, πόρτα, δημόσιο μνημείο, τηλεφωνικός θάλαμος ακόμα και τουαλέτες, που να μην έχουν σύνθημα για τον Ιμάμη Χομεϊνί, για τον Σαριατμαντάρι ή για τον Μπάνι Σάντρ».¹⁸² Συνεχίζεται, πάντως το ίδιο αφήγημα, σχετικά με τα τζαμιά ως «τόποι ζύμωσης του αντισαχικού αγώνα», ενώ προστίθενται και τα πανεπιστήμια. Η *Αυγή* μεταφέρει την άποψη τον Ιούνιο του 1980 πως ο Χομεϊνί «εμποδίζει να πραγματοποιηθούν οι πιο μαύρες προοπτικές [...] και να κρατάει όρθιο το οικοδόμημα».¹⁸³

Ο *Ριζοσπάστης*, μέσω του απεσταλμένου του Μπάμπη Γεωργούλα, αλλά και του απεσταλμένου του σοβιετικού περιοδικού *Νέοι Καιροί*, Μ. Κρουτίχιν, συνεχίζει να βλέπει ως στοιχεία της αντεπανάστασης τις «αριστεριστικές ομάδες», οι οποίες και κατά τη διάρκεια του καθεστώτος του

¹⁷⁸ ΑΣΚΙ, ΚΚΕ ΕΣ, Εθνικό Συμβούλιο του ΚΚΕ ΕΣ, 31/1/1981-2/2/1981), Γεν. Αρχ. Ντ. 31 Φ. 3

¹⁷⁹ Συνέντευξη με τον Τάσο Τρίκκα στις 26/01/2018

¹⁸⁰ Ό.π.

¹⁸¹ Γιάννης Καούνης & Θανάσης Σκρούμπελος, «Οι Ιρανοί αγωνίζονται για την εθνική ανεξαρτησία», *Αυγή*, 06/04/1980

¹⁸² Ό.π.

¹⁸³ «Στο Ιράν άρχισαν η κόπωση και η δυσπιστία», *Αυγή*, 12/6/1980

σάχη αλλά και ύστερα από την επανάσταση λειτουργούσαν «προβοκατόρικα» και «διασπαστικά.» Περιγράφει ο Κρουτίχιν:

Όταν δοκίμασα να καταγράψω σε χωριστό χαρτί όλα τα κόμματα και τις οργανώσεις του σημερινού Ιράν που αυτοονομάζονται «κομμουνιστικά», «μαρξιστικά-λενινιστικά», διαπίστωσα ότι ήταν είκοσι πέντε. Οι περισσότερες είναι ολιγάριθμες μαοϊκές και κινεζόφιλες, τροτσκιστικές, αναρχικές εξτρεμιστικές τρομοκρατικές και αγράμματες από πολιτική σκέψη ομάδες και ομαδούλες. [...] Οι ακραίες απόψεις και οι αριστεριστικές εκδηλώσεις προκαλούν αγανάκτηση στο μουσουλμανικό ιερατείο, που ήρθε σήμερα στην εξουσία, αγανάκτηση που μεταδίδεται από αυτό στα πλατιά στρώματα των πιστών. Η προκλητική ταχτική των αριστεριστών οδηγεί στη διάσταση και την εξασθένηση των πραγματικά δημοκρατικών – προοδευτικών δυνάμεων, στην απομόνωσή τους στην εσωτερική πολιτική σκηνή.¹⁸⁴

Σύμφωνα με τον Θανάση Παπαρήγα του *Ριζοσπάστη*, ο ιμπεριαλισμός δεν έπαψε ποτέ να ενδιαφέρεται για την «ρευστή» Μέση Ανατολή, και προσπαθεί να βρει ποικίλους τρόπους επιρροής και επιβολής των συμφερόντων του, που δεν θα είναι μόνο με στρατιωτικά μέσα όπως στον Λίβανο του 1958. Αν και οι δυνάμεις που έως τώρα υποστήριξαν τον αμερικανικό ιμπεριαλισμό χρεοκόπησαν, όπως υποστηρίζει, οι Η.Π.Α. δεν θα διστάσουν να βρουν τους κατάλληλους συμμάχους, είτε αυτοί είναι Αριστεροί στο Ιράν, είτε είναι αντιδραστικοί μουσουλμάνοι στο Αφγανιστάν, έτσι ώστε να πετύχουν τα σχέδιά τους. Ο Θ. Παπαρήγας δεν φαίνεται να είναι αισιόδοξος σχετικά με την τελική έκβαση της επανάστασης στο Ιράν, καθώς «οι προοδευτικές αντιιμπεριαλιστές δυνάμεις και οι δυνάμεις που τάσσονται υπέρ μιας μετριοπαθούς φιλοϊμπεριαλιστικής λύσης, προσπαθούν να επιβληθούν οι μεν στις δε»¹⁸⁵. Ωστόσο, όπως έδειξε η ιστορία η άποψη του Θ. Παπαρήγα δεν ήταν αυτή που στην πραγματικότητα επικράτησε.

Ο πυκνός ιστορικός χρόνος μέσα στον οποίο διαδραματίζονται οι εξελίξεις στην Μέση Ανατολή αλλά και οι προβληματισμοί για διάφορα (ιδεολογικά και κυρίως εσωτερικά) θέματα, που κυριαρχούν στους κόλπους της ελληνικής Αριστεράς, ανακόπτουν την βαθύτερη ενασχόληση με τους μετασηματισμούς στον μεσανατολικό χώρο. Για παράδειγμα ο χώρος της αυτονομίας στην Ελλάδα αν και δραστήριος, δεν άρθρωσε κάποιο λόγο για τα τεκταινόμενα στο Ιράν, εκτός ίσως από κάποιες μεμονωμένες περιπτώσεις πρώην μελών του ΕΚΚΕ που επισκέφθηκαν το Ιράν στις αρχές του 1979.¹⁸⁶ Η ιρανική επανάσταση έφερε στο προσκήνιο πιο επιτακτικά ένα φαινόμενο το οποίο αποτέλεσε αντικείμενο φορτισμένης κυρίως ιδεολογικής αντιπαράθεσης, και όχι νηφάλιας επιστημονικής

¹⁸⁴ Μ. Κρουτίχιν, «Η επανάσταση στο Ιράν σε μεταβατικό στάδιο», *Ριζοσπάστης*, 26/02/1980

¹⁸⁵ Θανάσης Παπαρήγας, «Μέση Ανατολή: Μια επικίνδυνη περιοχή», *Ριζοσπάστης*, 30/10/1979

¹⁸⁶ Από αφήγηση σε συνέντευξη με μέλος του αναρχικού χώρου, (ζίπο), 23/8/2019

μελέτης και ενασχόλησης. Όπως θα δούμε παρακάτω, την ίδια στιγμή σε άλλες χώρες της Ευρώπης, όπως στην Βρετανία αλλά και στη Γαλλία με τη συζήτηση για τα γραπτά του Μ. Foucault, ο διάλογος για το πολιτικό Ισλάμ ήταν ζωηρός. Στην Ελλάδα μια αντίστοιχη θέση του Foucault πήρε ο τροτσκιστής Σάββας Μιχαήλ με την δυσεύρετη, πλέον, μπροσούρα του 1984 με τίτλο *Οι Δέκα Μέρες της Αυγής*, που θα αναλύσουμε παρακάτω.

3.2.7 Η ιρανική επαναστατική «απομάγευση»

Η γραφίδα των δυτικών μέσων ενημέρωσης μετέφερε ειδήσεις και απόψεις, οι οποίες ακολουθούσαν κυρίως την στρατηγική του μανιχαϊστικού δεισιμού για το Ιράν: εμείς ή αυτοί. Το Ισλάμ για τους περισσότερους φιλελεύθερους δυτικούς αναλυτές, αντιπροσώπευε αυτό που δεν αντιπροσώπευε η Δύση.¹⁸⁷ Το πλήθος των δημοσιευμάτων από τα μεγάλα δυτικά ειδησεογραφικά δίκτυα (τα οποία ήταν και αυτά που συνήθως είχαν την οικονομική δυνατότητα να στέλνουν δικούς τους ανταποκριτές στο «πεδίο») ήταν κυρίως εχθρικά αλλά και αμυντικά δημιουργώντας σταδιακά ένα νέο δίπολο δυτικών και ανατολικών αξιακών προτύπων. Κάποιοι δε στις Η.Π.Α., έφτασαν στο σημείο να κάνουν ένα εξαιρετικά άστοχο ιστορικό παραλληλισμό, συγκρίνοντας την πολιτική φιλοσοφία του Χομεϊνί με αυτή του Αδόλφου Χίτλερ, μεταφράζοντας το βιβλίο του *Ισλαμική Διακυβέρνηση*, ως *Ο Αγών Του Αγιατολλάχ Χομεϊνί*.¹⁸⁸

Στην Ελλάδα, ο απόηχος μιας μεγάλης επανάστασης που επέφερε πολύ σημαντικές αλλαγές στο Ιράν, αλλά θα έφερνε και ανακατατάξεις σε ιδεολογικό και πολιτικό επίπεδο σε όλη την περιοχή της Μέσης Ανατολής τα επόμενα χρόνια, κατέλαβε τον δικό του χώρο. Ένα κομμάτι της ελληνικής Αριστεράς – λόγου χάρη η τροτσκιστική ΕΔΕ – έπνεε τα μένεα προς εκείνους που «έβαζαν εμπόδια» προς μια μεγάλη αντιιμπεριαλιστική επανάσταση, χάριν «ελάσσωνων» υποψιών περί αντιδραστικών στοιχείων στους κόλπους της επανάστασης. Ωστόσο, μία εξέχουσα προσωπικότητα του τροτσκιστικού κινήματος και του αρχαιομαρξισμού, ο Λουκάς Καρλιάφτης (εμφανίζεται κυρίως με το ψευδώνυμο Κώστας Καστρίτης), υπογραμμίζει το 1982 πως «το κίνημα του Χομεϊνί δεν είναι επανάσταση αλλά αντεπανάσταση». Στη συλλογή άρθρων του στην *Εργατική Πρωτοπορία*, ο Κ. Καστρίτης υποστηρίζει πως «είναι προδοσία του σοσιαλισμού το να υπερασπίζουμε το κληρικανικό, αντιδραστικό και σωβινιστικό καθεστώς του Χομεϊνί, όπως αφήνει να εννοηθεί η *Εργατική Πάλη των Μαντελικών*».¹⁸⁹ Ο Κ. Καστρίτης επιχειρώντας να κάνει μια ανάλυση του ταξικού χαρακτήρα των

¹⁸⁷ Said W, Edward, (2002), *Καλύπτοντας το Ισλάμ: Πώς τα Μ.Μ.Ε. και οι αναλυτές καθορίζουν την εικόνα που έχουμε για τον υπόλοιπο κόσμο*, Νεφέλη, Αθήνα, σ. 134

¹⁸⁸ Εκδόθηκε από τις αμερικανικές εκδόσεις Manor Books και συνοδεύεται από ένα κείμενο του George Carrozi, Jr. Ρεπόρτερ του New York Post, *ό.π.*, σ. 127

¹⁸⁹ ΑΣΚΙ, Καστρίτης Κώστας, *Μεσανατολικό και Προλεταριακή Επανάσταση: Η μόνη λύση: Ένωμένες Σοσιαλιστικές Σοβιετικές Πολιτείες της Μέσης Ανατολής*, Εργατική Πρωτοπορία, χ.χ. & χ.τ. σσ. 52-53

υποστηρικτών του Χομεϊνί, εξηγεί πως «εξέφραζε τους αστούς του Μπαζάρ, φεουδαρχικά στοιχεία, αντιδραστικούς μικροαστούς της πόλης και της υπαίθρου με βάση τους μουλάδες με συνθήματα: «Εξουσία στο Ισλάμ», «Χομεϊνί ή θάνατος», «Πίστη στο Κοράνι», «Φερετζές ή θάνατος». ¹⁹⁰ Ανοίγοντας το μείζον ζήτημα του αντιιμπεριαλισμού και των ετερόκλητων συσσωματώσεών του, συνεχίζει:

Ο αντιιμπεριαλισμός του δεν εκτεινόταν πέρα από τις εθνικοποιήσεις των πετρελαίων που θα έμεναν στα πλαίσια του αστικού καθεστώτος. Δεν ήταν κίνημα αστικοδημοκρατικό αλλά αστικοαντιδραστικό. Δεν έβαλε ζήτημα εθνικής απελευθέρωσης των καταπιεζόμενων εθνοτήτων ούτε αγροτικής μεταρρύθμισης. Ο αντιιμπεριαλισμός του συνδεόταν με έναν ψεύτικο ριζοσπαστισμό κατά της διαφθοράς, των νάιτ-κλαμπ, αλλά και κατά της Δυτικής κουλτούρας που σήμαινε επιστροφή στον μεσαίωνα. ¹⁹¹

Το «τέλος της αθωότητας» της ιρανικής επανάστασης για τμήμα της Αριστεράς αποτέλεσε η εκπαράθρωση του Bani Sadr από τον Χομεϊνί τον Ιούνιο του 1981. Η κίνηση αυτή σήμανε για πολλούς την ολοκληρωτική στροφή της Ισλαμικής Δημοκρατίας. Σε άρθρο του Ιρανού διανοούμενου Μπιτζέν Ζαρμαντιλί που δημοσιεύει η *Αυγή* ο Ιρανός αναφέρεται στον αποκλεισμό πλέον στον δημόσιο πολιτικό διάλογο των κοινωνικών συνιστωσών δημιουργώντας μια «νέα εξάρτηση» λόγω του απομονωτισμού της χώρας, αλλά και της ισλαμικής αυστηρότητας που συνθέτει έναν «θρησκευτικό ολοκληρωτισμό». ¹⁹² Η απογοήτευση είναι εμφανής καθώς το Ιράν οδηγείται, όπως αναφέρει άλλο άρθρο, σε ένα «ισλαμικό – ολοκληρωτικό τούνελ». ¹⁹³

Σε μια μπροσούρα Ιρανών φοιτητών στην Ελλάδα, ο Χομεϊνί κατακρίνεται έντονα για ολοκληρωτική εκτροπή καθώς «συλλαμβάνονται και χτυπιούνται οι προοδευτικοί, καλλιτέχνες συγγραφείς και ποιητές». ¹⁹⁴ Στην γενικότερη σύγχυση της ανάλυσης συνέβαλε και η επιθετική δράση των Mujahedin Khalq (ΜΚΟ) την περίοδο έως το 1981 μετά από την διακήρυξη της ένοπλης αντίστασης του Masoud Rajani από το Παρίσι. Έτσι, η απάντηση του ισλαμικού καθεστώτος απέναντι στο ΜΚΟ ήταν αμείλικτη, εν μέσω μάλιστα των κατηγοριών πως το ΜΚΟ συνεργαζόταν με τον Σαντάμ Χουσεΐν. Μεταξύ του Ιουνίου του 1981 και του Σεπτεμβρίου του 1983 σε οδομαχίες στην Τεχεράνη και σε άλλες πόλεις του Ιράν οι ανθρώπινες απώλειες του ΜΚΟ από την κρατική (και παρακρατική) καταστολή ήταν

¹⁹⁰ Ό.π., σ. 53

¹⁹¹ Ό.π.

¹⁹² «Ο ισλαμικός ολοκληρωτισμός η νέα δημοκρατία του Ιράν...», *Αυγή*, 12/6/1981 & Axworthy Michael, *Revolutionary Iran...*, ό.π., σσ. 209-216

¹⁹³ Μπιτζέν Ζαρμαντιλί, «Στο Ιράν εξαλείφονται τα τελευταία ίχνη πολιτικής συμβίωσης», *Αυγή*, 20/6/1981

¹⁹⁴ ΑΣΚΙ, Μπροσούρα, «Χομεϊνί: Τι υποσχέθηκε, τι έκανε», Άρθρα από την ΚΑΡ όργανο της Οργάνωσης Ιρανών Φοιτητών στην Ελλάδα, οπαδών της Οργάνωσης Ανταρτών Φενταγίν του Ιρανικού Λαού - Ο.Α.Φ.Ι.Λ.), Αθήνα, χ.χ. & ΑΣΚΙ, «Στο Όνομα του Αλλάχ και του Χομεϊνί», Δαμιανός Παπαδημητρόπουλος, *Ο Πολίτης*, Τ. 43, Ιούνιος 1981

τεράστιες. Το ίδιο το ΜΚΟ υπολογίζει πως οι απώλειές του έφτασαν τις 7.746, ενώ η Διεθνής Αμνηστία τις υπολογίζει σε 2,946.¹⁹⁵ Την αντίθεσή του στην κρατική καταστολή στο Ιράν μνημονεύει το ΚΚΕ ΕΣ συνολικά, μερικά χρόνια αργότερα. Στις 25 Ιανουαρίου του 1984 ο Γ. Μπανιάς στέλνει επιστολή προς τον αρχηγό του ΜΚΟ, Masoud Rajani για την δεύτερη επέτειο των μαρτυρικών θανάτων των μαχητών του ΜΚΟ από το «καταπιεστικό καθεστώς του Χομείνι». ¹⁹⁶

Η ΕΔΕ συνεχίζει να προσλαμβάνει τις συνοπτικές δίκες και τις εκτελέσεις ως απόδοση δικαιοσύνης απέναντι στους ανθρώπους που συνεργάστηκαν με τον σάχη και υπηρέτησαν τον ιμπεριαλισμό. Στη δεύτερη επέτειο της ιρανικής επανάστασης θα κάνει λόγο για «ηρωική επέλαση των μαζών» που κατάφεραν «αλλεπάλληλα χτυπήματα στον ιμπεριαλισμό».¹⁹⁷ Είναι φανερό πως η ΕΔΕ συντάσσεται αδιαπραγμάτευτα με την ιρανική επανάσταση και το 1981. Η αποπομπή του Bani Sadr περιγράφεται από τη ΣΑ ως η πεμπτουσία της κλιμάκωσης της αντιιμπεριαλιστικής επανάστασης:

*Η σύγκρουση του Ισλαμικού επαναστατικού κλήρου με τον Μπάνι Σαντρ εκφράζει την απόφαση των ιρανικών μαζών να βαθύνουν το κοινωνικό περιεχόμενο της επανάστασης.*¹⁹⁸

Στο ίδιο κλίμα και το ΚΚΕ. Μέσα από την ανάγνωση του Τούντεχ, το ΚΚΕ αναφέρεται στην κατάσταση στο Ιράν, ως μια διαδικασία απονομιμοποίησης και υπονόμησης της ιρανικής επανάστασης από τη Δύση. Έτσι, κατά τη διάρκεια των ημερών αποπομπής του Bani Sadr σημειώνει πως ο ιρανικός λαός πρέπει «να είναι έτοιμος στους δρόμους της πόλης για να ματαιώσει κάθε συνωμοσία από πράκτορες των ΗΠΑ».¹⁹⁹ Την ίδια στιγμή ο Bani Sadr καταγγέλλεται και για επαφές με τη CIA. Είναι ενδιαφέρον, πως σχηματικά στο ίδιο κλίμα κινείται και η *Ελευθεροτυπία*, καθώς, αν και ταλαντεύεται ανάμεσα στον οπισθοδρομικό χαρακτήρα της επανάστασης και την πολιτισμική ιδιαιτερότητα, φαίνεται πως η δεύτερη επικρατεί. Συγκεκριμένα, στην τρίτη επέτειο της επανάστασης γράφει:

*Το γεγονός ότι, η επανάσταση έχει τον θρησκευτικό χρωματισμό δεν αποκλείει τον κοινωνικό της χαρακτήρα, αλλά είναι έκφραση των ιστορικών παραδόσεων, αφού για πολλούς αιώνες η κοινωνική διαμαρτυρία των λαϊκών μαζών εκφραζότανε σαν θρησκευτική διαμαρτυρία.*²⁰⁰

Είναι βέβαια κατατοπιστικό για την διάχυτη πρώιμη αμφιθυμία, πως καθ' όλη την διάρκεια της προσπάθειας παγίωσης της Ισλαμικής Δημοκρατίας, η Αριστερά μέσα στο Ιράν ήταν διχασμένη με την στάση που θα έπρεπε να κρατήσει απέναντι σε ένα υβριδικό καθεστώς, που σε μεγάλο βαθμό προήλθε από τους αγώνες της. Το δίλημμα ανάμεσα στην στρατηγική της συνύπαρξης ή της

¹⁹⁵ Axworthy Michael, *Revolutionary Iran...*, ό.π., σσ. 209-216

¹⁹⁶ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΚΚΕ ΕΣ, Φ. 63, Υποφ 1, Διεθνείς Σχέσεις 1976-1985

¹⁹⁷ «Δυο χρόνια της περσικής επανάστασης», ΣΑ, 14/2/1981

¹⁹⁸ «Νέος Μπαζαργκάν θεωρείται ο Μπάνι Σαντρ», ΣΑ, 17/6/1981

¹⁹⁹ «Επίκειται απομάκρυνση του Μπάνι Σαντρ», *Ριζοσπάστης*, 18/06/1981

²⁰⁰ «Η επανάσταση δεν τελείωσε», *Ελευθεροτυπία*, 2/2/1982

αντιπαράθεσης παρέμενε για πολύ καιρό ακανθώδες. Οι περισσότερες όμως οργανώσεις, τουλάχιστον αρχικά, κινήθηκαν ανάμεσα σε μια επιφυλακτική υποστήριξη και σε μια ολόψυχη στήριξη. Μονάχα το μαοϊκού προσανατολισμού Peykar (μια διάσπαση του ΜΚΟ) αλλά και ένα κομμάτι των Fedayeen ήταν από την αρχή αντίθετα στην σύμπλευση με τον Χομεϊνί.²⁰¹ Το ενδιαφέρον είναι πως οι δύο αυτές (ομολογουμένως η πρώτη εμβρυακού μεγέθους) ομάδες, δεν ήταν αντίθετες προς τη νέα κυβέρνηση λόγω των αντιδημοκρατικών τάσεων της, ή των ισλαμικών της εξαγγελιών, αλλά κυρίως, λόγω της καπιταλιστικής φιλοσοφίας που την διέπνεε.²⁰²

Προσπαθώντας να συνοψίσουμε τις θέσεις των αριστερών κομμάτων και οργανώσεων – αλλά και του NATO και των δυτικών κυβερνήσεων – της περιόδου του 1978-81 που μελετάμε, μπορούμε να τις σχηματοποιήσουμε ως εξής. Αρχικά, παρατηρούμε ότι το NATO και το FO αντιλαμβάνονται το (πολιτικό) Ισλάμ ως μια ανερχόμενη δύναμη που ωστόσο δεν πρόκειται να αποτελέσει κίνδυνο για την σταθερότητα στην περιοχή. Ιδιαίτερα, το γεγονός πως αφενός τα καθεστώτα είναι δυνατά και αφετέρου λόγω της αδυναμίας συγκρότησης μιας ευρείας συμμαχίας ισλαμιστών – μαρξιστών, αποτελεί τροχοπέδη για την ενδυνάμωσή του. Για την Αριστερά στην Ελλάδα εμφανίζεται ένας κύριος κοινός αναλυτικός άξονας σχετικά με τις εξελίξεις στην περιοχή, ο οποίος είναι ο τουρκικός. Η Τουρκία προσλαμβάνεται ως μια ηγεμονική δύναμη στην περιοχή που η ισλαμική της ταυτότητα μπορεί αφενός να αποτελέσει φορέα ηγεμονισμού από την άλλη να θέσει σε κίνδυνο τις ευρωπαϊκές αξίες. Επιπλέον, για τα δύο αριστερά κόμματα, παρατηρείται μέχρι έναν βαθμό μια κοινή ανάλυση σε σχέση με τον αναχρονιστικό χαρακτήρα του Ισλάμ και τη σχέση του με την πολιτική. Η εικόνα που δίνεται ως ένα «φεουδαρχικό κατάλοιπο» και το γεγονός πως η συντηρητική αναδίπλωση είναι ένα χαρακτηριστικό των καθυστερημένων κοινωνιών, μπορεί να καθρεπτίσει τις σκέψεις αυτές. Ωστόσο, το ΚΚΕ απαγκιστρώνεται – τουλάχιστον ρητορικά – από την άποψη αυτή καθώς εντάσσει το Ισλάμ και συγκεκριμένα το Ιράν στον αντιιμπεριαλιστικό άξονα, την ίδια στιγμή που το ΚΚΕ ΕΣ αφήνει σε μεγάλο βαθμό την ανάλυση για το πολιτικό Ισλάμ στο περιθώριο. Οι δημοκρατικές και προοδευτικές ρίζες του σιιτικού Ισλάμ επαναλαμβάνονται συνεχώς. Παράλληλα υπογραμμίζεται και ο προβοκατόρικος ρόλος των ιρανικών – και μη – οργανώσεων που αντιτίθεται στην εγκαθίδρυση της ισλαμικής δημοκρατίας. Η ΕΔΕ προχωράει ένα βήμα παραπέρα και αντιλαμβάνεται την ισλαμική επανάσταση ως μέρος της παγκόσμιας. Το πορτραίτο του Χομεϊνί καταλαμβάνει μια θέση δίπλα σε αυτά του Τρότσκι και του Λένιν, ενώ το η κοινωνική και πολιτική οργάνωση σύμφωνα με τα πρότυπα του Ισλάμ θα αποτελέσει ένα αντιιμπεριαλιστικό και χειραφετητικό εργαλείο για τον Τρίτο Κόσμο.

²⁰¹ Valentine Moghadam, (2007) *Σοσιαλισμός ή αντιιμπεριαλισμός; η αριστερά και η επανάσταση στο Ιράν*, σ. 139 στο «Ένας είναι ο εχθρός...: Έθνος, αντιιμπεριαλισμός και ανταγωνιστικό κίνημα», Ομάδα ενάντια στον εθνικισμό, *Φάμπρικα Υφανέτ*

²⁰² Ό.π., σ. 139

4 ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

4.1 Η ΠΑΓΙΩΣΗ ΤΟΥ (ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ) ΙΣΛΑΜ ΩΣ ΜΑΧΗΤΙΚΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΑΡΙΣΤΕΡΑΣ, 1981-1991

*Η θρησκεία είναι το δώρο της κληρονομιάς μας και η επανάσταση το κληροδότημα της εποχής μας*¹

Hasan Hanafi

Οι δύο κύριοι άξονες παρατήρησης των γεγονότων μετά το 1981, υπήρξαν από τη μία η προσπάθεια εδραίωσης της ισλαμικής επαναστατικής κυβέρνησης μέσα στο Ιράν – με την απονομιμοποίηση, την καταστολή αλλά και την φυσική εξόντωση των πολιτικών αντιπάλων του Χομείνι, και από την άλλη η απόπειρα εξαγωγής των ισλαμικών ιδεών διακυβέρνησης, κυρίως μέσω του Λιβάνου. Υπό αυτό το πρίσμα, στο κεφάλαιο αυτό θα μελετήσουμε αυτή τη διαδικασία διάδοσης και πολλαπλασιασμού των ισλαμικών πολιτικών αξιών. Η ελληνική Αριστερά, απορροφημένη πολλές φορές είτε από τις δικές της διαιρέσεις και εσωτερικές έριδες, φαίνεται πως δεν μπόρεσε να ξεφύγει από κάποιες ιδεολογικές αγκυλώσεις, αλλά και από την συγκρότηση των αναλύσεων της μέσω του «φακού του Ψυχρού Πολέμου».² Την περίοδο αυτή, βαθμιαία το πολιτικό Ισλάμ προσλαμβάνεται ως μια παρέκκλιση ή ακόμα και διαστρέβλωση του μετανεωτερικού πολιτικού διανοητικού σύμπαντος και ως ένα κατάλοιπο του φεουδαλισμού. Έτσι, δύο κύριες μεταβλητές θέασης είναι οι εξής: α) η παρουσίαση επιβολής του ισλαμισμού στους μουσουλμάνους από κάποιες σκοτεινές δυνάμεις και β) ο ανυπολόγιστος κίνδυνος για τα κοσμικά καθεστώτα του αραβομουσουλμανικού χώρου και η σταθερότητα που τα τελευταία προσπαθούν να κρατήσουν.

Στο κεφάλαιο αυτό θα προσπαθήσουμε να ανιχνεύσουμε την συγκρότηση του αριστερού λόγου την περίοδο από το 1982 έως και το 1991. Την περίοδο, δηλαδή, που εδραιώνεται η Ισλαμική Δημοκρατία και γεννιέται μια από τις σημαντικές οργανώσεις του ισλαμισμού, η Χεζμπολλά, μια οργάνωση που για ένα μέρος της ευρωπαϊκής Αριστεράς θα αποτελέσει, ιδιαίτερα μετά το 2000, πρότυπο αντισιωνιστικής πάλης.³ Επιπλέον, είναι η περίοδος όπου ο εμφύλιος πόλεμος στον Λίβανο κλιμακώνεται και ο άξονας της «παλαιστινιοποίησης» καταλαμβάνει τεράστιο χώρο στην ανάλυση.

¹ Από την παρουσίαση του περιοδικού και του κινήματος της «Ισλαμικής Αριστεράς» του Αιγύπτιου Hasan Hanafi το 1981 το οποίο αρχικά συμπεριλαμβανόταν στη μελέτη του *al Din wa al Tharwa fi Misr, 1952-1981* (Θρησκεία και Επανάσταση στην Αίγυπτο, 1952-1981), το οποίο εκδόθηκε στην Αίγυπτο το 1981, στο Kassab Elizabeth Suzanne, *Contemporary...*, ό.π., 201-202

² Matthew Connelly, (2000), "Taking Off the Cold War Lens: Visions of North-South Conflict during the Algerian War for Independence", *The American Historical Review*, 105 (3): 739-769

³ Βλ. σχετικό αφιέρωμα «Ισλάμ και Αριστερά: Ένας διάλογος ανοίγει», *Resistencias*, Τ. 4, 2007

Ωστόσο, την ίδια στιγμή παρατηρείται και μια νομιμοποίηση της «ισλαμικής αντίστασης» για την επίτευξη των εθνικοαπελευθερωτικών στόχων, η οποία διαμεσολαβείται σε μεγάλο βαθμό από την ερμηνεία που δίνει η αραβική και ιρανική Αριστερά στο ζήτημα αυτό.

Έτσι, στο κεφάλαιο αυτό θα σταθούμε στους άξονες ανάλυσης που η ίδια η ελληνική Αριστερά υιοθετεί. Ο πρώτος άξονας είναι ο σημαντικός διαμεσολαβητικός λόγος των αριστερών και κομμουνιστικών κομμάτων των αραβικών χωρών. Ο δεύτερος είναι η προβολή της θρησκείας από το ΚΚΕ και τα κομμουνιστικά κόμματα εν γένει, ως έκφραση των λαϊκών μαζών – οι οποίες αποτελούν και τη ραχοκοκαλιά της παγκόσμιας επανάστασης. Έτσι, θα επιχειρήσουμε να συμπεριλάβουμε τον κυριότερο όγκο της φιλολογίας και της προβληματικής γύρω από το ζήτημα της θρησκευτικής αφύπνισης εν γένει στις αραβικές χώρες αλλά συνοπτικά και για τη Λ. Αμερική. Τρίτον, θα εξετάσουμε την ανάλυση της Αριστεράς αναφορικά με ένα μείζον ιστορικό γεγονός, αυτό της *ιντιφάντα* στην Παλαιστίνη την περίοδο του 1987-91. Ενδιαφέρον στοιχείο ανάλυσης για τις εξελίξεις που έχει μπροστά της η Αριστερά είναι μία σημαντική συζήτηση στους κόλπους του πολιτικού Ισλάμ, ιδιαίτερα στους ΑΜ, σχετικά με την επιδίωξη της ένταξής του στις ευρύτερες πολιτικές διαδικασίες των χωρών τους, γεγονός που θα τους καταστήσει ακόμα πιο «ορατούς» κοινωνικά.

4.1.1 Η εξαγωγή της ισλαμικής επανάστασης και η αποκρουστικότητα της σιιτικής πολιτικής ταυτότητας στον Λίβανο

Είναι θεμελιώδους σημασίας να σταθούμε συνοπτικά στο πολιτικό περιβάλλον της εποχής στην περιοχή του Ιράν και του Λιβάνου που επέτρεψε την εξάπλωση των ιδεών της ιρανικής επανάστασης και στη συγκρότηση της Χεζμπολλά. Η άνοδος του πολιτικού σιιτισμού στον Λίβανο αφορά πολιτικούς, οικονομικούς και πολιτισμικούς λόγους, όπως τονίσαμε και παραπάνω. Κυρίως όμως τα τοπικά πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα είναι εκείνα που θα αποκρυσταλλώσουν την πολιτική θρησκευτικότητα των σιιτών, στον απόηχο της ισλαμικής επανάστασης στο Ιράν.⁴ Σύμφωνα με αρκετούς μελετητές του πολιτικού σιιτισμού (Daher 2006, Norton 2007, Hage Ali 2018, Hazran 2010) είναι σχεδόν αδύνατη η κατανόηση της εμφάνισης της Χεζμπολλά και του επαναστατικού σιιτισμού εάν δεν ληφθεί υπόψιν η υπερεθνική και διασυνοριακή επικοινωνία μεταξύ του Ιράν, του Ιράκ και του Λιβάνου την περίοδο εκείνη, αλλά και το οξύ πρόβλημα της κρίσης της κρατικής υπόστασης στις χώρες αυτές.⁵ Η άνοδος της Χεζμπολλά εξηγείται από την θεωρία των διεθνικών ομοιοτήτων (M. Giugni) και μιμήσεων. Η θεωρία αυτή στηρίζεται στις παραδοχές της παγκοσμιοποίησης που

⁴ Hazran Yusri, (2010), “The Rise of Politicized Shi’ite Religiosity and the Territorial State in Iraq and Lebanon”, *The Middle East Journal*, 64 (4): 521-541, σ. 522

⁵ Ο.π., σ. 523

επιτρέπει την επικοινωνία, της δομικής συγγένειας και της διάχυσης των ιδεών.⁶ Στα συμφραζόμενα του Λιβάνου, ωστόσο, θα μπορούσαμε να αντικαταστήσουμε τον άξονα της παγκοσμιοποίησης με αυτόν του αντιιμπεριαλισμού και να χρησιμοποιήσουμε επίσης τον άξονα της διεθνικής διάχυσης των ιδεών. Η δομική συγγένεια των διεθνικών κινήματων (Ιράν, Ιράκ, Λίβανος), δεδομένου του λιβανικού εμφύλιου «εξαιρετισμού», δεν φαίνεται να προκύπτει.⁷

Σύμφωνα με τον Yusri Hazran, οι λόγοι που οδήγησαν στην πολιτικοποίηση των σιιτών στον Λίβανο είναι πολύπλοκοι και αφορούν ιστορικούς, πολιτικούς, κοινωνικούς αλλά και δογματικούς παράγοντες, ωστόσο περιληπτικά μπορούν να συνοψιστούν στους εξής: 1) η ιδιαιτερότητα του σιιτικού θρησκευτικού κατεστημένου 2) η απαξίωση και οι διακρίσεις σε βάρος των σιιτών 3) η αποτυχία των κοσμικών κομμάτων και η αποθέωση του σεχταριστικού πολιτικού συστήματος και τέλος, 4) η υποβάθμιση της σημασίας του παναραβισμού την περίοδο μετά το 1979.⁸ Η πολιτική ένταξη των σιιτών δεν ήταν γραμμική και μονόπλευρη, καθώς οι συμμαχίες που δημιούργησαν κινούνται από την εισχώρηση στον συνασπισμό του Λιβανέζικου Εθνικού Κινήματος (Lebanese National Movement) μαζί με το κόμμα του Δρούζου Kamal Jumblatt, το Προοδευτικό Σοσιαλιστικό Κόμμα (Progressive Socialist Party),⁹ έως και την συμπόρευση με τη Συρία το 1976.¹⁰ Ωστόσο, είναι σημαντικό να τονίσουμε πως η παράμετρος η οποία διαμόρφωσε τις συμμαχίες, σε πολιτικό αλλά και σε στρατιωτικό επίπεδο, ήταν κυρίως η σύνταξη ή μη με το παλαιστινιακό ζήτημα.¹¹

Ακόμη, ο εντεινόμενος σεχταρισμός και η παραδοσιακά διαχωρισμένη εθνοτικά και θρησκευτικά κοινωνία του Λιβάνου, ώθησε κάποιους διανοητές όπως ο Mohsen Ibrahim και ο Fawwaz Traboulsi¹² να αναπτύξουν τον όρο *τάξη της κοινότητας* (community class)¹³, αναφερόμενοι ιδιαίτερα στους

⁶ Marco G. Giugni, (1998), "The Other Side of the Coin: Explaining Crossnational Similarities between Social Movements", *Mobilization: An International Quarterly*, 3 (1): 89-105, σσ. 89-91

⁷ Επιπλέον, προκύπτει πολλές φορές διαφοροποίηση αναφορικά με τις στρατηγικές και τους στόχους των κινήματων αυτών.

⁸ Hazran Yusri, "The Rise...", ό.π., σ. 524

⁹ Augustus Richard Norton, *Hezbollah*, ό.π., σ. 14

¹⁰ Τότε η Άμαλ στήριξε την επέμβαση της Συρίας στον Λίβανο υπέρ των Μαρωνιτών, κάνοντας μάλιστα μία συμφωνία με τους Φαλαγγίτες την ίδια χρονιά, εκδιώχνοντας έτσι περίπου 100.000 σιίτες από μια γειτονιά της Βηρυτού, την Ναμπάα.

¹¹ Daher Joseph, (2016), *Hezbollah: The Political Economy of Lebanon's Party of God*, Pluto Press, London, σσ. 20-21

¹² Και οι δύο ήταν ενεργοί με έναν πιο προοδευτικό σχηματισμό στον Λίβανο, τον Οργανισμό Κομμουνιστικής Δράσης Λιβάνου (Organization of Communist Action in Lebanon – OCAL). Οι σιίτες είχαν μεγάλη αναλογικά αντιπροσώπευση και στο Κομμουνιστικό Κόμμα Λιβάνου (LCP) και το OCAL όπου τη δεκαετία του 1970 αποτελούσαν πάνω από το 50% των μελών του. Ένα δημοφιλές σύνθημα της εποχής στον Λίβανο ήταν το *shi'i – shuyu'i* (σιίτες – κομμουνιστές), βλ. σχετικά Hazran Yusri, "The Rise...", ό.π., σ. 536

¹³ Υπήρξαν και εκείνοι που αμφισβήτησαν την *κοινοτική τάξη*, όπως ο Mehdi Amel ο οποίος υποστήριξε πως η προσπάθεια να εγγράψεις και να εξισώσεις την κοινωνική τάξη με την θρησκεία ή το δόγμα, όχι μόνο είναι επιστημονικά λάθος (καθώς επισκιάζει τις εσωτερικές εξουσιαστικές δομές της κοινότητας), αλλά οδηγεί και σε βαθύ σεχταρισμό, ο οποίος με τη σειρά του ενδυναμώνει την εξουσία των ισχυρών (στην περίπτωση αυτή

σίτες και τη χρήση της θρησκείας στα κοινωνικά και πολιτικά κινήματα. Σύμφωνα με την θεωρία αυτή, οι Χριστιανοί της χώρας προσλαμβάνονταν ως η μπουρζουαζία, ενώ παράλληλα οι μουσουλμάνοι, και ιδιαίτερα οι σίτες, ως αυτοί που αποτελούσαν τα κατώτερα και περιθωριοποιημένα κοινωνικά στρώματα.¹⁴ Μεγάλο μέρος της λιβανέζικης (αλλά και αραβικής εν γένει Αριστεράς) ασπαζόταν αυτή τη θεωρία, καθώς βαθμιαία υιοθετούσαν αναλύσεις και στάσεις που περισσότερο προωθούσαν το θρησκευτικό ομολογιακό σύστημα και τον εθνικιστικό φανατισμό, χρησιμοποιώντας το δίπολο «πατριώτης» και «εθνικός μειοδότης».

Παράλληλα, σύμφωνα με πολλούς μελετητές,¹⁵ η ήττα της Αριστεράς και των κοσμικών κομμάτων στον αραβικό κόσμο, υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους παράγοντες της παγίωσης του σιιτικού πολιτικού Ισλάμ. Σύμφωνα με τον Joseph Samaha, ένας από τους πιο επιδραστικούς αριστερούς διανοούμενους στον Λίβανο και μέλος της Οργάνωσης Κομμουνιστικής Δράσης στον Λίβανο (OCAL), η προσπάθεια ερμηνείας του αραβικού εθνικισμού μέσω ενός μαρξιστικού πρίσματος απέτυχε.¹⁶ Ο Samaha υποστηρίζει πως η αραβική Αριστερά πρέπει να συμβαδίζει με τα «εθνικά ζητήματα» των Αράβων, καθώς αφήνει έτσι χώρο σε άλλες δυνάμεις, όπως το πολιτικό Ισλάμ. Ωστόσο, αναφορικά με την αντίσταση στο Ισραήλ ο Samaha πιστεύει πως η στήριξή της είναι «στην σωστή κατεύθυνση».¹⁷ Φέρνοντας παραδείγματα αριστερών πολιτικών που «ασπάστηκαν» το πολιτικό Ισλάμ, όπως ο Παλαιστίνιος Munir Shafiq, συνεχίζει:

Έχω την εντύπωση πως αυτή η ισλαμιστική σκέψη, η οποία έχει υιοθετήσει το ζήτημα της εθνικής απελευθέρωσης, είναι η μοναδική που έχει τη δυνατότητα να ενεργοποιήσει τους Άραβες. Μέχρι στιγμής, καμία άλλη σχολή σκέψης δεν έχει καταφέρει να το κάνει αυτό, ούτε η Αριστερά, ούτε οι δημοκράτες και δυστυχώς ούτε οι φιλελεύθεροι.¹⁸

Έτσι, η γέννηση της Χεζμπολλά, ανεπίσημα στο μέσα του 1982, εμπεριέχει όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά, καθώς παράλληλα και την αυξανόμενη απογοήτευση με το κίνημα Άμαλ από τα ίδια τα στελέχη του. Άλλωστε, πολλά εξέχοντα μέλη της Χεζμπολλά, όπως ο Hassan Nasrallah, ο Naim

εννοούνται οι Χριστιανοί). Ο Amel τόνισε τον αντιφατικό και πολυσυλλεκτικό χαρακτήρα όλων των θρησκευτικών ομολογιών. Βλ. Daher Joseph, *Hezbollah...*, ό.π., σ. 23

¹⁴ Daher Joseph, *Hezbollah...*, ό.π., σ. 22

¹⁵ Για παράδειγμα, μεταξύ άλλων, ο Joel Beinin (2001), Chalcraft, John (2016), Aziz al-Azmeh (2009), Sami Zubaida (2012)

¹⁶ Nicolas Dot-Pouillard, "Joseph Samaha's reflections on nationalism, the left and Islam", *The New Arab*, (12/04/2016), <https://www.alaraby.co.uk/english/comment/2016/4/12/joseph-samahs-reflections-on-nationalism-the-left-and-islam>

¹⁷ Ο.π.

¹⁸ Ο.π.

Qassem αλλά και ο πνευματικός ηγέτης Hussein Mussawi, προέρχονται από τους κόλπους του κινήματος της Άμαλ.¹⁹

Ωστόσο, αυτό που έχει εδώ ενδιαφέρον είναι η ανάγνωση της γέννησης της Χεζμπολλά στα συμφραζόμενα και στην δυναμική της «εξαγωγής της επανάστασης» από το Ιράν. Η Χεζμπολλά, δεν υπήρξε μόνο ως ένα κοινωνικό και πολιτικό κίνημα, αλλά επίσης ως μια προσπάθεια του Ιράν να ασκήσει τοπική και περιφερειακή επιρροή, ιδιαίτερα απέναντι στο Ισραήλ και τη Σαουδική Αραβία.²⁰ Ήδη από τον Ιούλη του 1982 η Ισλαμική Δημοκρατία έστειλε 1.500 στρατιώτες στον Λίβανο από τους Φρουρούς της Επανάστασης, γνωστοί και ως Πασνταράν, σε στρατόπεδα εκπαίδευσης την στιγμή που το Ισραήλ είχε ήδη εισβάλλει στη χώρα.²¹ Σύμφωνα με τον Joseph Daher, ο άνθρωπος που συντόνιζε όλη αυτή την διασύνδεση και αποτέλεσε το κομβικό σημείο αναφορικά με την στήριξη της Ισλαμικής Δημοκρατίας στην Χεζμπολλά ήταν ο Ιρανός πρεσβευτής στη Δαμασκό, Ali Akbar Mohtashemi, με την συνέργεια του επικεφαλής των Πασνταράν Ahmad Kan'ani, οι οποίοι μάλιστα επέβλεψαν και την δημιουργία μιας επιτροπής προώθησης των ισλαμικών ιδεών, το Shura Lubnan.²²

Ταυτόχρονα, αν και ο πόλεμος μεταξύ Ιράν – Ιράκ μαίνονταν ήδη από το 1980, ο Χομεϊνί προσπάθησε αδιάκοπα να εξαγει τις ιδέες και τις αξίες της Ισλαμικής Δημοκρατίας και της ισλαμικής αντίστασης ξοδεύοντας μεταξύ 1982 και 1987 περισσότερα από 100 εκατομμύρια δολάρια, υποστηρίζοντας έμπρακτα την οικοδόμηση του δικτύου κοινωνικής αρωγής της Χεζμπολλά στον Λίβανο.²³ Ήδη από τις αρχές του 1983 με τις πρώτες συναντήσεις του Shura Lubnan υπογραμμίστηκε η ανάγκη στοχοπροσήλωσης στην «ισλαμική δουλειά», στην επιβεβλημένη αναγκαιότητα για τη δημιουργία μιας νόμιμης σιιτικής πλατφόρμας – με ένοπλο φυσικά κομμάτι μιας και οι ένοπλες ομάδες κυριαρχούσαν την περίοδο εκείνη στον Λίβανο. Κομβικό σημείο στην διάδοση και στην εξάπλωση των ιδεών αυτών, ήταν η περιοχή του Μπάαλμπεκ και στα γύρω χωριά, όπου αφίσες του Χομεϊνί και ιρανικές σημαίες γέμιζαν τους δρόμους και κρέμονταν από τα κτήρια, μέσω των ιδεών που μετέφεραν οι Φρουροί της Επανάστασης.²⁴

¹⁹ Ό.π., σ. 26

²⁰ Hazran Yusri, "The Rise...", ό.π., σ. 536. Μάλιστα σε μια αιματηρή στρατιωτική καμπάνια το 1984 & 1985 η Χεζμπολλά κυνήγησε και σκότωσε δεκάδες μέλη κομμουνιστικών οργανώσεων. Βλ. Augustus Richard Norton, *Hezbollah*, ό.π., σ. 37. Αυτό επιβεβαιώνεται στο Emmanuel Karagiannis & Clark McCauley, "The Emerging...", ό.π., σ. 168

²¹ Daher Joseph, *Hezbollah...*, ό.π., σ. 27

²² Ό.π., σ. 27

²³ Berman Eli, *Radical...*, ό.π., σ. 3

²⁴ Ό.π., σ. 28

4.1.2 Η Χεζμπολλά (Hizballah)

Η Χεζμπολλά γεννήθηκε ουσιαστικά το 1982. Μια σειρά από επιθέσεις εναντίον αμερικανικών και ευρωπαϊκών στόχων την έκαναν γνωστή στον Λίβανο. Η αποδοχή του χομείνικου δόγματος wilayat al-fiqh και η σημασία του για το σιιτικό Ισλάμ, αποτέλεσε έναν από τους άξονες αναγνώρισής της στη χώρα. Οι άλλοι δύο είναι οι δομές κοινωνικής στήριξης, μέσω των οποίων συγκρότησε μια κοινωνική ρητορική και εδραίωσε τις ιδέες της και φυσικά η αντίστασή της στο Ισραήλ. Το 1985 η Χεζμπολλά δημοσιοποίησε το μανιφέστο της, «Ανοιχτό γράμμα της Χεζμπολλά προς τους καταπιεσμένους του Λιβάνου και όλου του κόσμου». ²⁵ Το «ανοιχτό γράμμα» καταπιάνεται με ζητήματα που στο διανοητικό σύμπαν όλων των μουσουλμάνων και Αράβων της εποχής ήταν θεμελιώδη. Αρχικά αναγνωρίζεται η πολιτική και πολιτισμική σημασία της Ιρανικής επανάστασης και η έμπνευση που έδωσε στην Χεζμπολλά για την δημιουργία της, κάτω από την σημαία του Ισλάμ. «Μόνο το Ισλάμ μπορεί να φέρει στον άνθρωπο την αναγέννηση, την πρόοδο και την δημιουργικότητα», καθώς τα πάντα γύρω, όπως σημειώνεται, είναι δημιουργήματα του Θεού και δεν είναι ούτε Δυτικά ούτε Ανατολικά επιτεύγματα. ²⁶

Σύμφωνα με το μανιφέστο της Χεζμπολλά, ο κόσμος χωρίζεται στους καταπιεστές και τους καταπιεσμένους, με τις ΗΠΑ και την ΕΣΣΔ να ανήκουν στην πρώτη κατηγορία. ²⁷ Αδιαμφισβήτητα, ο πρωταρχικός εχθρός για την Χεζμπολλά ήταν οι ΗΠΑ και ο δορυφόρος της στην περιοχή, το Ισραήλ. Επιπλέον, κάνει λόγο για τον θρησκευτικό σεχταρισμό τονίζοντας πως είναι προϊόν του ιμπεριαλισμού και της αποικιοκρατίας, ενώ υπερθεματίζεται η σημασία και η βαρύτητα της *αυτενέργειας* – ένα κατεξοχήν μοτίβο της αποικιακής θεωρίας – και της προσωπικής βούλησης εναντίον των ξένων δυνάμεων, πάντοτε κάτω από τη σημαία του πανταχού παρόντος Ισλάμ. ²⁸ Ειδική μνεία γίνεται στη χρήση βίας για την επίτευξη των σκοπών της:

Καθénas από μας, είναι ένας μαχητικός στρατιώτης óποτε το απαιτεί το κάλεσμα του τζιχάντ και καθénas αναλαμβάνει το καθήκον του στη μάχη σύμφωνα με την σύννομη αποστολή του, μέσα στα πλαίσια της δράσης υπό την εποπτεία της υψηλής κηδεμονίας του ανώτατου θεολόγου. ²⁹

Η προσφυγή στην ιστορία και η επινόηση ενός σιιτικού παρελθόντος, που ως κύριο χαρακτηριστικό θα είχε την «θεική» ιστορική συνέχεια και τις αντίστοιχες καταβολές, ήταν εντελώς επιτακτική. Ένα χρόνο νωρίτερα, το 1984, η Χεζμπολλά είχε ιδρύσει το δικό της πολιτικό όργανο, την εφημερίδα *al-*

²⁵ Ό.π., σ. 31 & Augustus Richard Norton, *Hezbollah*, ό.π., σσ. 35-36

²⁶ Daher Joseph, *Hezbollah...*, ό.π., σ. 31

²⁷ Augustus Richard Norton, *Hezbollah*, ό.π., σ. 36

²⁸ Ό.π., σ. 38

²⁹ Ό.π.,

‘*ahed*, ενώ ταυτόχρονα έγινε η προσπάθεια να κατασκευαστεί ένα νέο εθνικό αφήγημα του Λιβάνου, με κεντρικό πυρήνα την σιιτική ιστορία.³⁰ Όπως και σε άλλα ισλαμιστικά κινήματα, έτσι και στην περίπτωση της Χεζμπολλά υιοθετούνται χαρακτηριστικά και ρητορικές που απαντώνται σε πολλά κοσμικά πολιτικά κινήματα του επαναστατικού εθνικισμού.³¹ Συνεπώς, κυριαρχούν τα συνθήματα της εθνικής ανεξαρτησίας, της ισότητας, της κοινωνικής δικαιοσύνης, της δίκαιης οικονομικής ανάπτυξης, της ανακατανομής του πλούτου και της πνευματικής αναγέννησης. Όπως υποστηρίζει ο Mark Juergensmeyer οι «κλιμακούμενες θρησκευτικές ταυτότητες και ιδεολογίες έχουν γίνει η βάση για νέες μορφές οξυμένων εθνικισμών και υπερεθνικισμών σε έναν παγκοσμιοποιημένο, μετανεωτερικό κόσμο».³²

Η Χεζμπολλά έχει χαρακτηριστεί ως ένα κόμμα ιεραρχικό που λειτουργεί βάσει μιας λενινιστικής οργανωτικής δομής. Για παράδειγμα, όπως σημειώνει ο Λιβανέζος πολιτικός επιστήμονας Hage Ali Mohanad, οι *alatabi’a* (εφεδρείες) λειτουργούν στο Λίβανο σαν μεσολαβητής μεταξύ του μηχανισμού της οργάνωσης και του λαού, λαμβάνοντας τον χαρακτηρισμό ως η πρωτοπορία του κινήματος. Ο Hage Ali υποστηρίζει πως οι *alatabi’a* λειτουργούν κάτω από αυστηρό κομματικό έλεγχο (φανερό και μυστικό) και πως η λειτουργία της ιεραρχίας, ο ρόλος των διαφόρων επιτροπών και η παραγωγή του ιδεολογικού προφίλ της οργάνωσης, αποτυπώνουν την καλή μίμηση και την αναγνώριση της αποτελεσματικότητας της λενινιστικής συλλογιστικής.³³ Λόγου χάρη, η βασική δομή, *mutatis mutandis*, λειτουργεί περίπου όπως και ένα λενινιστικό κόμμα, καθώς ο γενικός γραμματέας είναι ο ηγέτης της οργάνωσης που ωστόσο είναι και ο κύριος αντιπρόσωπος του κύριου πνευματικού κηδεμόνα, του Wali al-Faqih στο Ιράν,³⁴ με τον ίδιο τρόπο που οι γενικοί γραμματείς των κομμουνιστικών κομμάτων, λογοδοτούσαν και εποπτεύονταν από τη Μόσχα. Ένα αντίστοιχο παράδειγμα θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως απαντάται και στους ΑΜ και τον τίτλο του *murshid*, του ανώτατου πνευματικού ηγέτη της οργάνωσης, που βρίσκεται στο κέντρο και διαπερνά πνευματικά τουλάχιστον, όλες τις οργανώσεις των ΑΜ.³⁵

³⁰ Η διάδοση των ιδεών αυτών έγινε μέσω των δομών της Χεζμπολλά. Συγκεκριμένα, ο Κεντρικός Τομέας Επικοινωνίας (Central Media Centre), το Ίδρυμα των Μαρτύρων (Martyr’s Foundation) και το Συμβουλευτικό Κέντρο για την Εκπαίδευση και την Καταγραφή (Counselling Centre for Education and Documentation), φαίνεται πως συνεργάζονται με εκδοτικούς οίκους όπως τους dar al-Nada, Manshurat al-Wala και dar al-Wasila. Βλ. Hage Ali Mohanad, (2018), *Nationalism, Transnationalism and Political Islam: Hizbullah’s Institutional Identity*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, σ. 96

³¹ Ο.π., σ. 16

³² Παρίθεται στο Hage Ali Mohanad, *Nationalism...*, ό.π., σ. 18

³³ Ο.π., σ. 37

³⁴ Ο.π., σσ. 37-38

³⁵ Pargeter Alison, *The Muslim Brotherhood...*, ό.π., σ. 115. Δύο καλά παραδείγματα στενής επιτήρησης των «παραρτημάτων» ήταν τα εξής: πρώτον, η σύγκρουση το 1985 του Αιγύπτιου *murshid* Mustafa Mashour, που προσπαθούσε να λειτουργεί συγκεντρωτικά, με τον Σουδανό Αδελφό, Hassan al-Turabi και ηγέτη των ΑΜ στο Σουδάν, με αποτέλεσμα το σχίσμα στους κόλπους των ΑΜ. Δεύτερο παράδειγμα ήταν η αποφασιστική μεσολάβηση του Καΐρου το 1963 όταν απαγορεύτηκε η επιστροφή από τη Σαουδική Αραβία του ηγέτη των

4.2 Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΤΟΠΙΣΗ ΤΗΣ ΕΞΩΤΕΡΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΤΟΥ ΚΚΕ ΕΣ

Ωστόσο, την περίοδο εκείνη μεγάλο μέρος της Αριστεράς στην Ελλάδα φαίνεται να είναι απορροφημένο από τις τρέχουσες εξελίξεις σε εσωτερικό επίπεδο, όπως για παράδειγμα η ιδεολογική πάλη που έχει ξεσπάσει για την πραγματική ταυτότητα του ΠΑΣΟΚ. Μεταξύ 1981 με 1983, επικρατεί ακόμα μια αμήχανη στάση αναμονής συνοδευόμενη και από ένα διερευνητικό βλέμμα, σχετικά με την νίκη του ΠΑΣΟΚ στις εκλογές του Οκτώβρη του 1981.³⁶ Η πόλωση μέσα από την οποία το ΠΑΣΟΚ αναδείχθηκε πρώτη εκλογική δύναμη στην Ελλάδα, είχε διχάσει την ελληνική Αριστερά, καθώς υπήρξαν πολιτικές δυνάμεις, όπως λόγου χάρη το ΚΚΕ ΕΣ, που είδαν αρχικά το κόμμα του Ανδρέα Παπανδρέου με προσδοκία, και ως έναν προοδευτικό και αντιιμπεριαλιστικό χώρο έκφρασης. Η γεωστρατηγική θέση της χώρας και οι συμμαχίες, ιδιαίτερα μέσα στον Ψυχρό Πόλεμο, έπαιξαν ιδιαίτερο ρόλο στην εσωτερικές συζητήσεις. Για παράδειγμα, το ΚΚΕ ΕΣ συντάχθηκε κάποιες φορές με την εξωτερική πολιτική του ΠΑΣΟΚ, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του Κυπριακού ή εναντίον της Τουρκίας. Το 1983, ο Γιάννης Μπανιάς προτείνει στη συνεδρίαση του Ε.Γ. του κόμματος, να υιοθετήσουν, εμμέσως πλην σαφώς, την «αδιαπραγμάτευτη στάση» του ΠΑΣΟΚ, εξαιρώντας «τη θετική στάση της ελληνικής κυβέρνησεως». Έτσι οι εξελίξεις στο Κυπριακό ζήτημα αναγιγνώσκονται σαν στοιχείο των γενικότερων εξωτερικών και εσωτερικών εξελίξεων που αφορούν την Ελλάδα, ενώ το ΚΚΕ ΕΣ προχωράει ένα βήμα παραπέρα με πρόταση σύστασης «εθνικού συμβουλίου για την χάραξη μιας κοινά αποδεκτής εθνικής πολιτικής στο Κυπριακό».³⁷

Οι εσωτερικές εξελίξεις καταλαμβάνουν λοιπόν μεγάλο μέρος της ανάλυσης, επικεντρώνοντας σε ζητήματα όπως, η δημόσια διοίκηση, το εργατικό κίνημα, το κεφαλαϊώδες ζήτημα του νέφους, την επιστροφή των πολιτικών προσφύγων και την αποχουντοποίηση του κρατικού μηχανισμού. Παράλληλα, υπάρχουν ζητήματα που άπτονται και της εσωτερικής και της εξωτερικής στάσης της Ελλάδας, όπως αυτό των αμερικανικών βάσεων σε διάφορα μέρη της Ελλάδας, του κινήματος της «Αλληλεγγύης» στην Πολωνία, αλλά και του παλαιστινιακού ζητήματος, δεδομένου πως ο ελληνικός χώρος είχε αποτελέσει καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 πεδίο κυριολεκτικών

Σύρων ΑΜ, του Issam al-Attar, με αποτέλεσμα να προκύψει κενό στην ηγεσία της Δαμασκού, που οδήγησε σε έναν μακροχρόνιο ανταγωνισμό ριζοσπαστικών (Αλέπο, Χάμα) και μετριοπαθών ομάδων (Δαμασκός). Όπ., σσ. 70-75

³⁶ Για να καταλάβουμε την δυναμική του κάθε κόμματος παραθέτουμε τα αποτελέσματα των βουλευτικών εκλογών του 1981: ΠΑΣΟΚ 48,07%, ΝΔ 35,88%, ΚΚΕ 10,93%, ΚΚΕ ΕΣ 1,35% (εκτός βουλή), ΕΔΕ 0,03 (εκτός βουλή)

³⁷ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΚΚΕ ΕΣ, Φ. 46, Υποφ. 1, Έγγραφο Αρ.10, Συνεδρίαση Ε.Γ. ΚΚΕ ΕΣ, 21/11/1983

αντιπαραθέσεων μεταξύ των ισραηλινών μουσικών υπηρεσιών και του παλαιστινιακού απελευθερωτικού κινήματος.

Την ίδια περίοδο το ΚΚΕ ΕΣ αρχίζει να αποκρυσταλλώνει τις θέσεις του για την εξωτερική του πολιτική στη Μέση Ανατολή. Ο θεμελιώδης άξονας ανάλυσης της ελληνικής Αριστεράς αφενός αναφορικά με την πολιτικοποίηση του Ισλάμ και αφετέρου με τον ρόλο του στο διεθνές πολιτικό προσκήνιο, προσδιορίζεται με βάση τα «ιδιαιτέρως πολιτισμικά χαρακτηριστικά και τις ντόπιες παραδόσεις».³⁸ Ο Τρίτος Δρόμος και τα κινήματά του, σύμφωνα με το ΚΚΕ ΕΣ, είναι ικανός να καταπολεμήσει δραστικά τον διπολισμό, ενώ τα αποτελέσματά των δράσεών τους, υποστηρίζουν, μόνο θετικά μπορεί να είναι.³⁹ Ήδη από το 1982 το ΚΚΕ ΕΣ τονίζει τη σημασία μιας συντονισμένης, καθορισμένης και ευδιάκριτης Βαλκανικής και Μεσογειακής εξωτερικής πολιτικής.⁴⁰ Έτσι, παρατηρούμε σταδιακά ψήγματα συγκρότησης ενός λόγου, όπου θα αξιώσει μια κοινή ευρωπαϊκή στρατηγική για την εξωτερική πολιτική, η οποία θα αποκρυσταλλωθεί τουλάχιστον μια δεκαετία αργότερα.⁴¹

Ωστόσο, η σημαντική εξέλιξη έρχεται παράλληλα και στην στροφή της φύσεως του διεθνισμού του ΚΚΕ ΕΣ. Συγκεκριμένα, αναφορικά με την εξωτερική πολιτική του κόμματος προτείνεται να αντικατασταθεί στο καταστατικό του κόμματος ο όρος «προλεταριακός διεθνισμός» με τον όρο «αμοιβαία αγωνιστική διεθνιστική αλληλεγγύη» σε όλα τα αντιιμπεριαλιστικά, απελευθερωτικά και αντικαπιταλιστικά κινήματα.⁴² Οι ιδέες του ΚΚΕ ΕΣ θα εμφορούνται πλέον «από έναν νέο διεθνισμό με βάση τις ιδέες της ειρήνης, της δημοκρατίας, της ελευθερίας, του σοσιαλισμού και της ανεξαρτησίας όλων των λαών».⁴³ Στις θέσεις για το 4^ο Συνέδριο γίνεται ειδική μνεία για τις σχέσεις με τους Άραβες, υπογραμμίζοντας την «εθνική γραμμή», και την γεωπολιτική σημασία της παραδοσιακής φιλίας. Παράλληλα, τίθενται στον λόγο του ΚΚΕ ΕΣ η ανάγνωση των σχέσεων αυτών με όρους ασφάλειας και συνεργασίας:

Το θέμα των σχέσεων με τον αραβικό κόσμο αντιμετωπίστηκε πρωταρχικά σε μια προοπτική άμεσων οικονομικών ωφελημάτων και γοήτρου με προεκτάσεις στην εσωτερική μας πολιτική ζωή. Στην

³⁸ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΚΚΕ ΕΣ, Φ. 43, Υποφ. 1, Αποφάσεις Κ.Ε. & Συνεδρίαση Κ.Ε. 18-21/2/1982

³⁹ Ο.π.

⁴⁰ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΚΚΕ ΕΣ, Φ. 43, Υποφ. 2 Θέσεις της Κ.Ε. για το συνέδριο του ΚΚΕ ΕΣ, 7/3/1982

⁴¹ Apostolos Agnantopoulos, "The Europeanization...", ό.π., σ. 10

⁴² Ο.π., Συνεδρίαση Κ.Ε. 11/3/1982, σ. 7. Συγκεκριμένα αναφέρεται: «Το κόμμα μας επιδιώκει την ανάπτυξη σχέσεων ισότιμης συνεργασίας και αγωνιστικής αλληλεγγύης με τα κομμουνιστικά και τα σοσιαλιστικά και άλλα αριστερά κόμματα, ιδιαίτερα με αυτά που αγωνίζονται για έναν σοσιαλισμό με ελευθερία και δημοκρατία, καθώς και με όλα τα αντιιμπεριαλιστικά και απελευθερωτικά κινήματα». Ο ιδεολογικός μετασχηματισμός φαίνεται παράλληλα και στη λύση που προτείνει το ΚΚΕ ΕΣ και συγκεκριμένα ο Μπ. Δρακόπουλος, ο οποίος προσθέτει πως καθώς ο διπολισμός δεν μπόρεσε να δώσει λύση στα προβλήματα του Τρίτου Κόσμου, η καθιέρωση μιας νέας διεθνούς οικονομικής τάξης θα μπορούσε να τα λύσει. Αυτή η «νέα διεθνής οικονομική τάξη» δεν επισημαίνεται ποια θα είναι, ωστόσο είναι σαφές πως η έλξη του ΚΚΕ ΕΣ για τον ευρωκομμουνισμό είναι εμφανής.

⁴³ Ο.π.

πραγματικότητα είναι μια εξαιρετικά σοβαρή διάσταση που αφορά πρώτα απ' όλα την ασφάλεια της χώρας μας και της επικίνδυνα ταραγμένης περιοχής της, σχετίζεται με τις ελληνικές δυνατότητες ουσιαστικής υποστήριξης του αγώνα των Παλαιστινίων και της ΟΑΠ και την από κοινού αντιμετώπιση της τρομοκρατίας.⁴⁴

Ύστερα από πανσπερμία εσωτερικών συζητήσεων, μετά μερικά χρόνια, το 1987, το ΚΚΕ ΕΣ μετεξελίσσεται και μετονομάζεται. Η περίοδος του 1985 με τις εθνικές εκλογές που έλαβαν χώρα, αποτελεί και ένα σημείο καμπής για την ιδεολογική ταυτότητα του ΚΚΕ ΕΣ.⁴⁵ Είναι η χρονική στιγμή που τίθενται τότε ζητήματα που αφορούν τον ευρωκομμουνιστικό του προσανατολισμό και την μετεξέλιξη του σε ένα κόμμα της ευρύτερης ευρωπαϊκής Αριστεράς. Συγκεκριμένα, θα τεθούν τα εξής ζητήματα: α) μετεξέλιξη του ΚΚΕ ΕΣ σε ευρύτερο, ενιαίο φορέα της ανανεωτικής Αριστεράς και β) μετεξέλιξη του ΚΚΕ ΕΣ με υπέρβαση του λενινιστικού του χαρακτήρα και του κομμουνιστικού του τίτλου.⁴⁶ Το ΚΚΕ ΕΣ ευθυγραμμίζεται πλέον στον δρόμο του Ιταλικού ΚΚ, και συντάσσεται πλέον και επίσημα με τις θέσεις του ευρωκομμουνισμού «υπακούοντας στις ανάγκες της κοινωνίας», όπως αντίστοιχα έκανε και το ΚΚ Ιταλίας.⁴⁷

Η διαδικασία αυτή, θα οδηγήσει στην ίδρυση, το 1987, του νέου φορέα της Αριστεράς, την Ελληνική Αριστερά (ΕΑΡ). Τον νέο φορέα θα τον συγκροτούν, σύμφωνα με τα ίδια τα λόγια του της Κ.Ε. «δύο μεγάλα ρεύματα ιδεών, κουλτούρας, ιδεολογίας και παράδοσης: το ανανεωτικό κομμουνιστικό και το ευρύτερο σοσιαλιστικό, ριζοσπαστικό και προοδευτικό».⁴⁸ Συνεπώς, ο νέος προσανατολισμός αναφορικά με την εξωτερική πολιτική «καλλιιεργεί», όπως τονίζει η ΕΑΡ, «τον νέο διεθνισμό που έχει οριστικά και κατηγορηματικά απορρίψει την ύπαρξη καθοδηγητικών κέντρων, κομμάτων και χωρών οδηγών», ενώ όπως συνεχίζει η αφήγηση «αναπτύσσεται αυτός ο νέος διεθνισμός στη βάση της αλληλεγγύης και της βοήθειας προς όλους τους λαούς και τις δυνάμεις που παλεύουν για ελευθερία».⁴⁹ Ο δρόμος για την κοινή ευρωπαϊκή εξωτερική πολιτική είχε ανοίξει.

4.2.1 Η εξέγερση στη Χάμα τον Φεβρουάριο του 1982

⁴⁴ Ο.π.

⁴⁵ Τα αποτελέσματα των βουλευτικών εκλογών του 1985 επιβεβαίωσαν την (ελαττωμένη) κυριαρχία του ΠΑΣΟΚ. Το ΚΚΕ ΕΣ θα μπει στη βουλή και θα πάρει μία έδρα. ΠΑΣΟΚ 45,82%, ΝΔ 40,85% ΚΚΕ 9,89%, ΚΚΕ ΕΣ 1,84%

⁴⁶ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΚΚΕ ΕΣ, Φ. 63, Υποφ. 4, Αρ. 1, Συνεδρίαση Κ.Ε. – Ε.Γ., 12-14/07/1985. Σε άλλη συνεδρίαση προτείνεται η απαλλαγή του σφυροδρέπανου ως συμβόλου του νέου φορέα, λόγω του φόβου ταύτισης με το δογματικό ΚΚΕ.

⁴⁷ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΚΚΕ ΕΣ, Φ. 65, Υποφ. 1, Αρ. 1, Συνεδρίαση Κ.Ε. – Ε.Γ., 20-22/07/1984

⁴⁸ Ο.π.

⁴⁹ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΚΚΕ ΕΣ, Φ. 75, Υποφ. 1, Σεπ. 1986

Εντωμεταξύ, οι εξελίξεις στον μεσανατολικό χώρο τρέχουν με γοργό ρυθμό. Ένα από τα κύρια γεγονότα της περιόδου υπήρξε η εξέγερση των ΑΜ στη Χάμα της Συρίας, τον Φεβρουάριο του 1982. Εντούτοις, αφενός λόγω της αποσιώπησής της από την ίδια τη Συρία, αφετέρου λόγω πιθανής αδιαφορίας στην Ελλάδα, περνά στα «ψιλά γράμματα» του αριστερού Τύπου – σε σύγκριση με τη Βρετανία όπου υπήρξε εκτενέστερη αναφορά.⁵⁰ Η Συρία είχε ιδιαίτερα ενεργό και δραστήριο ισλαμιστικό πυρήνα των ΑΜ. Ο Σύρος Marwan Hadid υπήρξε ένας από τους κύριους εκφραστές του ριζοσπαστικού Ισλάμ στην χώρα, με την ένοπλη ομάδα του *Μαχητική Εμπροσθοφυλακή* (Tali'a al-Muqatila) να πρωτοστατεί σε πολιτικές δολοφονίες,⁵¹ ενώ η ομάδα του είχε αναπτύξει και στενούς δεσμούς με την Φατάχ και εκπαιδούνταν στην κοιλάδα του Ιορδάνη μαζί με τα πιο ριζοσπαστικά (μαρξιστικά – λενινιστικά) τμήματα της.⁵² Ενδιαφέρον είναι πως μέχρι ένα βαθμό, οι ΑΜ της Συρίας αποδέχονταν κάποιες ιδέες του σοσιαλιστικού επαναστατικού κινήματος.⁵³

Έτσι, στις αρχές του 1982 οι ισλαμιστές των ΑΜ εξεγέρθηκαν στην πόλη Χάμα, με σκοπό να εγείρουν το ισλαμικό επαναστατικό αίσθημα του συριακού πληθυσμού για την κατάληψη της εξουσίας. Η *Αυγή* γράφει πως στην Χάμα «8.000 περίπου άντρες του στρατού αντιμετωπίζουν εξέγερση των

⁵⁰ Αυτό συνέβη κυρίως λόγω του σταδιακού αυξανόμενου ενδιαφέροντος της βρετανικής Αριστεράς για τις εξελίξεις στο Λεβάντε και την σύνταξή της με τους Παλαιστίνιους, αλλά και λόγω του ενδιαφέροντος που έδειξαν οι ισραηλινές διπλωματικές αρχές στη Βρετανία για το ζήτημα και οι οποίες αντανάκλαστηκαν στην Αριστερά.

⁵¹ Chalcraft, John, *Popular Politics...*, σ. 399

⁵² Pargeter Alison, *The Muslim Brotherhood...*, ό.π., σ. 80 & Chalcraft, John, *Popular Politics...*, σ. 399

⁵³ Όταν το 1963 το κόμμα Βα'ath πήρε την εξουσία στην Συρία, οι ριζοσπάστες σουνίτες βρέθηκαν στην ουσία προ εκπλήξεως. Μία μικρή ομάδα (τότε) κυρίως Αλαουιτών είχε καταλάβει την εξουσία. Επαναδιατυπώθηκε το ερώτημα σχετικά με την επιλογή των πολιτικών μέσων που θα έπρεπε να υιοθετήσουν οι ΑΜ στην προσπάθειά τους να συμμετέχουν στην εξουσία ή ακόμα και να την καταλάβουν. Το βασικότερο ερώτημα που τίθονταν ήταν ένα από τα βασικότερα διαχρονικά ερωτήματα με αυτά της Αριστεράς: Θα ακολουθούσαν μια επαναστατική δράση, και αν ναι με ποιόν ακριβώς τρόπο; Επιπλέον, τότε θα ήταν η κατάλληλη φάση για την προσφυγή στα όπλα; Ή θα ακολουθούσαν μια πιο ρεφορμιστική στάση, επιλέγοντας να ενταχθούν στην πολιτική διαδικασία κάνοντας παράλληλα 'πνευματική και κοινωνική εργασίας; Η φράξια της Δαμασκού, με ηγέτη τον Issam al-Attar, ήταν η μετριοπαθής. Οι ομάδες της Χάμα και του Χαλεπίου ήταν περισσότερο ριζοσπαστικές. Επιπλέον, οι ΑΜ των δύο αυτών πόλεων προέρχονταν κυρίως από τις τάξεις εύπορων εμπόρων και μεγαλογαιοκτημόνων, οι οποίοι έβλεπαν πως οι πολιτικές του Βα'ath έδιναν προνόμια προς άλλες εθνοτικές ομάδες. Δήλωναν, λοιπόν, πως η προσέγγιση τους έπρεπε να έχει ριζοσπαστικό προσανατολισμό, κυρίως ένοπλο. Το *Milestones on the Road* του S. Qutb ήταν ο οδηγός τους. Απέριπταν το βιβλίο του al-Siba'i (μέχρι το 1961 αρχηγός των ΑΜ), το *Islamic Socialism* σε τέτοιο βαθμό που είχε απαγορευτεί στους κόλπους των ΑΜ, καθώς θεωρούνταν πολύ φιλελεύθερο. Συστρατεύονταν περισσότερο με τις ιδέες του Said Hawa ο οποίος στο βιβλίο του *Soldiers of Allah: Culture and Manners* συμπέρανε πως ο ισλαμικός κόσμος ζει σε περίοδο αποστασίας (riddah) και πως πρέπει οι μουσουλμάνοι να πράξουν το ιερό καθήκον του τζιχάντ. Οι ΑΜ προσπαθούσαν να ελέγξουν τα πιο μαχητικά κομμάτια, ωστόσο οι επιθέσεις και οι δολοφονίες συνεχίζονταν. Στις αρχές του 1980 οι ΑΜ θεωρούσαν πως η Συρία είναι στα πρόθυρα μιας λαϊκής επανάστασης. Στην Χάμα και στο Χαλέπι έκαναν μια τεράστια εκστρατεία όπου απαιτούσαν την υποταγή στο νόμο της σαρία και την ένοπλη αντίσταση ενάντια στο καθεστώς του Άσαντ. Προσέθεσαν στην μυθολογία τους και στο πάνθεον των μαρτύρων τους τη μαζική δολοφονία 600-1.100 μελών τους στην φυλακή Ταντμούρ, που συνέβη το καλοκαίρι του 1980 μετά από μια απόπειρα δολοφονίας του Προέδρου. Βλ. Pargeter Alison, *The Muslim Brotherhood...*, ό.π., σσ. 68-92 & Γραπτή συνέντευξη με τον J. Daher, 30/9/2019

Αδελφών Μουσουλμάνων, γνωστής αντιδραστικής οργάνωσης που είναι εκτός νόμου στη Συρία».⁵⁴ Η ανταπόκριση συνεχίζει κάνοντας λόγο και για αποστασία εντός του συριακού στρατού με ένοπλες συγκρούσεις μεταξύ στρατιωτικών μονάδων και σε άλλες πόλεις της χώρας, ενώ στη Χάμα οι μουεζίνηδες καλούσαν «από τους μιναρέδες τον πληθυσμό να στασιάσει και να προβάλλει αντίσταση».⁵⁵ Στην προσπάθειά της η κυβέρνηση της Συρίας να απαλλαγεί από τους «εγκληματίες», όπως τους χαρακτηρίζει η *Αυγή*, θα διαπράξει μια μαζική εξόντωση των κατοίκων στο στάδιο της πόλης, δολοφονώντας έναν τεράστιο αριθμό αμάχων και μαχητών. Οι νεκροί υπολογίζονται ανάμεσα σε 10.000 και 40.000, αποκαλύπτοντας το προσωπείο της ωμής καταστολής.⁵⁶ Ο Σύρος υφυπουργός Εξωτερικών Nasser Kadour, επέκρινε έντονα τις ΗΠΑ «για νέα αμερικανική απόπειρα υποκίνησης κατά της Συρίας [...] η οποία αποτελεί ανοιχτή επέμβαση στις συριακές εσωτερικές υποθέσεις, πράγμα που επιβεβαιώνει τους δεσμούς που υπάρχουν μεταξύ των ΗΠΑ και των εγκλημάτων που διαπράττει η συμμορία των ΑΜ εναντίον του συριακού λαού».⁵⁷

Ο *Ριζοσπάστης* πνέει τα μένεα κατά των ΗΠΑ και του πρεσβευτή τους Robert Pagonelli που «διασπείρει ψεύτικες πληροφορίες για τη Συρία [...] σύμφωνα με τις οποίες έχουν ήδη ξεσπάσει ένοπλες συγκρούσεις στη συριακή πόλη Χάμα, ύστερα από εξέγερση των μουσουλμάνων Σουνιτών».⁵⁸ Αφού, ωστόσο, αναγκάζεται να μεταδώσει την είδηση που υπαγορεύει το καθεστώς του Άσαντ πως «οι δυνάμεις ασφαλείας έχουν συλλάβει πολλούς εχθρούς του καθεστώτος στην πόλη αυτή και ανακάλυψαν τεράστιες ποσότητες όπλων και άλλου πολεμικού υλικού»⁵⁹, το ΚΚΕ και το Μπάαθ Συρίας θα εκδώσουν στις 6 Μάρτη του 1982 ένα κοινό ανακοινωθέν. Το κοινό αυτό ανακοινωθέν έρχεται μετά την επίσκεψη της αντιπροσωπείας του ΚΚΕ στη Δαμασκό, με επικεφαλής τον Γ.Γ. της Κ.Ε. του ΚΚΕ Χαρίλαο Φλωράκη, συνοδεία και άλλων μελών του ΚΚΕ όπως ο Ορ. Κολοζώφ, ο Γ. Μαυρομάτης και η Δώρα Σαρρή από τον *Ριζοσπάστη*.⁶⁰ Καταδικάζουν, λοιπόν, τα δυο κόμματα «τις συνωμοσίες του ιμπεριαλισμού, του σιωνισμού και της αντίδρασης ενάντια στο αραβικό

⁵⁴ «Συνεχίζονται οι Συγκρούσεις στην Πόλη Χάμα της Συρίας», *Αυγή*, 12/02/1982 & «Αποκλεισμένη Εξακολουθεί να είναι η Συριακή Πόλη Χάμα», *Αυγή*, 14/02/1982

⁵⁵ Ο.π.

⁵⁶ Chalcraft, John, *Popular Politics...*, σσ. 400-401

⁵⁷ «Συνεχίζονται...», ό.π.

⁵⁸ «Τον υπονομευτικό πόλεμο των ΗΠΑ καταγγέλλει η Συρία», *Ριζοσπάστης*, 12/02/1982

⁵⁹ Ο.π.

⁶⁰ Το ταξίδι αυτό στη Συρία ήταν ένας ενδιαμέσος σταθμός της αντιπροσωπείας του ΚΚΕ σε ένα ευρύτερο πρόγραμμα επισκέψεων και σε άλλες μουσουλμανικές χώρες, και συγκεκριμένα σε χώρες όπου θεωρούνταν ως δορυφόροι του ΚΚΣΕ στην περιοχή. Οι χώρες αυτές ήταν η Λαϊκή Δημοκρατία της Υεμένης, όπου έγινε επίσκεψη στο Άντεν, και στην Αιθιοπία του Νιμεϊρί. Και τα δύο άρθρα που δημοσιεύονται στον *Ριζοσπάστη* τα υπογράφει ο Θ. Παπαρήγας. «Λ.Δ. Υεμένης: Σκληρός αγώνας για την πρόοδο», *Ριζοσπάστης*, 12/01/1982 και «Αιθιοπία: Ακλόνητα στο δρόμο των επαναστατικών αλλαγών», *Ριζοσπάστης*, 13/01/1982. Τα κόμματα Μπάαθ Συρίας και Ιράκ διατηρούσαν σχέσεις και με το ΚΚΕ ΕΣ, και κυρίως με τον υπεύθυνο των Διεθνών Σχέσεων, Άγγελο Διαμαντόπουλο, βλ. σχετικά «Συνάντηση ΚΚΕ ΕΣ – Μπάαθ του Ιράκ», *Αυγή*, 15/7/1980

απελευθερωτικό κίνημα»,⁶¹ κάνοντας σαφές πως η εξέγερση στη Χάμα ήταν αμερικανικής έμπνευσης. Στην ανακοίνωση αυτή εμφανίζεται επίσης και κοινή δήλωση στήριξης στον κυπριακό και παλαιστινιακό λαό, υπογραμμίζοντας την αμοιβαιότητα των συμφερόντων μεταξύ Ελλάδας και μεσανατολικού χώρου. Ακόμα, σε κοινό ανακοινωθέν μετά από τις συναντήσεις (σε μία από αυτές συμμετείχε και ο Walid Jumblatt) το ΚΚΕ και το ΚΚ Λιβάνου στη Βηρυτό την ίδια χρονιά, επιβεβαίωσαν την ανάγκη για πιο στενή συνεργασία, για τη στήριξη του παλαιστινιακού κινήματος και την εναντίωση στην ιμπεριαλιστική παρουσία των ΗΠΑ στην Μέση Ανατολή και τη Μεσόγειο.⁶² Παράλληλα, η ΣΑ μεταφέρει ουδέτερα πως στη Χάμα «η σύγκρουση ξέσπασε όταν μια μονάδα του συριακού στρατού ανακάλυψε στην πόλη αυτή, που είναι οχυρό των ΑΜ, μια κρυψώνα όπλων».⁶³

4.2.2 Το Ιράν και η διολίσθησή του προς τον αυταρχισμό

Ο Φεβρουάριος του 1982 σημαίνει και την τρίτη επέτειο από την Ιρανική επανάσταση. Όπως είναι αναμενόμενο γίνονται αρκετά αφιερώματα στον ελληνικό Τύπο. Το ΚΚΕ εμμένει στην στήριξή του στην ιρανική επανάσταση. Για παράδειγμα, ο Θ. Παπαρήγας ανιχνεύει «τον ασίγαστο αγώνα ενάντια στις επαναστατικές δυνάμεις» από την πλευρά της αστικής τάξης. Η αστική τάξη, γράφει, «έχει τρομοκρατηθεί από το βάθεμα της επανάστασης, από τον αντιιμπεριαλιστικό προσανατολισμό της, τον παλλαϊκό χαρακτήρα της».⁶⁴ Συνεχίζει λέγοντας πως οι σύμμαχοι της αστικής τάξης (μεσαία στρώματα, διανοήση, λούμπεν προλεταριάτο) έχουν άμεσα ή έμμεσα κάποια σχέση με τη Δύση. Συνεχίζει τονίζοντας πως:

*Το Ισλαμικό Ρεπουμπλικανικό Κόμμα [...] που η δημιουργία του άρχισε λίγο μετά την 11^η Φλεβάρη του 1979 είναι η συμμαχία της επαναστατικής μερίδας της μικροαστικής τάξης, με τις μάζες των εργατών, της φτωχολογιάς των πόλεων και του χωριού και των “κατώτερων” στρωμάτων της αγροτιάς. Αυτός ο συνασπισμός αντιπαρέταξε στη μοναρχία, στην αρχή, και στον ιμπεριαλισμό και την αστική τάξη, στη συνέχεια, μια ακατανίκητη δύναμη.*⁶⁵

Αναγνωρίζει με μια ευρωκεντρική αναλυτική προσέγγιση πως μέσα στο *Ισλαμικό Ρεπουμπλικανικό Κόμμα* αναπτύσσονται τρεις τάσεις, η δεξιά, η αριστερή και το κέντρο «που θα βαρύνει πολύ τις εξελίξεις» και που κάποια στιγμή οι τάσεις αυτές θα πρέπει να συγκρουστούν. Εντούτοις, υπογραμμίζει την «ανυποχώρητη πάλη (σσ. του *Ισλαμικού Ρεπουμπλικανικού Κόμματος*) ενάντια

⁶¹ «Σε κοινό ανακοινωθέν ΚΚΕ-Μπάαθ Συρίας καταδικάζουν τα ιμπεριαλιστικά σχέδια», *Ριζοσπάστης*, 07/03/1982

⁶² «Κοινό ανακοινωθέν ΚΚΕ-ΚΚΛ», *ΚΟΜΕΠ*, Τ. 3, Μαρ. 1982

⁶³ «Συνεχίζονται οι μάχες στη Χάμα», *ΣΑ*, 20/02/1982,

⁶⁴ Θ. Παπαρήγας, «Πού πηγαίνει σήμερα το Ιράν; Τρία χρόνια από την επανάσταση που άλλαξε τη χώρα», *Ριζοσπάστης*, 14/02/1982

⁶⁵ Ο.π.

στον ιμπεριαλισμό και στην απαλλαγή της χώρας από την ιμπεριαλιστική εξάρτηση στον οικονομικό, στρατιωτικό, πολιτικό, ιδεολογικό και πολιτισμικό τομέα». Επιπλέον, κατηγορεί τους δυτικούς αστούς αντιπάλους πως δεν έδωσαν ιδιαίτερη προσοχή στις «αξιοπρόσεκτες ιδέες» προς την κατεύθυνση αυτή, αλλά «προτίμησαν να μη συγκρατήσουν παρά μόνο τη *θρησκευτική* τους μορφή». ⁶⁶

Η ΣΑ αφιερώνει σειρά άρθρων σχετικά με την αποπομπή του Bani Sadr. Υποστηρίζει πως υπάρχουν δημοσιεύματα στον διεθνή Τύπο «που αποδεικνύουν πως ο έκπτωτος πρόεδρος του Ιράν, με τον οποίο συνεργάζονται οι Mujahedin του Rajani, είχε επαφές με την CIA τουλάχιστον από το καλοκαίρι του 1979 μέχρι την κατάληψη της αμερικανικής πρεσβείας της Τεχεράνης». ⁶⁷ Τα ντοκουμέντα αυτά αποκτήθηκαν από τα συρτάρια της αμερικανικής πρεσβείας και, σύμφωνα με την ΣΑ, ο Bani Sadr στρατολογήθηκε από τον πράκτορα William Foster ή αλλιώς Gay Ratherford. ⁶⁸ Ο αντιιμπεριαλιστικός αγώνας της ΕΔΕ θα αποτελέσει το όχημα για την πλήρη ταύτισή της με τις ιδέες και τους στόχους της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν. Μάλιστα, κάποιες εφημερίδες όπως το *Βήμα* – όπως μας ενημερώνει η ίδια η ΣΑ – κατηγορούν την τελευταία για έναν ιδιότυπο «ισλαμικό τροτσισμό». Η ΣΑ θα απαντήσει πως το *Βήμα* και όλο το αστικό στρατόπεδο στην Ελλάδα, υιοθετεί την ρητορική αυτή καθώς εξυπηρετεί τα συμφέροντα του σιωνισμού. ⁶⁹

Για την επέτειο της Ιρανικής επανάστασης η ΕΔΕ δημοσιεύει συνέντευξη εκπροσώπου του Χομεινί στην Επιτροπή για το Τζιχάντ της Ανοικοδόμησης, του Χατζατολεσλάμ Αμπντουλά Νουρί. Ο Νουρί υπενθυμίζει το σύνθημα «ούτε Δύση ούτε Ανατολή» και κάνει λόγο για την ιστορική φάση στην οποία βρίσκεται η Ισλαμική επανάσταση. «Σήμερα η Επανάσταση», αναφέρει, «έχει δύο διαστάσεις. Η μία διάσταση είναι καθαρά αντιιμπεριαλιστική. Η άλλη είναι διάσταση της οικοδόμησης της κοινωνίας». ⁷⁰ Η εμμονή της ΕΔΕ με το νέο επαναστατικό ιδεώδες του ισλαμισμού, μπορεί να καταγραφεί και σε ένα ανεξάρτητο από το Ιράν δημοσίευμα. Τον Απρίλη του 1982 η ΣΑ είναι η μοναδική εφημερίδα που δημοσιεύει την είδηση για την εκτέλεση της θανατικής ποινής πέντε από τους φυσικούς και ηθικούς αυτουργούς της δολοφονίας του Αιγύπτιου προέδρου Ανουάρ Σαντάτ στις

⁶⁶ Ο.π.

⁶⁷ «Πως η CIA στρατολόγησε τον Μπάνι Σαντρ», ΣΑ, 03/01/1982,

⁶⁸ Ο.π. Μια ενδιαφέρουσα πτυχή της ιστορίας της ΕΔΕ είναι η στήριξη στον «ισλαμικό σοσιαλισμό» (η λεγόμενη τζαμαχιρίγια) του στρατηγού Καντάφι. Έτσι, την Πέμπτη 18 Φεβρουαρίου του 1982, πραγματοποιείται στην Αθήνα συγκέντρωση και πορεία προς την αμερικανική πρεσβεία από την Γενική Ένωση Φοιτητών της Αραβικής Λιβυκής Λαϊκής Σοσιαλιστικής Τζαμαχιρίας. Η εκδήλωση αυτή είχε ως στόχο την αντίδραση στην επιθετική πολιτική των ΗΠΑ εναντίον της Λιβύης – ειδικότερα μια παρενόχληση λιβυκού επιβατηγού αεροσκάφους. Σύμφωνα με το δημοσίευμα, πλήθος Αράβων έδωσαν το παρόν και χαιρέτισαν με ανακοινώσεις τους ενώ την ΕΔΕ εκπροσώπησε ο γραμματέας της Κ.Ε. Σάββας Μιχαήλ. «Καταδικάστηκε η πρόκληση κατά της Λιβύης», ΣΑ, 20/02/1982

⁶⁹ «Φιλοσιωνιστική εκστρατεία της Δεξιάς», ΣΑ, 11/08/1982,

⁷⁰ «Αγώνας ως την απελευθέρωση των καταπιεσμένων όλου του κόσμου», ΣΑ, 20/02/1982,

6 Οκτώβρη του 1981. Η θέση της ΕΔΕ είναι πως ο Ανουάρ Σαντάτ ήταν ένας επαίσχυντος προδότης του αραβικού έθνους, και «αποτίει φόρο τιμής στους πέντε ήρωες της Αραβικής Επανάστασης». Η ιδεολογική ταυτότητα των εκτελεστών είναι αδιάφορη για τη ΣΑ:

Ανεξάρτητα από το αν ανήκαν σε μία ισλαμική οργάνωση, που βρίσκεται σε οξεία σύγκρουση με το αιγυπτιακό καθεστώς, οι εκτελεστές του Σαντάτ είναι τώρα μάρτυρες της Αραβικής Επανάστασης.⁷¹

Το 1983 το ΚΚΕ (και το ΚΚΣΕ) αρχίζει να κινητοποιείται με τις εντεινόμενες διώξεις των μελών του Τούντεχ από το ισλαμικό καθεστώς. Με τις κατηγορίες της κατασκοπίας υπέρ του ιμπεριαλισμού, η Μόσχα σταδιακά αλλάζει θέση και παίρνει αποστάσεις από τις «σαβακικές» (έτσι τις χαρακτηρίζει) μεθόδους χάλκευσης πληροφοριών από τα μέλη του.⁷² Μία από τις πρώτες φορές που εμφανίζεται στον *Ριζοσπάστη* κριτική απέναντι στο παγιωμένο πια καθεστώς του Χομεϊνί, είναι όταν ο δημοσιογράφος Γ. Χουλιάρας γράφει με αφορμή την τέταρτη επέτειο της Ιρανικής επανάστασης και τις στοχεύσεις του Χομεϊνί:

Στρατηγική του είναι: να οικοδομήσουμε την πρώτη στον κόσμο ισλαμική επαναστατική εξουσία που θα παραδειγματίσει στην αρχή τους αραβικούς λαούς και στη συνέχεια όλο τον κόσμο. Η δύναμη που κινεί τα πάντα, είναι μία: ο θεός. Ταχτική του: να συντρίψουμε τον οποιονδήποτε που θα εμποδίζει ανοιχτά ή έμμεσα την υλοποίηση του στόχου αυτού. Πρέπει να υποστούμε κάθε θυσία που «ο θεός επιθυμεί». Μόνο έτσι θα κυριαρχήσουμε.⁷³

Παρ' όλα αυτά, παρατηρείται εδώ μια διάσταση απόψεων του Γ.Γ. του Τούντεχ με την παραπάνω διατύπωση. Ο Ν. Κιανουρί στο περιοδικό του ΚΚ Γαλλίας *la Révolution* λίγο πριν από την σύλληψή του, επιμένει πως για να νικήσει η επανάσταση τις δεξιές και ιμπεριαλιστικές επιθέσεις πρέπει να υπάρξει «συγκρότηση ενός μετώπου απ' όλες τις μουσουλμανικές επαναστατικές δυνάμεις, τις δυνάμεις του επιστημονικού σοσιαλισμού και τις άλλες πατριωτικές δυνάμεις».⁷⁴ Η θέση του Εχσάν Ταμπάρι, μέλους της ΚΕ του Τούντεχ, επιβεβαιώνει αυτή του Κιανουρί. Υποστηρίζει πως το Τούντεχ και όλες οι επαναστατικές δυνάμεις πρέπει να συνταχθούν με το δεύτερο από τα θρησκευτικά ρεύματα που συγκρούονται στο Ιράν:

Το πρώτο μπορούμε να (το) χαρακτηρίσουμε σαν παραδοσιακό, συντηρητικό. Αυτό διευθύνεται κυρίως απ' το μεγάλο κλήρο, ο οποίος στην πλειοψηφία του κατείχε προνομιούχα θέση στην κοινωνία. [...] Το δεύτερο ρεύμα συνδέεται με την επαναστατική δραστηριότητα των μαζών. Αυτό δεν είναι νέο φαινόμενο στην ιστορία. Η θρησκεία, σύμφωνα με την έκφραση του Μαρξ, είναι ο

⁷¹ «Μάρτυρες της Αραβικής Επανάστασης», ΣΑ, 21/04/1982,

⁷² «Πράκτορες του ιμπεριαλισμού πίσω από την προβοκάτσια στο Ιράν», *Ριζοσπάστης*, 07/05/1983

⁷³ Γ. Χουλιάρας, «Τι έγινε η ιρανική επανάσταση;», *Ριζοσπάστης*, 07/06/1983

⁷⁴ Ν. Κιανουρί, «Σε κρίσιμη καμπή η ιρανική επανάσταση», *Ριζοσπάστης*, 07/03/1983

αναστεναγμός του καταπιεσμένου ανθρώπου, διαμαρτυρία ενάντια στην πραγματική αθλιότητα αυτού του κόσμου.⁷⁵

4.2.3 Ο εμφύλιος στον Λίβανο και η Σάμπρα και η Σατίλα το 1982

Η ανοιχτή πληγή του λιβανικού εμφυλίου συνεχίζεται την ίδια περίοδο. Ιδιαίτερα μετά το 1982 και την εισβολή και κατάληψη της Βηρυτού από το Ισραήλ και τις σφαγές στη Σάμπρα και Σατίλα από τους Φαλαγγίτες, σημειώνεται η έντονη «παλαιστινιοποίηση» της ερμηνείας των γεγονότων του μεσανατολικού χώρου. Με τον όρο «παλαιστινιοποίηση» αναφερόμαστε στην ανάγνωση των γεγονότων στην περιοχή με βάση έναν ερμηνευτικό και αναλυτικό άξονα, ο οποίος συνδέεται άμεσα ή έμμεσα με τον παλαιστινιακό αγώνα. Η ανάγνωση αυτή, θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως ενίοτε μπορεί να λειτουργήσει διορατικά, ωστόσο τις περισσότερες φορές θολώνει την εικόνα και λειτουργεί ανασταλτικά σε οποιαδήποτε προσπάθεια αναλυτικής κρίσης. Επιπλέον, φαίνεται πως η εναπόθεση της επαναστατικής προοπτικής στην παλαιστινιακή ιδέα, ως ο υπέρτατος αντιιμπεριαλιστικός αγώνας, αποσαθρώνει οποιαδήποτε αξιολογική αλλά και κριτική διάθεση απέναντι στον παλαιστινιακό κίνημα.

Η εισβολή του Ισραήλ στον Λίβανο και η προσπάθεια εξόντωσης της ΟΑΠ και του Εθνικού Κινήματος του Λιβάνου, όπως είναι φυσικό καλύπτεται από τις εφημερίδες. Η κάλυψη αφορά κυρίως τις θηριωδίες του Ισραήλ και των συμμάχων τους, των Φαλαγγιτών, καθώς υπερτονίζουν την ηρωική αντίσταση των Παλαιστινίων και των Λιβανέζων.⁷⁶ Η συμπαρατάση της ελληνικής Αριστεράς στον πόλεμο του Λιβάνου αλλά και τις σφαγές στα στρατόπεδα προσφύγων Σάμπρα και Σατίλα τον Σεπτέμβριο του 1982,⁷⁷ είναι πρόδηλη. Διοργανώνονται πλήθος εκδηλώσεων αλληλεγγύης όπως πορείες, αιμοδοσίες και συναυλίες.⁷⁸ Μία από τις πρώτες εκδηλώσεις είναι στο θέατρο *Φλόριντα* όπου «ετερόκλητες πολιτικές ομάδες» (που πριν ήταν ενάντιες στον Αραφάτ όπως υποστηρίζει η ΕΔΕ), πραγματοποιούν εκδήλωση τον Ιούλιο. Σ' αυτήν συμμετέχουν μεταξύ άλλων ο Πάμπλο, ο Γιάννης Φελέκης, η *Ρήξη* και το ΕΚΚΕ.⁷⁹ Ακόμα, στις 15 Σεπτεμβρίου του 1982 πραγματοποιείται στον Λυκαβηττό συναυλία «μάχης και συμπαρατάσης» που διοργανώθηκε από διάφορους φορείς, με το

⁷⁵ Εχσάν Ταμπάρι, «Ο ρόλος της θρησκείας στην επανάστασή μας», *ΠΕΣ*, Τ. 12, Δεκ. 1982 σ. 82 & «Τι έγινε η ιρανική επανάσταση;», *Ριζοσπάστης*, 05/06/1983

⁷⁶ «Ηρωική άμυνα προβάλλει το ΟΑΠ, σιωνιστικές θηριωδίες στον Λίβανο», *ΣΑ*, 09/06/1982, & «Η κτηνώδης βία δεν θα δώσει λύση», *Ριζοσπάστης*, 02/09/1982, & «Μπεγκίν: Η καριέρα ενός φονιά», *Ριζοσπάστης*, 23/09/1982

⁷⁷ «Έζησα στη Βυρητό τη σφαγή», *Ριζοσπάστης*, 03/10/1982

⁷⁸ Εξάλλου η υποδοχή του Αραφάτ στο Φάληρο στις αρχές του Σεπτεμβρίου του 1982 αποθεώθηκε από όλες τις εφημερίδες του πολιτικού φάσματος. Βλ. λόγου χάρη, «Αραφάτ: Αντίσταση στον κατακτητή», *Ελευθεροτυπία*, 2/9/1982

⁷⁹ «Μία αλλόκοτη συμπαρατάση στους Παλαιστίνιους στο θέατρο Φλόριντα», *ΣΑ*, 10/07/1982

συγκρότημα *αλ Μαγεντίν*, με τραγουδιστή τον γνωστό Λιβανέζο Μαρσέλ Χαλίφε. Στη συναυλία πήραν μέρος και ο λογοτέχνης Φ. Φραγκόπουλος αλλά και ο λαϊκός τραγουδιστής Λάκης Χαλκιάς, ενώ από τα πολιτικά κόμματα παραβρέθηκαν εκπρόσωποι του ΠΑΣΟΚ, του ΚΚΕ και του ΚΚΕ ΕΣ.⁸⁰

Λίγες μέρες αργότερα, στις 20 Σεπτέμβρη πραγματοποιούνται πορείες σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη, με το σύνθημα «Ελλάδα – Κύπρος – Παλαιστίνη, Αμερικάνος δεν θα μείνει», ενώ η αθηναϊκή πορεία καταλήγει στην ισραηλινή αντιπροσωπεία (σο. το Ισραήλ ήταν τότε αναγνωρισμένο από την Ελλάδα μόνο *de facto*) στο Ψυχικό. Διοργανωτές της πορείας ήταν η Ελληνική Επιτροπή Διεθνούς Δημοκρατικής Αλληλεγγύης, η ΓΣΕΕ, ο Πανελλήνιος Ιατρικός Σύλλογος κ.α.⁸¹ Επιπλέον, στο πρώτο μισό του Σεπτέμβρη μετά από έκκληση της αντιπροσωπείας της ΟΑΠ στην Ελλάδα, πραγματοποιούνται αιμοδοσίες για τους παλαιστίνιους τραυματίες σε διάφορα νοσοκομεία της Αθήνας όπως στο Αλεξάνδρα, Γενικό Κρατικό, Ιπποκράτειο και Αρεταίειο.⁸² Παράλληλα, διενεργείται έρανος από το ΚΚΕ ΕΣ και την ΕΚΟΝ-Ρήγας Φεραίος έτσι ώστε να συγκεντρωθούν χρήματα που θα επιδοθούν στην αντιπροσωπεία της ΟΑΠ στην Αθήνα, καταφέροντας την συγκέντρωση 316.000 δραχμών.⁸³

Η εισβολή και η δίμηνη κατοχή της Βηρυτού επηρέασαν με αποφασιστικό τρόπο την γιγάντωση των αντισυραηλινών αισθημάτων στην Ελλάδα αλλά και σε διεθνές επίπεδο. Ιδιαίτερα όμως μετά τη δολοφονία του νεοεκλεγμένου Λιβανέζου Μαρωνίτη Bashir Gemayel, στις 14 Σεπτέμβρη του 1982 και τις σφαγές στη Σάμπρα και τη Σατίλα που ακολούθησαν, η κοινή γνώμη ανεξαρτήτως ιδεολογικού προσανατολισμού, είχε αρχίσει να αντιτάσσεται στο Ισραήλ και την πολιτική του.⁸⁴ Ωστόσο, η σύνδεση της ισραηλινής εισβολής στον Λίβανο με την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ δεν γίνεται ακόμα στην Ελλάδα.⁸⁵ Για παράδειγμα σε ένα άρθρο του Νικόλα Βουλέλη που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Η Αριστερά Σήμερα*, αναλύεται το ευρύτερο μεσανατολικό ζήτημα μέσα από τη σκοπιά του παλαιστινιακού προβλήματος, στριμώχνοντας το (πολιτικό) Ισλάμ ανάμεσα σε μια σειρά ζητημάτων, όπως το πετρέλαιο. Επιχειρείται, δηλαδή, η άμεση σύνδεση της αφετηρίας του (πολιτικού) Ισλάμ με ακανθώδη ζητήματα όπως αυτά της εξάρτησης και του μοχλού πίεσης, που συνιστά το πετρέλαιο και η τιμή του.⁸⁶

⁸⁰ «Το Ισραήλ προωθείται στη Δυτική Βηρυτό», *Ριζοσπάστης*, 16/09/1982

⁸¹ «Το αίμα θα πνίξει του δολοφόνους», *Ριζοσπάστης*, 21/09/1982

⁸² «Αίμα για τον παλαιστινιακό λαό», *ΣΑ*, 06/09/1982,

⁸³ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΚΚΕ ΕΣ, Φ. 63, Υποφ. 1, Διεθνείς Σχέσεις, 1976-1982

⁸⁴ Ο.π., σ. 351

⁸⁵ Να σημειώσουμε πως την ίδια περίοδο η αντίστοιχη σύνδεση στη Βρετανία γίνεται.

⁸⁶ ΑΣΚΙ, «Ένα ζήτημα 30 χρόνων ή αιώνων...», *Η Αριστερά Σήμερα*, Τ. 2, Σεπ. 1983, & Ωστόσο, μια σειρά ακαδημαϊκών, όπως ο Mazgwi (1987), ο Ajami (1981) και ο Pipes (1983), υποστηρίζουν πως ο πόλεμος του 1973 και η πετρελαϊκή κρίση προκάλεσε με γραμμικό τρόπο την άνοδο του Ισλάμ, ωστόσο αυτή η ανάλυση κατέστη γρήγορα παρωχημένη καθώς αγνοεί την ίδια την αυτενέργεια των υποκειμένων του πολιτικού Ισλάμ

4.2.4 Το ζήτημα της θρησκείας και της κοινωνίας στην Αριστερά

Από το 1983 και έπειτα αναδύεται στην Ελλάδα μια ενδιαφέρουσα συζήτηση για τον ρόλο της θρησκείας στην πολιτική και κοινωνική ζωή. Στην Ελλάδα συμμετέχουν τα κόμματα που μελετούμε. Το περίγραμμα μπορεί να συνοψισθεί ως εξής: Το ΚΚΕ ΕΣ στέκεται κριτικά απέναντι στην θρησκευτική αφύπνιση, ενώ το ΚΚΕ (κυρίως διαμεσολαβημένο από το ΚΚΣΕ) αφιερώνει πολλά άρθρα για το ζήτημα, προσλαμβάνοντάς το κυρίως θετικά. Η ΕΔΕ από την άλλη κινείται στον αστερισμό της ισλαμικής επανάστασης.

Ήδη από το 1978 ο γνωστός Παλαιστίνιος συγγραφέας και μέλος του ΚΚ Ισραήλ, Emile Habiby υποστήριζε πως «η φιλοσοφία και οι θρησκευτικές πεποιθήσεις των επαναστατών δημοκρατών δεν αποτελούν εμπόδιο για τη συνεργασία τους με τους κομμουνιστές στον κοινό αγώνα ενάντια στους ιμπεριαλιστές».⁸⁷ Ωστόσο, για το ΚΚΕ η συζήτηση έχει ως αφορμή κυρίως την περίπτωση της Λατινικής Αμερικής και την εμφάνιση της Θεολογίας της Απελευθέρωσης και τα αριστερά χριστιανικά κόμματα. Σε μία συζήτηση σχετικά με τη Χιλή και την προσπάθεια ενός ανοιχτού διαλόγου σύγκλισης, αναφέρεται πως ενώ οι μαρξιστές έβλεπαν τη θρησκεία επιφυλακτικά, πλέον «πολλοί μαρξιστές δεν βλέπουν πια τη θρησκεία μόνο σαν όπιο, θεωρώντας ότι αυτή μπορεί να χρησιμοποιηθεί προς το συμφέρον της πάλης για τη δικαιοσύνη στη γη και για τον μετασχηματισμό της κοινωνίας».⁸⁸ Σημειώνεται με έντονα γράμματα πως αν και η προκατάληψη συνεχίζει να υφίσταται, στα συμφραζόμενα δικτατορικών και φασιστικών καθεστώτων η συνεργασία μαρξιστών και χριστιανών, δεν είναι απλά προτεινόμενη αλλά επιβεβλημένη. Έτσι, στα συμφραζόμενα του μεσανατολικού χώρου όπου ανθούν οι δικτατορίες, η συνεργασία αυτή είναι εύλογη. Για παράδειγμα, ο Ιράτζ Ισκεντέρι, Α' γραμματέας της Κ.Ε. του Τούντεχ, έλεγε πως το διάταγμα της επαναστατικής κυβέρνησης του Ιράν περί της κατάργησης των αγροτικών χρεών «είναι μια πραγματικά θρησκευτική υπόθεση».⁸⁹

Για το περιοδικό *Η Αριστερά Σήμερα* η κριτική θεωρία και η σύγχρονη μαρξιστική παράδοση, που μπορεί να βοηθήσει στην εξύψωση και την εξήγηση των ελληνικών παθογενειών, ακυρώνεται με τον νεοορθόδοξο λόγο. «Μ' αυτήν την "α λα ελληνικά" έκδοση του μαρξιστικού – χριστιανικού διαλόγου ακυρώνονται και τα θετικά στοιχεία που θα μπορούσαν να προκύψουν από έναν τέτοιο ουσιαστικό

αλλά και την σύνθετη και πολυεπίπεδη άρθρωση της πολιτικής του γλώσσας. βλ. σχετικά Joel Beinin, "Political Islam and the New...", ό.π., σ. 114

⁸⁷ Emile Habiby, "Στην πάλη για την ενότητα των προοδευτικών και των πατριωτικών δυνάμεων της Εγγύς Ανατολής", ΠΕΣ, Οκτώβρης 1978, Αρ.10

⁸⁸ Αρχείο ΚΚΕ – Ε.Κ.Χ. Φλωράκης, "Η ανάγκη και οι προοπτικές ενότητας δράσης", ΠΕΣ, Οκτώβρης 1978, Αρ.10, σσ. 83-102

⁸⁹ Ιράτζ Ισκεντέρι, "Η κρίση του καθεστώτος του Ιράν", ΠΕΣ, Οκτώβρης 1978, Αρ.10, σσ. 68-71

διάλογο».⁹⁰ Από την άλλη, ο μαρξιστής Δημήτρης Γ. Χασιούρας, τονίζει ο διάλογος μεταξύ μαρξιστών και νέο-ορθόδοξων ή θρησκευόμενων, θα πρέπει να γίνει σε συγκεκριμένα πλαίσια και με προκαθορισμένες στοχοθετήσεις. Η πολυμορφία των κινήματων θέτει, κατά την άποψή του, ορισμένα σημαντικά προβλήματα, μεταξύ των οποίων το πιο θεμελιώδες είναι οι αιτίες δηλαδή:

Της συμμετοχής ευρύτερων λαϊκών μαζών σε κοινωνικοπολιτικά κινήματα διαφορετικά στον χαρακτήρα τους και στις ιδεολογικές κατευθύνσεις, κινήματα τα οποία παίρνουν ενεργά μέρος σε απελευθερωτικές επαναστάσεις και κάτω από θρησκευτικά συνθήματα – θρησκευτικά αραβικά κινήματα και καθολικά χριστιανικά κινήματα στις χώρες τις Λ. Αμερικής. Ένα ακόμα ζήτημα είναι αυτό της ίδιας της εμφάνισης και δραστηριοποίησης αριστερών θρησκευτικών τάσεων στις ίδιες και άλλες περιοχές του κόσμου, που προσανατολίζονται προς τον σοσιαλισμό....⁹¹

Οι κοινωνικές πλευρές της χριστιανικής διδασκαλίας φαίνεται πως, έστω και στο περιθώριο των κεντρικών συζητήσεων, είναι ένα θέμα που, σταδιακά, ανοίγει. Η ώθηση αυτή οφείλεται κυρίως σε δύο λόγους: πρώτον, στην παρατήρηση που προέκυψε από την αναγέννηση θρησκευτικών ιδεολογιών, όπως το πολιτικό Ισλάμ και η Θεολογία της Απελευθέρωσης και δεύτερον, στο γεγονός της αναγνώρισης των πιστών ως μια κριτική μάζα για τις επαναστατικές διαδικασίες. Στο περιοδικό του ΚΚΕ *Επιστημονική Σκέψη*, ο Σάββας Αγουρίδης διατυπώνει μια ενδιαφέρουσα θέση σχετικά με τον χριστιανισμό, που μπορούμε να την παραλληλίσουμε με μία αντίστοιχη θέση του E. Gellner για το Ισλάμ. Εξηγεί, λοιπόν, πως μία όψη της ευρωπαϊκής εκκοσμίκευσης υπήρξε η αντίδραση στον μονόπλευρο μοναστικό-κληρικό λόγο της ιεραρχίας του χριστιανισμού, που αξίωνε μία και μόνο αλήθεια. Ωστόσο, ακόμα και το κίνημα της Μεταρρύθμισης δεν κατάφερε να «ενώσει» την «υψηλή» και την «χαμηλή» θρησκεία.⁹² Η αναβίωση και η πολιτικοποίηση της «λαϊκής» θρησκείας είναι μια κριτική στην «κρατικοποιημένη» εκκλησία και ιεραρχία. Ο E. Gellner με τη σειρά του χωρίζει το Ισλάμ στο «υψηλό» και στο «λαϊκό», όπου η διαπάλη μεταξύ τους έχει οδηγήσει σε αρκετά σχίσματα. Ο Βρετανός κοινωνιολόγος, υποστηρίζει βέβαια πως το μετααποικιακό μουσουλμανικό κράτος, κατάφερε σε μεγάλο βαθμό να ενσωματώσει στο επίσημο ισλαμικό αφήγημα το Ισλάμ της υπαίθρου.⁹³

⁹⁰ Ό.π. & 'Ορθοδοξία: Ιστορική και θεολογική προσέγγιση', Δημήτρης Κυρτάτας, *Ο Πολίτης*, τ. 62, Σεπτέμβριος 1983

⁹¹ Αρχείο ΚΚΕ – Ε.Κ.Χ. Φλωράκης, Δημήτρης Γ. Χασιούρας, *Μαρξισμός και Νεοορθόδοξοι*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1986, σ. 11

⁹² Αρχείο ΚΚΕ – Ε.Κ.Χ. Φλωράκης, Σάββας Αγουρίδης, «Ο κοινωνικό-προφητικός χαρακτήρας του αρχικού χριστιανισμού και ο κοινωνικός χαρακτήρας της ορθοδοξίας», *Επιστημονική Σκέψη*, Τ.8, Ιουλ-Αυγ. 1982

⁹³ Gellner Ernest, (2004), "Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared", στο Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, University of Chicago Press, Chicago, σσ. 283-284

Μετά τη νίκη της ιρανικής επανάστασης, το ΚΚΕ έθεσε την προβληματική της θρησκείας και της πολιτικής στην ΚΟΜΕΠ διατυπώνοντας τα ερωτήματα του ρόλου της θρησκείας στην επαναστατική διαδικασία αλλά και του Ισλάμ εν γένει. Σε ένα άρθρο με τίτλο *Για τη σχέση του ισλαμισμού με τον αντιμπεριαλιστικό αγώνα*, επιχειρείται η κατανόηση κάποιων βασικών ζητημάτων. Ωστόσο, συγχέονται οι όροι *Ισλάμ* και *ισλαμισμός*. Ο ισλαμισμός, καθ' όλη τη διάρκεια του άρθρου νοείται ως η θρησκεία του Ισλάμ, χωρίς ωστόσο αυτό να εμποδίζει την διατύπωση ερωτημάτων. «Η θρησκεία» διατυπώνεται «εκφράζει, σε σημαντικό βαθμό, τη λαϊκή θέληση, και οι θέσεις του κλήρου αντανακλούν, επίσης σε σημαντικό βαθμό, τα λαϊκά αισθήματα».⁹⁴ Οι δύο λόγοι, σύμφωνα με τον συντάκτη για την επιδραστικότητα του σιιτικού Ισλάμ στο Ιράν ήταν αφενός το κύρος του ιερατείου και αφετέρου η αποσύνθεση του εργατικού κινήματος, λόγω της καταστολής στο Τούντεχ. Η ανάλυση, ωστόσο, δεν ξεφεύγει καθόλου από τον γνωστό μπεριαλιστικό άξονα αλλά και το αυστηρά υλιστικό εννοιολογικό πλαίσιο.

Ταυτόχρονα, το ζήτημα της θρησκείας και της πολιτικής απασχολεί και τον Φιντέλ Κάστρο ο οποίος, σύμφωνα με το ΠΕΣ «συνέβαλε σημαντικά στην επεξεργασία του ζητήματος για τη σημερινή θέση του θρησκευτικού παράγοντα στην επαναστατική θεωρία και πρακτική».⁹⁵ Ο Κουβανός ηγέτης υπογράμμισε συχνά την ανάγκη συνεργασίας των κομμουνιστών με τους προοδευτικούς κύκλους της θρησκείας, και σαν επιστέγασμα του αναστοχασμού του πάνω στο ζήτημα, το 1985 εκδόθηκε το βιβλίο *Ο Φιντέλ και η θρησκεία*. Το περιοδικό, παρουσιάζοντας το θέμα ως ένα από τα σπουδαιότερα της εποχής (κυρίως όμως για τη Λ. Αμερική), επισημαίνει πως «η ενότητα πολλών εκατομμυρίων μαζών άθεων και θρησκευόμενων, στο όνομα του κοινού αγώνα για τη σωτηρία της ανθρωπότητας από την πυρηνική καταστροφή είναι πολύ πιο σημαντική από τις διαμάχες τους για την ύπαρξη του θεού».⁹⁶ Ο Φ. Κάστρο εκφράζει τη θέση πως χωρίς τους θρησκευόμενους, που αποτελούν την συντριπτική πλειοψηφία του κοινωνικού συνόλου.⁹⁷

Ο διάλογος σχετικά με την συμβατότητα σοσιαλισμού και θρησκευτικής πίστης συνεχίζεται στο ευρύτερο κομμουνιστικό κίνημα στις εκατέρωθεν όχθες της Μεσογείου. Ο Σουηδός θεολόγος Karl Barth υποστηρίζει πως η πίστη στη νεωτερική εποχή είναι κυρίως κρισιακή:

Ανάμεσα στο ανθρώπινο και στο θεϊκό δεν υπάρχει καμία απολύτως σύνδεση. [...] Η μοναδική πραγματική σύνδεση του ανθρώπου με τον θεό συνίσταται, τάχα, στην άρνηση κάθε επίγειου και

⁹⁴ «Για τα σχέση του ισλαμισμού με τον αντιμπεριαλιστικό αγώνα», ΚΟΜΕΠ, Τ. 11, Νοεμ. 1980

⁹⁵ «Ο Φιντέλ Κάστρο για τη θρησκεία», ΠΕΣ, Τ. 1, Γεν. 1987, σ. 80

⁹⁶ Ο.π.

⁹⁷ «Ένα φάντασμα (του Μαρξ) πλανάται στους διαδρόμους του Βατικανού», *Αυγή*, 16/09/1984 & «Το Βατικανό κατά των αγωνιστών ιερέων της Λατ. Αμερικής», *Αυγή*, 21/03/1985

ανθρώπινου. Συνεπώς, υποστήριξε ο Μπαρτ, η σχέση του ανθρώπου προς τον θεό έχει κρισιακό χαρακτήρα και αυτή μπορεί να κατανοηθεί μόνο σε κατάσταση κρίσης.⁹⁸

Τα ζητήματα της απομάγευσης και της εκκοσμίκευσης γίνονται αντικείμενο συζήτησης στους κόλπους του λιβανέζικου κόμματος Syrian Social Nationalist Party, μια συζήτηση που εμφανίζεται στο αρχείο του ΚΚΕ.⁹⁹ Ο Antoon Sa'adeh, ιδρυτής του κόμματος, υποστηρίζει πως η εκκοσμίκευση δεν είναι απλά ο διαχωρισμός κράτους εκκλησίας, ή η κατάργηση του ομολογιακού χαρακτήρα του λιβανέζικου συστήματος, αφήνοντας, ως εκ τούτου, ένα ψυχολογικό και πνευματικό κενό. Η εκκοσμίκευση, σύμφωνα με τον Sa'adeh, θα πρέπει να είναι μια παράλληλη διαδικασία η οποία θα πλαισιώνει το πολιτικό με το πνευματικό.¹⁰⁰ Παρ' όλα αυτά, εκφράζοντας τη σεχταριστική θέση του Syrian Social Nationalist Party με την οποία συντάσσονταν και άλλα κόμματα, ο Sa'adeh αναφέρει πως η θρησκεία και η ομολογιακή πολιτική είναι προς όφελος της χώρας καθώς αποτρέπει αποτελεσματικά την εκμετάλλευση της μίας θρησκείας έναντι της άλλης.

Για τους κομμουνιστές του Λιβάνου η ισλαμική θρησκεία είναι το καταφύγιο κατά του ιμπεριαλισμού και της επιβολής του δυτικοχριστιανικού πολιτισμού. Επισημαίνουν πως οι αστοί ιδεολόγοι προσπαθούν να απογυμνώσουν οποιαδήποτε πολιτική νοηματοδότηση του Ισλάμ επιδιώκοντας έτσι, «το Ισλάμ, από όπλο της πάλης ενάντια στον ιμπεριαλισμό, να απομείνει μόνο ένας θρησκευτικός φανατισμός».¹⁰¹ Σε συνέντευξη του Χουσεϊν Μρούε, Λιβανέζου μαρξιστή φιλοσόφου και μέλους του ΚΚ Λιβάνου (ΚΚΛ) στο ΠΕΣ, με αφορμή την έκδοση στη Βηρυτό των δύο πρώτων τόμων του έργου *Υλιστικές τάσεις στην αραβο-μουσουλμανική θρησκεία*, ο συγγραφέας μεταξύ άλλων σημειώνει πως αφετηρία για το έργο είναι ακριβώς το γενικότερο ενδιαφέρον των μουσουλμάνων για την κληρονομιά τους στα πλαίσια του μεταποικιακού κόσμου. Η μελέτη αυτή όμως, επιχειρεί να καταστεί ένα ωφέλιμο εργαλείο πολιτικής αφύπνισης, σε αντίθεση με προηγούμενα ανάλογα εγχειρήματα που λειτουργούσαν σαν «είδος ιδεολογικού όπλου υπεράσπισης και ιστορικής δικαίωσης των υπαρχουσών στις αραβικές χώρες αστικών, φεουδαρχικών και φυλετικών κοινωνικών δομών».¹⁰² Επιπλέον, αυτό που επιχειρεί ο Λιβανέζος κομμουνιστής είναι να οικοδομήσει έναν διαλεκτικό χώρο

⁹⁸ «Μερικές...», ό.π.

⁹⁹ Το Syrian Social Nationalist Party και ο ιδρυτής του υποστήριζε την δημιουργία της Μεγάλης Συρίας με εδάφη από τον Λίβανο, Συρία και την Παλαιστίνη. Η ιδεολογία αυτή, αλλά και η εναντίωση στη γαλλική επικυριαρχία του Λιβάνου το οδήγησε να συνομιλήσει με τη ναζιστική Γερμανία και να οργανωθεί και στα πρότυπα του εθνικοσοσιαλισμού. Ωστόσο, η σύγκρουση του Syrian Social Nationalist Party με τους φαλαγγίτες το οδήγησε σταδιακά στην συμμαχία με αριστερές/κοσμικές δυνάμεις στον Λίβανο, αλλά και την ΟΑΠ. Το ΚΚΕ είχε σποραδικές σχέσεις με το Syrian Social Nationalist Party. Το Syrian Social Nationalist Party στον συριακό εμφύλιο τάσσεται με το στρατόπεδο του Άσαντ.

¹⁰⁰ Αρχείο ΚΚΕ – Ε.Κ.Χ. Φλωράκης, “Secularization and the outlook on life, the universe and art”, Syrian Socialist Nationalist Party, Information Bureau, Antoon Sa'adeh, σ. 57

¹⁰¹ Ό.π.

¹⁰² «Το Ισλάμ, η φιλοσοφία, ο υλισμός», ΠΕΣ, Τ. 10, Οκτ. 1980, σ. 147

όπου θα μελετηθούν η ιστορία και οι θέσεις του ισλαμισμού από μαρξιστική και ιστορικο-υλιστική σκοπιά. Τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο Μρούε είναι αφενός η ύπαρξη των οικονομικών και κοινωνικών παραγόντων ως κινητήρια δύναμη της αραβο-μουσουλμανικής ιστορίας, και αφετέρου η λειτουργία των ιδεολογικών και θεωρητικών παραγόντων που αναπτύχθηκαν υπό από την επιρροή των φυσικών επιστημών και των νέων κοινωνικών σχέσεων, δηλαδή ο εγγενής διαλεκτικός υλισμός της αραβο-μουσουλμανικής ιστορίας.¹⁰³

4.2.5 Μετά το 1984. Βία, τρομοκρατία και σεχταρισμός. Λίβανος και Ιράν

Οι διεθνείς συνθήκες της περιόδου μετά το 1983-84 χαρακτηρίζονται από μια ένταση του διπολισμού αλλά και από την στρατιωτικοποίηση των διεθνών σχέσεων με τη νέα κούρσα των εξοπλισμών.¹⁰⁴ Έτσι, σύμφωνα με το ΚΚΕ ΕΣ, από τη μία προκύπτει «η επιτακτική ανάγκη για πιο ουσιαστική συνεργασία και κοινή πάλη κομμουνιστικών, σοσιαλιστικών, σοσιαλδημοκρατικών, απελευθερωτικών προοδευτικών δυνάμεων για συγκεκριμένη επεξεργασία μιας πολιτικής εξόδου από την ένταση [...] και από την άλλη, [προκύπτουν] οι δυσκολίες για την επεξεργασία και εφαρμογή μιας τέτοιας καινούργιας πολιτικής και πορείας».¹⁰⁵

Το 1984 είναι και η χρονιά που πλέον το ΚΚΕ θα ταχθεί ανοιχτά κατά του ιρανικού καθεστώτος.¹⁰⁶ Έτσι, μετά τις διώξεις κατά του Τούντεχ, τα ΚΚΕ στρέφει τα βέλη του εναντίον του Χομεϊνί, αλλά όχι κατά του αντιιμπεριαλισμού του.¹⁰⁷ Ενώ πλέον καταδικάζει ανοιχτά τις θηριωδίες κατά των κομμουνιστών συνεχίζει να συντάσσεται ιδεολογικά με τον αντιαμερικανισμό του Ιράν. Παράλληλα, εκδίδεται στην Ελλάδα ένα από τα πλέον ενδιαφέροντα ιστορικά ντοκουμέντα της δεκαετίας του '80 σχετικά με την ιρανική επανάσταση και την επιδραστικότητά της. Η ΕΔΕ κυκλοφορεί το 1984 την έκδοση *Οι δέκα μέρες της Αυγής* περιγράφοντας το ταξίδι του Σάββα Μιχαήλ στο Ιράν, στην προσπάθεια του κόμματος να κάνει έναν απολογισμό τέσσερα χρόνια μετά την επανάσταση. Στην ειδική έκδοση της ΣΑ, η οποία αφιερώνεται στον Αγιατολλάχ Μ. Μονταζερί, η μαρτυρία του Σ. Μιχαήλ καταγράφεται με έναν ζωντανό, δυναμικό και γλαφυρό τρόπο. Αφού αποτίει φόρο τιμής στους ήρωες/μάρτυρες της «παγκόσμιας επανάστασης», αυτό που απορροφά το βλέμμα και την

¹⁰³ Ό.π., σ. 148

¹⁰⁴ Χατζηβασιλείου Ευάνθης, (2004), *Εισαγωγή στην Ιστορία του Μεταπολεμικού Κόσμου*, Αθήνα, Πατάκης, σσ. 287-299

¹⁰⁵ Ό.π. Παρ' όλα αυτά, οι αντιφάσεις σχετικά με τη φύση του πολιτικού Ισλάμ, και τον ρόλο της θρησκείας εν γένει, συνεχίστηκαν αμείωτες καθώς σε γενικές γραμμές οι ισλαμιστές θεωρήθηκαν από το κομμουνιστικό κίνημα ως ένα δημιουργήμα των Αμερικανών την επαύριο του Β'ΠΠ και χρηματοδοτήθηκαν αδρά, έτσι ώστε να πολεμήσουν την Αριστερά και τον κομμουνισμό, και να εξυπηρετήσουν τα συμφέροντα του καπιταλισμού και του ιμπεριαλισμού. Βλ. Khan Lal, *Religious Fundamentalism and Imperialism – Friends or Foes?* <http://www.marxist.com/religious-fundamentalism-and-imperialism-friend-or-foe.htm>

¹⁰⁶ «Ιράν: Η προδομένη επανάσταση», *Αυγή*, 13/02/1984

¹⁰⁷ «Το αιματηρό όργιο του αντικομμουνισμού στο Ιράν», *ΠΕΣ*, Τ. 7, 1985, Σ. 62-66

σκέψη του Σ. Μιχαήλ είναι η «τάξη και η ασφάλεια» που έχει προσφέρει η Ισλαμική Δημοκρατία στην Τεχεράνη. «Πουθενά δεν βλέπεις έναν αστυνομικό», τονίζεται με στόμφο καθώς «η ασφάλεια και η πυκνότερη κυκλοφορία, εξασφαλίζονται βασικά από τους Πασνταράν, τους Φρουρούς της Επανάστασης».¹⁰⁸ Η οργάνωση του επαναστατημένου λαού γίνεται σύμφωνα με τη ΣΑ σε κάθε συνοικία «με πολιτικό-στρατιωτικό κέντρο το τζαμί (και) εξέλεξαν κι εκλέγουν τις Ισλαμικές Επαναστατικές Επιτροπές. «Το τζαμί εδώ δεν είναι μόνο ένας χώρος θρησκευτικής λατρείας. Είναι κέντρο πολιτικής καθοδήγησης κι επαναστατικής κινητοποίησης των μαζών».¹⁰⁹ Εξηγώντας τη δομή της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν, ο Σ. Μιχαήλ σημειώνει πως χωρίς τους Πασνταράν θα ήταν αδύνατη η μάχη κατά της αντεπανάστασης που φέρνει τους συνωμότες στο Ισλαμικά Επαναστατικά Δικαστήρια.¹¹⁰

Ο διθύραμβος για την Ισλαμική Επανάσταση συνεχίζεται από τη ΣΑ. Η επανοικειοποίηση του ιστορικού και πολιτισμικού παρελθόντος, υπήρξε μια πολύ σημαντική στιγμή της επανάστασης, σύμφωνα με τον Σ. Μιχαήλ. Μετά από το «προτσές της βίαιης από-ισλαμοποίησης» όπως το χαρακτηρίζει ο Musawi, ήρθε η στιγμή της εκ νέου σφυρηλάτησης της ισλαμικής ταυτότητας που θα ενώσει τους μουσουλμάνους προς μια νέα ισλαμική αλληλεγγύη ενάντια στον ιμπεριαλισμό. «Ο χωρισμός των “αρείων” Ιρανών από τους “Σημίτες” Άραβες και η ενσωμάτωση του Ιράν στη Δύση, διευκολύνει και επιταχύνει τη διάσπαση του μουσουλμανικού κόσμου», μια διαδικασία που πρέπει, σύμφωνα με τις ισλαμικές αρχές να αποφευχθεί, τονίζει ο Σ. Μιχαήλ.¹¹¹

Παράλληλα ο πόλεμος και η τρομοκρατία στον Λίβανο ωθούν τον ελληνικό αριστερό Τύπο να επικεντρώσει την ανάλυσή του κυρίως πάνω σε δύο άξονες. Την προσπάθεια εξαγωγής της ισλαμικής επανάστασης από το Ιράν και την σεχταριστική φύση της σύγκρουσης. Μια σειρά από απαγωγές και δολοφονίες, όπως η δολοφονία του πρύτανη του Αμερικανικού Πανεπιστημίου της Βηρυτού, Μάλκομ Κερ, και η απαγωγή του Σαουδάραβα πρόξενου, Χουσεΐν Φαράς τον Φεβρουάριο του 1984, καταδεικνύουν την κλιμακούμενη όξυνση από τις ισλαμιστικές ομάδες, όπως η οργάνωση «Ισλαμικός Ιερός Πόλεμος».¹¹² Σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Χομείνι, που μεταφέρει ο Ν. Βουλέλης σε άρθρο του στην *Αυγή*, η σημασία της εξαγωγής της ισλαμικής επανάστασης είναι τέτοια που «αν οι Ιρανοί πετύχουν αυτό που χρειάζονται, δεν θα πολεμούν πια για τη νίκη του Ισλάμ στον κόσμο».¹¹³

¹⁰⁸ Αρχείο Antifa Scripta, Σάββας Μιχαήλ, «Οι δέκα μέρες της Αυγής», Ειδική έκδοση της *Σοσιαλιστικής Αλλαγής*
¹⁰⁹ Ό.π. σσ. 8-9

¹¹⁰ Αξίζει να σημειωθεί πως ο Μιχαήλ αναφέρει πως ο Μιχαήλ αναφέρει πως στο ξενοδοχείο όπου φιλοξενήθηκαν (το Αζάντι, πρώην Ιντερκοντινένταλ) ανακοινώθηκε η ίδρυση του «πρακτορικού και ρεβιζιονιστικού», όπως το χαρακτήριζαν, αμερικανικού SWP το 1978, υπό την πρωθυπουργία του Μπαχτιάρ.

¹¹¹ «Οι δέκα μέρες...», ό.π., σ. 12

¹¹² Η ίδια οργάνωση φέρεται να κρύβεται και πίσω από την απαγωγή του Αμερικανού καθολικού ιερέα Μάρτιν Τλένκο. Βλ. ΑΣΚΙ, *Αυγή*, 12/01/1985

¹¹³ Ν. Βουλέλης, «Ιράν: Η προδομένη επανάσταση», *Αυγή*, 13/02/1984

Μέσα, λοιπόν, από επαναλαμβανόμενες κρίσεις, εξηγεί ο Ν. Βουλέλης, θα μπορέσει η ισλαμική επανάσταση να αντιμετωπίσει τη νόσο του πολιτικού εφησυχασμού και να εξάγει τις ιδέες και τις αρχές του Ισλάμ.¹¹⁴

Την σεχταριστική αφήγηση υιοθετεί το ΚΚΕ, αναλύοντας την κατάσταση μέσα από το πρίσμα του Ραφίκ Σαμχούν του ΚΚ Λιβάνου (ΚΚΛ). Η επιβολή της πολιτικής «διαίρει και βασίλευε», που αποβλέπει στην συνένωση και τη στενή συνεργασία των δυνάμεων της αντίδρασης, συμπεριλαμβανομένων και κάποιων εγχώριων θρησκευτικό-σεχταριστικών ομάδων, σύμφωνα με το ΚΚΛ, υποδαύλισε μοιραία την εθνοτική και θρησκευτική ενότητα της χώρας.¹¹⁵ Παρ' όλα αυτά τα προσωπεία των θρησκευτικών οργανώσεων πλέον πέφτουν, όπως σημειώνει η *Αυγή*, καθώς ο πόλεμος έχει πλέον υποβιβασθεί σε συγκρούσεις, που αποκαλύπτουν την «προσπάθεια πολιτικής αναρρίχησης των εκάστοτε ηγετών της κάθε φατρίας, υποστηρίζει. Άλλωστε, όπως έχει σημειώσει ο F. Traboulsi και πλήθος πολιτικών και θρησκευτικών ηγετών, όπως ο P. Jumayil και ο M. al-Sadr, υποστήριζαν το ομολογιακό σύστημα και τη διαιώνισή του.¹¹⁶

Τα όρια μεταξύ τρομοκρατίας και αντίστασης αποτελούν μια πολύ λεπτή γραμμή για την Αριστερά. Η θέσμιση του πολιτικού Ισλάμ ως ένα τρομοκρατικό φαινόμενο έχει τις ρίζες του στις αρχές της δεκαετίας του 1980. Το παλαιστινιακό και η εμφύλια σύρραξη στον Λίβανο καταδεικνύουν έντονα τη διαδικασία αυτή. Οι τρομοκρατικές επιθέσεις, οι απαγωγές, η ένοπλη αντίσταση είναι μερικές μόνο από τις ενέργειες που βοηθούν στη σύνδεση του Ισλάμ με την τρομοκρατία. Λόγου χάρη η *Αυγή* το 1985 αναφέρεται στους ΑΜ του Nimeiri στο Σουδάν, με τον χαρακτηρισμό «ακροδεξιά αίρεση».¹¹⁷ Σε μια προσπάθεια ανίχνευσης του χαρακτήρα της σιιτικής τρομοκρατίας στον Λίβανο, μια αναδημοσίευση από την *Ουνιτά* της Αυγής τοποθετεί τον ένοπλο αγώνα στη σφαίρα του «σκοταδιστικού φανατισμού».¹¹⁸ Ο συγγραφέας Μ. Εβιλιάνι αναγνωρίζει πως η Μ. Ανατολή έχει παράξει διάφορους τύπους τρομοκρατίας εναντίον της πολιτισμένης Δύσης, όπως ο εθνικοπατριωτικός εθνικισμός, ωστόσο, η σιιτική τρομοκρατία, η οποία δεν συμπεριλαμβάνει την Άμαλ,¹¹⁹ δηλώνει ευθαρσώς, σημειώνεται στην *Αυγή*, πως με τη βοήθεια του θεού θα πατάξει τους «πέντε μεγάλους σατανάδες που καταπιέζουν τον κόσμο: τον αμερικανικό καπιταλισμό, τον

¹¹⁴ «Μεταφέρθηκε στο Αλγέρι ο αεροπειρατής», *Ριζοσπάστης*, 16/06/1985 & «Από την Αθήνα η 3^η αεροπειρατεία της εβδομάδας, *Αυγή*, 15/06/1985

¹¹⁵ Ραφίκ Σαμχούν, «Νεοσυντηρητισμός, Ρηγκανισμός και ΗΠΑ», *ΠΕΣ*, Τ. 7, Ιουλ. 1985, σ. 61-66

¹¹⁶ Fawwaz Traboulsi, (2007), *A History of Modern Lebanon*, Pluto Press, London, σσ. 195-196

¹¹⁷ «Λίγο κράτησε στο Σουδάν η ευφορία για την ανατροπή του Νιμειρί », *Αυγή*, 10/04/1985

¹¹⁸ «Πέντε χρόνια σιιτικής τρομοκρατίας», *Αυγή*, 19/06/1985

¹¹⁹ Λόγου χάρη ο Νάμπιχ Μπέρι κατατάσσεται από τις οργανώσεις και τα κόμματα του ευρωκομμουνιστικού ρεύματος ως ένας μετριοπαθής και όχι φανατικός ηγέτης. Βλ. Μ. Εβιλιάνι, «Το σύνδρομο της Τεχεράνης κατατρέχει τον Ρέγκαν στην αεροπειρατεία της Βηρυτού», *Αυγή*, 26/06/1985

σοβιετικό κομμουνισμό, τον ισραηλινό σιωνισμό, τη γαλλική αποικιοκρατία και τον μπαθιστικό αθεϊσμό του Ιράκ».¹²⁰

Το ΚΚΕ έχει διαφορετική θέση στο ζήτημα αυτό στηρίζοντας τον τελευταίο «σατανά» από την παραπάνω λίστα, τον μπαθισμό. Σε συνέντευξη του Σύρου πρέσβη στην Αθήνα Άλι Μάντανι το 1986, με την οποία συμπλέει ο *Ριζοσπάστης*, ο τελευταίος επισημαίνει πως η χώρα του καταδικάζει φυσικά την τρομοκρατία. Ωστόσο, σημειώνει πως «υπάρχει μεγάλη διαφορά μεταξύ τρομοκρατίας και Εθνικής Αντίστασης. Αυτή η αντίσταση αφορά στην απελευθέρωση των εδαφών του Γκολάν και του Νότιου Λιβάνου» όπως, παραλληλίζει, «παρόμοιο χαρακτήρα είχε και η ελληνική αντίσταση κατά των ναζί. «Αυτή την Αντίσταση την βαφτίζουν τρομοκρατία».¹²¹ Όσο όμως εξελίσσονται τα γεγονότα και η δημόσια συζήτηση φουντώνει, αναπόφευκτα δημιουργείται και μεγαλύτερη πόλωση. Ο *Ριζοσπάστης* υποστηρίζει πως «πιο έντονα» πια «η διεθνής κοινή γνώμη αμφισβητεί το δικαίωμα των ΗΠΑ να εμφανίζονται μαζί με το Ισραήλ σαν οι “ανώτατοι επιτηρητές των αρχών του πολιτισμού”», καταλήγοντας πως «ενάντια στην τρομοκρατία πρέπει να παλεύεις με καθαρά χέρια».¹²²

Τα δημοσιεύματα στον εγχώριο τύπο σχετικά με την τρομοκρατία που επηρεάζει πλέον και την Ελλάδα, εμφανίζονται συχνά ακόμα και με γλαφυρούς τίτλους όπως «η Αθήνα έγινε Βηρυτός» ή ο επικείμενος κίνδυνος «λιβανοποίησης» της Ελλάδας.¹²³ Για τον Ν. Βουλέλη, αυτές οι προσεγγίσεις συγκεντρώνουν γύρω τους έναν λανθάνοντα ρατσισμό, ένα αντιαραβικό μένος, αλλά και ελληνικό νταηλικό κ.α. ενώ αποπροσανατολίζουν σκόπιμα την κοινή γνώμη. Λόγου χάρη, υπογραμμίζει πως την τελευταία δεκαετία (1975-85) τα θύματα στην Ελλάδα από εισαγόμενη τρομοκρατία είναι εφτά, οι εκρήξεις έξι και οι αεροπειρατείες δύο, την ίδια στιγμή που σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες είναι δεκαπλάσιες.¹²⁴ Υποστηρίζοντας την φιλοαραβική πολιτική του ΠΑΣΟΚ το άρθρο του Ν. Βουλέλη συνοψίζει πως δεν θα πρέπει να πέφτουμε σε παγίδες επιθέσεων «σκιδών» οργανώσεων και πως δεν θα πρέπει να αγνοούμε την υποστήριξη των Αράβων στο Κυπριακό.¹²⁵ Για το ΚΚΕ ΕΣ η

¹²⁰ «Πέντε χρόνια...», ό.π.

¹²¹ «Γιατί η Θάσσερ έστησε τη σκευωρία κατά της Συρίας», *Ριζοσπάστης*, 09/11/1986

¹²² «Οι τρομοκράτες μιλούν για τρομοκρατία», *Ριζοσπάστης*, 30/06/1985

¹²³ Μάλιστα, το 1985, ο τότε κυβ. εκπρόσωπος του ΠΑΣΟΚ, Ι. Λαλιώτης, είχε ανακοινώσει πως η κυβέρνηση βρίσκεται πολύ κοντά στο να συγκαλέσει σύσκεψη – ενημέρωση με τις διπλωματικές αντιπροσωπείες των αραβικών κρατών, με στόχο την αποτροπή δολοφονικών επιθέσεων και την προσπάθεια ελέγχου των ανεξέλεγκτων «αράβων κομάντο» που δρουν στην Ελλάδα. Επιπλέον, στα πλαίσια της «πολυεπίπεδης» εξωτερικής πολιτικής της Ελλάδας, δημιουργείται, σύμφωνα με τον *Ριζοσπάστη*, Ειδικό Τμήμα Παρακολούθησης Αράβων στον Κλάδο Αστυνομίας Τάξης και Ασφάλειας, με σκοπό την παρακολούθηση «ιδιαίτερα επικίνδυνων Αράβων». Βλ. «Δηλώσεις του κ. Λαλιώτη για τις βόμβες και τις τρομοκρατικές ενέργειες», *Αυγή*, 06/09/1985 & «Προβλήματα στις ελληνοαραβικές σχέσεις δημιουργούν οι τρομοκρατικές ενέργειες», *Αυγή*, 07/09/1985 & «Φακελώνουν τους Άραβες;», *Ριζοσπάστης*, 12/01/1986

¹²⁴ Ν. Βουλέλης, «Εισαγόμενη τρομοκρατία, ρατσισμός και η αποθέωση της παραπλάνησης μέσω Τύπου!», *Αυγή*, 15/09/1985

¹²⁵ Το παλαιστινιακό συνεχίζει να απασχολεί τον αριστερό τύπο μέσα στο 1985. Οι επιθέσεις εναντίον ισραηλινών στόχων συνεχίζονται ενώ η ίδια η Ελλάδα επηρεάζεται άμεσα από αυτό, μέσα από μια σειρά

δαιμονοποίηση ενός μέρους των σεχταριστών σιτών παράλληλα με την εξύψωση του παναραβισμού, αποτελεί βασικό στοιχείο ανάλυσης. Φαίνεται πως η διαφαινόμενη αφύπνιση του θρησκευτικού φανατισμού την περίοδο εκείνη, ιδιαίτερα μετά την εμφάνιση της Χεζμπολλά, θα ωθήσει προσωπικότητες της Αριστεράς στην περιχαράκωσή τους γύρω από τις κλασσικές αξίες του παναραβισμού. Έτσι, σε άρθρο του, τον Ιούλη του 1985, ο Ν. Βουλέλης θα εστιάσει στον πόλεμο μεταξύ Ιράκ – Ιράν υποστηρίζοντας ανοιχτά τον μπααθισμό του Σ. Χουσεΐν:

Η σύγκρουση όμως ανάμεσα στο Ιράκ και στο Ιράν δεν είναι μόνο σύγκρουση δύο διαφορετικών καθεστώτων αλλά και δύο διαφορετικών αντιλήψεων. Το Ιράκ, ο τελευταίος αραβικός προμαχώνας προς την Ανατολή, με γείτονες τους Τούρκους και τους Πέρσες, έχει στα πλαίσια της επικράτειας του ένα πλούτο από λαούς, θρησκείες και αιρέσεις. [...]. Το κόμμα «Μπάαθ» κηρύσσει την εθνική ενότητα κάτω από τη σκέπη του παναραβισμού και δεν τονίζει το θρησκευτικό στοιχείο.¹²⁶

Επομένως, βλέπουμε πως η ανάλυση βασίζεται στο δίπολο του «προοδευτικού» μπααθισμού-παναραβισμού και του τρομοκρατικού ισλαμισμού-σεχταρισμού. Η τρομοκρατική φύση των «φανατικών μουσουλμάνων», όπως αναφέρονται πολλές φορές, κυριαρχεί στις καθημερινές ειδήσεις για τον Λίβανο.¹²⁷ Το διεθνές τζιχάντ εμφανίζεται όλο και περισσότερο στις εφημερίδες κάτι που δημιουργεί μια αίσθηση τρόμου και ανασφάλειας. Λόγου χάρη, στις 11 Ιουλίου του 1984 οι «Ταξιαρχίες του Σαντρ» ανατίναξαν την λιβυκή πρεσβεία στην Βηρυτό, θεωρώντας το καθεστώς του Καντάφι ως αντιδραστικό και ως υπεύθυνο για την εξαφάνιση του σίιτη πνευματικού ηγέτη Μούσα αλ Σαντρ.¹²⁸ Παράλληλα, ο «Ιερός Πόλεμος» εμφανίζεται συνεχώς στα δημοσιεύματα μέσω των επιθέσεων και των απειλών που εκτοξεύει εναντίον στόχων δυτικών συμφερόντων. Ωστόσο, η Χεζμπολλά δεν αναφέρεται συχνά πέραν από κάποιες περιπτώσεις, όπως όταν φέρεται να πολεμά πλάι στην Άμαλ τους Παλαιστίνιους, ενώ τονίζεται επίσης η φιλοϊρανικός της προσανατολισμός. Περιγράφεται κυρίως ως «οργάνωση φιλοχομεϊνικών σιτών»,¹²⁹ και χαρακτηρίζεται ως μια «ακραιφνώς χομεϊνική οργάνωση» που στοχεύει σουνίτες μουσουλμάνους ή χριστιανούς.¹³⁰

Στις αρχές Φεβρουαρίου του 1987, εν μέσω πολιορκίας του παλαιστινιακού στρατοπέδου Μπουρτζ αλ-Μπαράνιε από την σιιτική και φιλοσυριακή Άμαλ, η *Αυγή* θα αναφερθεί στον πνευματικό ηγέτη

δολοφονιών στο έδαφός της. Όπως υποστηρίζει ο *Ριζοσπάστης* και ο Νίκος Φωτάκης, δια της μεθόδου της διαρροής πληροφοριών στις ελληνικές αρχές από την πλευρά της Μοσάντ, στοχοποιούνται Παλαιστίνιοι αγωνιστές ως «τρομοκράτες» με σκοπό την επίτευξη κάποιας πολιτικής δολοφονίας από την ίδια την ισραηλινή μυστική υπηρεσία στην επικράτεια της Ελλάδας. Αυτή ήταν και η περίπτωση της δολοφονίας του Άμπου Γαζάλι στην Αθήνα, την οποία όπως άφησε να διαρρεύσει το Ισραήλ πραγματοποίησε μια οργάνωση – φάντασμα αποκαλούμενη ως «Ντέιρ Γιασίν». Βλ. «Τα ίχνη της Μοσάντ», *Ριζοσπάστης*, 26/10/1986.

¹²⁶ «Το Ιράκ ενισχύει τη θέση του, ενώ ο πόλεμος στον κόλπου συμπληρώνει πέντε χρόνια», *Αυγή*, 14/07/1985

¹²⁷ Emmanuel Karagiannis, «Hizballah...», σσ. 368-371, Hazran Yusri, «The Rise...», ό.π., σ. 540

¹²⁸ «Ένοπλοι ανατίναξαν στη Βυρητό τη Λιβυκή πρεσβεία», *Αυγή*, 12/07/1984

¹²⁹ «Σθεναρή αντίσταση προβάλλουν οι Παλαιστίνιοι στους σιίτες», *Αυγή*, 02/12/1986

¹³⁰ «32 νεκροί και 120 τραυματίες στη Βηρυτό», *Αυγή*, 29/07/1986

της Χεζμπολλά, τον Mohamed Hussein Fadlallah. Οι Παλαιστίνιοι οι οποίοι βρίσκονταν σε απελπιστική κατάσταση λόγω της πολιορκίας στον «πόλεμο των στρατοπέδων», θα ζητήσουν από τους θρησκευτικούς ηγέτες σουνιτών και σιιτών την έκδοση φετβά έτσι ώστε να τους επιτραπεί να τραφούν με ανθρώπινο κρέας συντρόφων τους που είχαν χάσει τη ζωή τους μέσα στον καταυλισμό. Ο Fadlallah, αναφέρει το άρθρο, «επιτρέπει στους Παλαιστίνιους την κατανάλωση ανθρώπινων σαρκών προκειμένου να αποφύγουν τον θάνατο από την πείνα».¹³¹ Η *Αυγή* και ο *Ριζοσπάστης* επικρίνουν σφοδρά την Άμαλ για την πολιτική της απέναντι στους Παλαιστίνιους, ενώ ο Ν. Βουλέλης την χαρακτηρίζει ως την «ένοπλη οργάνωση των πάλαι ποτέ προλετάριων του Λιβάνου, αναφερόμενος στο Κίνημα των Αποστερημένων. «Αυτή η οργάνωση», γράφει, «είναι που με αλληπάλληλες διασπάσεις γέννησε όλα αυτά τα μικροκόμματα ή τις μικροοργανώσεις- φαντάσματα που ειδικεύονται τα τελευταία χρόνια στο “ευγενές” άθλημα των απαγωγών», υπονοώντας φυσικά και τη Χεζμπολλά.¹³² Σε άλλο δημοσίευμα της *Αυγής*, η Χεζμπολλά, που πολεμούσε την συριακή ειρηνευτική δύναμη που βρισκόταν στη Βηρυτό, παρουσιάζεται ως «ακραία μουσουλμανική λιβανική οργάνωση»,¹³³ φανερώνοντας έτσι την αποσταθεροποιητική προοπτική των ενεργειών της.

4.2.6 Η διαμεσολάβηση του ΚΚΛ για τη Χεζμπολλά και το πολιτικό Ισλάμ

Στα συμφραζόμενα του Λιβάνου, τα κομμουνιστικά κόμματα τονίζουν την ανάγκη πατριωτικής συσπείρωσης κοσμικών και θρησκευτικών δυνάμεων και επηρεάζουν την ανάλυση της ελληνικής Αριστεράς. Για παράδειγμα στο *ΠΕΣ* δημοσιεύονται δηλώσεις του Γ.Γ. του ΚΚΛ, Ζωρζ Χάουι, όπου υπογραμμίζει «την αυξανόμενη σημασία του αγώνα των προοδευτικών και πατριωτικών δυνάμεων για πλήρη απελευθέρωση της χώρας από την ισραηλινή κατοχή», στόχος τον οποίο και η Χεζμπολλά έχει σε προτεραιότητα.¹³⁴ Η σημασία της ένοπλης αντίστασης εξαιρείται και από τον Χουσεΐν Μρούε του ΚΚΛ.¹³⁵ Στο άρθρο αυτό του Μρούε, αναφερόμενος στην βασική δύναμη της αντίστασης στον Λίβανο, αναμεσά της και η Χεζμπολλά, λέει πως είναι «Λιβανέζοι πατριώτες, που ανήκουν σε κύκλους με διαφορετική ιδεολογικοπολιτική κατεύθυνση, αρχίζοντας από το κομμουνιστικό και τα άλλα δημοκρατικά κόμματα, ως το κίνημα Άμαλ, το ισλαμικό ρεύμα και τις πολυάριθμες μικρές εξωκομματικές ομάδες».¹³⁶ Παρ' όλα αυτά, επιτείνοντας την γενικότερη σύγχυση σχετικά με την

¹³¹ Ν. Βουλέλης, «Πεθαίνουν από πείνα στα στρατόπεδα του Λιβάνου», *Αυγή*, 10/02/1987

¹³² Ό.π.

¹³³ «Μην προχωρήσετε λέει στη Συρία η Χεζμπολλά», *Αυγή*, 10/03/1987

¹³⁴ Ζωρζ Χάουι, «Ανταποκρινόμενοι στις απαιτήσεις των καιρών», *ΠΕΣ*, Τ. 2, Φλεβ. 1986, σσ. 12-14, σ. 13

¹³⁵ Χουσεΐν Μρούε, «Τα διδάγματα της λιβανέζικης πατριωτικής αντίστασης», *ΠΕΣ*, Τ. 2, Φλεβ. 1986, σσ. 70-74, σ. 70

¹³⁶ Ό.π., σ. 71

ιδεολογική ταυτότητα των ισλαμιστών, αλλά και συνδέοντας τον σεχταριστικό με τον ταξικό χαρακτήρα του εμφυλίου, συνεχίζει:

Σ' αυτό ακριβώς το σημείο βρίσκεται η εξαιρετική σημασία της πατριωτικής αντίστασης. Παρά τους ισχυρισμούς που διαδίδονται στο εξωτερικό, ότι τάχα η αντίσταση έχει κάποια θρησκευτική είτε σεχταριστική χροιά, αυτή ήταν και παραμένει εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα, στο οποίο δίπλα στις δημοκρατικές δυνάμεις έχουν ορισμένη θέση και οι θρησκευτικοί κύκλοι.¹³⁷

Στο ίδιο δημοσίευμα του ΠΕΣ το ζήτημα της προσέγγισης του πολιτικού Ισλάμ φαίνεται να απασχολεί ιδιαίτερα το ΚΚΛ αλλά και τον ίδιο τον Χ. Μρούε.¹³⁸ Αρχικά, ο Μρούε παρατηρεί πως η προσέγγιση του θέματος θα πρέπει να γίνει βάσει μιας πανισλαμικής προοπτικής, μιας και είναι επιτακτική ανάγκη η κατανόηση αυτού του φαινομένου. Η κοινωνική συνείδηση των μαζών, αλλά και τον λογίων, δεν μπορούσε να αποκτήσει έναν χαρακτήρα κοσμικό ή εθνικιστικό και έτσι μετατράπηκε σε θρησκευτικότητα, λέει αναφερόμενος στις συνθήκες του 18^{ου}, 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα. Το γεγονός πως τα προοδευτικά – ρεφορμιστικά ισλαμικά κινήματα του δεύτερου μισού του 19^{ου} αιώνα παρουσιάζουν σημάδια επίδρασης από τον αραβικό εθνικισμό (όπως αποτυπώθηκε πολύ εναργέστερα αργότερα) «δεν είναι ούτε σύμπτωση, ούτε κάποιο υποκειμενικό φαινόμενο, αλλά υπαγορεύτηκε από τη λογική ανάπτυξη της ιστορικής διαδικασίας. Το κοινωνικό περιεχόμενο της διαδικασίας αυτής συνένωνε αντικειμενικά στην εποχή μας την αραβική και μουσουλμανική βάση, ανεξάρτητα από την θρησκευτική πλευρά του Ισλάμ».¹³⁹

Η χρήση της ιστορίας και των ιστορικών σταδίων και διαδικασιών φαίνεται πως αποτελεί πυρήνα από την μεριά των κομμουνιστών στην ανάλυση φαινομένων όπως ο ισλαμισμός. Η χρήση των σταδίων ιστορικής εξέλιξης εξηγεί, κατά τον Μρούε, την ανικανότητα ανάπτυξης μιας καθαρά κοσμικής εθνικιστικής ταυτότητας από την μεριά των Αράβων, απαλλαγμένη από ψήγματα θρησκευτικότητας. «Εκείνη την περίοδο», σημειώνει, «δεν είχαν πάρει ακόμα αρκετή ανάπτυξη, ώστε η κοινωνική συνείδηση να μπορέσει να αποβάλλει τελείως το θρησκευτικό περίβλημα».¹⁴⁰ Η ισλαμική με την αραβική και την τοπική ταυτότητα, φαίνεται πως επενεργεί συγκροτώντας μια αδιάρρηκτη σχέση που άλλοτε εμφανίζεται πιο έντονα και άλλοτε περισσότερο καταλαγιασμένη, όπως λόγου χάρη στην περίπτωση της Αλγερίας και του αντιαποικιακού αγώνα. Οι θρησκευτικοί παράγοντες συνέβαλλαν τα μέγιστα στους αντιαποικιακούς και εθνικούς αγώνες, χωρίς ωστόσο να

¹³⁷ Ό.π., σ. 73

¹³⁸ Οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε πως όταν εκδόθηκε το άρθρο αυτό, τον Απρίλη του 1987, ο Χ. Μρούε είχε δολοφονηθεί από τις «δυνάμεις του σκοταδισμού, της θρησκευτικής και κοινωνικής αντίδρασης, και από τους πράκτορες του σιωνισμού και του ιμπεριαλισμού», όπως αποκαλούνται οι δολοφόνοι του. Ο Χ. Μρούε ήταν σίιτης κομμουνιστής, ο οποίος έλαβε την εκπαίδευσή του στο θρησκευτικό περιβάλλον της Νατζάφ.

¹³⁹ Χουσεΐν Μρούε, «Προσέγγιση των ισλαμικών κινήματων», ΠΕΣ, Τ.4, Απρ. 1987

¹⁴⁰ Ό.π.

πάρουν ακραίο χαρακτήρα, τονίζει. Ο Μρούε, αναφέρεται και στους ΑΜ και τον δημαγωγικό και αντιδραστικό τους χαρακτήρα λέγοντας πως «πρέπει να αναφέρουμε και τη συνωμοτική και υπονομευτική δράση, που αναπτύσσουν σήμερα οι “Αδελφοί-Μουσουλμάνοι” στη Συρία, όπου η αραβική αντίδραση και οι αμερικανικές υπηρεσίες τα χρησιμοποιούν για να καταπνίξουν την αντίσταση των Σύρων στα σχέδια του σιωνισμού και του ιμπεριαλισμού στον αραβικό κόσμο».¹⁴¹ Φαίνεται ωστόσο το θεμελιώδες διακύβευμα να μην είναι οι θέσεις ή οι στόχοι του ισλαμιστικού κινήματος, αλλά η θέση του σε σχέση με τον ιμπεριαλισμό και τον διπολισμό. Εάν, δηλαδή, εξυπηρετούσε τους πολιτικούς στόχους των εγχώριων κομμάτων, τέρποντας με τον τρόπο αυτό ταυτόχρονα και το εσωτερικό τους ακροατήριο.¹⁴²

Έτσι, ο Μρούε εντάσσει μέρος του ισλαμιστικού κινήματος στο αντιιμπεριαλιστικό και πατριωτικό στρατόπεδο, μια θέση που το ΚΚΕ συμμερίζεται. Επιπλέον, αναφέρεται και στην περίπτωση του Λιβάνου και το πως οι ισλαμιστές εκμεταλλεύτηκαν αφενός την απουσία του επίσημου κράτους για να εδραιωθούν και αφετέρου την μυστικιστική συνείδηση και σύγχυση των φτωχότερων στρωμάτων. Ωστόσο καταλήγει πως μακροπρόθεσμα οι οργανώσεις του πολιτικού Ισλάμ δημιουργούν μια νέου είδους εξάρτηση στο παγκόσμιο κεφάλαιο:

Δεν αρνούμαστε, ότι το σχέδιο, που υποστηρίζουν τα θρησκευτικά αυτά ρεύματα και κινήματα περιέχει, όπως αναφέρθηκε ήδη, και απελευθερωτικούς και αντιιμπεριαλιστικούς σκοπούς. Σωστό είναι και το γεγονός, ότι τα ρεύματα αυτά συμβάλλουν στην καταστροφή του υπάρχοντος αστικού συστήματος. Αυτό είναι θετικό στοιχείο, που αξίζει κάθε υποστήριξη. Είναι απαραίτητο όμως να δούμε και μία άλλη πλευρά. Πρώτο, τα ρεύματα και τα κινήματα αυτά προσπαθούν να υπονομεύσουν την επαναστατική εναλλακτική λύση, τη συμμαχία των αντιιμπεριαλιστικών, αντισιωνιστικών δυνάμεων και μ' αυτόν τον τρόπο αντικειμενικά δημιουργούν τις προϋποθέσεις για την αναπαραγωγή, έστω και με νέα μορφή, του εξαρτημένου από τον ιμπεριαλισμό καπιταλιστικού συστήματος.¹⁴³

Παράλληλα, το ΚΚΕ που ευθυγραμμίζεται με την προσέγγιση του ΚΚΣΕ για το Ισλάμ το 1985, επιχειρεί να αποκαταστήσει την εικόνα του κομμουνισμού σε παγκόσμιο επίπεδο. Στις αρχές του Γενάρη δημοσιεύεται ένα εκτενές αφιέρωμα στο Αφγανιστάν, το οποίο χωρίζει τη θεματολογία του (που εμφανίζεται σε τρεις συνεχείς ημέρες) σε θρησκευτική, στρατιωτική και πολιτική. Όσον αφορά το θρησκευτικό ζήτημα, ο Γ. Δελαστίκ υποστηρίζει πως η πολιτική του Εθνικού Πατριωτικού Κόμματος «σέβεται την ιερή θρησκεία του Ισλάμ και τις παραδόσεις των εθνотήτων, των φυλών και των

¹⁴¹ Ό.π.

¹⁴² Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα από ένα άρθρο στο ΚΟΜΕΠ το 1980, με την υπογραφή κάποιου Σ.Π. με τίτλο «Για τη σχέση του ισλαμισμού με τον ιμπεριαλιστικό αγώνα». Νοέμβριος 1980, Τ. 11

¹⁴³ Ό.π.

εθνικών ομάδων και προσπαθεί να καλυτερέψει το βιοτικό επίπεδο του λαού». ¹⁴⁴ Ο ανταποκριτής του *Ριζοσπάστη* εκπλήσεται από το γεγονός πως οι πιστοί προσέρχονται πέντε φορές την ημέρα στο τζαμί για προσευχή (τη στιγμή που σπαραξικάρδια υπογραμμίζει την καθυστέρηση της χώρας), και τονίζει πως «είναι φανερό ότι κανένα πολιτικό κόμμα ή ακόμα και η κυβέρνηση δεν είχε τη δυνατότητα να συγκριθεί με τον ισλαμικό κλήρο στο θέμα της καθημερινής επαφής. Αν τώρα σ' αυτό το τρομερά αποτελεσματικό οργανωτικό σχήμα προστεθεί και η τεράστια ιδεολογική επιρροή του Ισλάμ στις μάζες [...] τότε ίσως αρχίσει να φαντάζεται αγνά τη δύναμη των μουλάδων». ¹⁴⁵ Οι μουλάδες, τονίζεται πως, ενώ στην αρχή ήταν εναντίον της επανάστασης, σταδιακά έγιναν υπερασπιστές της πρωτοστατώντας στην αναδιανομή της γης. Ο ευχάριστος αιφνιδιασμός του Γ. Δελαστίκ, αποτυπώνεται στο τέλος του άρθρου του, λέγοντας πως οι μουλάδες διαθέτουν κομματική οργάνωση, καθώς τα μέλη της Διεύθυνσης Ισλαμικών Υποθέσεων ανήκουν στην επιτροπή προπαγάνδας της τοπικής οργάνωσης του κόμματος.

4.2.7 Η Τουρκία και ο διφορούμενος ισλαμισμός

Η Τουρκία αποτελούσε βασικός αναλυτικός άξονας για την ελληνική Αριστερά καθώς αφενός ήταν ένας από τους κύριους μεγάλους συμμάχους των Η.Π.Α. και εξοπλιζόταν από εκείνες, ενώ οι επιρροές της από τις αραβικές χώρες ήταν εμφανείς. Την περίοδο εκείνη όπου κλιμακώνονταν η αποδυνάμωση της Αριστεράς στη χώρα εξαιτίας της δράσης παρακρατικών ομάδων, η άνοδος του πολιτικού Ισλάμ του Ερμπακάν ήταν εμφανής. ¹⁴⁶ Το στοιχείο βέβαια αυτό ήταν σημαντικό καθώς στις ομάδες αυτές των παρακρατικών φέρεται να συμμετείχαν και Τούρκοι ισλαμιστές. ¹⁴⁷ Η προσπάθεια του τουρκικού κράτους να παροπλίσει την αντιαμερικανική Αριστερά, ιδιαίτερα κατά τη δεκαετία του 1970 και 1980 συνδυάστηκε με την ενδυνάμωση της θρησκευτικής δεξιάς στη χώρα. ¹⁴⁸ Την ίδια περίοδο ωστόσο στην Τουρκία παρατηρείται και μια προσπάθεια διαλεκτικής προσέγγισης – όπως και σε χώρες της Μέσης Ανατολής – μεταξύ σοσιαλισμού και Ισλάμ. ¹⁴⁹ Ωστόσο, σύμφωνα με τις πηγές έως και τα μέσα του 1980 οι αναφορές στο πολιτικό Ισλάμ ως παράγοντας εξελίξεων στην Τουρκία απουσιάζουν ολοκληρωτικά. Μετά τα μέσα της δεκαετίας οι αναφορές αρχίζουν να πληθαίνουν, ερμηνεύοντας πάντοτε την κατάσταση πρώτον υπό το πρίσμα της γενικευμένης οπισθοδρομικότητας στη χώρα,

¹⁴⁴ Γ. Δελαστίκ, «Μία καινούργια κοινωνία γεννιέται: οι Μουλάδες μιλάνε για την επανάσταση», *Ριζοσπάστης*, 10/01/1985

¹⁴⁵ Ό.π.

¹⁴⁶ Hamit Bozarslan, (2004), *Ιστορία της Σύγχρονης Τουρκίας: Από την Επανάσταση των Νεότουρκων μέχρι Σήμερα*, Σαββάλας, Αθήνα, σ. 104

¹⁴⁷ Nur Bilge Criss, (2002), "A Short History of Anti-Americanism and Terrorism: The Turkish Case", *The Journal of American History*, History and September 11: A Special Issue, 89 (2): 472-484, σ. 472

¹⁴⁸ Ό.π., σσ. 478-480

¹⁴⁹ Melvyn Ingleby, "Islamists and Leftists in Turkey: from Cold War antagonism to the rise of a Muslim Left", *Academia.edu*, σσ. 6-10

δεύτερον μέσα από τον φακό της παρακρατικής δράσης δεξιάς και ισλαμιστών, και τρίτον υπό την διάθλαση της σκληρής πολιτικής εκδίωξης της τουρκικής Αριστεράς.

Για παράδειγμα, για το ΚΚΕ ο ισλαμισμός της Τουρκίας μπορεί να φορέσει πολλά προσωπεία. Ωστόσο, ο τουρκικός ισλαμισμός την εποχή εκείνη αποτελεί ένδειξη λαϊκής δυσαρέσκειας. Ο ισλαμικός ιντεγκρισμός, σύμφωνα με τον Θ. Παπαρήγα, παρουσιάζεται ως μια αναπόφευκτη διαδικασία και είναι «βαθιά ριζωμένος στον ανατολικό ιστό της χώρας και σε μια σειρά παραγόντων που φυτρώνουν στο έδαφος του». ¹⁵⁰ Συνεχίζοντας σχετικά με τις πηγές αυτού του ισλαμικού ιντεγκρισμού, σημειώνει πως «έχει πολλά και αντιφατικά χαρακτηριστικά. Αποτελεί μια αυθόρμητη μαζική λαϊκή αντίδραση στον κίνδυνο της πλήρους απορρόφησης από τον ιμπεριαλισμό, που γίνεται όλο και πιο φανερός. Είναι μια μορφή πολιτικής συνείδησης. [...] Σε μία χώρα όπως η Τουρκία, όπου υπάρχει ένας πολύ πλατύς “παραδοσιακός” τομέας, ο ιντεγκρισμός μπορεί να είναι η μορφή εκδήλωσης της διαμαρτυρίας του μικροαγρότη, του βιοτέχνη που βλέπουν τον κόσμο τους να πιέζεται επικίνδυνα από τον “ξένο” ανταγωνισμό». Και επειδή το φαινόμενο έχει και τις «επάνω» ρίζες του, «οι κυρίαρχες τάξεις ακόμα ταλαντεύονται απέναντι στο ισλαμικό κύμα». ¹⁵¹

Ο Ν. Βουλέλης παρατηρεί επίσης πως κάτι αλλάζει στην Τουρκία, «αθόρυβα σιγά αλλά σταθερά. [...] Η θρησκεία παύει να είναι μια υπόθεση ανάμεσα στον Αλλάχ και τον πιστό και εξελίσσεται σε ιδεολογία και τρόπο ζωής». ¹⁵² Επιπλέον, ο Αλ. Παπαχελάς, μιλώντας με αμερικανικούς παράγοντες που παρακολουθούσαν την Τουρκία, εκφράζει στην *Αυγή* την ανησυχία του σχετικά με τα ισλαμικά κεφάλαια που διακινούνται στις τράπεζες – χρηματοδοτώντας ισλαμικούς οργανισμούς, την «ισλαμοποίηση» των Τούρκων μεταναστών στην Γερμανία και τον κίνδυνο «ιρανοποίησης» της χώρας. ¹⁵³ Την ίδια στιγμή ο ίδιος ο Εβρέν παρατηρεί έναν μεγάλο κίνδυνο για την Τουρκία από τον ισλαμισμό, καθώς υπάρχει, όπως υποστηρίζει προσπάθεια διάβρωσης του στρατού από ισλαμιστές με σκοπό την κατάληψη της εξουσίας, ¹⁵⁴ μια στρατηγική που είχαν αναπτύξει ισλαμιστές πολιτικοί όπως ο Τυνήσιος R. al-Ghanousi. Για τον Ν. Βουλέλη η περίπτωση της Τουρκίας πρέπει να μελετηθεί περεταίρω, ωστόσο, και για άλλους λόγους. Η Τουρκία, αναφέρει, είναι ένα κράτος που έχει καταφέρει να πετύχει μια πολυσχιδή (για άλλους επαμφοτερίζουσα) εξωτερική πολιτική και «να τα έχει καλά» και με τους δυτικούς συμμάχους και με τις χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού, αλλά επιπλέον και με τις αραβικές χώρες και το ίδιο το Ισραήλ. Συνεπώς, και η Ελλάδα θα πρέπει να προσαρμοστεί στις νέες συνθήκες των διεθνών σχέσεων βάσει, κυρίως, δύο αξόνων: πρώτον, μια

¹⁵⁰ Θανάσης Παπαρήγας, «Τι γίνεται στην Τουρκία», *ΚΟΜΕΠ*, Τ. 12, Δεκ. 1987

¹⁵¹ Ό.π.

¹⁵² Ν. Βουλέλης, «Η Τουρκία επιστρέφει στον θρησκευτικό φανατισμό και τις ‘παραδοσιακές’ αξίες», *Αυγή*, 19/11/1986

¹⁵³ Αλ. Παπαχελάς, «Η ‘αχιλλειος πτέρνα’ της τουρκικής προπαγάνδας», *Αυγή*, 08/02/1987

¹⁵⁴ Ν. Βουλέλης, «Ο Εβρέν μιλάει για κίνδυνο ισλαμικού φανατισμού στη χώρα», *Αυγή*, 09/01/1987

καθαρά ενεργητική προσέγγιση, δηλαδή την ανάπτυξη σχέσεων με όλες τις ανανεωτικές και δημοκρατικές δυνάμεις της Τουρκίας, και δεύτερον, μια αμυντική – επιθετική προσέγγιση δηλαδή η προσπάθεια υπονόμευσης όλων των ερεισμάτων της εξωτερικής πολιτικής της γείτονος.¹⁵⁵

4.3 ΣΥΣΣΩΜΑΤΩΣΗ Η ΑΠΟΜΟΝΩΣΗ: Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΙΣΛΑΜ ΤΗ ΔΕΚΑΕΤΙΑ ΤΟΥ 1980

Για τους Άραβες αριστερούς/κοσμικούς το αριστερό κίνημα στον μεσανατολικό χώρο πάντοτε διαπνεόταν από ένα θρησκευτικό αίσθημα. Ωστόσο, το αίσθημα αυτό υποτασσόταν ή εντασσόταν στην ευρύτερη προσπάθεια της επίτευξης της εθνικής ανεξαρτησίας και της σφυρηλάτησης μιας ενιαίας αραβικής ταυτότητας. Όμως, όπως διατείνονταν λόγω χάρη οι Παλαιστίνιοι κομμουνιστές, η θρησκευτική ταυτότητα πάντοτε υπονόμει την ταξική. Για παράδειγμα, στην περίπτωση του Παλαιστινιακού Κομμουνιστικού Κόμματος (ΠΚΚ - ιδρύθηκε το 1924), ένας από τους λόγους της αποτυχίας του, αναφέρουν το 1982, είναι η έντονη επιρροή φεουδαρχικών, μεγαλοαστικών και θρησκευτικών στοιχείων.¹⁵⁶ Σύμφωνα με μια άλλη οπτική της αραβικής Αριστεράς, παρ' όλα αυτά, η θρησκευτικότητα αποτέλεσε ένα όχημα κοινωνικής ενσωμάτωσης σε περιοχές και κράτη, όπου πολλές από τις παραδοσιακές λειτουργίες και τοπικές κουλτούρες είχαν ριζωμένα μέσα τους ημιφεουδαρχικά στοιχεία. Για παράδειγμα, το 1984 το Δημοκρατικό Μέτωπο για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης (DFLP) στην 17^η συνεδρίαση του Παλαιστινιακού Εθνικού Συμβουλίου στηλίτευε τη στάση των αραβικών κοσμικών δικτατοριών που καταστέλλουν πολιτικές και θρησκευτικές ελευθερίες.¹⁵⁷ Από την άλλη όμως το PFLP και το μέλος του Π.Γ. του Rabah Mahna πίεζε τη Χαμάς στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1980 να εγκαταλείψει την ισλαμική της ατζέντα και να εντάξει τις δυνάμεις της στο εθνικοαπελευθερωτικό μέτωπο της Παλαιστίνης.¹⁵⁸

Σταδιακά λοιπόν γίνεται μία προσπάθεια επανάγνωσης, συμφιλίωσης και συμβιβασμού του Ισλάμ και της θεωρίας του με τις αριστερές και σοσιαλιστικές ιδέες. Για παράδειγμα, ο Άχμαντ Σαλήμ του ΚΚ του Σουδάν υπογραμμίζει πως «απεναντίας, ακριβώς εκείνοι, οι οποίοι επιτίθενται φανακικότατα εναντίον των κομμουνιστών, οι ίδιοι καταπατούν σταθερά και ωμά τους κοινωνικό-ηθικούς ορισμούς του Ισλάμ, που απαγορεύουν την εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο, την τοκογλυφία, τη διαφθορά».¹⁵⁹ Επιπλέον, το παράδειγμα του Εθνικού Προοδευτικού Κόμματος (ΕΠΚ ή ίσως πιο

¹⁵⁵ «Η ελληνική εξωτερική πολιτική, οι χώρες του Ισλάμ και η ένταση στη Μεσόγειο», *Αυγή*, 19/01/1986

¹⁵⁶ Αρχείο ΚΚΕ – Ε.Κ.Χ. Φλωράκης, «Η πορεία των Κομμουνιστών της Παλαιστίνης: Ιστορία, Θέσεις, Αγώνες», Έκδοση της Κ.Ο. Ελλάδας του ΚΚΠ, Σεπτ. 1982

¹⁵⁷ Αρχείο ΚΚΕ – Ε.Κ.Χ. Φλωράκης, «Declaration of DFLP in the 17th P.N.C. Session», 22/11/1984

¹⁵⁸ Nicolas Dot Pouillard, «Un islamisme ouvert sur sa gauche : l'émergence d'un nouveau tiers-mondisme arabe ?», *CETRI*, (20/1/2009), <https://www.cetri.be/Un-islamisme-ouvert-sur-sa-gauche?lang=fr>

¹⁵⁹ «Το αδιέξοδο του καπιταλιστικού προσανατολισμού», Άχμαντ Σελήμ, *ΠΕΣ*, Τ. 6, Ιούνης 1980

γνωστό ως Ταγκάμου') στην Αίγυπτο, αποτέλεσε ένα χωνευτήρι ετερόκλητων πολιτικών τάσεων. Στο ΕΠΚ, όπως περιγράφει το στέλεχος του Χάλεντ Μοχιεντίν συνυπάρχουν νασερικοί, μαρξιστές, Άραβες εθνικιστές, προοδευτικοί θρησκευόμενοι, σοσιαλδημοκράτες». ¹⁶⁰

Το πνεύμα των δια-ιδεολογικών συνεργασιών, ειδικότερα στα πλαίσια των κοσμικών δικτατοριών της Μέσης Ανατολής, δεν ήταν πρωτόγνωρο. Ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του '80 άρχισε να αποκτά ιδιαίτερη σημασία στα συμφραζόμενα της εποχής. Δημιουργείται, παράλληλα, ο χώρος για την συζήτηση των κινήματων του πολιτικού Ισλάμ για τη συμμετοχή τους ή όχι στην πολιτική διαδικασία, επιδεικνύοντας έτσι μια ελαστικότητα και προσαρμοστικότητα στις επιταγές των δεδομένων κοινωνικό-πολιτικών αλλά και οικονομικών συνθηκών. Αν και εκτός νόμου ως κόμμα, ήδη από το 1984, οι ΑΜ στην Αίγυπτο θα αποφασίσουν, μέσω ανεξάρτητων υποψηφίων που πρόσκεινταν στην οργάνωση, να πάρουν μέρος στις βουλευτικές εκλογές (για το majlis a-sha'ab). Θα συγκροτήσουν μια συμμαχία με το κόμμα al Wafd al Jadid (συνέχεια του ιστορικού κόμματος al Wafd που απονομιμοποιήθηκε το 1952 με το Κίνημα των Νέων Αξιοματικών), κερδίζοντας 12 έδρες στη Βουλή στις εκλογές του 1984. ¹⁶¹ Τρία χρόνια αργότερα, στις εκλογές του 1987, δημιουργώντας μια ευρεία συμμαχία πολιτικών σχηματισμών με μεταβαλλόμενα πολιτικά στίγματα, ¹⁶² οι ΑΜ μαζί με τα αιγυπτιακά Socialist (Labour) Party και το Liberal Party θα κερδίσουν 32 έδρες στη Βουλή. Η Εργατική – Ισλαμική Συμμαχία όπως ονομάστηκε, θα υιοθετήσει για πρώτη φορά το περίφημο σύνθημα, που έκτοτε θα αντιλαλούσε σε πολλές μουσουλμανικές χώρες, το «το Ισλάμ είναι η λύση» (al Islam houa al-hal).

Σε μία από αυτές τις συναντήσεις μεταξύ ετερόκλητων πολιτικών δυνάμεων στα μεσογειακά πλαίσια, έλαβε μέρος και η ΕΚΟΝ-Ρ. Φεραίος στην Αλγερία μεταξύ 24 και 31^{ης} Ιουλίου του 1986. Εκεί, η Γιούλη Μανώλη της *Αυγής* εξυμνεί την ελπιδοφόρα και σημαντική αυτή προσπάθεια επισημαίνοντας την «γοητεία που απέπνευσε αυτή η οχταήμερη κοινοβιακή διαβίωση». ¹⁶³ Ωστόσο, υπογραμμίζει πως προέκυψαν δύο βασικά προβλήματα στη διάρκεια του φεστιβάλ. Το πρώτο ήταν η συμμετοχή της μαροκινής οργάνωσης «Ιλάμ Αμάμ» που στήριζε το κίνημα Πολισάριο, με αποτέλεσμα η μαροκινή αντιπροσωπεία να αρνηθεί να λάβει μέρος. Και το δεύτερο ήταν πως υπήρξε πρόβλημα από την μεριά των Παλαιστινίων, οι οποίοι «διαμαρτυρήθηκαν έντονα για την συμμετοχή της σιιτικής οργάνωσης ΑΜΑΛ». ¹⁶⁴ Έτσι, έχουμε μια πρώτη καταγραφή συνάντησης – δεν γνωρίζουμε αν υπήρξαν

¹⁶⁰ «Παλεύουμε για να γίνει η Αίγυπτος χώρα ελευθερίας και σοσιαλισμού», *Αυγή*, 26/03/1984

¹⁶¹ Esposito J., Tamara S., Voll J., (2016), *Islam and Democracy after the Arab Spring*, OUP, Oxford, σ. 204

¹⁶² Λόγου χάρη, στα πλαίσια της ευρύτερης διαδικασίας ισλαμοποίησης, το σοσιαλιστικό Socialist Labour Party της Αιγύπτου, ιδιαίτερα με το 1984 και την ένταξη στους κόλπους του του πρώην μαρξιστή και μετέπειτα ισλαμιστή Adil Hussein, θα αλλάξει ιδεολογικό στίγμα και ταυτότητα και θα μετασχηματιστεί, επίσημα το 1989, σε κόμμα ισλαμικών αρχών. Βλ. Browsers Michaëlle, *Political Ideology...*, ό.π., σ.26

¹⁶³ Γιούλη Μανώλη, «Μεσογειακό Φεστιβάλ Αλγερίας: Εστία συναδέλφωσης των νέων», *Αυγή*, 05/08/1986

¹⁶⁴ Ό.π.

περαιτέρω αλληλεπιδράσεις – μεταξύ της νεολαίας του ΚΚΕ ΕΣ και της λιβανέζικης Άμαλ. Μερικές μέρες μετά την δημοσίευση αυτή, ο εκπρόσωπος της ΕΚΟΝ Νίκος Τσιγώνιας θα κάνει τον απολογισμό του φεστιβάλ τονίζοντας τη θετική αυτή εξέλιξη. σημειώνοντας πως η σύμπραξη αυτή «παραπέμπει σε μία νέα σχέση που θα πρέπει να καλλιεργηθεί ανάμεσα σε οργανώσεις με διαφορετικές ιδεολογικοπολιτικές αφετηρίες και φιλοσοφίες». ¹⁶⁵ Ωστόσο, αναφερόμενος στα ισλαμιστικά κινήματα θα πει:

*[σ.σ. για τα] ζητήματα θρησκευτικού φανατισμού, μπορούμε να μιλάμε δυστυχώς, με σιγουριά πλέον για μία νέα υποτροπή. Και σε μία αραβική μουσουλμανική χώρα σχεδόν αξιωματικά ισχύει, ότι η έξαρση του θρησκευτικού φανατισμού – και μάλιστα όταν εκπορεύεται από τους πιο επίσημους κύκλους- οδηγεί μαθηματικά στην κοινωνική οπισθοδρόμηση και συντήρηση, ακόμα και στην περιστολή δημοκρατικών ελευθεριών, κοινωνικών και ατομικών δικαιωμάτων.*¹⁶⁶

4.3.1 Η περίπτωση της Αιγύπτου

Η πολιτική των Αράβων ηγετών απέναντι στους ΑΜ και τους ισλαμιστές εν γένει, τη δεκαετία του 1980 βασίστηκε κυρίως στο δόγμα του «διαίρει και βασίλευε» και την απονομιμοποίηση του ριζοσπαστικού ισλαμικού λόγου, όπου φυσικά κρινόταν αυτό αναγκαίο. Για παράδειγμα, ο Μουμπάρακ, αναλαμβάνοντας την εξουσία το 1981, δεν προτίμησε να συγκρουστεί με τους ΑΜ, επιλέγοντας ως λύση την πολιτική του συμβιβασμού.¹⁶⁷ Επιχείρησε με σθένος, παρ' όλα αυτά, τον σκόπιμο εκτροχιασμό του ριζοσπαστικού ισλαμικού λόγου, χρησιμοποιώντας και, κυρίως, εργαλειοποιώντας επιφανείς θεολογικές προσωπικότητες στα ΜΜΕ (όπως ο Mohamed al-Ghazali) έτσι ώστε να αποκλείσει αφενός τον εξτρεμιστικό λόγο, και να αναχαιτίσει αφετέρου την κριτική στο καθεστώς του και τις πολιτικές του.¹⁶⁸ Η τακτική αυτή που κορυφώθηκε το 1986 στην Αίγυπτο αποτελεί ένα εξέχων παράδειγμα νομιμοποίησης της πιο μετριοπαθούς ισλαμιστικής ρητορικής στον μεσανατολικό χώρο. Μάλιστα, το 1986 υπήρξε και η χρονιά μιας τεράστιας πρόκλησης για τον Μουμπάρακ, ο οποίος κλήθηκε να κάνει χρήση των μετριοπαθών ισλαμιστών. Τον Φλεβάρη του 1986 ξέσπασε μια μεγάλη εξέγερση έφεδρων αξιωματικών και αστυνομικών, οι οποίοι, σύμφωνα με τα δημοσιεύματα, κατέλαβαν μια από τις μεγαλύτερες φυλακές του Καΐρου και απελευθέρωσαν τους

¹⁶⁵ Νίκος Τσιγώνιας, «2^ο Μεσογειακό Φεστιβάλ: Τα προβλήματα, οι συνθήκες και οι παρακαταθήκες του», *Αυγή*, 09/08/1986

¹⁶⁶ Ό.π.

¹⁶⁷ Hesham al-Awadi, (2009), "A struggle for legitimacy: the Muslim Brotherhood and Mubarak, 1982–2009", *Contemporary Arab Affairs*, 2 (2): 214–228, σ. 214

¹⁶⁸ Esposito J., Tamara S., Voll J., *Islam...*, ό.π., σ. 203

κρατούμενους, η πλειοψηφία των οποίων ήταν «ισλαμιστές εξτρεμιστές». ¹⁶⁹ Για τον Χάλεντ Μοχιεντίν, τον ηγέτη του ΕΠΚ, στην ερώτηση των δημοσιογράφων της *Ουνιτά* αν υπήρξε ισλαμικός δάκτυλος στην εξέγερση η απάντησή του είναι πως δεν είναι σίγουρος. «Δεν υπάρχουν σαφείς ενδείξεις για τη συμμετοχή αυτών ή των άλλων», λέει. Ο Μοχιεντίν όμως αναγνωρίζει πως το θρησκευτικό αίσθημα είναι παντού δυνατό, ειδικότερα στα φτωχότερα στρώματα. Θεωρεί πως ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός αντιπροσωπεύει έναν μεγάλο κίνδυνο «μόνο όταν το κράτος εξασθενεί». ¹⁷⁰ Υποβιβάζει τον ισλαμικό κίνδυνο, επισημαίνοντας πως η λαϊκή απήχηση που έχουν είναι πολύ μικρή, μιας και δεν έχουν πρόγραμμα να παρουσιάσουν. Και συνεχίζοντας αναφέρει πως «ασφαλώς υπάρχει μια ισλαμική αφύπνιση [...]. Το θρησκευτικό αίσθημα είναι σε άνοδο, υπάρχουν περισσότεροι άνθρωποι που πιστεύουν στον Θεό, που έχασαν την εμπιστοσύνη τους στις λαϊκές, κοσμικές λύσεις. [...] Είναι μια στάση που μπορεί να έχει μια ορισμένη απήχηση στην πλειοψηφία των μουσουλμάνων, αλλά δεν μπορεί να έχει επιτυχία μακροπρόθεσμα». ¹⁷¹

Έτσι, ο κοπιώδης προσεταιρισμός του θρησκευτικού κατεστημένου και των επιδραστικών θρησκευτικών προσωπικοτήτων ήταν επιβεβλημένος για την επιβίωση του καθεστώτος Μουμπάρακ. Ο έλεγχος και η επιτήρηση των επίσημων θρησκευτικών αρχών και φορέων στις αραβικές χώρες, λειτουργούσε πάντοτε ως ακρογωνιαίος λίθος της νομιμοποίησης του εκάστοτε καθεστώτος, εξ' ου και η εμφατική πάντοτε προσπάθεια επιτήρησης τους. Αυτή η προσπάθεια ελέγχου, ωστόσο, δεν στέφθηκε πάντοτε με επιτυχία. Για παράδειγμα, στην Αίγυπτο οι προσπάθειες κυβερνητικού ελέγχου του μεγαλύτερου σουνιτικού θρησκευτικού κέντρου, του al-Azhar, συνάντησαν την περίοδο του Μουμπάρακ μεγάλες αντιστάσεις. ¹⁷²

Την άποψη για την αλλοτρίωση της αιγυπτιακής κοινωνίας, υποστηρίζει μία άλλη αναδημοσίευση της *Αυγής*. Σύμφωνα με αυτό η αλλοτρίωση των κοινωνικών σχέσεων, ιδιαίτερα στους κόλπους της νεολαίας, έχει συντελεστεί μέσω της ισλαμοποίησης. Ωστόσο τα βαθύτερα αίτια είναι οικονομικά, όπως άλλωστε υπήρξε και στην περίπτωση του Ιράν. ¹⁷³ Η *Αυγή* φαίνεται να συντάσσεται σταδιακά με τον φιλελεύθερο λόγο για τον ισλαμισμό και αναδημοσιεύει από το περιοδικό *Economist* άρθρο

¹⁶⁹ «Αιματηρή εξέγερση στην Αίγυπτο», *Αυγή*, 27/02/1986 & Gilles Kepel, (1999), *Toward a social analysis of Islamist movements*, 181-206 στο Binder Leonard (ed.), *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East*, University Press of Florida, Greenville, σ. 185

¹⁷⁰ Χάλεντ Μοχιεντίν, «Προειδοποίηση και για τον Μουμπάρακ τα πρόσφατα γεγονότα στην Αίγυπτο», *Αυγή*, 16/03/1986

¹⁷¹ Θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε πως το ΕΠΚ διασπάστηκε προς τα τέλη της δεκαετίας του '80 σε αυτούς που θέλησαν να συμμαχήσουν με τους ισλαμιστές και σε αυτούς που ήθελαν να αποδυναμώσουν τους τελευταίους μέσω της σύμπραξης με το Εθνικό Δημοκρατικό Κόμμα (NDP) του Μουμπάρακ.

¹⁷² Για μια ενδελεχή και τεκμηριωμένη ιστορία του «επίσημου Ισλάμ» στον αραβικό χώρο βλ. Brown Nathan, "Official Islam in the Arab World: The Contest for Religious Authority", *Carnegie Endowment*, (11/05/2017), <http://carnegieendowment.org/2017/05/11/official-islam-in-arab-world-contest-for-religious-authority-pub-69929>

¹⁷³ «Οι μουλάδες ενσαρκώνουν τα ιδανικά της αιγυπτιακής νεολαίας», *Αυγή*, 03/08/1986

που ισχυρίζεται πως «η οικονομική κρίση έχει χτυπήσει την Αίγυπτο με έναν τρόπο που θυμίζει ιδιαίτερα το Ιράν του Σάχη». Η κρίση αυτή συνδέεται άμεσα με τη μείωση των επενδύσεων, των εμβασμάτων των μεταναστών από τον αραβικό κόλπο και την δραματική ελάττωση του αμερικανικού τουρισμού. Ωστόσο, σύμφωνα με τον *Economist*, η βασικότερη αιτία του φαινομένου της ισλαμοποίησης είναι ο κοινωνικός και οικονομικός αποκλεισμός συγκεκριμένων κοινωνικών τάξεων, κατά βάση μεσαίων, οι οποίες δεν έχουν πρόσβαση στα κέντρα εξουσίας και πολιτικής εκπροσώπησης αλλά και σε μια μεγαλύτερη νομή των οικονομικών αγαθών. Αυτό που παρατηρεί το περιοδικό είναι πως αφενός δημιουργείται σταδιακά μια τάξη ισλαμιστικής μπουρζουαζίας που θα παίξει καθοριστικό ρόλο (όπως την ίδια περίοδο παρατηρείται κάτι ανάλογο και στην Τουρκία), ενώ αφετέρου η αιγυπτιακή κυβέρνηση «διατηρεί παράλληλα ανοιχτές τις πόρτες στους ριζοσπαστικούς ισλαμιστές».¹⁷⁴ Ωστόσο, αυτοί οι «ριζοσπάστες ισλαμιστές» δεν διευκρινίζεται ποιοί ακριβώς είναι.

Η προσπάθεια εύρεσης κοινού αντιπολιτευτικού εδάφους στην Αίγυπτο συνεχίζεται. Το 1986 πραγματοποιήθηκε μια ανοιχτή συζήτηση στα γραφεία του Ιατρικού Συλλόγου στο Κάιρο με τον Fuad Zakariyya, τον Yusuf al-Qaradawi και τον Mohamed Ghazali, σχετικά με το θέμα της *σαρία*.¹⁷⁵ Ο δημοσιογράφος Farag Fuda, αν και ισχυρός πολέμιος των ισλαμιστών δεν θα απέκλειε μια ανεκτική εφαρμογή της στα πλαίσια της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας.¹⁷⁶ Παράλληλα, ένα άλλο παράδειγμα σταδιακής συσσωμάτωσης συνέβη στα πλαίσια των πανεπιστημίων καθώς δημιουργήθηκε στις αρχές της δεκαετίας του 1990 η Επιτροπή για την Υπεράσπιση της Δημοκρατίας με σκοπό την αρωγή προς τους βασανισθέντες ισλαμιστές στις αιγυπτιακές φυλακές. Αυτή η κίνηση από τη μία έφερε πιο κοντά αριστερούς και ισλαμιστές στην Αίγυπτο, αλλά δημιούργησε και επιπλέον ρήγματα στο σοσιαλιστικό κίνημα σχετικά με την συμμαχία ή μη με το πολιτικό Ισλάμ.¹⁷⁷ Ένα πολύ ενδιαφέρον σημείο πρόσληψης του ισλαμιστικού κινήματος, παρ' όλα αυτά, έρχεται και πάλι από το ΕΠΚ και την εφημερίδα του *al-Ahali*. Το 1985 εκφράζει τη θέση πως για το αριστερό κίνημα ο πρωταρχικός εχθρός

¹⁷⁴ Ό.π.

¹⁷⁵ Ειρήσθω εν παρόδω, η πολιτική των ισλαμιστών στην Αίγυπτο ήταν ο έλεγχος των επαγγελματικών σωματείων με σκοπό την προώθηση των πολιτικών τους θέσεων. Έτσι, για παράδειγμα στον Ιατρικό Σύλλογο το 1984 οι ισλαμιστές κατείχαν 7 από τις 25 θέσεις ενώ το 1990 20 από αυτές. Βλ. Rosefsky Wickham Carrie, "Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations", σ. 126, στο Joel Beinin & Joe Stork (ed.), *Political Islam...*, ό.π.

¹⁷⁶ Flores Alexander, 'Secularism, Integralism...', ό.π., σ. 89

¹⁷⁷ Η ώσμωση μεταξύ ισλαμιστών και αριστερών στις αραβικές και τουρκικές φυλακές είναι ένα από τα πιο ενδιαφέροντα πεδία έρευνας, που ξεκινάει ήδη από την περίοδο του Νάσερ στην Αίγυπτο. Εκεί ισλαμιστές και κομμουνιστές μετά το 1954 στοιβάχτηκαν μαζί σε κελιά. Την περίοδο του Μουμπάρακ, ιδιαίτερα τη δεκαετία του 1990, παρατηρείται το ίδιο φαινόμενο, όπως επίσης και μετά το πραξικόπημα του 2013. Στην Τουρκία οι φυλακές θα αποτελέσουν επίσης πεδίο πολιτικού διαλόγου μεταξύ ισλαμιστών και αριστερών, ιδιαίτερα την περίοδο της διολίσθησης στη βία τη δεκαετία του 1970 αλλά και αργότερα. βλ. σχετικά Mona El-Ghobashy, (2005), "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers", *International Journal of Middle East Studies*, 37 (3): 373-395 & Melvyn Ingleby, "Islamists...", ό.π.

είναι οι ΗΠΑ και το Ισραήλ και πως οι ισλαμιστές έρχονταν σε δεύτερη μοίρα.¹⁷⁸ Εντούτοις, ο Γ.Γ. του ΕΠΚ, χαρακτηρίζει τους ισλαμιστές ως «ακροδεξιά». ¹⁷⁹ Η «ακροδεξιά» αυτή, σύμφωνα με τον Μοχιεντίν, εμποδίζει – μαζί με την αντίδραση του Μουμπάρακ – κατά τα λεγόμενα του, την ενδυνάμωση της Αριστεράς στην Αίγυπτο.

Ως εκ τούτου, ανιχνεύουμε πως αναπτύσσεται μια ανοιχτή συζήτηση για το πολιτικό Ισλάμ μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1980. Από τη συζήτηση αυτή προκύπτει, βέβαια, το στοιχείο πως διαμεσολαβείται σε μεγάλο βαθμό από την αραβική Αριστερά, αλλά και την οπτική είτε της δυτικής Αριστεράς, όπως της βρετανικής και της ιταλικής, είτε της σοβιετικής. Παρατηρείται επίσης, πως αρχίζουν να εμφανίζονται στον ελληνικό τύπο και επιθετικοί προσδιορισμοί οι οποίοι αποδίδονται στο ισλαμιστικό κίνημα, όπως το «παρασιτική τάξη». ¹⁸⁰ Ο χαρακτηρισμός αυτός αποδίδεται κυρίως λόγω της ανάδυσης μιας ισλαμικής οικονομικής τάξης, η οποία μεροληπτεί προς το συμφέρον της δημιουργία οικονομικών μονοπωλίων που θα ελέγχουν οι ΑΜ στο Σουδάν και στην Αίγυπτο. Όπως σημειώνεται στο ΠΕΣ «τα ταξικά τους συμφέροντα και οι πολιτικές τους επιδιώξεις συμπίπτουν με τα συμφέροντα του ιμπεριαλισμού και της αραβικής αντίδρασης». ¹⁸¹ Παράλληλα, πέρα από το Ιράν και το ΕΕΚ (πρώην ΕΔΕ) σημειώνει η ισλαμοποίηση λόγω χάρη του Σουδάν θέτει ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα για τις εσωτερικές έριδες. ¹⁸²

Ο Αιγύπτιος κομμουνιστής Majid Ibrahim, μέλος της Κ.Ε. του ΚΚ Αιγύπτου (ΚΚΑ), σε μια ανάλυση που δημοσιεύεται στο ΠΕΣ, αναφέρει πως οι Αιγύπτιοι κομμουνιστές δεν ασχολήθηκαν σοβαρά με το ζήτημα του ισλαμισμού, γεγονός που αποτελεί παράληψη, μια παράλειψη που κάποιοι θεώρησαν ύποπτη. Μάλιστα σημειώνει πως «ορισμένα αριστεριστικά στοιχεία στις γραμμές του κόμματος θεώρησαν πως ότι κάθε διάβημα ενάντια στις εξτρεμιστικές οργανώσεις θα ρίξει νερό στο μύλο των αρχών. Ενίοτε επίσης, εκλαμβάνεται ως φλερτάρισμα μ' αυτές, σαν προδοσία των συμφερόντων μας». ¹⁸³ Αυτό που παρατηρεί ο Ibrahim είναι πως η στάση των κομμουνιστών απέναντι στον ισλαμισμό υπήρξε πολλές φορές εσφαλμένη, καθότι:

Ακόμα και ορισμένοι ερευνητές από τις γραμμές του ΚΚΑ – έστω και για λόγους τακτικής – επεδίωξαν να προβάλλουν την προοδευτική – πατριωτική πλευρά στην ιστορία του Ισλάμ. [...] Οι ερευνητές αυτοί χρησιμοποιούν τις δικές μας θέσεις στην επιβεβαίωση του ότι μόνο το Ισλάμ θα οδηγήσει στη λύση

¹⁷⁸ Flores Alexander, 'Secularism, Integralism...', ό.π., σσ. 90-91

¹⁷⁹ Χάλεντ Μοχιεντίν, «Το τίμημα της απομάκρυνσης από τα προοδευτικά ιδανικά», ΠΕΣ, Τ. 8, Αύγουστος 1988, σ. 73

¹⁸⁰ «Να σπάσει ο φαύλος κύκλος», ΠΕΣ, Τ. 2,, Φεβρουάριος 1988, σ. 76

¹⁸¹ «Πίσω από την πρόσοψη της κυβέρνησης Εθνικής Συναίνεσης», ΠΕΣ, Τ. 9, Σεπτέμβριος 1988, σ. 89

¹⁸² «Το πραξικόπημα διαιωνίζει τη σύγκρουση Βορά – Νότου», ΣΑ, 8/9/1989

¹⁸³ Majid Ibrahim, «Για τις αιτίες της έκρηξης του θρησκευτικού εξτρεμισμού», ΠΕΣ, Τ. 11, Νοέμβριος 1988, σ. 68

των ώριμων κοινωνικών προβλημάτων και είναι ικανό να αναλάβει το βάρος της ευθύνης για κοινωνικές αλλαγές.¹⁸⁴

Ο Ibrahim ψέγει το κομμουνιστικό κίνημα για τη σιωπή του γύρω από το ζήτημα της θρησκείας, η οποία θεωρούσαν όλοι πως είχε αποστεωθεί. Υποστηρίζει επίσης πως η θέση του ΚΚΑ θα πρέπει να είναι ξεκάθαρη και να αναμετρηθεί με το πολιτικό Ισλάμ. Τη θέση αυτή την στηρίζει με τα δύο παραδείγματα της περιόδου στην πολιτική ζωή της Αιγύπτου. Στις εκλογές του 1987 οι ΑΜ πέτυχαν να έχουν ένα σημαντικό εκλογικό ρεύμα καθώς, όπως τονίζει η πάλη δεν ήταν ταξική. Στην αναμέτρηση όμως στους κόλπους των συνδικάτων δεν κατάφεραν το ίδιο. Και αυτό είναι που ο Ibrahim θεωρεί πως θα πρέπει να είναι το πεδίο της αντιπαράθεσης με τους ισλαμιστές: τα συνδικάτα και οι εργάτες. Παραθέτει επίσης τα λόγια του σοβιετικού μαρξιστή Ι.Β. Πλεχάνοφ, ο οποίος είχε παρατηρήσει ήδη πριν την Οκτωβριανή Επανάσταση πως ο «νεοϊσλαμισμός» «δεν προβάλλει απλώς σαν θρησκεία αλλά σαν πολιτικό ρεύμα που θέτει μπροστά του εντελώς γήινους και εντελώς κοσμικούς σκοπούς».¹⁸⁵ Επιπλέον, υπογραμμίζεται η άμπωτη και η πλημμυρίδα του θρησκευτικού αισθήματος, πράγμα το οποίο δημιουργεί μια αστάθεια στην κοινωνικοπολιτική κατεύθυνση της θρησκείας.

Οι παρατηρήσεις του Ibrahim είναι εξαιρετικές στο βαθμό που μπορεί να δώσουν μια εικόνα του χαρακτήρα του ισλαμισμού στο ευρωπαϊκό κομμουνιστικό κίνημα. Έτσι, ενώ στην Ευρώπη ενισχύεται η άποψη πως ο ισλαμισμός αποτελεί αντικατοπτρισμό της κλιμάκωσης της λαϊκής θρησκευτικότητας, ο Αιγύπτιος κομμουνιστής αντιστρέφει την εικόνα αυτή. Παρατηρεί πως «ο θρησκευτικός εξτρεμισμός είναι μια κοινωνική και πολιτική στάση που συνοδεύεται από μια κατάσταση ψυχολογικής και ιδεολογικής κινητοποίησης, κατάσταση που βάζει τον άνθρωπο στα αυστηρά πλαίσια των δογμάτων».¹⁸⁶ Ο δογματισμός του ισλαμισμού φαίνεται, όπως το αντιλαμβάνεται ο Ibrahim, από το γεγονός πως όταν «το δόγμα δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, τότε η τελευταία κηρύσσεται λανθασμένη».

4.4 Η ΠΑΛΑΙΣΤΙΝΙΑΚΗ ΙΝΤΙΦΑΝΤΑ 1987-1991

Η πρώτη παλαιστινιακή *ιντιφάντα* υπήρξε ένα από τα κεφαλαιώδη ιστορικά γεγονότα για την εγχάραξη του παλαιστινιακού αγώνα στο αριστερό συλλογικό φαντασιακό σε Ελλάδα και Ευρώπη. Ένα από τα βασικά στοιχεία της διαδικασίας αυτής υπήρξε η συγκρότηση των «από τα κάτω» λαϊκών επιτροπών. Ωστόσο, και για τον παλαιστινιακό λαό αποτέλεσε – και συνεχίζει να αποτελεί – ένα

¹⁸⁴ Ό.π. σ. 70

¹⁸⁵ Ό.π.

¹⁸⁶ Ό.π.

βασικό στοιχείο της συλλογικής του ταυτότητας, που ενεργοποιεί στοιχεία αξιοπρέπειας και αντίστασης. Συνιστά, επίσης, και τη στροφή των Παλαιστινίων από τον «λιβανικό βάλτο» προς την πάλη μέσα στα ίδια τα Κατεχόμενα, μια στροφή που ο Abu Jihad είχε ονομάσει ως «ιορδανική επιλογή», καθώς θα απαιτούσε επαναπροσέγγιση με την Ιορδανία μετά τον Μαύρο Σεπτέμβρη του 1971.¹⁸⁷ Επιπλέον, είναι και η περίοδος όπου θα εμφανιστεί δυναμικά με τη Χαμάς και μια παλαιστινιακή ισλαμική ταυτότητα, η οποία σφυρηλατούνταν ήδη για αρκετό καιρό στη Γάζα.

Αν και το ισλαμιστικό κίνημα στην Παλαιστίνη δεν γεννήθηκε με τη Χαμάς – να θυμίσουμε μόνο το Hizb ut-Tahrir του Nabhani αλλά και τον πρόδρομο της Χαμάς, το Mujama'a al-Islamiyya – οι αναφορές στο (πολιτικό) Ισλάμ σχεδόν είναι ανύπαρκτες, τουλάχιστον τα πρώτα χρόνια της εμφάνισης της οργάνωσης. Αυτό μπορούμε να υποθέσουμε πως εκπορεύεται κυρίως από τρεις λόγους. Πρώτον, το ζήτημα του ισλαμισμού αν και δεν αποτέλεσε ποτέ θέμα «ταμπού», όπως αναλυτικά εξετάζουμε, τουλάχιστον στην περίπτωση της Παλαιστίνης αλλά και του Λιβάνου, καλύφθηκε πολλές φορές με έναν μανδύα σιωπής. Στην περίπτωση της Παλαιστίνης όμως φαίνεται πως η σιωπή προκύπτει όντως από ένα ζήτημα αμηχανίας ανάλυσης και αποτύπωσης ενός κινήματος, που κάποιιοι από τους βασικούς του άξονες, όπως η δημιουργία ενός ανεξάρτητου παλαιστινιακού κράτους, συμπίπτουν με αυτούς της Αριστεράς. Έτσι, πολλές φορές προκύπτει μια επιδερμική και ουδέτερη ανάλυση – αν και υπάρχει έντονη κριτική στις μεθόδους βίας – που δεν αγγίζει τον πυρήνα του ισλαμιστικού κινήματος.

Ένα δεύτερο στοιχείο, είναι πως το παλαιστινιακό ζήτημα – και εν μέρει η κατάσταση στον Λίβανο – αποτελεί ένα είδος *raison d'être* για την μεσανατολική πολιτική μεγάλου μέρους της Αριστεράς. Ο συνήθης άξονας ανάλυσης του μεσανατολικού ζητήματος – τον έχουμε αποκαλέσει ως «παλαιστινιοποίηση» - προκαλεί κάποιες φορές μια τύφλωση στις πραγματικές παραμέτρους του προβλήματος αφενός, και αφετέρου στις δυναμικές που δημιουργούνται αναφορικά με τους μετασχηματισμούς της πολιτικής κουλτούρας στην περιοχή. Έτσι, καθώς το παλαιστινιακό ζήτημα αποτελεί τον πυρήνα της αντιιμπεριαλιστικής πάλης στην Μέση Ανατολή η σύνταξη με τους στόχους του κινήματος αποτελούν ένα έδαφος που ενίοτε δεν αποτελεί πεδίο αντιπαραθέσεων, τουλάχιστον ανοιχτών. Επιπλέον, η αναγνώριση εκ μέρους της Αριστεράς του Ισλάμ ως ένα αναπόσπαστο και διαχρονικό στοιχείο της πολιτισμικής ταυτότητας των Αράβων, φαντάζει στο πλαίσιο της μεταποικιακής θεωρίας και της αυτενέργειας (agency) σαν κάτι αποδεκτό.

Μία τρίτη παράμετρος είναι το γεγονός πως υπάρχει μια μερίδα στην Αριστερά που, τουλάχιστον στην Ελλάδα, συντάσσεται στο πλευρό των Παλαιστινίων με τη λογική της ρήξης με την

¹⁸⁷ Rashid Khalidi, (1997), *Palestinian Identity: The construction of Modern National Consciousness*, New York, Columbia University Press, σσ. 200-201

ιμπεριαλιστική εξάρτηση και την νεοαποικιοκρατία. Αυτό αποτυπώθηκε έντονα στην ρητορική του Α. Παπανδρέου τα πρώτα χρόνια του ΠΑΣΟΚ, αλλά και σε άλλα κόμματα της Αριστεράς κυρίως λόγω της επεμβατικής αμερικανικής πολιτικής στα ελληνικά εσωτερικά ζητήματα. Ας μην ξεχνάμε πως τα πρώτα χρόνια του, το ΠΑΣΟΚ θεωρήθηκε από κάποιους μελετητές πως κινείται στα όρια του τριτοκοσμισμού. Αυτό το πλαίσιο ανάγνωσης ενεργοποιούσε και αντανάκλαστικά που συνέδεαν το «δράμα» των Παλαιστινίων με το αντίστοιχο «δράμα» των Κυπρίων, τοποθετώντας αυτόματα την ελληνική Αριστερά στο πλευρό των Παλαιστινίων.

Το ακριβώς παραπάνω στοιχείο, θα κυριαρχήσει και στην περιγραφή της *ιντιφάντα* από τον αριστερό Τύπο. Η περιγραφή αυτή στηρίζεται κυρίως στην μεταφορά της εικόνας του δράματος, του θάρρους, της τόλμης και της αποφασιστικότητας των Παλαιστινίων. Μεταφέρεται συνήθως μια εικόνα αντίστοιχη του μύθου του Δαυίδ με τον Γολιάθ. Παράλληλα, αποτυπώνεται η σκληρή καταστολή – η οποία ολοένα και εντείνεται – από τη μεριά του Ισραήλ και τονίζεται το δίκαιο της εξέγερσης στα Κατεχόμενα. Η κυριαρχία της φιγούρας του Γιάσερ Αραφάτ και η κεντρική θέση της ΟΑΠ στον αγώνα, κεντρίζει το ενδιαφέρον των μέσων και των συζητήσεων, με αποτέλεσμα οι πραγματικές δυναμικές μέσα στο μωσαϊκό της παλαιστινιακής εξέγερσης να μην παρατηρούνται. Παρ' όλα αυτά, όπως θα δούμε, η σταδιακή προσέγγιση της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής με το Ισραήλ και η έκρηξη της Πάτρας θα δημιουργήσουν συνθήκες μερικής αποστασιοποίησης με την Παλαιστίνη.

Για τον *Ριζοσπάστη* και το ΚΚΕ οι διεθνείς εξελίξεις έπαιζαν τον πρωταρχικό ρόλο. Εν μέσω περεστρόικα, γλάντνοστ και της συμφωνίας για τον περιορισμό των πυρηνικών πυραύλων μεσαίου και μικρού βεληνεκούς που υπογράφηκε στα τέλη του 1987, το ΚΚΕ ακροβατούσε στην ρευστότητα του ιστορικού εκείνου χρόνου. Ο *Ριζοσπάστης* στις αρχές του Ιανουαρίου του 1988 παρατηρεί πως παρά τις νουθετήσεις των Η.Π.Α. προς το Ισραήλ για την καταστολή, στην ουσία η πρώτη συντάσσεται με όλες τις δυνάμεις με το Τελ Αβίβ. Η εφημερίδα του Περισσού αναφερόμενη στις απειλές απελάσεων Παλαιστινίων κατά τη διάρκεια της *ιντιφάντα*, υπογραμμίζει πως «η απέλαση Παλαιστινίων θα ήταν λάθος αφού θα έκανε ήρωες τα πιο ριζοσπαστικά στοιχεία», υπονοώντας τους ισλαμιστές.¹⁸⁸

Σε επίσκεψη στα Κατεχόμενα του μέλος του Π.Γ. του ΚΚΕ Ορέστης Κολοζώφ, παρατηρείται η συγκρότηση μιας «νέας εξουσίας». Ο Κολοζώφ μεταφέρει την καθολικότητα της εξέγερσης αλλά και την «ενότητα γύρω από τους στόχους της». Συνεχίζει λέγοντας πως «φαίνεται ότι υπάρχουν κέντρα που καθοδηγούν αυτή την εξέγερση», χωρίς ωστόσο να αναφέρεται στη φύση αυτών των κέντρων, πέρα από τον χαρακτηρισμό της ως «επιτροπή εξέγερσης».¹⁸⁹ Σε αφιέρωμα στη Γάζα που κάνει η

¹⁸⁸ «Καίγονται τα σχέδια των σιωνιστών», *Ριζοσπάστης*, 10/1/1988

¹⁸⁹ Ορέστης Κολοζώφ, «Μια νέα εξουσία στα κατεχόμενα», *Ριζοσπάστης*, 13/3/1988

δημοσιογράφος του *Ριζοσπάστη* Ελευθερία Οικονόμου στα τέλη του 1988, η «μήτρα της εξέγερσης» περιγράφεται με λεπτομέρειες στην καθημερινότητά της. Στέκεται όμως και στην πολιτική ταυτότητα της Γάζας. Παρατηρεί πως «μέχρι τότε στη Λωρίδα της Γάζας το παλαιστινιακό κίνημα ήταν περιορισμένο σε λίγες ένοπλες ομάδες» χωρίς να αναφέρεται στις ομάδες αυτές. «Οι κομμουνιστές [...] είχαν ελάχιστη επιρροή. Οι ιδέες τους όμως άρχισαν να επηρεάζουν όσους σπούδαζαν στη Δυτική Όχθη και επέστρεφαν στη Γάζα».¹⁹⁰ Εξηγώντας πως ο συντονισμός όλων των οργανώσεων βάσης είναι «εκπληκτικός» και πως «δίνει μαθήματα οργάνωσης στο παγκόσμιο λαϊκό κίνημα», η Ε. Οικονόμου συνοψίζει λέγοντας πως όλες οι οργανώσεις πλέον του παλαιστινιακού κινήματος είναι ενεργές στη Γάζα. Το ισλαμικό κίνημα ωστόσο, αν και στα τέλη του 1988 αποτελεί ένα πολύ δραστήριο τμήμα του, δεν αναφέρεται.

Το 1988 είναι η χρονιά κατά την οποία βαθαίνει η παλαιστινιακή εξέγερση. Το ΠΕΣ μέσω του μέλους του Π.Γ. της Κ.Ε. του ΚΚ Παλαιστίνης (ΚΚΠ), δίνει την εικόνα της εξέγερσης τονίζοντας την μαχητικότητα όλων των τμημάτων του πληθυσμού. Ο κομμουνιστής Naïm Ashhab υπογραμμίζει, μεταξύ άλλων, πως η προπαγάνδα των ισραηλινών σχετικά με τους υποκινητές της εξέγερσης δεν μπορεί να επισκιάσει τα γεγονότα. «Οι ηρωικές αγωνιστικές ενέργειες εξομοιώνονται», όπως αναφέρει, «με εκδηλώσεις χουλιγκανισμού που κατευθύνονται απ' έξω ή προκαλούνται από φανατικά θρησκευτικά στοιχεία».¹⁹¹ Έτσι, χωρίς να αναφέρεται το όνομα της Χαμάς, εισάγεται στην ανάλυση και την περιγραφή ο ρόλος των ισλαμιστών, τους οποίους το ΚΚΠ προσπαθεί να προστατεύσει από τη σπίλωση. Το επιχείρημα αυτό μάλιστα καταρρίπτεται από το ΚΚΠ με τον εξής τρόπο: λόγω της κατηγορίας υποκίνησης της *ιντιφάντα* από το Ιράν, το ΚΚΠ απαντάει πως αυτό είναι ανόητο καθώς συμμετέχουν και όλοι οι χριστιανοί της Παλαιστίνης. Έτσι, αναρωτιέται πώς θα ήταν δυνατό οι χριστιανοί να καθοδηγούνται από το Ιράν. Για το ΚΚ Ιορδανίας η θέση είναι ξεκάθαρη για την απελευθέρωση της Παλαιστίνης. Συσπείρωση όλων των τμημάτων του παλαιστινιακού αγώνα που επιθυμούν την πάλη ενάντια στην κατοχή και ενάντια στις σεπαρατιστικές τάσεις.¹⁹² Άλλωστε και το PFLP στην ιδρυτική του διακήρυξη αναφέρεται στο γεγονός πως «αν και δημιουργήθηκε και καθοδηγείται από έναν πυρήνα επαναστατών, την ίδια στιγμή είναι ανοιχτό σε όλες τις δυνάμεις», για την ενότητα του παλαιστινιακού λαού.¹⁹³

Την ίδια στιγμή, η εικόνα της εξέγερσης στα παλαιστινιακά εδάφη μεταφέρεται και εκ του σύνεγγυς με επαφές μελών του ΚΚΠ με το ΚΚΕ. Λόγου χάρη, ο Abu Yïad, μέλος της Κ.Ε. του ΚΚΠ επισκέφτηκε τα γραφεία του ΚΚΕ και, όπως αναφέρεται, συζήτησε για την κατάσταση στην Παλαιστίνη, τις καταβολές

¹⁹⁰ Ελευθερία Οικονόμου, «Γάζα: Η μήτρα της εξέγερσης», *Ριζοσπάστης*, 18/12/1988

¹⁹¹ «Επαφές της Σύntαξης», ΠΕΣ, Τ. 2, Φεβρουάριος 1989

¹⁹² «Μέση Ανατολή: Χωρίς αλληλεγγύη δεν θα νικήσουμε», ΠΕΣ, Τ. 6, Ιούνιος 1988, σ. 12

¹⁹³ PFLP – Λαϊκό Μέτωπο για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης, (2016), *Κείμενα και συνεντεύξεις*, ΜΟΛΟΤ, Αθήνα, σ. 19

της και τις προοπτικές της.¹⁹⁴ Επιβεβαιώνεται πως στην εξέγερση αυτή είναι σημαντικό να υπάρχει ενότητα όλων των πολιτικών δυνάμεων, πράγμα το οποίο τρομοκρατεί το Ισραήλ. Το τελευταίο προσπαθεί να διασπάσει το κίνημα διασπείροντας διχόνοια μεταξύ των κομμουνιστών και των θρησκευτικών δυνάμεων. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω της διάδοσης πλαστών προκηρύξεων οι οποίες διασπείρουν αλληλοκατηγορίες. Σε συνέντευξη του George Habash στο *Αντί* το 1988, ο Παλαιστίνιος πολιτικός αναφέρεται στο γεγονός πως η παλαιστινιακή ηγεσία δεν μπόρεσε να δει τις δυναμικές που δημιουργούνταν στη Δυτική Όχθη και στη Λωρίδα της Γάζας. Ιδιαίτερα στην τελευταία, αγνόησε τις δυναμικές που δημιουργούνταν αναφορικά κυρίως με το ισλαμικό μέτωπο, γεγονός που αποτελεί αποτυχία όλων των κοσμικών δυνάμεων.¹⁹⁵

Για το ΕΕΚ η έκρηξη της *ιντιφάντα* είναι η αντίδραση στην κατοχή, στην απομόνωση και την εκμετάλλευση από «την κτηνώδη καταπίεση των σιωνιστών». Η τοποθέτηση του παλαιστινιακού αγώνα στην πρώτη θέση της ιεραρχίας της πάλης ενάντια στον ιμπεριαλισμό φαίνεται από την απόφαση του 9^{ου} Συνεδρίου του ΕΕΚ το 1989 όπου σημειώνει πως:

*Η πάλη του παλαιστινιακού λαού μπαίνει στην πρωτοπορία των αγώνων όλων των καταπιεζόμενων μαζών του κόσμου για την απελευθέρωσή τους από τον ιμπεριαλιστικό ζυγό και γίνεται σημείο αναφοράς σε παγκόσμια κλίμακα.*¹⁹⁶

Η αναφορά στον ισλαμισμό ως κομμάτι της αντίστασης στην κατοχή και την εξαθλίωση απουσιάζει από τις αποφάσεις του συνεδρίου. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι επίσης μια μπροσούρα που κυκλοφόρησε και στην Ελλάδα του 1989 από μια μικρή – ωστόσο διεθνή – οργάνωση μαρξιστικού προσανατολισμού, με τις εκδόσεις Pathfinder Press και το περιοδικό *New International*. Η μπροσούρα αυτή, γραμμένη από τον Fred Feldman και τον Λιβανέζο Georges Sayad καταπιάνεται με την *ιντιφάντα*, αλλά στις σελίδες της δεν υπάρχει καμία αναφορά στο πολιτικό Ισλάμ και το μέλλον του στον παλαιστινιακό αγώνα.¹⁹⁷

Οι επιτροπές λαϊκής αντίστασης εντείνουν την δράση τους στα Κατεχόμενα, την ίδια στιγμή που το Ισραήλ δέχεται έντονη κριτική για τις μεθόδους καταστολής που χρησιμοποιεί,¹⁹⁸ οι οποίες προκαλούν και εσωτερικούς τριγμούς. Οι θέσεις των κομμουνιστικών κομμάτων, και στην Ελλάδα και

¹⁹⁴ «Η εξέγερση στα Κατεχόμενα εδάφη», *ΠΕΣ*, Τ. 2,, Φεβρουάριος 1988, σ. 100. Εν μέσω της *ιντιφάντα* και ο Παλαιστίνιος ηγέτης επισκέπτεται την Αθήνα το 1989, καλεσμένος από τον Α. Παπανδρέου, επιβεβαιώνοντας την φιλική στάση της Αθήνας απέναντι στην ΟΑΠ και την εξέγερση των Παλαιστινίων. Βλ. «Στην Αθήνα ο Γιάσερ Αραφάτ», *Αυγή*, 11/1/1989

¹⁹⁵ «Το Ισραήλ αναζητά διεξόδους», *Αντί*, Περίοδος Β΄, Τ. 385, Οκτώβριος 1988, σ. 25

¹⁹⁶ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΕΕΚ, 9^ο Συνέδριο ΕΕΚ – 1989, 28/7/1989

¹⁹⁷ Fred Feldman & Georges Sayad, (1989), *Palestine and the Arabs' Fight for Liberation*, Pathfinder Press

¹⁹⁸ Αποφασίζεται να πυροβολούνται οι διαδηλωτές που πετούν πέτρες. Βλ. «Διαφωνίες στην ισραηλινή κυβέρνηση», *Αυγή*, 18/1/1989

στο Ισραήλ, σχετικά με την εξομάλυνση της κατάστασης διατυπώνονται με την διαμεσολάβηση της ΕΣΣΔ για την επίτευξη του στόχου αυτού.¹⁹⁹ Συγκεκριμένα, προτείνεται η αποκατάσταση των σχέσεων ΕΣΣΔ και Ισραήλ, κάτι το οποίο τελικά επιτυγχάνεται ύστερα και από την αλλαγή της στάσης της ΕΣΣΔ και την προσπάθεια προσέγγισης με τις Η.Π.Α.²⁰⁰ Η αλλαγή της στάσης της ΕΣΣΔ και οι σχέσεις Μόσχας – ΟΑΠ φέρνουν και μια συνεπακόλουθη αλλαγή και στο καταστατικό της τελευταίας – εν μέσω πιέσεων για έναρξη διαπραγματεύσεων μεταξύ ΟΑΠ και Ισραήλ. Σύμφωνα με αυτό το καταστατικό πλέον η ΟΑΠ δεν αποβλέπει στον «αφανισμό του Ισραήλ».²⁰¹

Η διαμεσολάβηση από την ΟΑΠ στην ελληνική Αριστερά σχετικά με την κατάσταση στα κατεχόμενα υποδηλώνεται και από μια έκδοση της Παλαιστινιακής Αντιπροσωπείας στην Αθήνα το 1989, όπως μας ενημερώνει η ΣΑ. Στην έκδοση αυτή παρουσιάζεται η *ιντιφάντα* ως «κοινωνική επανάσταση» η οποία κάτω από την καθοδήγηση της Ενιαίας Ηγεσίας της Εξέγερσης και των λαϊκών επιτροπών έχει επιδείξει εντυπωσιακή πειθαρχία και δυναμική. Παράλληλα στην επέτειο του δεύτερου χρόνου της εξέγερσης πραγματοποιείται συγκέντρωση στη Θεσσαλονίκη η οποία θέτει και κάποια αιτήματα στην τότε «οικουμενική κυβέρνηση» του 1989. Μεταξύ αυτών είναι η πραγματοποίηση διεθνούς διάσκεψης για αναγνώριση του παλαιστινιακού κράτους,²⁰² η απομόνωση του Ισραήλ, η στήριξη της Ελλάδας στον παλαιστινιακό αγώνα, και η απελευθέρωση του Μ. Χαμντάν.²⁰³

Μεγάλο μέρος του πολιτικού κόσμου τότε, συμπεριλαμβανομένου και του ΠΑΣΟΚ, προσπάθησε να στηρίξει την *ιντιφάντα*. Η στήριξη αυτή αφορούσε την πολιτική αλλά και την ανθρωπιστική βοήθεια. Τον Φεβρουάριο του 1988 αποφασίστηκε να αποπλεύσει το πλοίο «Βασιλική» με 600 επιβάτες, Παλαιστίνιους και Έλληνες, με προορισμό την Χάιφα. Στόχος του ήταν η καταγραφή των διαδραματιζόμενης εξέγερσης στα Κατεχόμενα. Φυσικά το Ισραήλ απείλησε με μποϋκοτάζ όλων των ελληνικών πλοίων.²⁰⁴ Όπως άλλωστε είχε παραδεχθεί ο Ισραηλινός Υπουργός Μεταφορών, Χ. Κόρφου «το Ισραήλ δεν δρα μόνο στην Κύπρο (με αφορμή την τοποθέτηση βόμβας από τη Μοσάντ σε ένα «πλοίο της επιστροφής» αλλά και στην Ελλάδα».²⁰⁵ Επιπλέον, πλήθος κομμάτων και οργανώσεων, όπως η ΕΑΡ και το ΚΚΕ καταδίκάζαν την εν γένει κατασταλτική πολιτική του Ισραήλ και

¹⁹⁹ «Διαφωνίες στην ισραηλινή κυβέρνηση», *Αυγή*, 18/1/1989

²⁰⁰ «Καμπούλ: Αποχωρούν σήμερα και οι τελευταίοι σοβιετικοί», *Αυγή*, 15/2/1989

²⁰¹ «Αραφάτ: Ξεπερασμένο το καταστατικό της ΟΑΠ», *Αυγή*, 3/5/1989

²⁰² Στα τέλη του 1989 σε Γενική Συνέλευση του ΟΗΕ εγκρίθηκε πρόταση υπέρ της πραγματοποίησης διεθνούς διάσκεψης με 109 υπέρ, 18 έναντι και 31 αποχές, την ίδια στιγμή που η ΟΑΠ απέρριπτε το σχέδιο «Μπέικερ».

²⁰³ «Δύο χρόνια *ιντιφάντα*», ΣΑ, 9/12/1989. Η σύλληψη, κράτηση και δίκη στην Ελλάδα του Παλαιστίνιου Μοχάμεντ Χαμντάν, ηγετικής φυσιογνωμίας της *ιντιφάντα*, αποτέλεσε πεδίο αντιπαράθεσης μεταξύ της Αριστεράς και των κυβερνήσεων του ΠΑΣΟΚ και αργότερα της Νέας Δημοκρατίας.

²⁰⁴ «Ισραήλ: Θα μποϋκοτάρουμε όλα τα ελληνικά πλοία αν...», *Αυγή*, 13/2/1988. Ο τότε πρόεδρος της ΠΕΜΕΝ (Πανελλήνια Ένωση Μηχανικών Ελληνικού Ναυτικού) Αντώνης Νταλακογιώργος είχε λάβει απειλητικά μηνύματα (TELEX) από την αντίστοιχη ένωση του Ισραήλ, που τον προειδοποιούσε για τέτοιο ενδεχόμενο.

²⁰⁵ «Εμείς βάλουμε τη βόμβα», *Ριζοσπάστης*, 30/1/1988

απαιτούσαν από την ελληνική κυβέρνηση «να παγώσει αμέσως κάθε διαδικασία που τείνει στην αναβάθμιση των ελληνοϊσραηλινών σχέσεων».²⁰⁶ Σε μια περίοδο ωστόσο που η ελληνική πολιτική αλλάζει, προσεγγίζοντας το Ισραήλ, η Γενική Ένωση Παλαιστίνιων Φοιτητών Ελλάδας με ανακοινώσεις της ζητά περαιτέρω ενίσχυση της στήριξης της Παλαιστίνης. Λόγου χάρη, τον Οκτώβριο του 1990 μετά τη σφαγή της Ιερουσαλήμ, η Γενική Ένωση Παλαιστίνιων Φοιτητών Ελλάδας σε ανακοίνωσή της τονίζει την ανάγκη διπλωματικής και υλικής στήριξης, υπογραμμίζοντας για μια ακόμη φορά πως μόνο η ΟΑΠ είναι ο νόμιμος εκπρόσωπος του παλαιστινιακού λαού.²⁰⁷ Επιπλέον, το 1988 και 1989 διοργανώνονται στην Αθήνα δύο διεθνείς συναντήσεις συντονισμού νομικών και γυναικών με στόχο «τον διεθνή συντονισμό της αλληλεγγύης των οργανώσεων των νομικών καθώς και των γυναικών και επεξεργασία προτάσεων και συγκεκριμένων μέτρων».²⁰⁸

Ο ισλαμισμός της Χαμάς ωστόσο απουσιάζει. Σε ένα από τα μοναδικά δημοσιεύματα για την ισλαμιστική οργάνωση, ο Ν. Βουλέλης, παρατηρεί την επιτυχία της «ακραίας εξτρεμιστικής οργάνωσης ισλαμιστών», της Χαμάς – σε έναν κατά τα άλλα αποτυχημένο ισλαμισμό – στο παλαιστινιακό μέτωπο, αποδίδοντάς τη στην αποφυγή εναπόθεσης του πολιτικού της λόγου σε γενικότητες και αφηρημένες έννοιες. Έτσι, η Χαμάς αναγκάστηκε να προσαρμοστεί, σε μια ιδιαίτερη ιστορική συγκυρία και σε ένα συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο, προσδιορίζοντας εφικτούς και πραγματιστικούς στόχους²⁰⁹ – παράλληλα βέβαια με τον εσχατολογικό λόγο που υιοθετούσε.

4.4.1 Η έκρηξη της Πάτρας

Η ελληνική εξωτερική πολιτική στο παλαιστινιακό αλλάζει βαθμιαία, με την προσέγγιση του Παπανδρέου προς το Τελ Αβίβ στη δεύτερη θητεία του (1985-89) αλλά και την *de jure* αναγνώριση τους ισραηλινού κράτους από τη Νέα Δημοκρατία το 1990 και την συνεπακόλουθη στενότερη συνεργασία με αυτό.²¹⁰ Παράλληλα επιχειρείται και μια προσπάθεια νομιμοποίησης του διπλωματικού παλαιστινιακού αγώνα διεθνώς με την έναρξη διαπραγματεύσεων το 1991, αλλά και της απονομιμοποίησης της ένοπλης αντίστασης. Στο πλαίσιο αυτό, στις 19 Απριλίου του 1991 μια βόμβα εκρήγνυται στα γραφεία της εταιρείας ταχυμεταφορών ACS, η οποία πέρα από τα πολλά ερωτηματικά που αφήνει, αφήνει πίσω της και επτά νεκρούς.²¹¹ Αποκαλύπτεται βαθμιαία, πως οι δράστες ήταν Παλαιστίνιοι, ωστόσο η ΟΑΠ καταδικάζει σφοδρά την επίθεση και συνεργάζεται με τις

²⁰⁶ «ΕΑΡ: Να παγώσουν οι σχέσεις με το Ισραήλ», *Αυγή*, 1/3/1988

²⁰⁷ Ανακοίνωση της Γενικής Ένωσης Παλαιστίνιων Φοιτητών Ελλάδας, *Αυγή*, 13/10/1990

²⁰⁸ «Νομικοί και γυναίκες στο πλευρό των Παλαιστίνιων», *Ριζοσπάστης*, 3/2/1989

²⁰⁹ ΑΣΚΙ, Νικόλας Βουλέλης, «Μεσανατολικό και Ισλάμ», σσ. 24-25, στο *Ισλάμ και Ευρώπη*, Συλλογικό, Ίδρυμα Ν. Πουλαντζάς, Αθήνα, 2002

²¹⁰ John Sakkas, (2007), «Greece, the Arab World and Israel. A Troubled Triangle in the Eastern Mediterranean», *DEFENCOR, PACIS*, σ. 9

²¹¹ «Καταζητείται ο συνεργός», *Αυγή*, 23/4/1991

ελληνικές αρχές. Αν και απ' ότι εικάζεται τότε η έκρηξη ήταν προϊόν «λάθους χειρισμού» - καθώς ο στόχος πρέπει να ήταν άλλος – η αντίστροφη μέτρηση για την εν μέρει απονομιμοποίηση του παλαιστινιακού αγώνα στην Ελλάδα έχει αρχίσει.²¹²

Είχαν προηγηθεί κάποιες δολοφονίες Παλαιστίνιων μαχητών από Ισραηλινούς πράκτορες στην Αθήνα κατά τη δεκαετία του 1980 ως «ξεκαθάρισμα πολιτικών λογαριασμών», αλλά και η υπόθεση του City of Poros το 1988 που αποδόθηκε στην οργάνωση Abu Nidal, στην οποία δολοφονήθηκαν οκτώ άτομα εν πλω ανοιχτά της Αίγινας. Το περιστατικό του City of Poros, έδωσε τροφή για συζητήσεις στο αριστερό κίνημα της Ελλάδας, σχετικά με τη σκοπιμότητα της βίας στον παλαιστινιακό αγώνα, αλλά και την κατεύθυνση του παλαιστινιακού αγώνα.²¹³ Ακόμα και τότε όμως αν και γινόταν λόγος «για εγκληματική ενέργεια», το περιστατικό είχε αποδοθεί ως αντίποινο στην κατάρριψη από τους Αμερικανούς ενός επιβατικού ιρανικού αεροσκάφους, με 298 νεκρούς.²¹⁴

Η «λιβανοποίηση» όμως της Ελλάδας, όπως την αποκαλούσε ο Τύπος τότε, δεν είχε χαρακτηριστικά τυφλής βίας. Το περιστατικό της Πάτρας, ωστόσο, θα αποτελέσει καμπή καθώς οι σχέσεις μεταξύ Ελλάδας και ΟΑΠ θα διαταραχθούν – ως μην ξεχνάμε πως η Ελλάδα αξίωνε θέση σοβαρού διαμεσολαβητή για την επίλυση του παλαιστινιακού – ενώ θα απελαθεί και μέρος της διπλωματικής αντιπροσωπίας της Παλαιστίνης την περίοδο εκείνη. Από τις σχετικές πληροφορίες της περιόδου, φαίνεται πως λόγω της πιθανής συνθηκολόγησης μεταξύ Ισραήλ – Παλαιστίνης, υπήρξε μια διάσπαση στους κόλπους της ΟΑΠ με αποτέλεσμα να εικάζεται πως υπήρξαν προβοκάτσιες. Άλλωστε, για το ΕΕΚ είναι σαφής η σιωνιστική προβοκάτσια.²¹⁵ Παρά τις αναταράξεις στις σχέσεις της ΟΑΠ με την ελληνική κυβέρνηση, φαίνεται πως υπήρχε ήδη μια ανοιχτή συνεργασία Ελλάδα – ΟΑΠ για θέματα τρομοκρατίας, όπως φανερώνει και η συνάντηση του Υπουργού Δημόσιας Τάξης, Ι. Βασιλειάδη με τον υπαρχηγό της ΟΑΠ Abu Yiad, ένα μήνα πριν από την δολοφονία του τελευταίου από τη Μοσάντ.²¹⁶ Μάλιστα, η παραφυλολογία των ημερών έκανε λόγο για διασυνδέσεις της παλαιστινιακής με την εγχώρια τρομοκρατία – υπονοώντας την 17N, της οποίας το πνεύμα είχε απονομιμοποιηθεί από καιρό – ωστόσο δεν προκύπτει κάποιο στοιχείο που να το επιβεβαιώνει.²¹⁷

²¹² Πολλοί υποστηρίζουν την εκδοχή της ισραηλινής προβοκάτσιας και την ανάμειξη της Μοσάντ. Το επιχείρημα γι' αυτό ήταν πως στην Πάτρα βρισκόταν Ισραηλινός φοιτητής ο οποίος ήταν γνωστός ως πράκτορας της Μοσάντ. Βλ. «Πάτρα: Μια ήρεμα τρομοκρατημένη πόλη», *Αυγή*, 2/5/1991

²¹³ Συνέντευξη με μέλος του «χώρου» (ζίπο), 23/8/2019

²¹⁴ Η Αριστερά τότε είχε αποδώσει την «επιτυχία» αυτής της επίθεσης στην αναποτελεσματικότητα των διωκτικών αρχών. Μια λύση που πρότεινε τότε ήταν ο «εκσυγχρονισμός και ο εκδημοκρατισμός» των δυνάμεων ασφαλείας. Βλ. «Κέντρο διεθνούς τρομοκρατίας», *Αυγή*, 13/7/1988

²¹⁵ «Κάτω τα χέρια από τους Παλαιστίνιους», *ΣΑ*, 15/6/1991

²¹⁶ «Παραμένουν τα ερωτήματα», *Αυγή*, 24/4/1991

²¹⁷ «Δεδομένο μόνο η απέλαση των Παλαιστίνιων», *Αυγή*, 27/4/1991

4.5 ΤΑ ΜΕΤΑΛΛΑΣΣΟΜΕΝΑ ΠΡΟΣΩΠΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΑΡΙΣΤΕΡΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΡΟΣΛΗΨΗΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΙΣΛΑΜ

Η περίοδος του 1989-91 αποτελεί φυσικά μια περίοδος τεκτονικών αλλαγών σε παγκόσμιο επίπεδο. Το ίδιο συμβαίνει και με το ελληνικό πολιτικό σύστημα και την ελληνική Αριστερά. Οι διπλές εκλογές του 1989 και η οικουμενική κυβέρνηση ΝΔ-ΣΥΝ θα ταρακουνήσουν το πολιτικό σύστημα και θα προκαλέσουν πολιτική αστάθεια.²¹⁸ Ωστόσο, προκύπτουν και δύο παρατηρήσεις. Αφενός θα υπάρξει μια μετάλλαξη στις ιδεολογικές ταυτότητες των κομμάτων του ΣΥΝ (έχει ήδη δημιουργηθεί τον Φεβρουάριου του 1989 από το ΚΚΕ και ΕΑΡ) και αφετέρου θα σημειωθεί μια μικρή προσωρινή ανοδική τάση στην ελληνική Αριστερά. Μέσα σε ένα κλίμα πόλωσης όπου πολλοί κατηγορούν την Αριστερά για υποταγή στις μικροαστικές και εκσυγχρονιστικές θέσεις, η Αριστερά στην Ελλάδα θα αποκρυσταλλώσει κάποιες θέσεις της σχετικά με την εξωτερική πολιτική. Η αποκρυστάλλωση αυτή θα αντανakλάσει τις κοινές θέσεις για την περίοδο που επίκειται για τα θέματα εξωτερικής πολιτικής, η οποία θα αναχθεί σε ένα επίπεδο εθνικής συστράτευσης τη δεκαετία του 1990.

Πέρα από τα ζητήματα του χάσματος της καπιταλιστικής Δύσης και του Παγκόσμιου Νότου, της άνισης ανάπτυξης «κέντρου» - «περιφέρειας» και τη σταδιακή κατάρρευση της ΕΣΣΔ, μια σειρά από ανακατατάξεις ταλανίζουν την Ελλάδα και την Αριστερά της. Για την Αριστερά στην Ελλάδα οι εξωτερικές εξελίξεις αποτελούν ένα ζήτημα το οποίο τους επιβάλλει μια σειρά από θέματα στην προσπάθεια ιδεολογικής προσαρμογής στην «νέα εποχή».²¹⁹ Λίγο πριν από τις εκλογές του 1989 συγκροτείται στον ΣΥΝ μια Επιτροπή για τα Εθνικά Θέματα και την Εξωτερική Πολιτική – αυτό ήταν άλλωστε και ένα από τα βασικά θέματα σύγκλισης μεταξύ ΕΑΡ και ΚΚΕ²²⁰ – στην οποία βασικά μέλη είναι ο Τάσος Τρίκκας (υπεύθυνος Διεθνών Σχέσεων της ΕΑΡ), ο Πάνος Τρυγάζης και η Σούλα Παναρέτου. Ένα ενδιαφέρον χαρακτηριστικό της Επιτροπής αυτής είναι πως προσλαμβάνει την εξωτερική πολιτική με όρους «άμυνας», σταθερότητας, περιφερειακής ισορροπίας και «ασφάλειας». Συγκεκριμένα, την περίοδο αυτή το τμήμα Διεθνών Σχέσεων και Εξωτερικής Πολιτικής του ΣΥΝ επικεντρώνει την ανάλυσή του για την μεσογειακή εξωτερική πολιτική, εστιάζοντας στην ισορροπία διπλωματικής επιρροής της Ελλάδας.

Αναλυτικότερα, θέτουν τα ζητήματα του βαλκανικού εθνικισμού, το ζήτημα της προσπάθειας επιρροής της Τουρκίας στους μουσουλμάνους της Θράκης αλλά και την συγκρότηση μιας ενιαίας ευρωπαϊκής εξωτερικής πολιτικής. Ο ΣΥΝ διευκρίνιζε πως η Ελλάδα ως μια μικρή χώρα έχει

²¹⁸ Οι εκλογές του Ιουνίου 1989 είχαν δώσει τα εξής ποσοστά. ΝΔ 44,28%, ΠΑΣΟΚ 39,13%, ΣΥΝ 13,13% και αυτές του Νοεμβρίου, ΝΔ 46,19%, ΠΑΣΟΚ 40,67%, ΣΥΝ 10,97.

²¹⁹ «Αλληλεγγύη στις χώρες του Τρίτου Κόσμου», *Αυγή*, 6/1/1988

²²⁰ «Πρόταση ΕΑΡ προς ΚΚΕ για διάλογο σε τέσσερα θέματα», *Αυγή*, 6/7/1988

περισσότερα περιθώρια ελιγμού σε μια πολυεθνική δομή – όπως η Ε.Ε. – παρά με διμερείς σχέσεις.²²¹ Και συγκεκριμένα υπογραμμίζονταν η δυνατότητα πολυδιάστατης εξωτερικής πολιτικής με συγκεκριμένους άξονες εμβάθυνσης, όπως λόγου χάρη τον φιλοβαλκανικό άξονα ή τον φιλοαραβικό. «Πολύ περισσότερο», τόνιζαν, πως θα πρέπει να δώσουν βάρος στον «μεσογειακό και φιλοαραβικό άξονα».²²² Άλλωστε από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 η Ελλάδα αξίωνε να παίξει τον ρόλο της οικονομικής και πολιτικής «γέφυρας» μεταξύ της Ευρώπης και του αραβικού κόσμου.²²³ Η άποψη αυτή αποτελεί βέβαια δόγμα του Α. Παπανδρέου και της Σοσιαλιστικής Διεθνούς την περίοδο εκείνη. Όπως υπογράμμισε ο πρόεδρος του ΠΑΣΟΚ (μετά από εισήγηση των Εργατικών της Βρετανίας), οι σοσιαλιστικές και οι προοδευτικές δυνάμεις μπορούν και πρέπει να έχουν πρωταγωνιστικό ρόλο στην διευθέτηση των ζητημάτων της Μέσης Ανατολής, και ειδικότερα του παλαιστινιακού ζητήματος, με αυξημένη ευθύνη της ελληνικής πλευράς, δεδομένου του φιλοαραβικού της πνεύματος και της εμπιστοσύνης που επιδεικνύουν οι Άραβες στην Ελλάδα.²²⁴

Αυτή η σταδιακή μετάλλαξη επηρεάζει και τη στάση της Αριστεράς για το παλαιστινιακό. Σε αυτό το πλαίσιο, αμφότεροι συμφωνούν πως η Ελλάδα έχει αρκετά συμφέροντα να συνεχίσει να συντάσσεται με τον αραβικό κόσμο, και φυσικά να επιδιώκει την ίδρυση ενός ανεξάρτητου παλαιστινιακού κράτους,²²⁵ ωστόσο σε ένα ευρωπαϊκό πλέον πλαίσιο. Η πολιτική αυτή, αποβλέπει, σύμφωνα με τον Τρίκκα, στην δημιουργία του κλίματος απεμπόλησης αυτής της υστέρησης και ενίσχυσης της θέσης της χώρας στην ευρύτερη περιοχή. Ωστόσο, όπως συνεχίζει να τονίζει ο Τ. Τρίκκας η Ελλάδα συνεχίζει να παραμένει απύσχα από τις κοσμογονικές αλλαγές που συντελούνται στην Ευρώπη και στα Βαλκάνια, αλλά και στην οικοδόμηση μιας κοινής συμπαγούς ταυτότητας ενόψει της Συνθήκης του Μάαστριχ το 1992.²²⁶ Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Α. Αγναντόπουλος, η βαθμιαία πορεία προς την ευρωπαϊκή ενοποίηση, η οποία περνούσε μέσα και από την συμμόρφωση σε οικονομικές επιταγές, προκάλεσε την ευθυγράμμιση των θέσεων για την εξωτερική πολιτική του συνόλου σχεδόν των κοινοβουλευτικών κομμάτων με αυτές της Ε.Ε. Έτσι, από τα τέλη της δεκαετίας

²²¹ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΕΑΡ, Ντοσιέ 42, Φακ. 402, Συνεδρίαση Κ.Ε. 12-14/12/1987

²²² ΑΣΚΙ, Αρχείο ΕΑΡ, ό.π., Νο 16,

²²³ «Ποιός μπορεί να παίξει τον ρόλο της γέφυρας μεταξύ ΕΟΚ και Ισλάμ;», *Το Βήμα*, 6/10/1991

²²⁴ ΡΗΜ, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers Jun 1990-Jul 1990, PD(I) 2541/June 1990, NEC, Report of the council of the SI, Cairo, 22-23 May 1990

²²⁵ «'Πολιτικοποίηση' το κλειδί», *Αυγή*, 11/6/1989

²²⁶ Τ. Τρίκκας, «Μια νέα Ευρώπη χτίζεται», *Αυγή*, 26/11/1989. Μέσα στις κοσμογονικές αλλαγές που συντελούνται λαμβάνει χώρα στο Ναύπλιο το Διεθνές Φόρουμ Δελφών με θέμα «Ο Πρώτος και ο Τρίτος Κόσμος», ανεξάρτητα από τον επικείμενο «θάνατο» του τελευταίου. Τα ζητήματα που απασχολούν το Φόρουμ είναι οι διαρθρωτικές προσαρμογές στις οικονομίες των χωρών του Τρίτου Κόσμου, οι δυναμικές που δημιουργούνται, τα αναλυτικά εργαλεία για την παρατήρηση των κοινωνικών αλλαγών κ.α. Αξίζει να σημειώσουμε πως η ελληνική συμμετοχή, που ενδεχομένως να φανερώσει και το ενδιαφέρον της, είναι πενιχρή. «Ο Πρώτος και ο Τρίτος Κόσμος», *Αντί*, Περίοδος Β', Τ. 422, Νοέμβριος 1989, σ. 52

του 1980 και ύστερα παρατηρήθηκε μια απομάκρυνση από την εμμονή στον παλαιστινιακό αγώνα και μια προσέγγιση προς το Ισραήλ, η οποία προκύπτει και από ευρωπαϊκή επιρροή.²²⁷

Στο ζήτημα του διεθνισμού στη «νέα εποχή» ο ΣΥΝ αναφέρει πως είναι επιτακτική η ανάγκη της αναβάθμισης του διεθνισμού, σε συνθήκες μάλιστα διεθνοποίησης και παγκοσμιοποίησης. «Ένας σύγχρονος διεθνισμός», όπως αναφέρει η ανακοίνωσή του «ανάμεσα σε κομμουνιστές και άλλες δυνάμεις που αναφέρονται στις ιδέες και τους στόχους του σοσιαλισμού θα στηρίζεται σε νέες προγραμματικές συγκλίσεις». Έτσι, ήδη πριν τον πρώτο πόλεμο του Κόλπου και την βαθμιαία οικοδόμηση πλατειών συνεργασιών, παρατηρούμε πως ένα μεγάλο τμήμα της ελληνικής Αριστεράς, όπως ο ΣΥΝ, επιλέγει την πολιτική των ανοιχτών συνεργασιών με δυνάμεις που δεν εγγράφονται απαραίτητα στην στενή έννοια του «σοσιαλιστικού μπλοκ», αλλά επιτρέπει και πιο «προωθημένες» συγκλίσεις.²²⁸ Άλλωστε, η αναζήτηση κοινής ταυτότητας της ευρωπαϊκής Αριστεράς, δημιουργεί αυξανόμενες συζητήσεις και ανταλλαγές ιδεολογικών απόψεων. Αυτές αφορούν κυρίως την θέση και τον ρόλο της στις διαδικασίες συγκρότησης εθνών – κρατών στην Α. Ευρώπη, τις εθνοτικές και θρησκευτικές διαμάχες, τις κοινωνικοπολιτικές συμμαχίες στο εσωτερικό των χωρών τους, αλλά και την ευρωπαϊκή ολοκλήρωση.²²⁹

Την ίδια περίοδο εντοπίζεται και μια αλλαγή στο παράδειγμα της ανάγνωσης του πολιτικού Ισλάμ. Το πολιτικό Ισλάμ στον λόγο της ελληνικής Αριστεράς «σουνιτικοποιείται» και ξεμακρύνει από τον σιιτικό ισλαμισμό που χαρακτηρίζεται από την αντίληψη της αμφισβήτησης, της επαναστατικότητας και της τάσης ανατροπής πολιτικών καθεστώτων. Τα χαρακτηριστικά της «σουνιτικοποίησης», συμπυκνώνονται σε μια αντινεωτερική φιλοσοφία, έναν αντιδραστικό λόγο και από ολοκληρωτικές πρακτικές. Έτσι, ο σουνιτισμός έχοντας ανεπτυγμένη την πολιτισμική αντίληψη της αποδοχής των αρχών εξουσίας της κοινότητας, διακρίνεται από την τάση υποταγής σε δεδομένες καταστάσεις, όπως εμφατικά τονίζεται. Αποτυπώνεται σταδιακά δηλαδή ένα δίπολο ενός «επαναστατικού» και δυναμικού σιιτισμού και ενός «παθητικού» και αντιδυτικού σουνιτισμού.²³⁰

Η έντονη κριτική προς την αφυπνίζουσα θρησκευτικότητα στη Μεσόγειο εκφράζεται την ίδια περίοδο από την καθηγήτρια Άννα Φραγκουδάκη στην *Αυγή* το 1988 – με αφορμή μια τριήμερη εκδήλωση στη Θεσσαλονίκη τον Απρίλιο του 1988 και στην προσπάθεια δόμησης κοινών θέσεων της Αριστεράς

²²⁷ Apostolos Agnantopoulos, "The Europeanization...", ό.π., σ. 9

²²⁸ «Δύο προσεγγίσεις: για μαρξισμό – λενινισμό, διεθνισμό, δημοκρατικό συγκεντρωτισμό, οργανωτική δομή», *Αυγή*, 16/6/1990

²²⁹ «Αναζητείται μια ευρωπαϊκή Αριστερά», *Αυγή*, 6/4/1991

²³⁰ Αυτή τη διάκριση επιβεβαιώνει η Laurent Chabry και Annie Chabry στο βιβλίο τους *Οι Μειονότητες στη Μέση Ανατολή*, όπου αναφέρουν πως «ο σιιτισμός παραμένει πάντα επηρεασμένος από αυτή την παράδοση του αγώνα εναντίον της σουνιτικής εξουσίας» κάτι το οποίο, αναφέρουν, επιχείρησε να εκμεταλλευτεί στο Ιράν ο Χομεϊνί. Αρχείο ΚΚΕ – Ε.Κ.Χ. Φλωράκης, Laurent Chabry & Annie Chabry, (1987), *Οι Μειονότητες στη Μέση Ανατολή: Εθνικές και Θρησκευτικές – Τα Αίτια των Συγκρούσεων*, Θεμέλιο, Αθήνα, σ. 54

και της εκκλησίας. Οι εξελίξεις σχετικά με την επανάκτηση της πολιτισμικής αυθεντικότητας και της θρησκευτικής πνευματικότητας δεν είναι καθόλου ευοίωνες, σύμφωνα με την Α. Φραγκουδάκη:

Στην Ανατολή ακριβώς, που ανακάλυψαν τη δική τους αυθεντικότητα ενάντια στον “ανήθικο εκσυγχρονισμό” και την “παρηκμασμένη Δύση” και με οδηγό τους τη θρησκεία στέλνουν καθημερινά χιλιάδες πιστούς και άπιστους στις μετά θάνατον ουράνιες μονές (του ισλαμισμού, αλλά η διαφορά μετά θάνατον δεν είναι τόσο στο δόγμα του παραδείσου).²³¹

²³¹ Άννα Φραγκουδάκη, «Τι θέλει η ‘Αυγή’ στην εκκλησία;» *Αυγή*, 27/5/1988

5 ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

5.1 ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΙΣΛΑΜ ΚΑΙ Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΑΡΙΣΤΕΡΑ ΤΗ ΔΕΚΑΕΤΙΑ ΤΟΥ 1990

Η δεκαετία του 1990 υπήρξε για πολλούς η αρχή του 21^{ου} αιώνα. Ο θρησκευτικός φανατισμός ενδυναμώνεται, οι εθνοτικές συγκρούσεις φουντώνουν, τα κοινωνικά κινήματα πληθαίνουν και λαμβάνουν έναν ετερογενή χαρακτήρα, τη στιγμή που η μετανάστευση λαμβάνει ακόμη μαζικότερο χαρακτήρα. Μέρος αυτής της πανσπερμίας γεγονότων, είναι και το πολιτικό Ισλάμ που εδραιώνεται. Η ελληνική Αριστερά θα δεν θα μείνει αμέτοχη στην παρατήρηση. Αντίθετα από τη δεκαετία του 1980 όπου η ανάλυση της για το πολιτικό Ισλάμ ήταν αραιότερη, τη δεκαετία του 1990 τα άρθρα και η ανάλυση πολλαπλασιάζονται για το ζήτημα, στην προσπάθεια κατανόησης του φαινομένου. Η προσπάθεια αυτή προσπαθεί να ξεφύγει από την θρησκευτική και πολιτισμική προκατάληψη, ωστόσο τις περισσότερες φορές δεν τα καταφέρνει. Πολλές φορές εμφανίζεται ως ένα μονολιθικό ένοπλο κίνημα, που προτάσσει τη βαρβαρότητα και την απαξίωση της ανθρώπινης ζωής. Επιπλέον, η ανάλυση της ελληνικής Αριστεράς τη δεκαετία του 1990 θα γίνει υπό το πρίσμα των βαλκανικών εθνικισμών, με κάποιους από τους οποίους συστρατεύεται. Μάλιστα, κάποιοι έχουν περιγράψει την δεκαετία αυτή για την ελληνική Αριστερά ως τη «μαύρη δεκαετία» ακριβώς γι' αυτό τον λόγο.

Στο κεφάλαιο αυτό, θα προσεγγίσουμε τρία κυρίως ζητήματα. Την πρόσληψη τμήματος της ελληνικής Αριστεράς σε δύο αρχικά γεγονότα κομβικής ιστορικής σημασίας της περιόδου, κομβικής επίσης και για την εξέλιξη του πολιτικού Ισλάμ. Πρώτον, τον πόλεμο του Κόλπου και την διάσπαση του ισλαμικού κόσμου με αφορμή το γεγονός αυτό. Δεύτερον, τον εμφύλιο πόλεμο στην Αλγερία – που πολλοί προσέλαβαν ως άτυπο – και το δίλημμα της Αριστεράς: κοσμική δικτατορία ή πολιτικό Ισλάμ; Το τρίτο ζήτημα είναι η συγχρονική παρατήρηση της γενικότερης ανάδυσης του πολιτικού Ισλάμ σε μια σειρά από χώρες, όπως η Αίγυπτος, η Τουρκία, η Μέση Ανατολή και εν γένει τα Βαλκάνια. Πρώτα όμως, παίρνοντας ως παράδειγμα την Αίγυπτο, θα προσπαθήσουμε να σταθούμε συνοπτικά στην αλλαγή του ιστοριογραφικού παραδείγματος στη χώρα αλλά και την ιστοριογραφική παραγωγή των ΑΜ σε μια περίοδο γενικότερης ισλαμοποίησης. Αυτή η ισλαμική «ιστοριογραφική στροφή» συνιστά και τον πυλώνα συγκρότησης μιας νέας μετανεωτερικής ετερόκλητης πολιτικο-ιδεολογικής πλατφόρμας που αφενός θα διαχύσει στην αιγυπτιακή κοινωνία «μετριοπαθείς» ισλαμικές ιδέες, αφετέρου θα αποτελέσει μια συμπεριληπτική πλατφόρμα που θα φέρει κοντά προσωπικότητες της πολιτικής και της διανοήσης που ενίοτε στέκονταν απέναντι πολιτικά.

5.1.1 Η έλξη των ετερόνυμων και η κυριαρχία των θρησκευτικών εθνικισμών

Η ανανέωση των μελών των ΑΜ στις αρχές της δεκαετίας του 1990 θα φέρει στο προσκήνιο τη λεγόμενη «μεσαία γενιά», που καταλαμβάνει περισσότερο χώρο. Η «μεσαία γενιά» έπαιξε μείζονα ρόλο στην μετασχηματισμό της πολιτικής των ΑΜ: εμπλοκή στα συνδικάτα, συμμετοχή στις εκλογές και πολιτικές συμμαχίες με άλλες πολιτικές δυνάμεις – και αριστερές. Η πίεση από τις νεότερες ηλικίες προς την ηγεσία οδήγησε σε συμμαχίες μετά το 2000, όπως η δημιουργία επιτροπών για την δεύτερη *ιντιφάντα* αλλά και αντιπολεμικές πλατφόρμες.¹ Μια ενδιαφέρουσα περίπτωση προσέγγισης μετά το 2000 είναι αυτή των Σοσιαλιστών Επαναστατών (Revolutionary Socialists), μιας τροτσικιστικής οργάνωσης που επεδίωξε την σύγκλιση – ακόμα και σε ιδεολογικό επίπεδο – με τους ισλαμιστές. Ο επικεφαλής τους, Kamal al-Khalil, δραστήριος στο φοιτητικό κίνημα από τη δεκαετία του 1970 ανέπτυξε έναν κριτικό λόγο απέναντι στην «παλαιά Αριστερά» της Αιγύπτου που συμμαχούσε με το National Democratic Party του Μουμπάρακ. Στον απόηχο των συμμαχιών αυτών, ένα μέλος των Σοσιαλιστών Επαναστατών, ο Samih Nagib, εκδίδει το 2006 τη μελέτη *The Muslim Brotherhood: A Socialist View* στην οποία αποδοκιμάζει την αρνητική θέση για τον ισλαμισμό παλαιότερων μαρξιστών όπως ο S. Amin.² Ο Nagib συμπυκνώνει την θέση του λέγοντας πως ο εχθρός των σοσιαλιστών και των ισλαμιστών είναι κοινός, ο καπιταλισμός και οι δορυφόροι του, και πως κοινά είναι και τα ταξικά συμφέροντα.³

Επιπλέον, προσφέρει μια θεώρηση του αντιιμπεριαλιστικού χαρακτήρα της Χαμάς και της Χεζμπολλά, η οποία εντάσσεται στα συμφραζόμενα της εποχής μετά το 2000 και την αποχώρηση του Ισραήλ από τον Λίβανο, η οποία ενσωματώνει τον εθνικιστικό ισλαμισμό στα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα.⁴ Η θεώρηση αυτή πηγάζει κυρίως από τους μετασχηματισμούς των κινήματων του πολιτικού Ισλάμ, που ενσωματώνουν έναν λόγο και πρακτικές που στηρίζονται σε τρεις άξονες: α) τον άξονα της λαϊκής βάσης που συνεχίζει να ενισχύεται, β) τον άξονα του αντιιμπεριαλιστικού του χαρακτήρα, όπως της Χεζμπολλά και γ) τον άξονα της καταπολέμησης της ισλαμοφοβίας που διογκώθηκε ιδιαίτερα την δεκαετία του 1990 και της ευθραυστότητας του καθεστώτος των μεταναστών και των προσφύγων στις δυτικές κοινωνίες.⁵ Επιπλέον, παρατηρείται μια προσπάθεια φιλελευθεροποίησης του ισλαμισμού και μετατόπισης της ρητορικής του σε ζητήματα που άπτονται

¹ Michaele Browsers, *Political ...*, ό.π., σ. 121

² Samih Nagib, (2006), *The Muslim Brotherhood: A Socialist View*, Centre for Socialist Studies, Cairo

³ Michaele Browsers, *Political...*, ό.π., σσ. 125-126

⁴ Sarah Marusek, (2018), *Faith and Resistance: The Politics of Love and War in Lebanon*, Pluto Press, London

⁵ Filippo Dionigi, (2014), *Hezbollah, Islamist Politics, and International Society*, Palgrave – Macmillan, London, σσ.65-81

των πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, όπως παρατηρείται ακόμα και στο Ιράν με τους «νέους θρησκευτικούς διανοούμενους».⁶

Η δεκαετία του 1990 είναι όμως και η δεκαετία όπου κυριαρχεί ο ισλαμικός ακτιβισμός, είτε μετριοπαθής είτε ριζοσπαστικός. Η διάλυση της ΕΣΣΔ και της Γιουγκοσλαβίας θα συμβάλλει ιδιαίτερα σε αυτό, καθώς θα θέσει το (πολιτικό) Ισλάμ μπροστά σε δύο θεμελιώδεις διαδικασίες: αφενός θα υπάρξει μια δυναμική πολιτική συγκρότηση με βάση τη θρησκεία σε πολλές χώρες του πρώην ανατολικού μπλοκ, και αφετέρου θα ενδυναμωθεί καιρίαια μια δαιμονοποιημένη και ασύμβατη με τις αξίες της Δύσης εικόνα του Ισλάμ, που θα επηρεάσει τη θέση των μουσουλμάνων παγκόσμια. Ένας από τους ελάχιστους διανοούμενους που αντιτάχθηκε στην εικόνα αυτή ήταν ο J. Baudrillard, ο οποίος έθεσε το πολιτικό Ισλάμ στην υπηρεσία ενός νέου ορθολογισμού που η Δύση δεν ήταν ικανή να καταλάβει. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, ο Baudrillard υπογράμμισε και την «συμβολική πρόκληση» που έθετε το Ισλάμ για τη Δύση.⁷ Η πρόκληση αυτή θα αποτελέσει την περίοδο της δεκαετίας του 1990 για τη Δύση μια «κοινή απειλή», με την οποία σύμφωνα με τον Baudrillard, η Αριστερά συντάσσεται σε μεγάλο βαθμό.⁸

Αυτές οι διαδικασίες θα πλαισιωθούν από την θεωρία της εκ νέου ανάδυσης των εθνικισμών που ως πυρήνα τους όμως θα έχουν την θρησκευτική και πολιτισμική ταυτότητα, μια ταυτότητα που η Δύση θεωρούσε πως είχε απωλεσθεί από καιρό. Η συγκρότηση του Παγκόσμιου Νότου και η εμφάνιση πολυσυλλεκτικών κινημάτων που συγκροτούνταν βάσει ιστορικών, πολιτισμικών και εθνοτικών αναφορών,⁹ όπως των Ζαπατίστας στο Μεξικό το 1994, θα ωθήσουν την Αριστερά στην ενασχόλησή της με αυτά, προσπαθώντας να εξηγήσει την ανάδυση αυτών των «νέων κοινωνικών κινημάτων». Στα συμφραζόμενα αυτά, ένας από τους κυρίαρχους αναλυτικούς άξονες που κυριαρχεί τη δεκαετία του 1990 υπήρξε αυτός του «θρησκευτικού εθνικισμού». Το σχήμα αυτό περιγράφεται στο βιβλίο του Mark Juergensmeyer *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*.¹⁰ Το σχήμα αυτό αναλύει πως μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου, ο κοσμικός εθνικισμός υποχώρησε παγκοσμίως –όχι μόνο στον αραβικό κόσμο – και αντικαταστάθηκε σε μεγάλο βαθμό από τον θρησκευτικό. Και αυτό διότι όπως το αντιλήφθηκαν πολλοί από τους φορείς του θρησκευτικού εθνικισμού, ο κοσμικός εξυπηρετούσε τον δυτικό ιμπεριαλισμό.¹¹ Έτσι, λόγω χάρη το FIS

⁶ Valentine M. Moghadam, *Globalization...*, ό.π., σ. 102

⁷ Ian Almond, (2007), *The New Orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, I.B. Tauris, London, σ. 163

⁸ Ian Almond, (2006), *Representations of Islam in Western Thought*, Center for Advanced Studies, Sarajevo, σ. 172

⁹ Boaventura de Sousa Santos, *The Rise...*, ό.π., σ. 5

¹⁰ Mark Juergensmeyer, (2001), "The Global Rise of Religious Nationalism," στο *Religions/Globalizations : Theories and Cases*, Dwight N. Hopkins, Lois Ann Lorentzen, Eduardo Mendieta David Batstone, (eds.), Durham: Duke University Press

¹¹ Francis Fukuyama, (1993), "Fundamentalism's Future", *Journal of Democracy*, 4 (4): 125-128, σ. 125

παρουσιάζεται στο *Αντί* ως ένα «νεοεθνικιστικό και λαϊκό κίνημα [...] που τροφοδότησε την πολιτική ζωή της χώρας με αραβικό εθνικισμό και ισλαμισμό». ¹² Ο ισλαμισμός, έτσι, παρουσιάζεται να λειτουργεί και ως προκάλυμμα για τον εθνικισμό.

Ωστόσο, παρά το γεγονός πως τμήματα του ισλαμισμού έχουν αναντίρρητα εθνικιστικό χαρακτήρα, η άποψη αυτή συντάσσεται σε μεγάλο βαθμό με τη «σύγκρουση των πολιτισμών». Η επιχειρηματολογία συνδέεται κυρίως με δύο στοιχεία: το πρώτο είναι πως το θρησκευτικό αυτό στοιχείο φανερώνει ένα πολιτισμικό υπόβαθρο. Κατά συνέπεια προκύπτει μια λανθάνουσα σύγκρουση πολιτισμών. Το δεύτερο στοιχείο αφορά την συμβατότητα ή μη των εθνικισμών αυτών με τη δημοκρατία, τον φιλελευθερισμό και τα ανθρώπινα δικαιώματα. ¹³ Το στοιχείο αυτό αφορά κυρίως τον ισλαμικό φονταμενταλισμό, καθώς σύμφωνα με την ανάλυση αυτή ο χριστιανικός ή οι άλλοι εθνικισμοί είναι συμβατοί με τις παραπάνω έννοιες, ενώ το κύριο εργαλείο του πρώτου είναι η τρομοκρατία. Δεν υιοθετούμε πλήρως την άποψη του Juergensmeyer, καθώς πιστεύουμε, μεταξύ άλλων, πως σε μεγάλο βαθμό η άνοδος του ισλαμισμού επηρεάζεται από την αδυναμία του σοσιαλισμού και του μαρξισμού να αναλύσει και να δώσει διεξόδους σε μια σειρά από ζητήματα στον αραβικό χώρο. Επιπλέον, πέρα από την αποτυχία του αραβικού σοσιαλισμού ή των κοσμικών δικτατοριών, το Ισλάμ – όχι απαραίτητα με οπισθοδρομικό πρόσημο – σε μικρότερο ή μεγαλύτερο αριθμό έπαιξε βασικό ρόλο στη συγκρότηση των εθνικών ταυτοτήτων, όπως άλλωστε αντίστοιχα συνέβη και με τον χριστιανισμό στην Ευρώπη. Ωστόσο, το σχήμα του Juergensmeyer περιγράφει σε έναν επαρκή βαθμό την αναντίρρητη ανάδυση των θρησκευτικών εθνικισμών.

Για τον Juergensmeyer ο θρησκευτικός εθνικισμός διαφοροποιείται σε δύο, κυρίως, μορφές. Τον εθνοτικό – όπως στην περίπτωση της Ιρλανδίας – και τον ιδεολογικό – όπως στην περίπτωση του Χομεϊνί. ¹⁴ Αναφορικά με τον πρώτο, συνδέεται κυρίως με το ιστορικό έδαφος της εθνότητας. Σε αυτή την κατηγορία τοποθετεί και τους αναδυόμενους θρησκευτικούς εθνικισμούς στις παρυφές της ΕΣΣΔ, αλλά και στα Βαλκάνια, οι οποίοι συνδέονται με τον τόπο και την κουλτούρα. Στην δεύτερη κατηγορία, αυτή της ιδεολογικής όψης, ο Juergensmeyer διακρίνει μια συγκρότηση από ιδεολόγους οι οποίοι στήνουν και πλαισιώνουν την ισλαμική, λόγω χάρη, ιδεολογία γύρω από ένα ηθικό σύστημα ιδεών και αξιών. Και καταλήγει στο γεγονός πως η πρώτη όψη – η εθνοτική – πετυχαίνει την πολιτικοποίηση της θρησκείας, ενώ η δεύτερη την θρησκαιοποίηση της πολιτικής. ¹⁵

¹² «Θρίαμβος στρατιωτικών», *Αντί*, 1991

¹³ Francis Fukuyama, "Fundamentalism's...", ό.π., σ. 126

¹⁴ Mark Juergensmeyer, (1996), "The Worldwide Rise of Religious Nationalism", *Journal of International Affairs, Religion: Politics, Power and Symbolism*, 50 (1): 1-20, σ. 4

¹⁵ Ό.π., σ. 5

Μια τρίτη ωστόσο κατηγορία είναι ο εθνο-ιδεολογικός θρησκευτικός εθνικισμός. Σε αυτόν ο Juergensmeyer εντάσσει λόγω χάρη τη Χαμάς, η οποία από τη μία προσπαθεί να ιδρύσει ένα ανεξάρτητο παλαιστινιακό κράτος στην ιστορική Παλαιστίνη, ενώ την ίδια στιγμή εντάσσεται σε ένα κίνημα το οποίο – σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό – εγγράφεται σε μια μεταλλασσόμενη μεν, ιδεολογική πλατφόρμα δε. Έτσι, ο απώτερος της στόχος, έστω και αν δεν αποτελεί την πάγια προτεραιότητα, είναι η ίδρυση ενός ισλαμικού κράτους χωρίς ωστόσο να δίνονται πάντα περισσότερες λεπτομέρειες γι' αυτό. Στην κατηγορία αυτή, μπορούν να ενταχθούν και τα νεοτζαντινιστικά κινήματα, όπως ονομάστηκαν, στις παρυφές της ΕΣΣΔ μετά την κατάρρευσή της. Ο Fawaz Gerges έχει επίσης δείξει πως τις περισσότερες φορές όταν για κάποιο λόγο αποτυγχάνουν οι εθνικοί στόχοι, τότε το ισλαμιστικό κίνημα γίνεται υπερεθνικό, όπως στην περίπτωση της al-Qaeda.¹⁶

5.1.2 Η νέα πολιτική-ιδεολογική πλατφόρμα των ισλαμιστών: Το παράδειγμα της αιγυπτιακής ισλαμικής ιστοριογραφίας τη δεκαετία του 1990

Η επιστροφή των «Αφγανών» σε διάφορες αραβικές χώρες στις αρχές της δεκαετίας του 1990, ο πόλεμος κατά των «άπιστων» δυτικών και η πολιτική ευκαιρία της Αλγερίας αποτελούν σημεία καμπής για μετασχηματισμούς στο ισλαμιστικό κίνημα. Οι αλλαγές αυτές εκφράστηκαν μέσω μιας ευελιξίας και προσαρμοστικότητας λόγω χάρη στους ΑΜ – όπως φαίνεται και από τις διαδικασίες ένταξης στο εκλογικό πεδίο λόγω χάρη – αλλά και από την παράλληλη ριζοσπαστικοποίηση άλλων ομάδων, όπως οι Gamaa' al-Islamiyya. Εντούτοις, όπως σημειώνει ο H. Kandil, ο κοινός παρονομαστής και των δύο ήταν η έλλειψη ενός τεκμηριωμένου και ρεαλιστικού πολιτικού προγράμματος. Αυτό υπερκαλύφθηκε από την ανάπτυξη μιας νοοτροπίας θρησκευτικού ντετερμινισμού,¹⁷ ο οποίος καθιέρωνε και επέβαλλε την θέληση του Θεού ως τελικό στόχο, και την «αποκάλυψη» ως τον πρωταρχικό παράγοντα για την επικράτηση των ισλαμιστών. Η έννοια της «κυβερνησιμότητας» για τους ισλαμιστές υποκαθίσταται από την έννοια της «περιεκτικότητας» (comprehensiveness) του ισλαμικού νόμου. Συνεπώς, είναι ενδιαφέρον να δούμε μερικά ψήγματα ιδεολογικής και ιστορικής πλαισίωσης του ισλαμιστικού κινήματος, γεγονός που επιτρέπει και την κατανόηση της δράσης τους.

Αυτός ο θρησκευτικός ντετερμινισμός στηρίζεται κυρίως στο γεγονός της κυκλικής πορείας της ιστορίας – μια έννοια που θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως αποτελεί δάνειο από τον Ibn Khaldun – και πως το «ιερό μέλλον» έχει επαναληφθεί ξανά στο παρελθόν. Το κλειδί στην έννοια αυτή είναι πως η «αποκάλυψη» και η επικράτηση του ισλαμικού νόμου, όχι μόνο είναι μοιραία αλλά είναι προδιαγεγραμμένη μέσα από τα ιερά γραπτά των μουσουλμάνων. Συνεπώς, όπως έχει

¹⁶ Fawaz Gerges, (2005), *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, CUP, Cambridge, σ. 52

¹⁷ Hazem Kandil, (2015), *Inside the Brotherhood*, Polity Press, Cambridge, σ. 85 & Roger Owen, *State, Power...*, ό.π., σ. 155

υποστηρίζει και ο ίδιος ο H. al-Banna, ο ντετερμινισμός αυτός αντλείται μέσα από τις σελίδες της ίδιας της ιστορίας – της «ιεράς ιστορίας» - γεγονός που του δίνει μια αδιαφιλονίκητη χροιά σιγουριάς και τελεολογίας.¹⁸ Από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 η ιστορική ανάλυση και περιοδολόγηση της ιστορίας με βάση το Ισλάμ, άνοιξε στους ακαδημαϊκούς κύκλους αφενός, αλλά και στους πολιτικούς – όπως λόγω χάρη συνέβη με τους ΑΜ – αφετέρου. Το παράδειγμα του αναγνωρισμένου Tareq al-Bishri και της περιοδολόγησης της αιγυπτιακής ιστορίας το έχουμε δει. Το παράδειγμα αυτό υποδηλώνει και τον τερματισμό της μαρξιστικής επιρροής στην ιστοριογραφία της Μέσης Ανατολής. Στα πλαίσια της αραβοϊσραηλινής σύγκρουσης και της μεταποικιακής θεωρίας, το Ισλάμ ως ερμηνευτικός άξονας έπαιξε τον ρόλο ενός διακριτού πολιτισμικού εργαλείου. Ωστόσο, θα πρέπει να τονίσουμε πως η ισλαμική ιστοριογραφία αμφισβήτησε κυρίως το μαρξιστικό και οριενταλιστικό παράδειγμα και όχι το εθνικιστικό αφήγημα, διατηρώντας μια συνέχεια στην εθνική αφήγηση. Η εξέλιξη αυτή δεν είναι μεμονωμένη. Μια αντίστοιχη στροφή μπορούμε να παρατηρήσουμε και στην περίπτωση των αμερικανικών μεσανατολικών σπουδών κατά την περίοδο της δεκαετίας του 1990. Εκεί, η κριτική στον οριενταλισμό και την μαρξιστική θεωρία εντάθηκε την ίδια περίοδο που συγκροτούνταν η θεωρία περί σύγκρουσης των πολιτισμών. Η ερμηνεία της δυναμικής ανάδυσης του (πολιτικού) Ισλάμ στηρίχθηκε κυρίως στο αδιατάρακτο σύστημα σκέψης του τελευταίου, αλλά και στην αποτυχία του υπαρκτού σοσιαλισμού, κάτι που παρήγαγε «μίσος» και «θυμό»¹⁹

Οι ΑΜ, σαν ένα μαζικό και ιστορικό κίνημα, έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην αναθεώρηση της ιστορίας. Ένα από τα κύρια πεδία ενασχόλησης ήταν η σχέση της ισλαμικής πολιτισμικής αυθεντικότητας με την νεωτερικότητα και το τέλος του Ψυχρού Πολέμου.²⁰ Ωστόσο, δεν περιορίζονταν μόνο εκεί. Με μια μεγάλη δεξαμενή μεγάλων ιστορικών επιτευγμάτων που αντανάκλασαν την σπουδαιότητα της ισλαμικής ιστορίας (εκτείνονταν από τις σταυροφορίες και την αραβική Ανδαλουσία έως και την Οθωμανική Αυτοκρατορία), ιστορικοί όπως ο Mohamed Sa'ad Tag al-Din και ο Raghīb al-Sirgani πρωτοστάτησαν μέσα στα δεκαετία του 1990 προκειμένου να αναδείξουν την σημασία του Ισλάμ στην ιστορία. Ιδιαίτερα ο δεύτερος έγραψε μια ισλαμική δημόσια ιστορία, απευθυνόμενη σε όλους τους μουσουλμάνους, καλύπτοντας 14 αιώνες ιστορίας, έως και τις επαναστάσεις του 2011.²¹ Η πολιτική προπαγάνδα του Sirgani λειτουργούσε καταλυτικά για τους Αιγύπτιους ισλαμιστές, καθώς κάθε κίνηση των ΑΜ παραλληλιζόταν με αντίστοιχες του Προφήτη. Επιπλέον, σχεδόν το σύνολο της ιστορικής εξέλιξης στην Μέση Ανατολή, διαμορφώνεται αιτιολογικά

¹⁸ Ό.π., σ. 88

¹⁹ Zachary Lockman, (2005), "Critique from the Right: The Neo-conservative Assault on Middle East Studies", *The New Centennial Review*, 5 (1):.63-110, σσ. 64-65 & Lewis, Bernard, (1990), "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic*; 266 (3), ABI/INFORM Global σ. 47

²⁰ Georg G. Iggers & Q. Edward Wang, *Παγκόσμια...*, σ. 429

²¹ Hazem Kandil, *Inside...*, ό.π., σ. 93 & τα γραπτά και οι διαλέξεις του Sirgani μπορούν να προσπελαστούν στον παρακάτω σύνδεσμο <https://islamstory.com/>

από τις συνωμοσίες των χριστιανών και των εβραίων, ενώ το σχήμα αυτό μετατοπίζεται ανιστορικά και στην ιστορία του παρόντος. Λόγου χάρη οι επαναστάσεις του 2011 και η εκθρόνιση του ισλαμιστή Μ. Μόρσι το 2013, μεταφράστηκε ως μια δυτική και σιωνιστική συνωμοσία κατά του Ισλάμ και της Αιγύπτου.

Ένας ακόμα επιδραστικός ιστορικός των ΑΜ, ήταν ο ‘Abd al-Halim ‘Uwis, μαθητής του Μ. Al-Ghazali. Ο ‘Uwis συνέταξε πλήθος ισλαμικών ιστοριών – εκλαϊκευμένης και επιστημονικής – που κάλυπταν πληθώρα θεματολογιών. Η πληθώρα αυτή αφορούσε πολύτομα έργα της ιστορίας της ισλαμικής νομολογίας, της ισλαμικής διοίκησης και έργα που αφορούσαν και άλλες όψεις της ισλαμικής ιστορίας. Το τελευταίο του πόνημα καταπιανόταν με την φιλοσοφία της ιστορίας, ένα θέμα που τον απασχόλησε μέχρι το τέλος της ζωή του (2010). Σύμφωνα με τον ‘Uwis, ο ιστορικός υλισμός είναι παραπλανητικός στην περίπτωση της ισλαμικής ιστορίας. Κι αυτό διότι οι θρησκευτικοί παράγοντες είναι εκείνοι που αποτέλεσαν την κινητήρια δύναμη της ιστορίας και όχι οι υλικοί και οι πολιτικοί.²² Και αυτό το επιχείρημα ο Αιγύπτιος ιστορικός το στηρίζει στο γεγονός πως τα δεινά των μουσουλμάνων οφείλονται στην απομάκρυνση τους από τη θρησκεία. Επιπλέον, για να εξηγήσει την ευημερία των δυτικών κρατών, πέρα από την εκμετάλλευση των αντίστοιχων μουσουλμανικών, παραθέτει πως ο ισλαμικός νόμος αφορά την επιτυχία του μονάχα για τους μουσουλμάνους και εφαρμόζεται πρακτικά μόνο στις χώρες του Ισλάμ.²³

Παρ’ όλα αυτά, οι αντιπαραθέσεις γύρω από την υλιστική αντίληψη της ιστορίας καταλάμβαναν κάποιο χώρο. Ο Σαουδάραβας κληρικός Hatim ibn ‘Arif al-‘Awni, πάλι με μια θεολογική ερμηνεία της ιστορίας κατέληγε πως η απόρριψη της υλιστικής ερμηνείας – δεδομένου ότι είναι πανταχού παρούσα – και η αδράνεια ή άρνηση εκπόνησης ενός σχεδίου ισλαμικής κυριαρχίας που δεν θα περιλαμβάνει και την υλιστική προσέγγιση ισοδυναμεί με μια αιρετική προσέγγιση.²⁴ Ωστόσο, ο θρησκευτικός ντετερμινισμός είναι εκείνος ο οποίος υπαγορεύει την αδράνεια σε ένα τόσο μεγάλο κίνημα σαν αυτό των ΑΜ. Για πολλούς, η θεώρηση της ιστορίας και η έλλειψη ενός συμπαγούς προγράμματος, αποδεικνύει περίτρανα την «κρυφή ατζέντα» των ισλαμιστών, μια ατζέντα με σκοτεινά και ολοκληρωτικά στοιχεία, όπως ακριβώς – λέγεται – έκανε και ο Χομεϊνί στο Ιράν. Όπως ο Tag al-Din έχει προτείνει, οι ΑΜ δεν έχουν συγκεκριμένους στόχους και στρατηγικές, αλλά κινούνται ανάμεσα σε ποικίλες στρατηγικές,²⁵ με κύριο πυρήνα τα μέλη τους, τα οποία δρουν ως «ζωντανές

²² Ό.π., σ. 96

²³ Ό.π.

²⁴ Ό.π., σ. 98

²⁵ Όπως σημειώνει ο Η. Kandli οι ΑΜ κατά την περίοδο της μοναρχίας στην Αίγυπτο στήριξαν τις φεουδαλικές οικονομικές σχέσεις. Την περίοδο του αραβικού εθνικισμού στήριξαν τις σοσιαλιστικές μεταρρυθμίσεις, ενώ την περίοδο του *infatih* συντάχθηκαν με την φιλελευθεροποίηση και τον σεβασμό της ιδιωτικής πρωτοβουλίας και ιδιοκτησίας. Ό.π., σ. 113

ενσαρκώσεις» και ως ανθρώπινα εκμαγεΐα του ισλαμισμού,²⁶ όπως ακριβώς λειτούργησε και η Συντροφιά του Προφήτη.

Η χρήση της δημόσιας ιστορίας για την ενσωμάτωση του ισλαμισμού μέσα σε κοινωνίες που χαρακτηρίζονταν από έναν υβριδικό αυταρχικό και συνάμα φιλελεύθερο χαρακτήρα – όπως ήταν η περίπτωση της Αιγύπτου – ήταν σημαντική. Και ήταν σημαντική γιατί παρά την εδραίωση του ισλαμισμού, ο αραβικός πληθυσμός ήταν ως επί το πλείστον επιφυλακτικός απέναντι στο πολιτικό Ισλάμ. Αλλά οι ισλαμιστές, προκειμένου να νομιμοποιήσουν τη θέση τους, ανέπτυξαν ένα εξίσου θολό σχήμα ιστορικοποίησης του Ισλάμ, κάνοντας παραλληλισμούς και από την πρόσφατη ιστορία της Ευρώπης. Έτσι, ο Abu Ela al-Madi, μηχανικός και μέλος των AM και αργότερα του al-Wasat, μελέτησε την δημιουργία και την εξέλιξη των χριστιανοδημοκρατικών κομμάτων στην Ευρώπη αλλά και τα επιδραστικά – όπως είδαμε – χριστιανοσοσιαλιστικά κινήματα της δεκαετίας του 1980 και 1990 σε χώρες όπως η Γερμανία και η Βρετανία. Παρατήρησε τον τρόπο με τον οποίο η θρησκεία εισήχθη στην πολιτική στην Ευρώπη, κάνοντας όμως ευθείες αναγωγές. Έτσι, κατέληξε στο συμπέρασμα πως εφόσον το Ισλάμ υποστηρίζει την ισότητα και τη δικαιοσύνη, μπορεί αυτόματα να υποστηρίζει την δημοκρατία και τα ανθρώπινα δικαιώματα.²⁷ Παρ' όλα αυτά, ο al-Madi δεν εξετάζει τις ιστορικές συνθήκες κάτω από τις οποίες γεννήθηκαν τα κινήματα αυτά, αλλά ούτε και κάτω από ποιες πολιτικές παραδόσεις μπορεί να λειτουργούσαν τα αντίστοιχα θρησκευτικά κόμματα στην Ευρώπη.

5.2 Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΤΟΥ ΚΟΛΠΟΥ: ΤΟ ΠΡΩΙΜΟ *FIN DE SIECLE* ΤΟΥ 20ΟΥ ΑΙΩΝΑ ΚΑΙ Η ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ

Όπως σημειώσαμε νωρίτερα, ο Πόλεμος του Κόλπου και η κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού εισήγαγε τη Δύση σε μια νέα εποχή. Η νέα αυτή εποχή εμφορήθηκε από το πνεύμα του μεταμοντερνισμού και του ισλαμισμού, στο πλαίσιο του οποίου ο J. Baudrillard ανέπτυξε τη θέση του για τον πόλεμο του Κόλπου. Στο βιβλίο του *The Gulf War Did Not Take Place*, ο Γάλλος φιλόσοφος ενώ τονίζει τα ενδιαφέροντα στοιχεία που προκύπτουν από την συνάντηση Ισλάμ – μεταμοντερνισμού, υποστηρίζει πως ο πόλεμος του Κόλπου ήταν ένα «καθαρά οπτικό φαινόμενο» παρά μια φυσική αναμέτρηση.²⁸ Το επιχείρημα αυτό το στηρίζει – πέρα από την μετάδοση του ζωντανά από τα τηλεοπτικά μέσα – στην αλληλουχία εμφανίσεων των ηγετών των εμπλεκόμενων χωρών που ενείχε χαρακτήρα σκηνοθεσίας. Η χρήση της σημειωτικής της εικόνας, όπως τονίζει ο I.

²⁶ Ο.π., σ. 108

²⁷ Ο.π., σ. 148

²⁸ Ian Almond, *The New...*, ο.π., σ. 163

Almond, πέρα από το ότι είναι υπερβολική δεν συμπεριλαμβάνει επιπλέον την εικόνα και τον λόγο του άλλου – του Ιρακινού στο έργο του Baudrillard. Επιπλέον, δεν αναγνωρίζει την αυξανόμενη κεντρικότητα του Ισλάμ και τις σημασίες αυτές στον λόγο του, υποβιβάζοντάς το σε ένα δευτερεύον στοιχείο ιδιότυπου – αλλά συνάμα απελευθερωτικού – φαντασιακού.²⁹

Ο Baudrillard παρατηρεί την δυναμική του Ισλάμ. Μια δυναμική όμως που είναι ασταθής και απρόβλεπτη. Ενώ αναγνωρίζει την οπισθοδρομική φύση της ισλαμικής θρησκείας, η δυναμική του απέναντι στη «Νέα Τάξη Πραγμάτων» φαντάζει ελκυστική για τον Γάλλο φιλόσοφο. Ο Baudrillard όμως επιστρατεύει οριενταλιστικές συλλογιστικές για την περιγραφή του Ισλάμ. Πρώτον, όπως και ο Foucault υποστηρίζει πως το Ισλάμ θα επιτελέσει τον ρόλο της δύναμης εκείνης που θα υπονομεύσει την ήδη παρηκμασμένη Δύση, δίνοντας την πνοή μιας νέας αντισυμβατικής φιλοσοφίας. Και στο σημείο αυτό, ίσως άθελά του, συντάσσεται με την ισλαμική οπτική πως η ενίσχυση του Ισλάμ και των αυθεντικών του πρακτικών θα σηματοδοτήσει και την παρακμή του *dar al-harb* (Δύση). Δεύτερον, η ασυμβατότητα του Ισλάμ με τις καπιταλιστικές δομές επανέρχεται συνεχώς στο έργο του. Αυτή την ασυμβατότητα – την είχε παρατηρήσει και ο Λούθηρος το 1542 – προέρχεται από την «έκσταση» και την «υπερβολή» του Ισλάμ.³⁰ Ένας χαρακτήρας υπερβατικός και εκστατικός τον οποίο τόνισαν πολλοί ήδη από την έκρηξη της ιρακινής επανάστασης. Ας μην λησμονήσουμε πως και ο Slavoj Zizek στο βιβλίο του *Iraq: The Borrowed Kettle* (2004) είχε γράψει πως:

Το Ισλάμ είναι το πιο ανθεκτικό απέναντι στη νεωτερικότητα, και θα πρέπει να θεωρήσουμε αυτή την ανθεκτικότητα ως μια ανοιχτή ευκαιρία, ως μια “αναποφασιστικότητα”: Αυτή η αντίσταση δεν οδηγεί απαραίτητα στον “ισλαμοφασισμό”, μπορεί να αρθρωθεί σε ένα σοσιαλιστικό πρόγραμμα. [...] Το Ισλάμ δεν είναι μια θρησκεία όπως όλες οι άλλες, εμπεριέχει έναν μεγάλο κοινωνικό σύνδεσμο, αντιστέκεται στην ένταξή του στην παγκόσμια καπιταλιστική τάξη.³¹

5.2.1 Η θέση της Ελληνικής Αριστεράς (ΕΑΡ)

Για ένα τμήμα της Αριστεράς, όπως η ΕΑΡ, η «παρακμή της Δύσης» δεν αποτέλεσε πυρήνα της συζήτησης.³² Η «κρίση του Κόλπου» θεωρήθηκε ως μια καλή ευκαιρία να επιταχυνθεί μια διαδικασία με την οποία όλα σχεδόν τα κόμματα της Ευρώπης ασχολούνταν στενά: την ευρωπαϊκή ολοκλήρωση. Έτσι, το ζήτημα τέθηκε πολλές φορές σαν μια πρόκληση για την Ευρώπη και για την Αριστερά. Λόγου

²⁹ Ό.π., σσ. 164-165

³⁰ Ό.π., σ. 173

³¹ Slavoj Zizek, (2004), *Iraq: The Borrowed Kettle*, Verso, London, σ. 48-49

³² Αν και σποραδικές αναφορές και συζητήσεις γίνονται στους νεοορθόδοξους που ασκούν κριτική στον μετανεωτερικό κόσμο, την έλλειψη θρησκευτικής πνευματικότητας και συντάσσονται με την «ελληνική ανατολή».

χάρη, η ΕΑΡ δεν παρατηρεί τους μετασχηματισμούς και τις διασπάσεις του ισλαμιστικού κινήματος με αφορμή την εισβολή του Ιράκ στο Κουβέιτ και τον συνεπακόλουθο πόλεμο του Κόλπου. Σημειώνει πως μέσα σε όλο αυτό το εκρηκτικό μείγμα της περιοχής προστίθεται άλλο ένα με τον «ηγεμονισμό» και τον «μεγαλοϊδεατισμό» του Σ. Χουσεΐν και παίρνει ξεκάθαρη θέση με τις προτάγματα της διεθνούς κοινότητας. Η ΕΑΡ, επικρίνει και απορρίπτει το επιχείρημα του Σ. Χουσεΐν πως το Κουβέιτ καθορίζει τις τιμές του πετρελαίου με βάση «τα συμφέροντα των ιμπεριαλιστών».³³ Παράλληλα, σε μια προσπάθεια εύρεσης και εξισορρόπησης της διπλωματικής γλώσσας της ΕΟΚ σε εξωτερικά ζητήματα, υιοθετείται «σκληρή γλώσσα» εναντίον της εισβολής και «καταδικάζουν ανεπιφύλακτα τη χρήση βίας από ένα κράτος μέλος των Ηνωμένων Εθνών εναντίον της εδαφικής ακεραιότητας ενός άλλου».³⁴ Την ίδια στιγμή, οι παραδοσιακά καλές σχέσεις Ελλάδας – μπααθικού Ιράκ διαρρηγνύονται καθώς η κυβέρνηση της Νέας Δημοκρατίας δηλώνει την προθυμία της να συμμετάσχει σε μια «ειρηνευτική επέμβαση» υπό την αιγίδα του ΝΑΤΟ.³⁵

Η ΕΑΡ στο ενδεχόμενο αυτό εκφράζει την θέση πως θα πρέπει να συγκλιθεί και να συμφωνήσει η Βουλή, ωστόσο «αντιτίθεται στην άμεση ελληνική εμπλοκή».³⁶ Αυτό φανερώνει πως η ΕΑΡ δεν αντιτέθηκε πλήρως στην επιβολή των αποφάσεων του Ο.Η.Ε. με στρατιωτικά μέσα, επέμενε όμως στην «περιορισμένη χρήση» αυτών. Ωστόσο στα τέλη του 1990 το Ε.Γ. της ΕΑΡ είχε καταθέσει ψήφισμα στο κοινοβούλιο με το οποίο ζητούσε α) σύγκληση της βουλής, β) απόσυρση του πολεμικού πλοίου «Λήμνος» και γ) τη μη χρήση των βάσεων στην Ελλάδα από τις Η.Π.Α.³⁷ Ωστόσο, ο Αλέκος Αλαβάνος διαφοροποιώντας τη θέση της ΕΑΡ από το δίπολο Η.Π.Α. – Σ. Χουσεΐν, τονίζει πως το σύνθημα «ένας είναι ο εχθρός – ο ιμπεριαλισμός», δεν είναι σωστό καθώς η δικτατορία του Σ. Χουσεΐν αποτελεί εχθρό για την Αριστερά.³⁸

Παράλληλα, την εποχή εκείνη εισάγεται στη δημόσια πολεμική ρητορική εκ νέου ο όρος *τζιχάντ*. Ο ίδιος ο Σ. Χουσεΐν σε τηλεοπτικό του διάγγελμα στις 10 Αυγούστου του 1990 κάλεσε όλους τους μουσουλμάνους να στηρίξουν τις πολεμικές του προσπάθειες «εναντίον των Αμερικανών» και των

³³ «Η ιρακινή εισβολή», *Αυγή*, 3/8/1990

³⁴ «Σκληρή γλώσσα της ΕΟΚ εναντίον της ιρακινής εισβολής», *Αυγή*, 3/8/1990

³⁵ Ένα άλλο μακρόβιο συμβάν που αποτέλεσε εστία τριβής ανάμεσα στις σχέσεις Ελλάδας και Αράβων – συγκεκριμένα των Παλαιστινίων – αποτέλεσε η σύλληψη, κράτηση και δίκη του Παλαιστίνιου Μοχάμεντ Χαμντάν, ηγετικής φυσιογνωμίας της *ιντιφάντα*. Η διαχείριση της υπόθεσης υπήρξε σημείο έντονων αντιπαραθέσεων μεταξύ όλων των κομμάτων και την ίδια στιγμή αναδείχθηκε σε θέμα καμπάνιας της Αριστεράς για την απελευθέρωσή του. βλ. «Συνένοχο το ΚΚΕ στην παράνομη κράτηση του Μ. Χαμντάν», *ΣΑ*, 8/7/1989

³⁶ «Ο ΣΥΝ επιμένει στην έκτακτη σύγκληση της Βουλής», *Αυγή*, 19/8/1990

³⁷ «Πρωτοβουλίες μαζί με τις ευρωπαϊκές και αραβικές χώρες», *Αυγή*, 20/12/1990. Πιο συγκεκριμένα τότε βγήκαν δύο ανακοινώσεις, μια του Π.Γ. του ΣΥΝ και μια του Ε.Γ. της ΕΑΡ. Η πρώτη δεν καταδικάζει τον Σ. Χουσεΐν πράγμα το οποίο σχολιάστηκε αρνητικά από μέλη της ΕΑΡ. Επιπλέον, υπήρξε και έντονη διαφωνία σχετικά με την απόσυρση του Λήμνος (ο ΣΥΝ διαφωνούσε με την απόσυρση).

³⁸ «Περσικός και διεθνείς δημοκρατικές εξουσίες», *Ριζοσπάστης*, 26/8/1990

«διεφθαρμένων Αράβων». Ύστερα από την έκκληση του Ιρακινού προέδρου προς τους μουσουλμάνους να αποτρέψουν την διέλευση και τη στάθμευση δυτικών δυνάμεων από το Σουέζ και στη Σ. Αραβία αντίστοιχα, η *Αυγή* σχολιάζει πως ο Χουσεΐν «προσπαθεί να συνεγείρει όλους τους φανατικούς μουσουλμάνους και να τεθεί επικεφαλής του αραβικού έθνους». ³⁹ Πράγματι, η φιλοδοξία και η αμετροέπεια του Σ. Χουσεΐν φαίνεται και από την αναθεώρηση που έκανε ο ίδιος στην σύγχρονη ιστορία του Ιράκ, ⁴⁰ προβάλλοντας την ηγετικό και καθοριστικό ρόλο του ίδιου και του Μπάαθ στη διαμόρφωσή της και απονομιμοποιώντας την προηγούμενη χασεμιτική δυναστεία. Μάλιστα στο πολύτομο έργο *Για τη Συγγραφή της Ιστορίας* αναθεωρούσε τα βασικά δόγματα της αραβικής ιστορίας και συνέδεε την αραβική και ισλαμική αυθεντικότητα με την Αυτοκρατορία των Αββασιδών (στο Ιράκ).

Η *Αυγή* συνεχίζοντας τις αναδημοσιεύσεις από τον ιταλικό Τύπο θα φιλοξενήσει άρθρο του Giorgio Napolitano – πρώην ηγετικό στέλεχος του ΚΚ Ιταλίας και μετέπειτα πρόεδρος της Ιταλικής Δημοκρατίας. Στο άρθρο αυτό εντοπίζονται οι αιτίες της κρίσης του Κόλπου στο πεδίο των σχέσεων μεταξύ Βορρά και Παγκόσμιου Νότου – ένα ζήτημα που βαθμιαία αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα για την Αριστερά. ⁴¹ Και αυτό διότι, όπως υποστηρίζει, η διεθνής κοινότητα πρέπει να απαντήσει άμεσα στις παραβιάσεις του διεθνούς δικαίου και να σταματήσει την αποσταθεροποιητική πολιτική της ισχύος. Διαφορετικά καλλιεργείται και υποθάλπεται η απελπισία και η οργή, που με τη σειρά τους οδηγούν στον ισλαμικό φονταμενταλισμό. ⁴² Μάλιστα, οι Η.Π.Α. σκέφτονταν τις ημέρες εκείνες να δημιουργήσουν μια συμμαχία με τους Άραβες στα πρότυπα του NATO, ακριβώς για να αντιμετωπίσουν τις πολιτικές του Ιράκ και τις συνέπειες που γεννούν. ⁴³

Το ΚΚ Ιταλίας είχε μια παρεμφερή άποψη για τον πόλεμο. Στην ουσία, σε άρθρο του Γ.Γ. του ΚΚΙ Achille Occhetto στην *Unita* που δημοσιεύει η *Αυγή*, περιγράφεται πως ένας πόλεμος θα έχει ακριβώς τα ίδια αποτελέσματα με αυτά που υποστηρίζει ο Napolitano. Ωστόσο, ο πόλεμος αυτός καθ' αυτός θα είναι εκείνος που θα θρέψει τον ισλαμισμό, και όχι η ένδεια. Ο Occhetto υποστηρίζει πως η εξαπόλυση ενός πολέμου θα έχει πολύπλευρες συνέπειες με κύριο όμως άξονα την ενίσχυση του φονταμενταλισμού και του εξτρεμισμού – πολιτικού και θρησκευτικού:

Ανάμεσα στις άμεσες συνέπειες μπορούν να είναι η διάλυση των πιο υπεύθυνων ρευμάτων του παλαιστινιακού κινήματος, η επέκταση της ηγεμονίας του ισλαμικού φονταμενταλισμού στον

³⁹ «Ιερό πόλεμο κήρυξε ο Σ. Χουσεΐν», *Αυγή*, 11/8/1990

⁴⁰ Georg G. Iggers & Q. Edward Wang, *Παγκόσμια Ιστορία...*, ό.π., σ. 431

⁴¹ Άλλωστε την περίοδο εκείνη αντικαθίσταται ο όρος «Τρίτος Κόσμος» με τον όρο «Παγκόσμιος Νότος» για να περιγράψει τις αναπτυσσόμενες χώρες.

⁴² Giorgio Napolitano, «Πώς να απαντήσουμε στον Σαντάμ Χουσεΐν», *Αυγή*, 19/8/1990

⁴³ Achille Occhetto, «Το Ιράκ κήρυξε Ιερό Πόλεμο σε ΗΠΑ-Σ. Αραβία», *Αυγή*, 6/9/1990

αραβικό κόσμο, η επικράτηση στο Ισραήλ των πιο εξτρεμιστικών συνιστωσών, η εξάπλωση, σε διεθνή κλίμακα, νέων τρομοκρατικών κινημάτων.⁴⁴

Την ίδια περίοδο η Αίγυπτος του Μουμπάρακ και η δυναμική του ισλαμιστικού κινήματος στη χώρα αποτελούν αντικείμενο ανάλυσης για την Αριστερά στην Ελλάδα λόγω κυρίως των ιστορικών δεσμών και της γεωγραφικής εγγύτητας. Όπως μεταδίδει από το Κάιρο για την *Αυγή* ο Ιταλός δημοσιογράφος Φράνκο ντι Μάρε, δύο είναι οι κίνδυνοι από τους οποίους – εάν επαληθευτούν – θα ηττηθεί ο Αιγύπτιος πρόεδρος. Ο πρώτος είναι το δεύτερο μέτωπο που διαφαινόταν στην κρίση του Κόλπου, μεταξύ Ισραήλ και Ιράκ. Οποιοσδήποτε διπλωματικές πρωτοβουλίες και αν λάμβανε ο Μουμπάρακ, όπως τονίζει ο ντι Μάρε, θα αποτύγχαναν. Το δεύτερο, και μείζον, μέτωπο είναι ο ισλαμικός φονταμενταλισμός. Ο τελευταίος αντιτίθεται στην συμμετοχή με τις Η.Π.Α. στον πόλεμο και ενδέχεται να εκδικηθεί γι' αυτό, εικάζει ο Ιταλός δημοσιογράφος. Πιστεύει μάλιστα πως οι ΑΜ βρίσκονται σε μια ανάπαυλα η οποία δεν πρόκειται να κρατήσει πολύ. Και αυτό διότι:

Αν κοιτάξει κανείς καλύτερα μέσα στο χάος της μεγαλύτερης αυτής πόλης της Εγγύς Ανατολής, θα διακρίνει ανησυχητικά σημεία. Οι εφημερίδες της θρησκευτικής αντιπολίτευσης, τα τζαμιά, το θεολογικό πανεπιστήμιο του αλ Άζχαρ, έχουν ξαναγίνει εστίες αντιδυτικών και φονταμενταλιστικών συζητήσεων. Υποκινούμενη εξ αποστάσεως από τον Σαντάμ η μεγάλη μάζα των φελάχων [...] φαίνεται διχασμένη ανάμεσα σε μια γενικόλογη καταδίκη της εισβολής στο Κουβέιτ, και στον πειρασμό του μηνύματος πολιτικό – θρησκευτικής λύτρωσης που ο Σαντάμ δεν παύει να τους στέλνει.⁴⁵

5.2.2 Η θέση του ΚΚΕ

Για το ΚΚΕ «κανενός είδους επίμαχα ζητήματα δεν μπορούν να δικαιολογήσουν τη χρήση βίας». Ο Περισσός προσλαμβάνει την επίθεση του Ιράκ στο Κουβέιτ με όρους οικονομικής διάσωσης αλλά και ηγεμονίας. Ο οκτάχρονος πόλεμος του Ιράκ με το Ιράν έχει επιδεινώσει σε τεράστιο βαθμό την οικονομία του Ιράκ και «έτσι ο έλεγχος στο Κουβέιτ θα ήταν για το Ιράκ ένας τρόπος εκδήλωσης της ηγεμονικής του θέσης [...] αλλά και ένας τρόπος ενίσχυσης της οικονομικής βάσης».⁴⁶ Σε άρθρο «ειδικού συνεργάτη» του *Ριζοσπάστη*, παρατηρείται η ενδεχόμενη περεταίρω έξαρση του ισλαμικού αισθήματος, σημειώνοντας πως μια αμερικανική επέμβαση «μπορεί επίσης να εκφράσει όλη την επιθετικότητα των ακραιφνών μουσουλμανικών στοιχείων του αραβικού χώρου».⁴⁷ Συνεπώς,

⁴⁴ «Η Αριστερά και η σημερινή κρίση στον Κόλπο», *Αυγή*, 22/1/1991

⁴⁵ Φράνκο ντι Μάρε, «Ο Μουμπάρακ φοβάται τον ισλαμικό φονταμενταλισμό», *Αυγή*, 27/1/1991

⁴⁶ «Κεφάλαιο κινδύνων και αβεβαιότητας», *Ριζοσπάστης*, 5/8/1990

⁴⁷ «Σ' έναν καινούργιο χάρτη η Ελλάδα;», *Ριζοσπάστης*, 19/8/1990

παρατηρούμε πως επιταχύνεται η συγκρότηση ενός παγκόσμιου ιδεολογικού και γεωπολιτικού δίπολου για το ΚΚΕ, του αμερικανικού ιμπεριαλισμού και του ισλαμισμού.

Με πρωτοβουλία του ΚΚΕ τον Σεπτέμβριο του 1990 συγκαλείται διήμερης συνάντηση των κομμουνιστικών και εργατικών κομμάτων της Αν. Μεσογείου στην Αθήνα. Εκεί μέσα από εισηγήσεις των κομμάτων της Μέσης Ανατολής επιχειρείται να υπάρξει μια προσέγγιση των ενδεχομένων σεναρίων. Σε κοινό ανακοινωθέν (ΚΚΕ, ΚΚ Συρίας, ΚΚ Μπαχρέιν, ΚΚ Σουδάν, ΚΚ Ιράκ, ΚΚ Αιγύπτου ΚΚ Ιορδανίας), που δεν περιέχει κάποια αναφορά στο ενδεχόμενο ισλαμιστικής έξαρσης, αναφέρονται τρία βασικά σημεία: α) η ενίσχυση του ρόλου του Ο.Η.Ε. για την ειρήνη, β) η άμεση αποχώρηση των ιρακινών δυνάμεων από το Κουβέιτ γ) άμεση αποχώρηση των Η.Π.Α. από την περιοχή του Περσικού Κόλπου.⁴⁸ Ωστόσο, διαφαίνεται στο σημείο αυτό πως πέρα από ζητήματα συγκεκριμένης φύσεως και στόχευσης (single – issue politics), όπως αποτέλεσε η «Καταιγίδα της Ερήμου», οι συγκλίσεις σε ευρύτερα ή άλλα ιδεολογικά ζητήματα μπαίνουν στο περιθώριο, γεγονός που φανερώνει και τις διαφορετικές χρονικότητες των αραβικών και ευρωπαϊκών κομμουνιστικών κομμάτων. Η αντίληψη αυτών των χρονικοτήτων αποτελεί και βασική συνιστώσα της ανάλυσης της ευρωπαϊκής Αριστεράς. Ωστόσο η Αριστερά δεν χρησιμοποιεί συνήθως την έννοια των καθεστώτων ιστορικότητας ή την ιστορική συνείδηση αλλά στηρίζεται στην πολιτικοοικονομική καθυστέρηση των αραβικών κοινωνιών που συνεκδοχικά προκαλούν την εκδήλωση αντιδραστικών ιδεολογιών.

Δυο χρόνια αργότερα, τον Μάιο του 1992, επαναλαμβάνεται η συνάντηση αυτή, στον απόηχο πλέον του πολέμου του Ιράκ, της εντεινόμενης αποσύνθεσης της Γιουγκοσλαβίας και της ενοποίησης της Ευρώπης. Μια σειρά από καταδίκες εμφανίζονται στο τελικό κείμενο της διακήρυξης των κομμουνιστικών κομμάτων. Αυτές περιλαμβάνουν την ισραηλινή επιθετικότητα και καταστολή στην *ιντιφάντα* και στον Λίβανο, τις κυρώσεις στο Ιράκ που πλήττουν τον ιρακινό λαό αλλά και τις ιμπεριαλιστικές επεμβάσεις. Παρατηρούν, μεταξύ άλλων, πως η αναζωπύρωση των αντιδραστικών δυνάμεων, όπως αυτές του ρατσισμού, της ακροδεξιάς, των εθνικισμών και του θρησκευτικού φανατισμού, είναι προϊόν της πολιτικής παρέμβασης του ιμπεριαλισμού.⁴⁹ Χωρίς να εξηγούν σε ποιες δυνάμεις του «θρησκευτικού φανατισμού» αναφέρονται, η συνέπεια της εξέλιξης αυτής, επιδεινώνει, όπως τονίζουν, τις συνθήκες διαβίωσης των λαϊκών στρωμάτων στις αναπτυσσόμενες χώρες. Ωστόσο επισημαίνουν πως τα παραπάνω φαινόμενα, όπως ο θρησκευτικός φανατισμός, είναι ένας τομέας που «απαιτεί συλλογική παρακολούθηση», αναγνωρίζοντας εν μέρει τη σημασία του.

⁴⁸ «Λύση με πολιτικά μέσα», *Ριζοσπάστης*, 9/9/1990

⁴⁹ Αρχείο ΚΚΕ – Ε.Κ.Χ. Φλωράκης, Τελικό Ντοκουμέντο, 4^η Συνάντηση Κομμουνιστικών, Σοσιαλιστικών, Εργατικών και Προοδευτικών Κομμάτων, *ΚΟΜΕΠ*, Ιούλιος – Αύγουστος 1992, σ. 35

Αν και η άνοδος αυτής της αντίδρασης τοποθετείται και στα συμφραζόμενα του αντικομμουνισμού, επισημαίνουν μια πιο ολιστική και σφαιρική οπτική:

Ο θρησκευτικός φανατισμός δεν περιορίζεται, όπως ορισμένοι κύκλοι διαδίδουν, στον ισλαμικό φονταμενταλισμό, που σήμερα είναι αντικείμενο εκμετάλλευσης στην Ευρώπη για την ανάπτυξη του χριστιανικού φανατισμού και ρατσιστικών τάσεων.⁵⁰

Έτσι, επανεμφανίζεται η πρόσληψη του ισλαμισμού ως μια κατασκευή του ιμπεριαλισμού που στόχο έχει την εξυπηρέτηση των συμφερόντων του τελευταίου. Επιπλέον, εμφανίζεται και ένας επιπλέον αναλυτικός άξονας: η σύνδεση της ανόδου της ισλαμοφοβίας με ρατσιστικές θεωρίες και πρακτικές, κυρίως λόγω της ανόδου ναζιστικών μορφωμάτων στις αρχές της δεκαετίας του 1990 στην Ευρώπη. Απόρροια των αντιδραστικών αυτών πρακτικών είναι για πολλούς οι ιμπεριαλιστικές παρεμβάσεις. Αναγνωρίζεται πως υπήρχε ήδη πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη του θρησκευτικού φανατισμού, ωστόσο πολύ μικρό. «Η πείρα έχει δείξει ότι για την καλλιέργειά τους [...] ευθύνονται σχεδόν αποκλειστικά οι ιμπεριαλιστικοί κύκλοι»,⁵¹ γράφει ο *Ριζοσπάστης*. Αυτό το σημείο είναι σημαντικό κυρίως για δύο λόγους. Από τη μια η γενεαλογία αυτής της ιδέας – της ιμπεριαλιστικής κατασκευής του ισλαμισμού ως αντίβαρο στον σοσιαλισμό – προκύπτει και επαναλαμβάνεται ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1940. Τότε, οι κομμουνιστές, αν και δεν απέκλειαν τη συνεργασία με πρώιμους ισλαμιστές, υπό την έννοια κάποιας ιδεολογικής και στρατηγικής εγγύτητας, παρατηρούσαν πως αυτού του είδους η αντίδραση – ο φονταμενταλισμός – πηγάζει αλλά και στηρίζεται από τους Βρετανούς και το Παλάτι. Την ίδια άποψη υιοθετεί και ο Αιγύπτιος οικονομολόγος Samir Amin. Υποστηρίζει πως η αταξική κοινωνία που ευαγγελίζεται το πολιτικό Ισλάμ, αποτελεί μια φασίζουσα θέση καθώς στο όνομα μιας ενιαίας και αδιαίρετης κουλτούρας συγκροτείται μια και μόνο μόνο κυρίαρχη τάξη: αυτή των ελίτ.⁵² Ο Amin μάλιστα προτείνει και τον όρο «ριζοσπαστική κοσμικότητα» ως αντίβαρο στο πολιτικό Ισλάμ.⁵³

Από την άλλη, η προσπάθεια αφομοίωσης των ανομοιογενών κουλτουρών του Ισλάμ στα δυτικά πρότυπα, απονομιμοποιεί και οικοδομεί την εχθρική εικόνα του Ισλάμ απέναντι στη Δύση και τις αξίες της. Αυτός ο πολιτισμικός ιμπεριαλισμός – όπως τον έχει περιγράψει ο Ed. Said –⁵⁴ και η επικυριαρχία, θα αποτελέσουν έναν πόλο ανάλυσης για την Αριστερά, αλλά και έναν άξονα

⁵⁰ Ο.π. σ. 36

⁵¹ Αυτό επιβεβαιώνεται με αφορμή την συνάντηση της Αθήνας και από μέλος του Τούντεχ, το οποίο αναφέρει πως οι Η.Π.Α δεν είναι κατά του ισλαμικού ιντεγκρισμού. Ωστόσο, αν δούμε το παράδειγμα της Σ. Αραβίας, υπογραμμίζει, θα καταλάβουμε πως στην πράξη επωφελούνται από αυτόν. Βλ. «Ιράν: Αλλαγή και μία από τα ίδια», *Ριζοσπάστης*, 21/6/1992

⁵² Samir Amin, “Comments on Tariq Amin-Khan’s text”, *Monthly Review*, 21/3/2009, <http://monthlyreview.org/commentary/comments-on-tariq-amin-khans-text/>

⁵³ Ο.π.

⁵⁴ Edward Said, *Culture and Imperialism*, Vintage Books, London, 1994

σύγκλισης και αντίστασης - ιδιαίτερα στις αρχές του 20^{ου} αιώνα – ανάμεσα στην τελευταία και τους μουσουλμάνους στην Ευρώπη. Επιπλέον, ένα άλλο ενδιαφέρον στοιχείο είναι πως η άνοδος του θρησκευτικού φονταμενταλισμού τοποθετείται από τα κομμουνιστικά κόμματα από τη δεκαετία του 1990 και ύστερα σε παγκόσμια κλίμακα, καθώς το πεδίο εκδήλωσης του δεν αποτελεί μόνο η Μέση Ανατολή και δεν αφορά μονάχα το Ισλάμ. Αφορά επίσης τις θρησκευτικές έριδες στα Βαλκάνια, την χριστιανική Δεξιά στις Η.Π.Α. και τον εβραϊκό ζηλωτισμό στο Ισραήλ.

5.2.3 Η θέση του ΕΕΚ και του τροτσκιστικού κινήματος

Η διάσπαση και η πολυμέρεια του αριστερού κινήματος στην Ελλάδα αναφορικά με την κρίση στον Κόλπο φαίνεται από τη θέση του ΕΕΚ. Σε ανακοίνωση που εκδίδει το ΕΕΚ το στις αρχές Αυγούστου του 1990, αναφέρει πως ο κύριο λόγος της επίθεσης του Ιράκ στο Κουβέιτ είναι ο ιμπεριαλισμός. Όχι ωστόσο ο ιμπεριαλισμός του Ιράκ αλλά αυτός των Αμερικανών. Και η επίθεση αυτή, χωρίς να εξηγείται με ποιον τρόπο, είναι υποκινούμενη από τις δυνάμεις του ιμπεριαλισμού οι οποίες θέλουν την απρόσκοπτη και φτηνή ροή του πετρελαίου.⁵⁵ Το ΕΕΚ και η Διεθνής Επιτροπή της Τέταρτης Διεθνούς (ΔΕΤΔ) παρ' ότι καταδικάζει την ιρακινή επίθεση εναντίον του Κουβέιτ, υποστηρίζει το Ιράκ και τον Σ. Χουσεΐν στον «συνεπή» του αγώνα κατά του ιμπεριαλισμού αλλά και κατά του σιωνισμού,⁵⁶ αφήνοντας στο παρελθόν τη θέση του κόμματος σχετικά με το Ιράκ στον πόλεμο με το Ιράν, στον οποίο η Βαγδάτη εξυπηρετούσε τις Η.Π.Α. εναντίον της ισλαμικής επανάστασης. Μάλιστα, δεδομένης της σημασίας της *ιντιφάντα* για το ΕΕΚ, η επικείμενη επίθεση του «ιμπεριαλισμού» στον Κόλπο αποσκοπεί, σύμφωνα με την ανάλυσή του, στην αποδυνάμωση των Παλαιστινίων και την ενίσχυση του σιωνισμού.⁵⁷

Η αντίσταση στον ιμπεριαλισμό είναι για το ΕΕΚ το βασικότερο στοιχείο ανάλυσης. Άλλωστε για το ΕΕΚ – που συνδέει τον πόλεμο του Κόλπου με την καταστολή της *ιντιφάντα* – «η επιχείρηση “Καταιγίδα της Ερήμου” δεν άρχισε στις 16 Γενάρη του 1991 [...] αλλά τρεις μέρες νωρίτερα στην Τύνιδα όταν οι ισραηλινές δυνάμεις ασφαλείας και η CIA δολοφόνησαν τον Αμπου Ιγιάντ».⁵⁸ Υπογραμμίζουν πως για τις «αραβικές μάζες ξαναζούν οι σχετικά νωπές μνήμες και οι παραδόσεις του αντιιμπεριαλιστικού αγώνα». Η σύγκριση του Χουσεΐν με τον Νάσερ μπορεί να είναι άστοχη, ωστόσο είναι ενδιαφέρουσα. Στην προσπάθειά τους να δείξουν την ενωτική δύναμη του Ιρακινού προέδρου και την αναβίωση του ένδοξου παναραβισμού τονίζουν τη «μαζική στρατολόγηση

⁵⁵ «Κίνδυνος ιμπεριαλιστικής επέμβασης στη Μέση Ανατολή», ΣΑ, 4/8/1990

⁵⁶ Ο Σ. Χουσεΐν στις διαπραγματεύσεις για την αποχώρηση από το Κουβέιτ έθετε ως όρο την διευθέτηση του παλαιστινιακού ζητήματος. Βλ. «Πρώτα το παλαιστινιακό – μετά η αποχώρηση από το Κουβέιτ», *Αυγή*, 20/12/1990

⁵⁷ «Υπερασπίστε το Ιράκ από την ιμπεριαλιστική επιβουλή», ΣΑ, 11/8/1990

⁵⁸ «Η νέα τάξη πραγμάτων του ιμπεριαλισμού», ΣΑ, 1/6/1991

εθελοντών στους αυθόρμητους στρατούς υπεράσπισης του ιρακινού λαού», που προέρχονται από την Ιορδανία, τον Λίβανο και την Παλαιστίνη. Εντούτοις, αυτή η «έκρηξη» παναραβικής ομοψυχίας την περίοδο του 1990 γίνεται κάτω από τη σκέπη του Ισλάμ.

Η ΣΑ κάνει εκτενή αναφορά στον κατακερματισμό του ισλαμιστικού στρατοπέδου με αφορμή την επικείμενη δυτική επέμβαση. Από το Αμάν της Ιορδανίας αναφέρει πως κυριαρχεί μια διχογνωμία στους κόλπους των ΑΜ, η οποία ραγίζει τον καθρέπτη της «ομοψυχίας». Η διχογνωμία αυτή αποτυπώνεται στην υποστήριξη ή όχι του Σ. Χουσεΐν. Όπως αναφέρει η εφημερίδα από τη μια υπάρχουν εκείνοι που κατεβάζουν τις εικόνες του ιρακινού προέδρου από το πανεπιστήμιο του Αμάν και φωνάζουν πως θα έδιναν τη ζωή τους μόνο για τον Αλλάχ, ενώ από την άλλη εκείνοι που παρακαλούν τον Αλλάχ να δώσει δύναμη στον Σ. Χουσεΐν.⁵⁹ Επίσης, και ο ίδιος ο Σ. Χουσεΐν χρησιμοποίησε μια έντονα ισλαμική ρητορική, στοχεύοντας στο κοινό ισλαμικό αίσθημα των Αράβων, καθώς κατά τη διάρκεια του πολέμου επαναλάμβανε πως «θα νικήσουμε τις δυνάμεις του διαβόλου» και πως «βαδίζουμε στα χνάρια του Προφήτη».⁶⁰ Αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι πως η εφημερίδα μεταφέρει την εικόνα των αμερικανικών και ισραηλινών σημαιών που καίγονται δημόσια στο Αμάν από τους ΑΜ, τονίζοντας πως αυτό λίγο νωρίτερα χρονικά δεν θα συνέβαινε.⁶¹ Έτσι, αντικατοπτρίζεται η άνοδος και η αυξανόμενη παρουσία των ισλαμιστών στον δημόσιο χώρο στην Ιορδανία, οι οποίοι ήδη από το 1988 έχουν κερδίσει και αρκετές θέσεις στο ιορδανικό κοινοβούλιο.

Για το ΕΕΚ η υποστήριξη στο Ιράκ είναι αδιαπραγμάτευτη και αποτελεί ζήτημα ταξικής αλληλεγγύης. Ο ταξικός αντίπαλος είναι οι Η.Π.Α. αλλά και η ελληνική κυβέρνηση. Έχοντας ήδη αναγνωρίσει ο Κ. Μητσοτάκης *de jure* το κράτος του Ισραήλ τον Μάιο της ίδιας χρονιάς ευθυγραμμίζοντας την ελληνική εξωτερική πολιτική με αυτή της Ε.Ε.⁶², η εκδηλωμένη πρόθεση συμμετοχής στην χρήση ένοπλων μέσων για την αποκατάσταση του διεθνούς δικαίου στον Περσικό Κόλπο, επιβεβαιώνει για το ΕΕΚ τις προθέσεις της Δεξιάς. Η επίθεση στα εργατικά και δημοκρατικά δικαιώματα των πολιτών αποτελεί για το ΕΕΚ την άλλη όψη του νομίσματος, την εσωτερική πολιτικής της Νέας Δημοκρατίας. Το ΕΕΚ επιχειρεί να κάνει μια πρόβλεψη επίσης σχετικά με τις επιπτώσεις που μπορεί να έχει ο πόλεμος αλλά και τα κοινωνικά ρήγματα που θα προκαλέσει. Εστιάζοντας στην Αίγυπτο και τους μετανάστες της στον Κόλπο, εκτιμά πως οι κλυδωνισμοί θα είναι έντονοι. Η πρώτη επίπτωση θα είναι η μείωση των εμβασμάτων που αποτελούν βασικό συστατικό της αιγυπτιακής οικονομίας, οδηγώντας τη στην καταβράθρωση. Το δεύτερο στοιχείο είναι η επιστροφή χιλιάδων Αιγύπτιων από το Ιράκ και το Κουβέιτ. Η συνέπεια της διαδικασίας αυτής θα είναι να επιβαρυνθεί η αιγυπτιακή ανεργία

⁵⁹ «Θα χύσουμε το αίμα για το Ιράκ και το αραβικό έθνος», ΣΑ, 25/8/1990

⁶⁰ «Ερωτηματικά για όλους την πρώτη μέρα του πολέμου», Αυγή, 18/1/1991

⁶¹ Ο.π.

⁶² Σωτήρης Ρούσσος, «Η Ελληνική Πολιτική...», ό.π., σ. 92

καθιστώντας την κοινωνική κατάσταση στη χώρα εκρηκτική.⁶³ Αυτή η επιδείνωση, όπως σημειώνει η ΣΑ, θα ενισχύσει το ισλαμικό αίσθημα:

Η λαϊκή δυσαρέσκεια όμως, στρέφεται πολύ περισσότερο εναντίον της κυβέρνησης Μουμπάρακ και πολύ λιγότερο εναντίον του Ιράκ. Το ισχυρό ισλαμικό κίνημα αυξάνει συνεχώς την επιρροή του, πράγμα που υποχρέωσε τον Μουμπάρακ να ανεχθεί στο κοινοβούλιο την παρουσία των Αδελφών Μουσουλμάνων.⁶⁴

Ωστόσο, η Αίγυπτος επιβραβεύτηκε για την στάση της στον πόλεμο του Κόλπου. Έχοντας ίσως το μεγαλύτερο εξωτερικό χρέος στον κόσμο – 50 δισεκατομμύρια δολάρια ή 150% του ΑΕΠ – το Κάιρο, το οποίο υπέφερε και από άλλα προβλήματα όπως είδαμε, βρισκόταν μπροστά στο χείλος της χρεωκοπίας. Έτσι, οι δανειστές της Αιγύπτου διέγραψαν το μισό χρέος ως αντάλλαγμα για την στήριξη των Η.Π.Α στον πόλεμο του Κόλπου και για την υιοθέτηση των διαρθρωτικών προγραμμάτων του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου. Και η συμφωνία αυτή δεν χωρούσε καθυστέρηση. Ήδη τον Μάη του 1991 με τον νόμο 203 μειωνόταν έως και 50% το σύστημα κοινωνικής στήριξης και ιδιωτικοποιούνταν 314 δημόσιες επιχειρήσεις.⁶⁵ Η αντιπολίτευση, συμπεριλαμβανομένης της Αριστεράς και των ισλαμιστών, αντέδρασαν. Ωστόσο, ο φόβος των ισλαμιστών, όπως περιγράφηκε και παραπάνω έκανε αρκετά τμήματα του αιγυπτιακού κινήματος να συμμαχήσουν με τον Μουμπάρακ.⁶⁶ Όπως δείχνει και ο J. Beinín ο «κύκλος της αμφισβήτησης» εναντίον των πολιτικών του Μουμπάρακ, που ξεκίνησε το 1984 και κλείνει το 1994, τελειώνει με την ένταση της καταστολής από το αιγυπτιακό καθεστώς αλλά και την πολιτική συμμαχία τμήματος των κομμουνιστών και του Tagammu' εναντίον των ισλαμιστών.⁶⁷

Ο «ιερός πόλεμος» του Ιράκ εναντίον των ιμπεριαλιστών υποστηρίζεται πλήρως από το ΕΕΚ, καθώς υπενθυμίζουν τη ρήση του Λένιν για την υποχρέωση του «ιερού πολέμου των καταπιεσμένων». Έτσι, τον Γενάρη του 1991 σε ανακοίνωσή τους πνέουν τα μένεα όχι μόνο εναντίον του Μητσοτάκη αλλά και κατά όλων των σοσιαλιστικών και σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων «που υποστήριξαν ολοκληρωτικά όλες τις πολεμικές κραυγές του ιμπεριαλισμού».⁶⁸ Την ίδια στιγμή, καταγγέλλει την κυβέρνηση της Νέας Δημοκρατίας η οποία – σε πλήρη συστοιχία με αντίστοιχες πρακτικές σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, όπως η Βρετανία εκείνη την περίοδο – έχει εξαπολύσει ένα «πογκρόμ» απελάσεων εναντίων Αράβων που βρίσκονται στην Ελλάδα, καθώς επίσης και «διακριτικές

⁶³ «Η ιμπεριαλιστική επέμβαση κλονίζει τα φιλοδυτικά αραβικά καθεστώτα», *Σοσιαλιστική Αλλαγή*, 15/9/1990
⁶⁴ Ο.π.

⁶⁵ Joel Beinín, *Workers...*, ό.π., σ. 43

⁶⁶ Maha Abdelrahman (2009) 'With the Islamists?—Sometimes. With the State?—Never!' Cooperation between the Left and Islamists in Egypt, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36:1, 37-54

⁶⁷ Joel Beinín, *Workers...*, ό.π., σ. 47

⁶⁸ ΑΣΚΙ, Αρχείο ΕΕΚ, Απόφαση της Διεθνούς Επιτροπής της Τέταρτης Διεθνούς, 14/1/1991

παρακολουθήσεις» εκατοντάδων Αράβων.⁶⁹ Στο στόχαστρο μπαίνουν συνολικά όλες οι αραβικές κοινότητες της Ευρώπης, αλλά κυρίως οι Παλαιστίνιοι, καθώς η ΟΑΠ υποστήριξε σθεναρά το Ιράκ καθ' όλη τη διάρκεια την κρίσης, υπό τον φόβο τρομοκρατικών επιθέσεων.⁷⁰

Έτσι διακρίνουμε μια εντεινόμενη στοχοποίηση των Αράβων κατά τη διάρκεια του πολέμου του Κόλπου, η οποία βέβαια θα συνεχιστεί και για τις επόμενες δεκαετίες. Παρατηρούμε λοιπόν πως η περίοδος αυτή των αρχών της δεκαετίας του 1990 είναι αυτή κατά την οποία συγκροτείται η εικόνα του «επικίνδυνου μουσουλμάνου» αλλά και του «παρία». Η εξέλιξη αυτή έχει να κάνει με τη σταδιακή παγίωση της αναγωγικής εξίσωσης του Ισλάμ με τον ισλαμισμό και συνεπακόλουθα του τελευταίου με την τρομοκρατία και τη δημιουργία του αντίπαλου δέους της Δύσης στην μεταψυχροπολεμική περίοδο. Η κατασκευή της «ισλαμοφοβίας» επιστρατεύεται και στην περίπλοκη κατάσταση των Βαλκανίων την ίδια στιγμή. Λόγου χάρη, χιλιάδες Βούλγαροι μουσουλμάνοι μεταναστεύουν προς την Τουρκία το 1990 λόγω του ασφυκτικού πολιτικού κλίματος στη χώρα γι' αυτούς, αλλά και την σταδιακή «δαιμονοποίηση» των μουσουλμανικών κοινοτήτων στις χώρες της υπό διάλυση Γιουγκοσλαβίας.

5.3 ΕΜΦΥΛΙΟΣ ΑΛΓΕΡΙΑΣ: Η ΣΙΩΠΗΛΗ ΕΠΙΔΟΚΙΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΑΥΤΑΡΧΙΣΜΟΥ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΟΝ ΙΣΛΑΜΙΣΜΟ

Την ίδια περίοδο οι εξελίξεις στην Αλγερία λαμβάνουν μια ανησυχητική στροφή. Οι ισλαμιστές του Ισλαμικού Μετώπου Σωτηρίας (FIS) νικούν στις εκλογές του 1990 και 1991 και ετοιμάζονται για τη διακυβέρνηση της χώρας, όταν ο στρατός ακυρώνει τον δεύτερο γύρο των εκλογών τον Ιανουάριο του 1992 με αποτέλεσμα την απαρχή μιας περιόδου εμφύλιας σύγκρουσης. Η διαδικασία κοινωνικής αποδιάθρωσης έχει όμως ξεκινήσει νωρίτερα. Η εγκατάλειψη κατά τη δεκαετία του 1980 του σχήματος του *φορντισμού – κενυσιανισμού*, σε όλο τον κόσμο, οδήγησε σε μια σειρά από κρίσεις στις αραβικές χώρες. Έτσι, η συνταγή που προτάθηκε ήταν μια νέα «ευέλικτη συσσώρευση», όπως την αποκαλεί ο Joel Beinin, που υπαγορευόταν από το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο και την Παγκόσμια Τράπεζα και θα ονομαστεί *Washington Consensus*.⁷¹ Οι κρίσεις αυτές αφορούσαν το πετρέλαιο – όπως στην Αλγερία το 1985 – το εξωτερικό χρέος αλλά και σημαντικές ξηρασίες – όπως στην Τυνησία το 1982. Τα Προγράμματα Δημοσιονομικής Προσαρμογής (Structural Adjustment

⁶⁹ «Πογκρόμ ενάντια στου Άραβες», *Σοσιαλιστική Αλλαγή*, 26/1/1991

⁷⁰ ΑΣΚΙ, βλ. Ανακοίνωση της Εκτελεστικής Επιτροπής της ΟΑΠ, Τύνιδα, 28/1/1991. Η τρομοκρατική επίθεση εν τέλει δεν ήρθε από Άραβες, αλλά από την 17N στις 25/1/1991. Μάλιστα ήταν τέσσερις επιθέσεις και όχι μία, σε όλη την Αθήνα, στοχεύοντας αμερικανικούς, βρετανικούς και γαλλικούς στόχους. Βλ. «Ότι δεν κατάφερε ο Χουσεΐν το επιχείρησε η '17 Νοέμβρη'», *Αυγή*. 26/1/1991

⁷¹ Joel Beinin, *Workers...*, *ό.π.*, σ. 39

Programs - SAPs) μέσω των οποίων προωθήθηκαν οι μεταρρυθμίσεις για την βελτίωση των οικονομιών προκάλεσαν την έκρηξη των λεγόμενων «ταραχών για το ψωμί», οι οποίες αφορούσαν κυρίως την μείωση της συμμετοχής του κράτους στην επιδότηση βασικών καταναλωτικών αγαθών (nizam al-da'm), όπως το λάδι και το ψωμί.⁷²

Συνεπώς, βλέπουμε πως το πολιτικό Ισλάμ αποτέλεσε ένα κίνημα το οποίο συνδεόταν άμεσα ή έμμεσα με τον κοινωνικό ιστό και τις πολιτικές εξελίξεις των αραβομουσουλμανικών χωρών. Άλλωστε, οι κοσμικές ιδεολογίες στην Μέση Ανατολή αναγνωρίζουν στο Ισλάμ έναν σημαντικό διττό ρόλο στη διαμόρφωση της ιστορικής και εθνικής του συνείδησης. Αφενός αναγνωρίζουν πως υπήρξε το πρώτο ενωτικό κίνημα στην αραβική ιστορία και αφετέρου πως, ως αυθεντικό πολιτισμικό δημιουργήμα, αποτελεί πηγή κύρους και ακτινοβολίας για την ιδεολογία του αραβισμού. Ωστόσο, με την ορμητική ανάδυση του πολιτικού Ισλάμ, φαίνεται πως η Αριστερά – με τις εξαιρέσεις και τις διαιρέσεις της βέβαια – ξεχνά να κάνει αυτό που με τόσο μεγάλη στοχοπροσήλωση έκανε με την ιστορία και τους συμβολισμούς του χριστιανισμού. Την επισταμένη μελέτη και της ιστορίας του, αλλά και των παροντικών δυναμικών του προκειμένου να ανακαλύψει πως στην ουσία δεν πρόκειται για ένα αδιαίρετο κίνημα, αλλά για ένα ετερογενές και ευμετάβλητο μάγμα ιδεών και προσλήψεων.

Αδιαμφισβήτητα όμως, πέρα από τις κοινωνικές αιτίες του φαινομένου την περίοδο του πολέμου του Κόλπου και στον απόηχό του, προκύπτει ένα ακόμα κοινό στοιχείο ανάλυσης μεταξύ των προοδευτικών και συντηρητικών αναλύσεων στον ελληνικό αλλά και διεθνή Τύπο. Το στοιχείο αυτό είναι η χρήση του Ισλάμ ως ένας μηχανισμός ιδεολογικής κινητοποίησης για την προώθηση των εθνικών συμφερόντων σε περιφερειακό επίπεδο. Πλέον, τα αραβομουσουλμανικά κράτη, όπως παρατηρεί με το παράδειγμα του Ιράν ο δημοσιογράφος του *Ριζοσπάστη* Νίκος Ηλιάδης, εργάζονται για την προώθηση των συμφερόντων τους μέσω της ισλαμικής ιδεολογίας.⁷³ Πέρα όμως από την εθνική πολιτική, ο Ν. Ηλιάδης, εντοπίζει μια προσπάθεια συγκρότησης μιας διεθνικής και περιφερειακής ισλαμικής αλληλεγγύης, μια Ισλαμική Διεθνής ή ένα «ισλαμικό τόξο», όπως παρατηρεί στην προσέγγιση το 1992 της Τεχεράνης προς το FIS στην Αλγερία.⁷⁴ Σε αυτή την συνολική ισλαμική απειλή, με χρηματοδότη το Ιράν με ανανεωμένο περιφερειακό ρόλο, μεγάλες ηγετικές χώρες όπως η Αίγυπτος, όπως υποστηρίζει ο Ν. Ηλιάδης, προσπαθούν να συνασπιστούν με άλλες αραβικές χώρες έτσι ώστε να αποκρούσουν τον κίνδυνο.⁷⁵

⁷² Σε μια από τις πρώτες τέτοιες ταραχές στην Αίγυπτο το 1977, οι ισλαμιστές – αν και όχι οργανωμένα – έκαναν μια από τις πρώτες τους δυναμικές εμφανίσεις στο δρόμο. βλ. σχετικά ό.π., σ. 41

⁷³ Νίκος Ηλιάδης, «Ιράν: Μια αδιάκοπα ανερχόμενη πολιτική και στρατιωτική δύναμη στον Κόλπο», *Ριζοσπάστης*, 2//2/1992

⁷⁴ Η Τεχεράνη μάλιστα είχε δώσει σαν «αδελφική βοήθεια» τρία εκατομμύρια δολάρια στο FIS.

⁷⁵ Νίκος Ηλιάδης, «Ο Χόσνι Μουμπάρακ αναζητά απεγνωσμένα συμμάχους», *Ριζοσπάστης*, 20/6/1993

Ο πόλεμος στην Αλγερία, αλλά και η ριζοσπαστικοποίηση τμήματος του ισλαμιστικού κινήματος, προκύπτει σε μια πολύ συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία: την απόσυρση των σοβιετικών στρατευμάτων από το Αφγανιστάν. Από εκείνη τη στιγμή και έπειτα ο στόχος των ενόπλων τμημάτων του ισλαμιστικού κινήματος αποτέλεσε η ανατροπή των καθεστώτων στον αραβικό χώρο, με την Αλγερία να συνιστά πρόσφορο έδαφος. Επιπλέον, όπως εξηγεί ο H. Kandil, η δεκαετία του 1990 αποτέλεσε την σημαντικότερη για τη συγκρότηση διεθνιστικών δικτύων ισλαμιστικής αλληλεγγύης. Αυτά τα δίκτυα συμπεριλάμβαν και την Ευρώπη καθώς ο al-Zawahiri, όπως ο ίδιος επιβεβαιώνει, ταξίδεψε ακούραστα σε διάφορες χώρες στον ευρωπαϊκό χώρο, διεθνοποιώντας τον «ιερό» του σκοπό και αναζητώντας οικονομική στήριξη.⁷⁶

5.3.1 Η αντίδραση της ελληνικής Αριστεράς και των εντύπων της

Όταν τον Ιούλη του 1990 το νεοσύστατο τότε FIS κερδίζει τις αυτοδιοικητικές εκλογές, η (δυσάρεστη) έκπληξη των δυτικών παρατηρητών – αλλά και των αλγερινών ελίτ – έδινε την σειρά της στην αμηνανία. Για την *Αυγή*, η νίκη του ισλαμιστικού κόμματος FIS που είχε δημιουργηθεί ύστερα από την εξέγερση του 1988, αποτελεί νίκη των «μουσουλμάνων» και των «σεΐχηδων» του Madani, ωστόσο υπογραμμίζεται και η θετική όψη, καθώς πρόκειται για τις πρώτες πολυκομματικές εκλογές ύστερα από 28 χρόνια.⁷⁷ Η νίκη αυτή των ισλαμιστών πηγάζει από την πετυχημένη ρητορική τους σε τέσσερα βασικά διακυβεύματα της εποχής, σύμφωνα με τους Richards & Waterbury: α) την εναντίωση στην (νέο)αποικιοκρατία και τον σιωνισμό, β) την κριτική στον Ψυχρό Πόλεμο και το διπολικό σύστημα, γ) την στηλίτευση στην εδραίωση της παγκοσμιοποίησης μετά την κατάρρευση της ΕΣΣΔ και δ) την δημιουργία ενός κοινωνικοπολιτικού αντι-αφηγήματος.⁷⁸

Παράλληλα, όπως βλέπουμε και στην περίπτωση του FIS στην Αλγερία, το πολιτικό Ισλάμ κάνει χρήση ενός μείγματος ηθικής και κοινωνικής δικαιοσύνης και στηρίζονται στο τρίπτυχο της κοινωνικής πρόνοιας, της συμμετοχής στις εκλογές αλλά και στην αναγκαία χρήση ένοπλης πάλης ως άμυνα.⁷⁹ Η ένταση της κάθε πτυχής μπορεί να ποικίλει ανάλογα με τις κοινωνικοπολιτικές συγκυρίες. Παρ' όλα αυτά, ο H. Kandil στην μελέτη του για τους ΑΜ στην Αίγυπτο υποστηρίζει πως στην πραγματικότητα δεν υπάρχει ούτε ένα σαφές ούτε ένα συμπαγές πολιτικό και οικονομικό πρόγραμμα, υπάρχει όμως μεγάλη οργανωτική σύνδεση, όπως τονίζει ο Abdelrahman Ayyash.⁸⁰ Εντούτοις, η αόρατη «πίστη»

⁷⁶ Hazem Kandil, *Inside...*, ό.π., σ. 153

⁷⁷ «Νίκησαν οι μουσουλμάνοι», *Αυγή*, 16/6/1990

⁷⁸ Alan Richards & John Waterbury, (2007), *A Political Economy of the Middle East*, 3rd Edition, Westview Press, Colorado, σσ. 368-372

⁷⁹ Ό.π.

⁸⁰ Abdelrahman Ayyash, (2019), "Strong Organization, Weak Ideology: Muslim Brotherhood Trajectories in Egyptian Prisons Since 2013", *Arab Reform Initiative*, Research Papers

στην ανταμοιβή του Θεού αλλά και η εφαρμογή του ισλαμικού νόμου στους περισσότερους τομείς της οργάνωσης της ζωής, για τον Kandil φανερώνει την απροθυμία – ακόμα και την ανικανότητα – της εκπόνησης ενός τέτοιου προγράμματος.⁸¹

Ο Συνασπισμός στέκεται το 1990 τις αλλαγές που συντελούνται στην Αλγερία. Σημειώνει πως όλες αυτές οι αλλαγές «σχηματίζουν μια εικόνα ανησυχητική για την πορεία της Αλγερίας».⁸² Οι αλλαγές αυτές αγγίζουν κατακτημένες και παγιωμένες πρακτικές στη χώρα και αποτελούν σύμφωνα με την εφημερίδα σημαντική οπισθοδρόμηση. Επιγραμματικά αναφέρονται η απαγόρευση της μουσικής «ράι», η απαγόρευση των γυναικών στις παραλίες, οι μικτού φύλου τάξεις στα σχολεία και η προτροπή στις γυναίκες για την ενασχόληση με τα οικιακά.⁸³ Μετά τις αυτοδιοικητικές εκλογές στην Αλγερία και την ανακοίνωση του Chadli Benjedid για διενέργεια εκλογών η *Αυγή* επιχειρεί, μέσω ενός άρθρου του Γάλλου δημοσιογράφου J. Marsini, να ανιχνεύσει τις δυναμικές στο «πολιτικό άνοιγμα». Ο συντάκτης βλέπει πως στο National Liberation Front (FLN) επικρατεί ένας διχασμός μεταξύ του λαϊκού ρεύματος, που επικροτεί την ριζική ανανέωση, και του πιο παραδοσιακού που είναι πιο «υποχωρητικό απέναντι στο θρησκευτικό κύμα, του οποίου ελπίζει να συγκεντρώσει τα πιο λογικά και μετριοπαθή κομμάτια».⁸⁴ Ο Marsini θεωρεί το ισλαμιστικό ρεύμα «σε καλή υγεία», ωστόσο όπως χαρακτηριστικά αναφέρει «οι εξτρεμιστικές υπερβολές των ιμάμηδων» προκαλούν δυσφορία και αποκαλύπτουν τον ολοκληρωτικό τους προσανατολισμό. Άλλωστε, και το *Βήμα*, ακτινογραφώντας την πολιτική διάρθρωση στην Αλγερία αναφέρεται στους ισλαμιστές ως «μαφία», αποπολιτικοποιώντας, έτσι, τον ισλαμισμό και κάνοντας ευθείες αναγωγές σε απλή εγκληματική δράση.⁸⁵

Η *Αυγή* μεταφέρει την εικόνα ενός ισλαμιστικού κινδύνου για μια χώρα με έντονη κοσμική παράδοση. Σχολιάζει τις κινητοποιήσεις των Αλγερινών κατά των «φανατικών ισλαμιστών» με θετικό τρόπο, υπονοώντας πως γίνεται μια προσπάθεια να γλιτώσει η χώρα από τον σκοταδισμό και «την εγκαθίδρυση ενός θεοκρατικού καθεστώτος».⁸⁶ Ο δημοσιογράφος Χρίστος Μάτης, στέκεται στην ισλαμική αναγέννηση, αναφέροντας την επιρροή που έχει στα φτωχά στρώματα της κοινωνίας. Μνημονεύει ωστόσο την εμπειρία του Μαρόκου και της Τυνησίας, όπου οι αρχές «τσάκισαν» τα ισλαμιστικά κινήματα εξολοθρεύοντας ουσιαστικά το κίνημα αυτό. Ο Χ. Μάτης, θέλοντας να τονίσει

⁸¹ Hazem Kandil, *Inside...*, σσ. 83-84

⁸² «Βροχή από ισλαμικές απαγορεύσεις στην Αλγερία», *Αυγή*, 20/7/1990. Την ανησυχία τους για τις ισλαμικές πρακτικές, τις οποίες αποφεύγουν συνειδητά ωστόσο για να «διαδεδάσουν τις ανησυχίες της Δύσης», εκφράζουν και οι εφημερίδες *Καθημερινή* και *Ελευθεροτυπία*. Βλ. σχετικά «Σάρωσαν με 80% οι ισλαμιστές στην Αλγερία», *Ελευθεροτυπία*, 28/12/1991

⁸³ Ο.π.

⁸⁴ J. Marsini, «Αλγερία: Πολυκομματικές εκλογές ως τον Μάρτιο», *Αυγή*, 12/8/1990

⁸⁵ «Διαλύεται η Αλγερία», *Το Βήμα*, 13/9/1993

⁸⁶ «Η Αλγερία αντιδρά στον ισλαμικό φανατισμό», *Αυγή*, 3/1/1992

το εύρος της επιρροής του ισλαμισμού, παρατηρεί επιπλέον πως οι όροι «σούνα» και «νάχντα» θα είναι εξίσου οικείοι με τους όρους «περεστρόικα» και «γλάσονονστ».⁸⁷ Το πραξικόπημα και η ανάληψη της εξουσίας από την «Ανώτατη Κρατική Επιτροπή», μεταφέρεται με έναν ουδέτερο τόνο από την εφημερίδα του ΣΥΝ, εμμένοντας όμως από τη μια στην κοσμικότητα των μελών του και από την άλλη στις απειλές που εκτόξευαν τις ημέρες του Ιανουαρίου του 1992 οι «φανατικοί μουσουλμάνοι».⁸⁸ Επιπλέον, σε άλλο άρθρο που φιλοξενεί η *Αυγή* του Διευθυντή του Γαλλικού Ινστιτούτου Διεθνών Σχέσεων Thierry de Montbrial, εκφράζεται ευθαρσώς η άποψη πως η Αλγερία «πληρώνει την αναποφασιστικότητα (σσ. του Chadli Benjedid) απέναντι στο Ισλαμικό Μέτωπο Σωτηρίας». Και η αναποφασιστικότητα αυτή έγκειται στο πολιτικό άνοιγμα του 1988-89 και στην άδεια λειτουργίας που δόθηκε στο FIS.⁸⁹

Η Ιταλίδα πολιτική επιστήμονας Marcella Emiliani σε άρθρο της στην *Αυγή* θέτει το ερώτημα «τί είδους πραξικόπημα είναι αυτό στην Αλγερία;». Η εικόνα που δίνει η Ιταλίδα είναι ενδιαφέρουσα, κυρίως εξαιτίας της προσπάθειας προσέγγισης της κίνησης του στρατού. Η πρώτη ανάγνωση που κάνει είναι πως «ο θάνατος του σοσιαλισμού», όπως ονομάζει την προσπάθεια μετάβασης σε ένα πιο πολυσυλλεκτικό πολιτικό σχήμα μετά το 1989, έφερε τους ισλαμιστές στο προσκήνιο καθώς δεν υπήρχε σχέδιο για τη δημοκρατία. Δεδομένου πως ο στρατός ήταν πάντοτε ο ρυθμιστής των πραγμάτων στην χώρα η κίνησή του αυτή δεν αποτελεί ένα κλασικό πραξικόπημα, συνεχίζει. Προσπαθεί την ίδια στιγμή να εξηγήσει την κίνηση του στρατού και των ελίτ. Και αυτό που παρατηρεί είναι πως γνωρίζοντας την μεγάλη πιθανότητα έκρηξης ενός εμφυλίου, ο στρατός είναι διατεθειμένος να συνομιλήσει με το FIS, προσφέροντας του αξιώματα και νομιμοποιώντας το μετριοπαθές κομμάτι.⁹⁰ Η παρατήρηση αυτή, διατυπωμένη στις αρχές του 1992, είναι σημαντική καθώς η ιστορία έδειξε πως όπερ και εγένετο.

Σε άλλο άρθρο – συνέντευξη του Gabriel Bertinetto – δημοσιογράφου της *Unita* – με τον Abdelhamid Mehri, Γ.Γ. του FLN και υποστηρικτή του διαλόγου με το FIS, οι μνήμες του Ιράν επανέρχονται. Ο Mehri εξηγεί για ποιους λόγους επέλεξε την συνομιλία με τους «οπαδούς του ολοκληρωτισμού», όπως χαρακτηρίζονται. Με τους άξονες της αποφυγής της βίας, της ενότητας του έθνους και της διευκόλυνσης του διαλόγου, ο Γ.Γ. του FLN υποστηρίζει πως η προοπτική ενός ιρανικού μοντέλου, όπου η ισλαμική εξουσία θα διαλύσει τους πρώην κοσμικούς συμμάχους της, είναι ανύπαρκτη. Κι αυτό διότι όλες οι πλευρές αναγνωρίζουν την ανάγκη συγκρότησής μιας πλατιάς συμμαχίας.⁹¹ Έτσι,

⁸⁷ Χρίστος Μάτης, «Ισλάμ, Σούνα και Νάχντα», *Αυγή*, 5/1/1992

⁸⁸ «Ένας στρατηγός ελέγχει την κατάσταση στην Αλγερία», *Αυγή*, 16/1/1992

⁸⁹ Thierry de Montbrial, «Η φιλοσοφία της απελπισίας», *Αυγή*, 7/2/1992. Τις απόψεις του de Montbrial δημοσιεύει την ίδια περίοδο και το *Βήμα*.

⁹⁰ «Τι συμβαίνει στην Αλγερία», *Αυγή*, 19/1/1992

⁹¹ «Να αποφύγουμε τον εμφύλιο πόλεμο στην Αλγερία», *Αυγή*, 26/1/1992

για ένα μικρό τμήμα του FLN, ο στόχος της αποφυγής ενός εμφυλίου σημαίνει ακόμα και τη συνεργασία με το ισλαμικό μέτωπο. Η *Αυγή* παρουσιάζει θέσεις, όπως αυτή του Thierry de Montbrial, οι οποίες θεωρούν τις συνομιλίες του FLN ή του σοσιαλιστικού μετώπου Socialist Forces Front με το FIS ως «παρά φύσιν», και προτρέπει στην επιτάχυνση των οικονομικών μεταρρυθμίσεων και της βοήθειας στην Αλγερία ώστε να αποτραπεί η περεταίρω ενίσχυση του «ισλαμικού φανατισμού», που εν ολίγοις, όπως υποστηρίζει και ο Γάλλος διεθνολόγος, δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια «φιλοσοφία της απελπισίας».⁹²

Η θεωρία περί της «φιλοσοφίας της απελπισίας» ενισχύεται από την παρατήρηση της κλιμάκωσης των επιθέσεων από το GIA. Με αφορμή την δολοφονία του συγγραφέα Tahat Djaout τον Μάιο του 1993, η δημοσιογράφος Τέτα Παπαδοπούλου τονίζει στο *Αντί*, πως τον πόλεμο αυτό «τον κήρυξαν οι αδιάλλακτοι και με οπλισμένα χέρια «αδελφοί» μουσουλμάνοι του MIA (Ένοπλο Ισλαμικό Κίνημα)». Και οι στόχοι του Ένοπλου Ισλαμικού Μετώπου είναι κυρίως διανοούμενοι και προς «εκείνους που είναι αντίθετοι με τον φονταμενταλισμό και την ισλαμική τρομοκρατία», προσθέτει.⁹³ Η παράλειψη ή η αποσιώπηση παρ' όλα αυτά και των θηριωδιών του στρατού είναι εντυπωσιακή. Άλλωστε, το *Αντί* το 1994 προσπαθώντας να συνοψίσει την κατάσταση στην Αλγερία, αναφέρεται στο πραξικόπημα του 1992 ως «αδικία» (τα εισαγωγικά του περιοδικού). Με αυτό τον τρόπο υποτιμά την κίνηση του στρατού, κάνοντας λόγο για υπέρμετρη βία από την πλευρά των ισλαμιστών «με φωτιά και με σίδερο».⁹⁴ Εξάλλου, το *Αντί* στις εκλογές του 1995 στη χώρα, παίρνει ξεκάθαρη θέση κατά και του FIS και του GIA, αποδίδοντας την εκλογική του καταβάρθρωση στην στρατηγική της βίας που επέλεξε.⁹⁵

Ταυτόχρονα, οι αναλύσεις για το (πολιτικό) Ισλάμ σε πλήθος μέσων και σε εγχώριο και παγκόσμιο επίπεδο, συνεχώς πληθαίνουν. Ελάχιστες από αυτές επιχειρούν να διαχωρίσουν τις μετριοπαθείς από τις ακραίες εκφάνσεις του ισλαμισμού. Λόγου χάρη η ΣΑ αναφέρεται στους «αφγανούς» της Takfir wa al-Higra της Αλγερίας που δημιουργούσαν προβλήματα στο FIS λόγω του εξτρεμισμού τους.⁹⁶ Το *Αντί* παρουσιάζει το 1994 ένα πιθανό σενάριο διευθέτησης του εμφυλίου, το οποίο προτείνει την εκχώρηση μέρους της εξουσίας στους «φανατικούς ισλαμιστές» και τους «φονταμενταλιστές». Ο κύριος λόγος που παρουσιάζεται για την εξέλιξη αυτή είναι πως ο παρατεταμένος εμφύλιος θα εξαθλιώσει επιπλέον τον πληθυσμό, κάνοντας τον έτσι «εύκολο θήραμα για τους φανατικούς ισλαμιστές».⁹⁷ Επομένως, και εδώ η ένδεια κυριαρχεί στην ανάλυση της προσχώρησης των, παθητικών όπως παρουσιάζονται, μουσουλμάνων στον ισλαμισμό. Εξάλλου, οι

⁹² «Η φιλοσοφία της απελπισίας», *Αυγή*, 7/2/1992

⁹³ Τέτα Παπαδοπούλου, «Ένας, δύο, πολλοί Σαλμάν Ράσντι», *Αντί*, Τ. 526, 1993, σ. 30-31,

⁹⁴ Κατερίνα Καρύγιαννη, «Ο Αλλάχ μαζί τους», *Αντί*, Τ. 543, 1994, σ. 39

⁹⁵ Ελένη Κολλιοπούλου, «Θρίαμβος στρατιωτικών, αμηχανία ισλαμιστών», *Αντί*, Τ. 592, 1995, σσ. 34-35

⁹⁶ «Αλγερία: Απολύσεις απεργών και συλλήψεις ισλαμιστών», ΣΑ, 15/6/1991

⁹⁷ Κατερίνα Καρύγιαννη, «Ένας ανελέητος αγώνας για την εξουσία», *Αντί*, Τ. 564, 1994, σ. 36

ίδιοι οι «φανατικοί ισλαμιστές» παρουσιάζονται ως εξαθλιωμένοι, οι οποίοι είναι σε δεινή κοινωνικοοικονομική κατάσταση και «δεν έχουν να χάσουν παρά τις αλυσίδες τους».⁹⁸ Οι ιδέες και οι στρατηγικές του ισλαμιστικού κινήματος αποσιωπούνται.

Στα πλαίσια της αναλυτικής δραστηριότητας για το πολιτικό Ισλάμ, ο κοινωνικός ανθρωπολόγος Ηρακλής Μοσκώφ διαφοροποιείται στο *Αντί*. Ο Η. Μοσκώφ στηλιτεύει την κατασκευή της εικόνας των ισλαμιστών ως «αιμοσταγείς», και εντοπίζει μια ενορχηστρωμένη κατασκευή της από τα δυτικά Μ.Μ.Ε. στην προσπάθεια δημιουργίας ενός νέου διπολισμού. Η κατασκευή αυτή, εξυπηρετεί τα συμφέροντα της Δύσης για επεμβάσεις, σύμφωνα με τον Μοσκώφ, και αδιαφορώντας για την ετερότητα και την πολυπλοκότητα του πολιτικού Ισλάμ, στοιβάζει αδιαχώριστα στον χαρακτηρισμό «ισλαμική τρομοκρατία» όλες τις οργανώσεις.⁹⁹ Ο Μοσκώφ υπογραμμίζει πως παραλείπονται οι σχέσεις αιτίου και αιτιατού στις διενέξεις του αραβικού κόσμου. Έτσι, οι αιτίες της κρίσης, τονίζει, βρίσκονται περισσότερο στην πολιτική και την οικονομία, παρά στην ίδια τη φύση της θρησκείας. Ο Μοσκώφ, παίρνει θέση υποστηρίζοντας πως ο αυταρχισμός των κοσμικών δικτατοριών είναι η κύρια πηγή βίας και αποσταθεροποίησης. Συνεπώς, η εγκατάλειψη βασικών στοιχείων πολιτικής αξιοπρέπειας, όπως τα λαϊκά συμφέροντα και η δημοκρατική εκπροσώπηση, ενισχύουν το αίσθημα του Ισλάμ που «άγει τις συνειδήσεις του λαού, άλλοτε σε ήπιο τόνο ως σπλαχνική και ελεήμων πατρική φιγούρα [...] και άλλοτε σε πιο ακραίες εκφάνσεις».¹⁰⁰

Πιο αναλυτική στις διατυπώσεις της είναι και η ανταποκρίτρια της *Αυγής* την εποχή των μέσων της δεκαετίας του 1990 στο Παρίσι, Ελένη Τζερεζόλε. Επισημαίνει πως ο χαρακτηρισμός «τρομοκράτες ισλαμιστές» ανήκει στις αλγερινές αρχές και στέκεται κριτικά απέναντι στις ευρωπαϊκές χώρες που στηρίζουν την στρατιωτική χούντα της Αλγερίας.¹⁰¹ Η διαδικασία ένταξης και διαλόγου του μετριοπαθούς πολιτικού Ισλάμ καταγράφεται στα άρθρα της Τζερεζόλε. Έτσι, επισημαίνει τη διαφορά της προσέγγισης από τις Η.Π.Α. και τη Γαλλία. «Οι Αμερικανοί υποστηρίζουν τον διάλογο με τους μετριοπαθείς ισλαμιστές [...] ενώ οι Γάλλοι είναι άτεγκτοι απέναντί τους», γράφει.¹⁰² Σημειώνει επίσης πως και οι Βρετανοί είναι ανεκτικοί απέναντι στους ισλαμιστές, προστατεύοντας βέβαια

⁹⁸ Κατερίνα Καρύγιαννη, «Δεν έχουν να χάσουν παρά ... τις αλυσίδες τους!», *Αντί*, Τ. 568, 1995, σ. 34

⁹⁹ Ηρακλής Μοσκώφ, «Η αβάσταχτη ελαφρότητα του ισλαμικού φονταμενταλισμού», *Αντί*, Τ. 556, 1994, σ. 32-33

¹⁰⁰ Ό.π.

¹⁰¹ Ελένη Τζερεζόλε, «Επιδείνωση της κατάστασης στην Αλγερία», *Αυγή*, 17/7/1994

¹⁰² Ελένη Τζερεζόλε, «Οι ισλαμιστές προβληματίζουν Γαλλία και Αλγερία», *Αυγή*, 14/8/1994. Ωστόσο, σε κάποιο σημείο του άρθρου γίνεται συσκότιση των ισλαμιστικών ομάδων, καθώς το GIA εμφανίζεται ως παρακλάδι του FIS.

ταυτόχρονα τα δικά τους συμφέροντα,¹⁰³ ενώ παρατηρεί επίσης την αυξανόμενη δαιμονοποίηση των μουσουλμάνων και τον νέο «κυνήγι μαγισσών».

Σταδιακά, μέρος της Αριστεράς, όπως λόγου χάρη ο ΣΥΝ, πέρα από την πρόσληψη των ισλαμιστικών κινημάτων με όρους θρησκευτικού εθνικισμού – τα Βαλκάνια συμβάλλουν σε αυτή την ρητορική σε μέγιστο βαθμό – αρχίζει να συνδέει το (πολιτικό) Ισλάμ με την ασφάλεια της μεσογειακής λεκάνης. Για τον Σ. Ντάλη οι συνέπειες και οι προοπτικές μιας «ισλαμικής επικράτησης» στην Αλγερία, θα είχε δύο κυρίως διακλαδώσεις. Από τη μία την ενίσχυση του ισλαμισμού εν γένει, και την ενθάρρυνση των όμορων ιδεολογικά κινημάτων να διεκδικήσουν την εξουσία στις χώρες τους. Και δεύτερον η δραματική αύξηση των απελπισμένων Αράβων που θα προσπαθούν να έρθουν στην Ευρώπη αναζητώντας μια ιδανικότερη και δημοκρατικότερη ζωή.¹⁰⁴ Έτσι η Ευρώπη, σύμφωνα με τον Σ. Ντάλη, θα πρέπει να προστατεύσει το «μαλακό υπογάστριό της» και να συγκρατήσει του φανατισμούς στη Μεσόγειο. Ο Σ. Ντάλης συνεχίζει την ανάλυση του στο *Αντί*, σε άλλο άρθρο, με μια προσέγγιση εθνικής ασφάλειας. Έτσι, τονίζει πως τα φονταμενταλιστικά κινήματα «της Βόρειας Αφρικής και Ασίας, θα μπορούσαν να εξελιχθούν σε μείζον πρόβλημα, κυρίως για την Ευρώπη».¹⁰⁵

Είναι φανερό πως οι ακρότητες των ισλαμιστών υπερτονίζονται σε σύγκριση με αυτών του αλγερινού καθεστώτος. Συγκροτείται κατά συνέπεια μια εικόνα βίας, φόβου και τρομοκρατίας, όπου ο φόβος των ισλαμιστών αδειάζει κάθε πόλη της Αλγερίας.¹⁰⁶ Δίνεται επίσης βάση στην τρομοκρατία κατά των γυναικών και την απειλή που συνιστά ο ισλαμισμός για τα γυναικεία – και εν γένει τα ανθρώπινα – δικαιώματα. Σε συνέντευξη της η Σάιντα Μπενχαμπίλες (πρόεδρος της Κίνησης Αλγερινών Γυναικών για την Αλληλεγγύη και πρώην υπουργός Αλληλεγγύης) στην *Αυγή*, μεταφέρει μια εικόνα εφιαλτική. «Η στρατηγική τους είναι διαβολική», περιγράφει για το FIS, «δολοφονούν, βιάζουν μικρά κορίτσια, βασανίζουν στο όνομα του Ισλάμ, στρέφονται ενάντια στους διανοούμενους αλλά και τους αγρότες».¹⁰⁷ Η Μπενχαμπίλες καταλήγει επιλέγοντας να αναπαραστήσει το ισλαμιστικό κίνημα στην Αλγερία ως ενιαίο, λέγοντας πως η φύση του ισλαμισμού είναι αντιδραστική και δεν αφήνει χώρο ούτε για διάλογο ούτε για δημοκρατία.

Ο Σ. Ντάλης επανέρχεται στο θέμα καθώς το τοποθετεί – όπως άλλωστε τίθεται και σε ευρωπαϊκό επίπεδο – ως ένα πρόβλημα μεσογειακής εμβέλειας. Επιστρατεύει έναν ορισμό του Αρχιεπισκόπου Τιράνων και καθηγητή Α. Γιαννουλάτου, ο οποίος το 1993 είχε εκδώσει ένα βιβλίο για το Ισλάμ. Στον

¹⁰³ Αυτό επιβεβαιώνεται και από άλλες πηγές. Τις δεκαετίες του 1980 και 1990 γινόταν λόγος για το Londonistan και για την ανεκτικότητα των βρετανικών κυβερνήσεων σε ισλαμιστικές ομάδες. βλ. Valentine M. Moghadam, *Globalization...*, σ. 107

¹⁰⁴ Σ. Ντάλης, «Μεσογειακός Νότος και Ισλάμ», *Αντί*, Τ. 613, 1996 σ. 33

¹⁰⁵ Σ. Ντάλης, «Το αλγερινό δράμα συνεχίζεται», *Αντί*, Τ. 463, 1997, σ. 21

¹⁰⁶ «Όμηρος του θανάτου», *Αυγή*, 8/1/1995

¹⁰⁷ «Οι ισλαμιστές δεν θέλουν διάλογο», *Αυγή*, 18/6/1995

ορισμό αυτό, μεταξύ άλλων, αναφέρεται πως το Ισλάμ είναι μια θρησκεία «απολύτως θεοκρατική». Οι περισσότεροι, συνεχίζει ο Ντάλης, επιλέγουν την βία ως στρατηγική – δεν αναφέρεται όμως πουθενά το όνομα π.χ. του ο Qutb και η θεωρία του για τη *jahilyya* – για να πλήξουν τα αραβικά «εκουγχρονιστικά καθεστώτα».¹⁰⁸ Αυτό που παρατηρεί όμως ο Σ. Ντάλης, είναι η παγκοσμιότητα που αρχίζει να λαμβάνει το φαινόμενο αυτό, καθώς όπως φαίνεται οι ισλαμιστές «υποκινούνται από ξένα κέντρα όπως το Ιράν, το Σουδάν και κυρίως το Αφγανιστάν». Συνεπώς, εδραιώνεται στον λόγο της Αριστεράς η πρόσληψη του πολιτικού Ισλάμ ως ζήτημα περιφερειακής ασφάλειας και σταθερότητας, με την προτροπή συνάμα να υπάρξει μεγαλύτερη ανάμειξη και συνεργασία της Ε.Ε. για την διασφάλιση της ειρήνης, αλλά και κοινή στρατηγική:

*Η άνοδος του ισλαμισμού στις χώρες του Νότου της Μεσογείου δίνει μια άλλη διάσταση στην ανάγκη για διαμόρφωση μιας συνολικής ευρωπαϊκής στρατηγικής για την αντιμετώπιση των προβλημάτων που πλήττουν την Μεσόγειο.*¹⁰⁹

Και αυτή η συνεργασία θα ενσαρκωθεί με το πρόγραμμα δράσης που παρουσιάστηκε τον Νοέμβριο του 1994, και στρέφεται προς την ενίσχυση της σταθερότητας μέσω των εμπορικών συναλλαγών. Αυτό επιβεβαιώνει την κυρίαρχη ανάλυση όλου του πολιτικού φάσματος, πως η κύρια πηγή τροφοδότησης του πολιτικού Ισλάμ είναι η ένδεια και η κοινωνική δυσαρέσκεια που προκαλείται. Κατά συνέπεια, η καταπολέμησή της θα το εξαυλώσει, σαν πανάκεια. Συγκεκριμένα περιλαμβάνει: α) συνεργασία με τη δημιουργία ζώνης ελεύθερου εμπορίου μεταξύ της Μεσογείου και της Ε.Ε., καθώς και ζώνης ελεύθερου εμπορίου μεταξύ των χωρών της λεκάνης της Μεσογείου και β) οικονομική βοήθεια για την παρακολούθηση των εξελίξεων στον χώρο της οικονομίας, της παραγωγής και της βιομηχανίας στις χώρες της Μεσογείου.¹¹⁰ Ο μετασχηματισμός της ρητορικής γύρω από το ζήτημα της μετανάστευσης στα μέσα της δεκαετίας του 1990 συνδέεται στενά με την επιβολή του δόγματος της ασφάλειας (*securitization*) σε ευρωπαϊκό επίπεδο εν γένει από τις πολιτικές – και σε κάποιες χώρες όπως η Ελλάδα και από τις θρησκευτικές – ελίτ. Ωστόσο, αυτό ως επί το πλείστον δεν ανταποκρινόταν στην πραγματικότητα απαραίτητα, όπως έχει δείξει και η Σχολή της Κοπεγχάγης.¹¹¹

Την πρόκληση που θέτει το βαθμιαία «παγκοσμιοποιημένο» πολιτικό Ισλάμ και τα δίκτυα που δημιουργεί σε μια σειρά από χώρες, εντοπίζει και η Ε. Τζερεζόλε. Η αποτύπωση των δικτύων αυτών εκδηλώνεται με νόμιμο και μη τρόπο. Στην πρώτη περίπτωση εντάσσονται «τα μεγαλοπρεπή τζαμιά

¹⁰⁸ Σ. Ντάλης, «Το πρόβλημα του ισλαμικού φονταμενταλισμού στη Μεσόγειο», *Αυγή*, 2/7/1995

¹⁰⁹ Ό.π.

¹¹⁰ Ό.π. Με την άποψη της οικονομικής ενίσχυσης για την προστασία της ευρωπαϊκής σταθερότητας είχε ταχθεί και ο γνωστός τροτσκιστής Πάμπλο (Μ.Ν. Ράπτης), καθώς θεωρούσε πως η μόνη απάντηση στον ισλαμισμό είναι η «γρήγορη οικονομική ανάπτυξη» της Αλγερίας. Βλ. «Η επανάσταση του Ισλάμ», *Το Βήμα*, 26/1/1992

¹¹¹ Georgios Karyotis and Stratos Patrikios, “Religion, securitization...”, ό.π., , σ. 44

που ξεφυτρώνουν στις μεγάλες ευρωπαϊκές πόλεις», ενώ στη δεύτερη εντάσσονται «οι οργανώσεις που δρώντας συνήθως με νόμιμη κάλυψη φροντίζουν για τη συγκέντρωση έντυπου υλικού αλλά πυρομαχικών». ¹¹² Τα δίκτυα αυτά δραστηριοποιούνται, γράφει η Τζερεζόλε, κυρίως στον προσηλυτισμό και την εκπαίδευση στην τρομοκρατία. Με αφορμή τη σύλληψη πυρήνων του GIA στη Γαλλία, οι αρχές είχαν ανακαλύψει την περίοδο εκείνη πως ήδη από τις αρχές του 1990 νεαροί μουσουλμάνοι «έπαιρναν μαθήματα ανταρτοπόλεμου στην κεντρική και νότια Γαλλία». ¹¹³ Τα δίκτυα αυτά – τα οποία δρουν με προκάλυμμα π.χ. εταιρίες αυτοκινήτων – δεν περιορίζονται στη Γαλλία αλλά συναντιούνται και στο Βέλγιο, την Ισπανία και την Βρετανία, όπως σημειώνεται στο άρθρο. Κάποιες από τις ενώσεις των μουσουλμάνων, παρατηρεί η δημοσιογράφος, είναι βιτρίνες «φανατικών οργανώσεων» όπως η αμερικανική Ισλαμική Ένωση για την Παλαιστίνη για τη Χαμάς, ή όπως το Αμερικανικό Μουσουλμανικό Συμβούλιο για το FIS.

Επιπλέον, το ζήτημα της Βοσνίας και της «ελληνοσερβικής φιλίας», αναδεικνύει με έντονο τρόπο τον φόβο απέναντι στο Ισλάμ. Η ευρωπαϊκή Αριστερά σε μεγάλο βαθμό είχε έναν «μεγάλο βαθμό συνέργειας» στον διωγμό των μουσουλμάνων και την στήριξη της Σερβίας, όπως υποστηρίζει ο J. Baudrillard. Ο Γάλλος φιλόσοφος, με έναν εμπνευσμένο τίτλο άρθρου – *Ο εκσερβισμός της Δύσης* - που δημοσιεύεται στην *Αυγή* (αναδημοσίευση από τη *Liberation*) το 1995, ταράζει τα λιμνάζοντα ύδατα της αριστερόστροφης ανάλυσης στην Ευρώπη. Ο Baudrillard αναλύει τον πόλεμο στη Βοσνία αντίστροφα από την Αριστερά. Υποστηρίζει πως «ο ισλαμικός φονταμενταλισμός, ως το κυρίαρχο ιδεολογικό και πολιτικό ρεύμα σήμερα που ασκεί μια έμπρακτη κριτική στο δυτικό λόγο» αποτελεί το αντίπαλο δέος της Δύσης και «γί' αυτό πρέπει να εξουδετερωθεί». ¹¹⁴ Έτσι, στους μουσουλμάνους της Βοσνίας αντικατοπτρίζεται το «κακό» και οι θεωρίες περί σύγκρουσης των πολιτισμών είναι προσχηματικές. Ο Γάλλος φιλόσοφος Alain Finkielkraut όμως έχει εντελώς διαφορετική άποψη. Στέκεται κριτικά – όπως και πολλοί τη δεκαετία του 1990 – στον *οριενταλισμό* του E. Said και σημειώνει πως «εάν θέλουμε να κατανοήσουμε τον ζηλωτισμό είναι για να τον πολεμήσουμε, όχι για να συνάψουμε ειρήνη μαζί του». Επιπλέον, θεωρεί τον ισλαμισμό ως αδιαπραγμάτευτα ολοκληρωτικό, ενώ στηλιτεύει τη θέση πως η ένταξη του ισλαμισμού στην δημοκρατική διαδικασία θα το εκδημοκρατίσει, ως ανεδαφική.

Σε ένα κλίμα φλεγόμενου πατριωτισμού – ο απόηχος των μακεδονικών συλλαλητηρίων αντηχούσε ακόμη, όπως επίσης και ο ακραιφνής ρατσισμός λόγω της «εισβολής» των Αλβανών μεταναστών – η κοινοβουλευτική Αριστερά στην Ελλάδα (ΣΥΝ – ΚΚΕ) θα εκφράσει σε μεγάλο βαθμό την ίδια

¹¹² Ελένη Τζερεζόλε, «Όταν το Ισλάμ δικτυώνεται σε Ευρώπη και ΗΠΑ», *Αυγή*, 16/7/1995

¹¹³ Ό.π.

¹¹⁴ J. Baudrillard, «Ο εκσερβισμός της Δύσης», *Αυγή*, 16/7/1995

άποψη,¹¹⁵ κατά δηλαδή των θηριωδιών των μουσουλμάνων εναντίον των ορθόδοξων Σέρβων, όπως εμφανίζονται στον ελληνικό τύπο την περίοδο εκείνη. Μία από τις ελάχιστες διαφοροποιήσεις αποτελεί το ΕΕΚ όπου με απόφαση της ΔΕΤΔ στις 31 Ιουλίου του 1992 εκδίδει ανακοίνωση που καλεί στην υπεράσπιση των μουσουλμάνων της Βοσνίας, από την «καμπάνια γενοκτονίας» των ιμπεριαλιστών.¹¹⁶ Επιπλέον, ένα ενδιαφέρον στοιχείο που προκύπτει δεν έρχεται από την Αριστερά, αλλά από τον αναρχικό χώρο της Ελλάδας. Ο αναρχικός χώρος δεν είχε δείξει σχεδόν κανένα ενδιαφέρον για τη Μέση Ανατολή και το Ισλάμ μέχρι τον πόλεμο της Βοσνίας.¹¹⁷ Ωστόσο, την περίοδο του 1992-95, με αφορμή τις εξελίξεις στα Βαλκάνια και τις διώξεις των μουσουλμάνων – αλλά και την ύποπτη εθνική συστράτευση με τους Σέρβους που χαρακτηρίζονταν από το αναρχικό χώρο ως φασίστες – η ενασχόληση με τις πολιτικές επιπτώσεις των θρησκευτικών ανακινήσεων κέρδιζε έναν αυξανόμενο χώρο. Έστω και δευτερεύοντα υπό τον φόβο της ταμπέλας της ισλαμοφιλίας – αναδύθηκε μια εμβρυακή συζήτηση για την φύση των εξελίξεων, μόνο όμως για τα Βαλκάνια αρχικά. Η Μέση Ανατολή – και συγκεκριμένα το φαινόμενο του πολιτικού Ισλάμ – εμφανίστηκαν μετά το 2001.¹¹⁸

Λίγα χρόνια αργότερα, το 2002, ο Τάσος Κωστόπουλος με την μικρή χρονική απόσταση του εμφυλίου της Αλγερίας, αναστοχάζεται για το δίλημμα «με τη θεοκρατία ή με τους στρατηγούς;». Ο ίδιος περιγράφει με σαφήνεια την τύφλωση της Δύσης και μέρους της Αριστεράς μπροστά σε ένα φαινόμενο που αδυνατεί να αντιληφθεί πλήρως αλλά και να το αποδεχθεί, ανεξαρτήτως των εκφάνσεών του. Όπως παρατηρεί:

Δυστυχώς, πολλά δημοκρατικά κόμματα, συνδικάτα, ΜΜΕ και οργανώσεις της Αριστεράς δείχνουν συχνά να αποδέχονται χωρίς πολλές αντιρρήσεις την κατάργηση των σημαντικότερων διακριτικών στοιχείων αυτού του “δυτικού πολιτισμού” μας [...] στο όνομα της “διάσωσης” του από τον ισλαμικό φονταμενταλισμό. [...] Είναι χαρακτηριστική η άνεση με την οποία σχεδόν όλα τα δυτικά ΜΜΕ υιοθέτησαν άκριτα τους ισχυρισμούς του αλγερινού καθεστώτος σχετικά με την ευθύνη του

¹¹⁵ Βλ. λόγου χάρη τη θέση του Η. Κολοζώφ της Κ.Ε. του ΚΚΕ την περίοδο εκείνη, που αντιτίθεται στον «αποσταθεροποιητικό ρόλο» των μεγάλων δυνάμεων (π.χ. ΗΠΑ) εκφράζοντας – στα πλαίσια της ελληνοσερβικής φιλίας – την στήριξή του στον Μιλόσεβιτς. Βιβλιοθήκη της Βουλής, Αρχείο Τύπου, «Στόχος είναι η ανατροπή του Μιλόσεβιτς», *Έθνος της Κυριακής*, 13/2/1994. Και το Βήμα την περίοδο εκείνη κάνει λόγο για επιχείρηση εξισλαμισμού των Βαλκανίων από την πλευρά του Ιζετμπέκοβιτς. Βλ. «Επιχείρηση εξισλαμισμού», *Το Βήμα*, 20/3/1994. Επίσης ενδεικτικά σημειώνουμε την στήριξη στην Σερβία από τον Πάμπλο, τον Μανώλη Γλέζο, αλλά και την διορισμό στο γραφείο του ευρωβουλευτή τότε του ΣΥΝ Α. Αλαβάνου μιας πράκτορα του Μιλόσεβιτς. βλ. *Ελληνοσερβική φιλία 1991-1995: Η συμμετοχή του ελληνικού ιμπεριαλισμού στον “τρίτο βαλκανικό πόλεμο”*, anti-imp 6, Αθήνα, 2013, σ. 11

¹¹⁶ Υπερασπιστείτε τον μουσουλμανικό λαό της Βοσνίας», *ΣΑ*, 22/8/1992

¹¹⁷ Οι κύριες ασχολίες του χώρου ήταν ζητήματα ιδεολογικής φύσεως, το κίνημα των καταλήψεων, η οικολογία, το φεμινιστικό κίνημα και η «υποκουλτούρα», όπως αποκλήθηκε η εναλλακτική κουλτούρα.

¹¹⁸ Συνέντευξη με μέλος του «χώρου» (ζίπο), 23/8/2019

ισλαμιστικού αντάρτικου για μια σειρά αποτρόπαιες μαζικές σφαγές εκατοντάδων ανθρώπων, θύματα των οποίων ήταν ακριβώς η μαζική βάση των ίδιων των ισλαμιστών!¹¹⁹

5.3.2 ΚΚΕ: Η οικοδόμηση του «ισλαμικού τόξου» και η απειλή για τη Δύση

Το ΚΚΕ παρακολουθεί τις εξελίξεις στο Αλγέρι. Το υφολογικό στοιχείο στις ανταποκρίσεις του διακρίνεται από έναν φόβο λόγω της νίκης των ισλαμιστών, αν και αποφεύγει να πάρει θέση ανοιχτά. Παρατηρεί πως ο «ισλαμικός αστερισμός» έσκασε σαν βόμβα, συμπεραίνοντας πως «το κύμα του ισλαμικού ιντεγκρισμού καταπίνει την Αλγερία».¹²⁰ Την επαύριο της ακύρωσης του δεύτερου γύρου των εθνικών εκλογών και της ανάληψης της εξουσίας από το Ανώτατο Συμβούλιο Ασφαλείας, το ΚΚΕ τονίζει πως το Συμβούλιο πρόκειται να απαγορεύσει το FIS. Ωστόσο «η κατάσταση στην Αλγερία φαίνεται να περιπλέκεται, αφού οι φανατικοί ισλαμιστές δεν είναι διατεθειμένοι να παραδώσουν αμαχητί την κυβερνητική εξουσία, που με τόσο θρησκευτικό μένος διεκδικούν». Οι χαρακτηρισμοί «φανατικός» και «μένος» προσδίδουν φυσικά ένα χαρακτήρα φόβου στη φύση του πολιτικού Ισλάμ, ιδιαίτερα δε όταν καταλήγει το άρθρο στο συμπέρασμα πως στο FIS επιθυμούν «να εγκαθιδρύσουν [...] (σο. ένα) ισλαμικό καθεστώς».¹²¹ Αυτό το επιβεβαιώνει από το Παρίσι στον *Ριζοσπάστη* ο Μιχάλης Μαυρόπουλος, ο οποίος αναφέρει πως «οι ηγέτες του Ισλαμικού Μετώπου Σωτηρίας (FIS), πάντως, χαρακτηρίζουν τη δημοκρατία σαν “ξενόφερτο φρούτο” και τάσσονται υπέρ της δημιουργίας ενός θεοκρατικού κράτους».¹²² Από την άλλη, ο Αντρέ Λαζουανί, πρόεδρος της Κοινοβουλευτικής Ομάδας του ΚΚ Γαλλίας και μέλος της Κ.Ε., τονίζει πως αυτός ο «θρησκευτικός» κίνδυνος είναι αναντίρρητα πολιτικός. Θεωρεί πως δεν πρέπει να δίνει η Ευρώπη μαθήματα πολιτικής συμπεριφοράς στην Αλγερία, καθώς το θρησκευτικό αυτό αίσθημα ενδεχομένως να προκλήθηκε από τη χρόνια ταπείνωση των Αλγερινών, αλλά και από – θέτοντας ένα σημαντικό στοιχείο – την πρόσφατη ταπείνωση του πολέμου στον Κόλπο.¹²³

Φαινομενικά, η Δύση και συγκεκριμένα η Αριστερά, υποστήριζε την ομαλή μετάβαση προς τη δημοκρατία και την λειτουργία ενός πολυκομματικού συστήματος. Ο φόβος όμως του ισλαμισμού φαίνεται να ενεργοποιεί τα αντανakλαστικά υπέρ των «οικείων» κοσμικών δυνάμεων, τουλάχιστον σε αρχικό στάδιο. Ο *Ριζοσπάστης*, μεταφέροντας την ανταπόκριση του *Associated Press* στα τέλη του 1991 αναφέρεται στο FIS ως ένα εξτρεμιστικό ισλαμικό κόμμα. Ωστόσο αυτό που εγείρει το ενδιαφέρον είναι ο τρόπος της ισλαμικής νίκης. Το ότι συνέβη αυτό μέσω των εκλογών κρούει τον

¹¹⁹ Ό.π.

¹²⁰ «Αλγερία: Στον ‘ισλαμικό αστερισμό;’, *Ριζοσπάστης*, 15/1/1992

¹²¹ «Φοβούνται εμφύλια διαμάχη», *Ριζοσπάστης*, 5/1/1992

¹²² Μιχάλης Μαυρόπουλος, «Η εξουσία στους στρατιωτικούς και στον πρωθυπουργό», *Ριζοσπάστης*, 14/1/1992

¹²³ Ό.π.

κώδωνα του κινδύνου καθώς, όπως υπογραμμίζεται, και στις γειτονικές χώρες τα ισλαμικά κόμματα – αν και εκτός νόμου – βρίσκονται σε άνοδο.¹²⁴ Η ανησυχία εντείνεται ένα χρόνο αργότερα, το 1993, όταν ο δημοσιογράφος Δημήτρης Καλτσώνης αναφέρει πως στην Ιορδανία «οι φανατικοί ισλαμιστές κάνουν κι εδώ απειλητική την παρουσία τους – εκμεταλλευόμενοι την ανοχή που τους έδειξε το καθεστώς Χουσεΐν».¹²⁵

Στα μέσα του 1992, ο *Ριζοσπάστης* στέκεται στο ζήτημα του πολιτικού Ισλάμ με δύο «δανεισμένα» άρθρα από την ιταλική Αριστερά, φανερώνοντας παράλληλα και τη διαδικασία ρητορικής σύγκλισης στα θέματα εξωτερικής πολιτικής της Αριστεράς. Ένα εξ αυτών είναι του Αλμπέρτο Ιακοβέλιο στην *Repubblica*. Ο Ιακοβέλιο θέτει το ερώτημα, δεδομένης της ανόδου του πολιτικού Ισλάμ, αν στην πραγματικότητα αποτελεί κίνδυνο για τη Δύση, ή ακόμα και για τις ίδιες τις αραβικές χώρες. Ανακαλεί λόγω χάρη την περίπτωση του Ιράν και τον παγκόσμιο «τρόμο από τους μουλάδες», χωρίς εν τέλει να επαληθεύτηκε. Στο πλαίσιο αυτό στηλιτεύει και τις απόψεις που διακινούνται αφειδώς την περίοδο εκείνη που υποστηρίζουν πως συγκροτείται ένα «ισλαμικό τόξο» εναντίον της Δύσης, το οποίο δεν παρατηρεί τους αμέτρητους κατακερματισμούς στον αραβομουσουλμανικό κόσμο της περιόδου. Αυτή η ανύπαρκτη συμμαχία, όπως υποστηρίζει ο Ιταλός δημοσιογράφος, αναδύθηκε μετά την νίκη των ισλαμιστών στην Αλγερία. Και για τον Ιακοβέλιο αυτή η ιδέα ανακινήθηκε για να καλύψει το πραξικόπημα του αλγερινού στρατού που συνέβη και να συσκοτίσει τους πραγματικούς στόχους της αλγερινής ελίτ. Το πραγματικό ενοποιητικό στοιχείο, υποστηρίζει, δεν είναι το Ισλάμ. Είναι οι προβληματικές συνθήκες διαβίωσης των λαϊκών στρωμάτων και η διαιώνιση της αραβοϊσραηλινής σύγκρουσης.¹²⁶

Το δεύτερο – ανυπόγραφο – άρθρο κινείται σε διαφορετικό αστερισμό. Διακρίνει την άνοδο του ισλαμικού ρεύματος ωστόσο ως αναλυτικός άξονας χρησιμοποιείται το «ισλαμικό τόξο». Η διαφανόμενη αυτή αντιδραστική συμμαχία έχει τις εξής όψεις: τη νίκη των μουντζαχεντίν στο Αφγανιστάν, την άνοδο των ισλαμιστών στο Ταντζικιστάν, τη σύγκρουση στο Ναγκόρνο – Καραμπάχ αλλά και τη σύνοδο τον Μάιο του 1992 των κεντροασιατικών πρώην σοβιετικών δημοκρατιών της Αν. Ευρώπης με την συμμετοχή του Ιράν και της Τουρκίας, η οποία παρουσιάστηκε ως μια «ισλαμική διάσκεψη». Δράττοντας την ευκαιρία το άρθρο σημειώνει την εξέλιξη αυτή ως ανησυχητική και παράλληλα τονίζει την ανάγκη μελέτης του φαινομένου. Και σημειώνει πως είναι ανησυχητική επαναλαμβάνοντας την πάγια κομμουνιστική θέση για την ενίσχυση των ισλαμικών δυνάμεων από τον ιμπεριαλισμό «για να το χρησιμοποιήσουν προς όφελος των δικών τους σκοπών».¹²⁷ Και

¹²⁴ «Νίκη των Ισλαμιστών», *Ριζοσπάστης*, 28/12/1991

¹²⁵ Δημήτρης Καλτσώνης, «Η Ιορδανία στο δρόμο των εκλογών», *Ριζοσπάστης*, 5/9/1993

¹²⁶ Αλμπέρτο Ιακοβέλιο, «Ισλαμισμός: ένας εχθρός που τον επινόησε η Δύση;», *Ριζοσπάστης*, 22/3/1992

¹²⁷ «Ημισέληνος και πολιτική», *Ριζοσπάστης*, 17/5/1992

κλείνοντας το άρθρο, για του λόγου το αληθές, το επιχείρημα που υιοθετεί για τα παραπάνω είναι πως στην πραγματικότητα η αποτυχία του ισλαμισμού στο λαϊκό αίσθημα, φανερώνει πως είναι υποκινούμενος έξωθεν.

Το 1994 ο *Ριζοσπάστης* παρατηρεί πως το ισλαμιστικό κίνημα στην Αλγερία περνάει σε μια «δεύτερη φάση» της επανάστασής του. Στηριζόμενο στην «ντιρεκτίβα Νο 43»,¹²⁸ με την οποία το GIA κηρύσσει την κλιμάκωση της ένοπλης δράσης του εναντίον του αλγερινού καθεστώτος παρατηρεί. «Φανατικοί μουσουλμάνοι» κηρύσσουν την δεύτερη φάση της επανάστασης, που οι ίδιοι χαρακτηρίζουν νόμιμη «ενάντια στους δεσπότες». Ανακαλώντας στην μνήμη τον τρόπο που ο Χομεϊνί είχε καταλάβει την εξουσία στο Ιράν το 1979, ο *Ριζοσπάστης* παρατηρεί με ανησυχία την αυξανόμενη επιρροή του FIS ανάμεσα στις εξαθλιωμένες μάζες, στα αστικά κέντρα, στους ανέργους και τους διανοούμενους.¹²⁹ Η άποψη αυτή ενισχύεται και από την «γιγαντιαία» απόδραση, τον Μάρτιο της ίδιας χρονιάς, ισλαμιστών από τις φυλακές του Ταζούλτ, γεγονός που θα «δώσει νέα ώθηση στις δυνάμεις τους ισλαμικού φουνταμενταλισμού».¹³⁰

Την ίδια στιγμή, η ανάλυση του Θανάση Παπαρήγα για την Αλγερία είναι ενδιαφέρουσα. Ο Θ. Παπαρήγας στέκεται στην διαδικασία «εξαραβισμού» της Αλγερίας κατά τη δεκαετία του 1960-70, και την διαφοροποίηση της εθνικής ταυτότητας με τον τονισμό του αραβικού και ισλαμικού χαρακτήρα της. «Ο ιντεγκρισμός», όπως τον αποκαλεί, «έχει μια ισχυρή μαζική βάση και η οργάνωσή του, ακόμη και η στρατιωτική, ήταν πλήρης πριν ακόμη και το 1990».¹³¹ Και ο Θ. Παπαρήγας συντάσσεται με την άποψη της σύνδεσης του πολιτικού Ισλάμ με τον ιμπεριαλισμό, τεκμηριώνοντάς το ως εξής: «Κατ' αρχήν, το τελευταίο», αναφερόμενος στο FIS, «φαίνεται να συμφωνεί με το μόνο σημείο στο οποίο οι συχνά αλληλοσυγκρουόμενες μερίδες της αστικής τάξης συμφωνούν: στην “απελευθέρωση”».¹³² Η «απελευθέρωση» αυτή αφορά τον ρόλο του κράτους και τα μονοπώλια του στην οικονομία. Το FIS, εξηγεί το μέλος της Κ.Ε. του ΚΚΕ, επιδιώκει να καταλάβει τον δημόσιο οικονομικό τομέα με σκοπό να το αντικαταστήσει με φιλελεύθερους μηχανισμούς λειτουργίας, στήνοντας παράλληλα τα δικά του πελατειακά δίκτυα. Στο σημείο αυτό, γίνεται φανερή η τάση του ΚΚΕ για υποστήριξη των αραβικών καθεστώτων και του ιδιότυπου σοσιαλισμού τους, τουλάχιστον απέναντι στην ισλαμιστική απειλή. Η αδιάρρηκτη σχέση του FIS με τον ιμπεριαλισμό – πέρα από το γεγονός πως επιτίθεται στους εργαζόμενους και τους χωρικούς – είναι πασιφανής λόγω της

¹²⁸ Βλ. επίσης Mohammed M. Hafez, (2004), “From Marginalization to Massacres: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria”, στο Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement theory Approach*, Indiana University Press, Bloomington

¹²⁹ «Η δεύτερη φάση της Ισλαμικής Επανάστασης;», *Ριζοσπάστης*, 23/1/1994

¹³⁰ «Απόδραση ισλαμιστών», *Ριζοσπάστης*, 13/3/1994

¹³¹ Θανάσης Παπαρήγας, «Η παρέμβαση του μουσουλμανισμού», *Ριζοσπάστης*, 22/10/1995

¹³² Ό.π.

συνεργασίας του με τις Η.Π.Α. και τη Γερμανία.¹³³ Έτσι, ο Θ. Παπαρήγας επιβεβαιώνει και τη θέση που έχουμε δει πως κατά τα μέσα της δεκαετίας του 1990, υπήρξε μια προσπάθεια συνδιαλλαγής της Δύσης με το πολιτικό Ισλάμ πάνω σε μια βάση «οικονομικής ορθολογικοποίησης» του πολιτικού Ισλάμ, με στόχο την πολιτική του συμπερίληψη. Η διαμεσολάβηση στη διαδικασία αυτή έγινε κυρίως από την αλγερινή αστική τάξη κυρίως μέσω των εκκλήσεων της για διαπραγματεύσεις που θα τερμάτιζαν τον εμφύλιο.¹³⁴

5.3.3 ΕΕΚ: Αντίσταση στον νεοϊμπεριαλισμό

Το τροτσικιστικό ΕΕΚ παρατηρεί με τη σειρά του όλους τους λόγους εκείνους που οδήγησαν στην γέννηση ενός ισλαμιστικού κινήματος στην Αλγερία. Η ανάλυση για την ανάδυση αυτή κινείται στα όρια των αναλυτικών εργαλείων που χρησιμοποιεί το ευρύτερο αριστερό κίνημα, όπως λόγου χάρη η αποικιοκρατία, η δυτική εξάρτηση, ο «ανύπαρκτος σοσιαλισμός» του Boumediene, η ανεργία και η στήριξη από το Ιράν και τη Σ. Αραβία. Ωστόσο κινείται επίσης αμφίσημα στη στήριξη του αλγερινού κινήματος: από τη μία αμφισβητεί την επιτυχία του συγκερασμού τοπικής παράδοσης και εκσυγχρονισμού, από την άλλη δεδομένης και της προγραμματικής θέσης του ΕΕΚ από το 5^ο Συνέδριό του, η οποία σημείωνε την ανάγκη «ανάπτυξης της συμμαχίας με όλα τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα της περιοχής που μάχονται ενάντια στον ιμπεριαλισμό»,¹³⁵ προκύπτει η απορία για την στήριξη ή μη των ισλαμιστών. Στο 6^ο Συνέδριο αποσαφηνίζεται πως το κίνημα της Αλγερίας ανήκει στα εθνικοαπελευθερωτικά, και πως τα τελευταία εντάσσονται στο πλαίσιο της παγκόσμιας επανάστασης και της χειραφέτησης.¹³⁶

Η ΣΑ τονίζει πως σε αντίθεση με το Μαρόκο, όπου οι αδελφότητες δεν αναμίχθηκαν στην πολιτική, «οι Αλγερινοί Ισλαμιστές δίνουν στα κινήματά τους τη μορφή πολιτικού κόμματος που αποσκοπεί στην εξυγίανση της πολιτικής και κοινωνικής συμπεριφοράς».¹³⁷ Η ΣΑ συνεχίζει, αναγνωρίζοντας την δυνατότητα ελιγμών του ισλαμισμού:

Η ιδεολογία τους βασίζεται στη θρησκευτική αδιαλλαξία και τη μαρτυρολογία. Ταυτόχρονα όμως προσαρμόζουν τα θρησκευτικά τους κείμενα σε κάθε κατάσταση, διανθίζοντάς τα με πολιτικές αναφορές και μαχητικά συνθήματα, απορρίπτοντας ως «συμβιβασμό» τις διαπραγματεύσεις.¹³⁸

¹³³ Ό.π.

¹³⁴ Dalia Ghanem, "The Shifting Foundations of Political Islam in Algeria", *Carnegie Endowment for International Peace*, Series on Political Islam, April 2019

¹³⁵ ΑΣΚΙ, «Για σοσιαλιστική εξωτερική πολιτική» Θέσεις 5^{ου} Συνεδρίου ΕΕΚ, Αρχείο ΕΕΚ, 5/10/1991

¹³⁶ ΑΣΚΙ, «Οι προοπτικές του ΕΕΚ: Μέρος Γ', Τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα», Αρχείο ΕΕΚ, 24/10/1992

¹³⁷ «Τρομάζει η ΕΟΚ από την ισλαμική εξέγερση στο Μάγκρεμπ», ΣΑ, 27/7/1991

¹³⁸ Ό.π.

Το ΕΕΚ στηλιτεύει τις προθέσεις του πραξικοπήματος στην Αλγερία στις αρχές του 1992. Η ανάληψη της εξουσίας από τον στρατό και η ακύρωση των εκλογών, καταδεικνύει τον αναντίρρητο αυταρχισμό της «άρχουσας τάξης» έστω και απέναντι στην ισλαμιστική αντιπολίτευση. Για τη ΣΑ η Δύση προσχηματικά ισχυρίζεται ότι στρέφεται ενάντια «στις μεσαιωνικές αντιλήψεις και τον φανατισμό των ισλαμιστών, αλλά [στην πραγματικότητα] στο στόχαστρό τους έχουν τα εκατομμύρια των εξαθλιωμένων λαϊκών μαζών και της άνεργης νεολαίας».¹³⁹ Έτσι, το ΕΕΚ προσπαθεί να αποφύγει το δίλημμα «κοσμική δικτατορία – ισλαμισμός», και αναδεικνύει με ταξικούς όρους πως τα θύματα της μάχης αυτής είναι ο αλγερινός λαός.¹⁴⁰ Το ΕΕΚ επισημαίνει με σαφή τρόπο κάποιες φορές πως η ατομική τρομοκρατία των ισλαμιστών – αναφερόμενο στις δολοφονίες διανοούμενων – είναι απόλυτα καταδικαστέες έστω κι αν έχουν συμμαχήσει με τη χούντα.¹⁴¹

Ένα ωστόσο ερώτημα που προκύπτει – δεδομένης και της μεγάλης αποχής όχι μόνο στις εκλογές της Αλγερίας αλλά και σε ολόκληρο τον αραβικό χώρο – είναι αν οι μάζες έχουν πράγματι ενστερνιστεί το πολιτικό Ισλάμ ως ιδεολογία. Η απάντηση που δίνει η ΣΑ είναι πως «οι νέοι δεν στρέφονται προς το FIS καθόλου από την άποψη της ιδεολογίας του αλλά από την άποψη της βίαιης απόρριψης του σημερινού συστήματος».¹⁴² Παρ' ότι το ΕΕΚ έχει εγκαταλείψει την παλαιότερη πρόσληψη του ισλαμισμού ως μια νέα επαναστατική ιδεολογία – ιδιαίτερα μετά τη διάσπαση και την αποπομπή του Σ. Μιχαήλ¹⁴³ – στην περίπτωση της Αλγερίας οι αναμετρώμενοι είναι ο στρατός και οι «εξαθλιωμένες μάζες», όπως τις περιγράφει Κ. Θωμαδάκης στην ΣΑ και αδιαμφισβήτητα τα αντίστοιχα συμφέροντα. Οι τελευταίοι, υιοθετούν την βίαιη απάντηση καθώς δεν έχουν επιλογή απέναντι στο «ανθρωποκυνηγητό και την τρομοκρατία» που έχει επιβάλλει το Ανώτατο Εθνικό Συμβούλιο.¹⁴⁴ Άλλωστε όπως επισημαίνεται σε άλλο άρθρο – με αφορμή την απονομιμοποίηση του FIS – το ισλαμικό κόμμα ήταν το μόνο που μπορούσε να κινητοποιήσει τους νέους ενάντια στο καθεστώς.¹⁴⁵ Όπως διαβεβαιώνει ο Θωμαδάκης:

¹³⁹ «Μπροστά στον εμφύλιο πόλεμο», ΣΑ, 18/1/1992

¹⁴⁰ Οφείλουμε να σημειώσουμε, ειρήσθω εν παρόδω, πως η ΟΚΔΕ στο δίλημμα «δικτατορία ή ισλαμισμός» είχε ταχθεί υπέρ του πρώτου από την αρχή πράττοντας σοφά, όπως δηλώνει ο Γ. Φελέκης, βλέποντας εκ των υστέρων την βίαιη εκδήλωση του αλγερινού ισλαμισμού. Συνέντευξη με τον Γιάννη Φελέκη, 22/6/2019

¹⁴¹ «Οι δικτάτορες σε πλήρες αδιέξοδο», ΣΑ, 11/9/1993

¹⁴² Ο.π.

¹⁴³ Η ΕΔΕ μετεξελίχθηκε σε κόμμα το 1985 και μετονομάστηκε σε ΕΕΚ. Ήδη από την μετεξέλιξη αυτή υπήρξαν προβλήματα στις σχέσεις μεταξύ ΕΕΚ και της «κλίκας του Σάββα Μιχαήλ», όπως την χαρακτηρίζει η ΣΑ. Το «σχίσμα» επήλθε το 1989 με αφορμή και τις πολιτικές και ιδεολογικές εξελίξεις στην ΕΣΣΔ. Η σύγκρουση εστίαζε στην αδυναμία ή άρνηση κάποιων, όπως ο Σ. Μιχαήλ, να αποδεχτούν τον «διαλεκτικό υλισμό ως τη μόνη επιστημονική κοσμοθεωρία, είτε αρνήθηκαν ή στάθηκαν ανίκανοι να αποτελέσουν μέρος του κομμουνιστικού κινήματος που εκπροσωπείται από την ΔΕΤΔ». Με άλλα λόγια, η κατηγορία προς τον Σ. Μιχαήλ είναι πως συντάσσεται με τη «σταλινική γραφειοκρατία» του Γκορμπατσώφ. Βλ. σχετικά «Το σχίσμα με τον Σάββα Μιχαήλ», Απόφαση της ΔΕΤΔ, ΣΑ, 21/10/1989

¹⁴⁴ Κ. Θωμαδάκης, «Άρχισαν οι ένοπλες συγκρούσεις», ΣΑ, 25/1/1992

¹⁴⁵ Κ. Θωμαδάκης, «Η χούντα διαλύει τα πολιτικά κόμματα», ΣΑ, 14/3/1992

Είναι αυτή η καταπίεση, που μαζί με την ανεργία και την πείνα, σπρώχνει στην ένοπλη αντίσταση τη νεολαία και όχι οι μεσαιωνικές αντιλήψεις και ο φανατισμός των ισλαμιστών, που αντίθετα, τους καλούν στην υποταγή και στην υπομονή.¹⁴⁶

Το πολιτικό προφίλ του FIS, όπως παρουσιάζεται στην ΣΑ, είναι ανομοιογενές ωστόσο έχει τον κοινό στόχο της ενότητας της δυναμικής νεολαίας. Τα δύο κύρια ρεύματα του FIS, σημειώνει ο Θωμαδάκης, είναι οι «αλγεριανιστές» και οι «σαλαφιστές». Οι πρώτοι εντάσσονται στο μεταρρυθμιστικό ρεύμα του ισλαμισμού και στο νέο κύμα του θρησκευτικού εθνικισμού. Το δεύτερο ρεύμα είναι το πιο αντιδραστικό και υπαγορεύει τη βίαιη αντιπαράθεση με το «άπιστο» κράτος και τη Δύση. Ωστόσο, όπως παρατηρεί η εφημερίδα μετά την «κρίση του Κόλπου» και την καταστολή του αλγερινού κράτους, το FIS έχει χάσει τον έλεγχο της λαϊκής του βάσης, η οποία κινητοποιείται από ταξικά κίνητρα.

Είναι ενδεικτικό πως η ΣΑ επικεντρώνει την ανάλυσή της στην ταξική/ιδεολογική διάσταση της αντιπαράθεσης. Η ανάλυση ωστόσο δεν εμβαθύνει, αλλά παρουσιάζει και αυτή μια εικόνα ενός αδαούς παραπλανημένου λαού ο οποίος πιστεύει τις υποσχέσεις των ισλαμιστών. Από την άλλη όμως, στην προσπάθεια τους να παρουσιάσουν κάποια στοιχεία για την φύση του ισλαμισμού, η ΕΕΚ επανέρχεται στην αντικαπιταλιστική όψη του Ισλάμ και επισημαίνουν πως η πιστή εφαρμογή του Κορανίου θα αποτρέψει τη λειτουργία καπιταλιστικών τραπεζών, καθώς το Ισλάμ απαγορεύει τον έντοκο δανεισμό.¹⁴⁷ Επιβεβαιώνοντας την θέση της ταξικής συγκρότησης του κοινωνικού ζητήματος στην Αλγερία, και όχι την ύπαρξη πραγματικού θρησκευτικού κινήματος, ο Κ. Θωμαδάκης γράφει το 1993 πως αναγνωρίζοντας «οι αδίστακτοι δολοφόνοι της χούντας» τα τεράστια κοινωνικοοικονομικά προβλήματα της χώρας είναι διατεθειμένοι «να ζητήσουν τον “πολιτικό διάλογο” με τα πολιτικά κόμματα: το FLN, το FFS, ακόμα και με τους μετριοπαθείς ισλαμιστές της Χαμάς» (της αλγερινής).¹⁴⁸

5.4 «ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΑΛΛΗΛΕΓΓΥΗ»: ΕΝΑ ΓΕΝΙΚΕΥΜΕΝΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ

Η δεκαετία του 1990 ήταν – όπως αναφέραμε και νωρίτερα – η δεκαετία της κατεχοχόν ανάδυσης του πολιτικού Ισλάμ. Η Ελλάδα την περίοδο αυτή αρχίζει να δέχεται χιλιάδες μετανάστες από την Αλβανία, τις χώρες του πρώην ανατολικού συνασπισμού, την Μέση Ανατολή και την Ασία. Οι

¹⁴⁶ Κ. Θωμαδάκης, «Άρχισαν...», ό.π.

¹⁴⁷ Κ. Θωμαδάκης, «Στρατοκρατία και δημαγωγικές υποσχέσεις», ΣΑ, 1/2/1992

¹⁴⁸ Κ. Θωμαδάκης, «Ένας χρόνος από το στρατιωτικό πραξικόπημα», ΣΑ, 13/3/1993

τελευταίοι ειδικότερα θα καταστήσουν το Ισλάμ πιο ορατό στη δημόσια σφαίρα,¹⁴⁹ χωρίς ωστόσο να συγκροτούνται οργανωμένες μουσουλμανικές κοινότητες που θα λειτουργούσαν ως ομάδες πίεσης – όπως στο παράδειγμα του Ηνωμένου Βασιλείου. Ωστόσο, προκύπτει η ανάγκη παρατήρησης του πολιτικού Ισλάμ σε μια σειρά από χώρες – ιδιαίτερα στην Αίγυπτο και την Τουρκία – εκ μέρους της ελληνικής Αριστεράς, μια παρατήρηση που αποτελεί ένα ενδιαφέρον πεδίο καταγραφής.

5.4.1 Η Αίγυπτος και ο αραβικός χώρος

Το σύνολο του Τύπου στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1990, κάνει αναφορές στη βίαιη φύση του Ισλάμ. Μάλιστα, η διάλυση της πολυθρησκευτικής Γιουγκοσλαβίας έφερε στην επιφάνεια τις πολιτισμικές παρακαταθήκες της Οθ. Αυτοκρατορίας, και την ευθεία αναγωγή του Ισλάμ με την Τουρκία.¹⁵⁰ Την δεκαετία του 1990 το ΚΚΕ φαίνεται να δίνει ιδιαίτερη προσοχή στην άνοδο του «ισλαμικού φονταμενταλισμού», των «φανατικών μουσουλμάνων» ή του «ισλαμικού ιντεγκρισμού», όπως τα αποκαλεί. Ενώ στην περίπτωση των χριστιανικών κινημάτων της Δύσης το ΚΚΕ ήταν πολύ φιλικά προσκείμενο¹⁵¹ – με πλήθος άρθρων στην προσπάθειά του να το προσεταιρισθεί – στην περίπτωση των ισλαμικών κινημάτων μετά την απογοήτευση του Ιράν, υπήρξε έντονα κριτικό. Ο ισλαμισμός την δεκαετία του 1990 φαίνεται καταστρεπτικός για το ΚΚΕ. Τρεις λόγους θα μπορούσαμε να προτείνουμε για την μεταστροφή αυτή και την ακραιφνώς εχθρική στάση του ΚΚΕ απέναντι στον ισλαμισμό, πέρα από τους πρόδηλα ιδεολογικούς.

Πρώτον, για το ΚΚΕ – και άλλα τμήματα της Αριστεράς – τα αραβικά «σοσιαλιστικά» καθεστώτα λειτουργούσαν σαν ένα προβληματικό μεν, υπόδειγμα δε επαναστατικής κρατικής συγκρότησης στον μεταποικιακό κόσμο και στο διπολικό σύστημα. Έτσι, ο ιδιότυπος αραβικός σοσιαλισμός, μπορεί να μην εγγραφόταν στην κλασική θεωρία των ιστορικών σταδίων στην χάραξη του δρόμου για τον σοσιαλισμό, επιτελούσε ωστόσο έναν αποτελεσματικό ρόλο για πολλά χρόνια στην ενίσχυση του αντιιμπεριαλιστικού στρατοπέδου. Και την δεκαετία του 1990 φαίνεται πως για το ΚΚΕ κάποια αραβικά καθεστώτα – σε αντίθεση με τον «αμερικανοκίνητο» ισλαμισμό – έπαιζαν ακόμα ρόλο σε αυτό. Ο δεύτερος λόγος είναι το γεγονός πως ο ισλαμισμός για το ΚΚΕ αποτελούσε μια καταφανώς αντιδραστική δύναμη. Ενίοτε το κομμουνιστικό κίνημα εκφραζόταν με τον ίδιο χαρακτηρισμό και για τα αραβικά καθεστώτα – όμως τη δεκαετία του 1990 ο όρος αντίδραση αναφερόταν κυρίως στις ισλαμιστικές δυνάμεις. Και αυτό, διότι με κάθε ευκαιρία υπογράμμιζε πως συμβάδιζε και στηριζόταν

¹⁴⁹ Sotirios Roussos, "The Athens...", ό.π, σσ. 156-157

¹⁵⁰ Βλ. για παράδειγμα δημοσιεύματα όπως αυτά του *Βήματος*, «Τζιχάντ και στα Βαλκάνια», 20/9/1992 & «Το Ισλάμ και η Δύση», *Το Βήμα*, 12/5/1996

¹⁵¹ Έχουμε δει στο προηγούμενο κεφάλαιο την διαλεκτική προσέγγιση του παγκόσμιου κομμουνιστικού κινήματος και της Μόσχας με τα χριστιανικά κινήματα και την Θεολογία της Απελευθέρωσης, αλλά ακόμα την προσπάθεια πρόσληψης του ποιμνίου ως το μελλοντικό επαναστατικό υποκείμενο.

από τους υπόλοιπους εκπροσώπους της αντίδρασης· τις Η.Π.Α και τις αραβικές ελίτ. Χαρακτηριστικό παράδειγμα άντλησης μιας τέτοιας λογικής είναι ο πόλεμος στο Αφγανιστάν όπου οι Σοβιετικοί στήριξαν τις «προοδευτικές» δυνάμεις ενώ οι Αμερικανοί τους «αντιδραστικούς». Τέλος, ο τρίτος λόγος είναι ο ρόλος που έπαιξε/έπαιζε το Ισλάμ στην διάλυση της ΕΣΣΔ και τα ισλαμιστικά κινήματα στις παρυφές της. Το ΚΚΕ δεν έβλεπε σε καμία περίπτωση με «καλό μάτι» τις εξελίξεις αυτές στην περιοχή της Υπερκαυκασία, οι οποίες μάλιστα εντάσσονταν και αυτές στο ευρύτερο δυτικό σχέδιο αποδυνάμωσης της ΕΣΣΔ. Συνεπώς, μετά την κατάρρευση της ΕΣΣΔ, επιστρατεύονται οι θεωρίες «περί αντιδραστικού – καπιταλιστικού Ισλάμ», που είχαν αναπτυχθεί κυρίως από Moscow Institute for Oriental Studies, όπως αυτή του M.A. Reisner.¹⁵²

Αναφορικά με την Αίγυπτο, η κατανόηση του φαινομένου για το ΚΚΕ περνάει μέσα από την ανάλυση των πολιτικά συγγενών δυνάμεων, λόγου χάρη του Προοδευτικού Ενωσιακού Κόμματος. Τα στοιχεία που δίνει το αιγυπτιακό κόμμα για την ιντεγκριστική τρομοκρατία – η γλωσσική στροφή στους χαρακτηρισμούς είναι εμφανής – είναι κυρίως τέσσερα: Πρώτον, παρατηρεί την απονομιμοποίηση της κοσμικής ιστοριογραφίας και την ενδυνάμωση της ισλαμόστροφης προσέγγισης στην προσπάθεια επικάλυψης της «κρίσης ταυτότητας». Δεύτερο στοιχείο είναι η πολιτική του *infatih* – που έχει προκαλέσει μια σειρά από κοινωνικούς κλυδωνισμούς, όπως η ανεργία, το πρόβλημα της στέγης και η καταβαράθρωση του βιοτικού επιπέδου – που έχει αποδιοργανώσει πλήρως τις κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις στη χώρα. Τρίτον, η εντεινόμενη περιστολή των πολιτικών δικαιωμάτων που οδηγεί στον συνεχή περιορισμό της δημοκρατίας και τέταρτον η συστράτευση των αρχών με βάση τις ίδιες αρχές ενός πιο θεσμικού ισλαμισμού, που ως στόχο έχει την υπονόμευση των κοσμικών δυνάμεων.¹⁵³ Αυτή η διαμεσολαβημένη ανάλυση είναι σημαντική καθώς μεταφέρει στην Ελλάδα τον τρόπο που αποτυπώνεται το πολιτικό Ισλάμ στις αραβικές δυνάμεις. Και η σημασία είναι διττή. Από τη μία αναδεικνύει πτυχές μιας διαδικασίας, που ίσως στην Ελλάδα και στην Αριστερά θα ήταν πιο δύσκολα παρατηρήσιμες. Από την άλλη, μεταφέρει το πνεύμα της διαλεκτικής αντιπαράθεσης στη χώρα και τονίζει την σύνδεση του ισλαμισμού με την τρομοκρατία και τους κινδύνους που προκύπτουν από την τελευταία.

Οι «φανατικοί μουσουλμάνοι» για το ΚΚΕ είναι ένας γενικευμένος κίνδυνος για την Μέση Ανατολή, αλλά και για την παγκόσμια σταθερότητα. Ο σεισμός του Οκτωβρίου του 1992 κοντά στο Κάιρο αποτέλεσε μια καλή ένδειξη του πεδίου ανταγωνισμού του κράτους και των μη κρατικών δρώντων στην Αίγυπτο. Η έγκαιρη κινητοποίηση ισλαμιστικών οργανώσεων, όπως οι AM και η Gamaa al-Islamiyya, επιδείνωσε την σύγκρουση κράτους και «φανατικών μουσουλμάνων» την ίδια στιγμή που

¹⁵² Michael- Kemper, “The Soviet Discourse...”, ό.π., σ. 7 & Paul N. Sieger, (1986), *The Meek and the Militant: Religion and Power Across the World*, Atlantic Highlands (NJ) & Bombay, London

¹⁵³ «Ιντεγκριστική τρομοκρατία: Αίτια και πηγές», *Ριζοσπάστης*, 28/3/1993

«πληθαίνουν συνεχώς τις δημόσιες εμφανίσεις τους, κάτι που μέχρι τώρα δε συνέβαινε, αφού ήταν υποχρεωμένοι να δρουν κάτω από συνθήκες παρανομίας», παρατηρεί ο *Ριζοσπάστης*.¹⁵⁴ Η παρατήρηση αυτή του Ν. Ηλιάδη – Ηλιούδη είναι σημαντική καθώς αποτελεί και αφορμή για την αναφορά στην «Ισλαμική Δημοκρατία της Ιμπάμπα», η οποία παρά την κρατική καταστολή στα τέλη του 1992 συνέχιζε να δραστηριοποιείται.

Ωστόσο, η δημοσιογράφος του *Ριζοσπάστη* Μαριάννα Τόλια εντοπίζει το 1995 πως το ισλαμιστικό κίνημα με κέντρο αναφοράς την Αίγυπτο βρίσκεται στη δύση του. Η Μ. Τόλια γράφει πως η αναβίωση του ισλαμιστικού κινήματος από τις στάχτες των δεκαετιών του 1940-60 επέφερε στην χώρα τεράστιες οικονομικές ζημιές, όπως στον τουρισμό. Η συντριβή του, ωστόσο, αν και επήλθε με άγρια και σκληρή καταστολή επιτελέστηκε με επιτυχία, στηρίζοντας την άποψη της κατασταλτικής οδού για την αντιμετώπιση του μαχητικού ισλαμισμού. Μια σημαντική παρατήρηση που κάνει η Μ. Τόλια είναι πως η δυσκολία στην αντιμετώπιση του ισλαμιστικού κινήματος, έγκειται στο γεγονός πως αυτό θωρακίζεται από μικρούς, ευέλικτους και αποτελεσματικούς πυρήνες, οι οποίοι συγκροτούνται και στηρίζονται κατά βάση σε οικογενειακά δίκτυα.¹⁵⁵ Σε αυτά τα δίκτυα ο Joel Beinin και ο Frederic Vairel προσθέτουν και τα φιλικά, επαγγελματικά και σε επίπεδο γειτονιάς δίκτυα.¹⁵⁶

Το «φαινόμενο του ισλαμισμού», όπως επίσης απαντάται, δεν φαίνεται τελικά πως έπνεε τα λούσθια, όπως παρατηρούσε επανερχόμενη η Μ. Τόλια. Και επανέρχεται με έναν ιδιαίτερα βίαιο τρόπο για την Ελλάδα. Τον Απρίλιο του 1996 πραγματοποιείται επίθεση ένοπλων ισλαμιστών στο Κάιρο – πολλοί στην Αίγυπτο τότε μίλησαν για ισραηλινή προβοκάτσια.¹⁵⁷ Δεκαοχτώ Έλληνες δολοφονήθηκαν και δεκαεπτά τραυματίες – Έλληνες και Αιγύπτιοι – νοσηλεύτηκαν στα νοσοκομεία. Η καταδίκη της «εγκληματικής ενέργειας» ήταν ομόφωνη από το σύνολο του ελληνικού πολιτικού κόσμου. Ο βαρύς φόρος αίματος της επίθεσης αυτής αυτή φέρνει για μία ακόμα φορά το αποτρόπαιο πρόσωπο του «φανατικού ισλαμισμού», το οποίο ενισχύεται και από άλλες εντυπωσιακές ενέργειες σε άλλες χώρες, όπως στην Αλγερία λόγω χάρη την ίδια περίοδο. Αυτό που προκαλεί εντύπωση είναι πως παρ' όλη την συχνή ενασχόληση με το πολιτικό Ισλάμ και τα κινήματά του, το ΚΚΕ δεν στέκεται στις ετερογενείς ιδεολογικές του εκφάνσεις και ταυτότητες, τους μετασχηματισμούς του και τις αναζητήσεις του, ή τις ρεαλιστικές του προοπτικές και συνεργασίες.

Το 1992 η *Αυγή* φιλοξενεί άρθρο του τότε ερευνητή και υπεύθυνου για τη Μέση Ανατολή του ΕΛΙΑΜΕΠ Στέφανου Βαλλιανάτου σχετικά με την Αίγυπτο και τις προσκλήσεις της, αναγνωρίζοντας

¹⁵⁴ Ν. Ηλιάδης – Ηλιούδης, «Πονοκέφαλος για τον Χόσνι Μουμπάρακ οι φανατικοί μουσουλμάνοι», *Ριζοσπάστης*, 25/3/1993

¹⁵⁵ Μ. Τόλια, «Ισλαμική 'δύση'», *Ριζοσπάστης*, 18/6/1995

¹⁵⁶ Βλ. Σχετικά στην εισαγωγή στο Joel Beinin & Frederic Vairel, *Social Movements...*, ό.π.

¹⁵⁷ Μ. Τόλια, «Στην Αίγυπτο βλέπουν ανάμειξη της Μοσάντ», *Ριζοσπάστης*, 20/4/1996

την σημασία της χώρας στην ευρύτερη περιοχή. Σημειώνει τα προβλήματα που η χώρα αντιμετωπίζει, όπως το χρέος, την ανεργία και τη δημογραφική αύξηση, αλλά η κύρια πρόκληση για τον Μουμπάρακ έρχεται από το πολιτικό Ισλάμ. Η προσέγγιση του Βαλλιανάτου αντικατοπτρίζει την στρατηγική της περιφερειακής ασφάλειας. Αυτό που απειλεί το πολιτικό σύστημα, τονίζει, είναι ο ισλαμισμός. Κι αυτό διότι το «δημοκρατικό πείραμα» του Μουμπάρακ «φαντάζει ως ένα φωτεινό παράδειγμα στην περιοχή».¹⁵⁸ Ωστόσο, πέρα από την προσέγγιση του πολιτικού Ισλάμ με όρους ασφάλειας, είναι σημαντικό πως μέσα από τις σελίδες της *Αυγής* μεταφέρονται πληροφορίες που υπερβαίνουν μια αρχετυπική ανάλυση του πολιτικού Ισλάμ. Για παράδειγμα, σημειώνεται η συμμετοχή – με συνεργασίες – των ΑΜ στις εκλογές του 1984 και 1987, και υπογραμμίζεται πως το πολιτικό Ισλάμ «είτε με την μετριοπαθή μορφή του είτε με την ακραία έκφραση των ισλαμικών ομάδων» βρίσκεται σε άνοδο. «Η ισλαμική αντιπολίτευση είναι η μόνη σοβαρή δύναμη που μπορεί να δημιουργήσει προβλήματα στο καθεστώς», προσθέτει.¹⁵⁹ Πρέπει να τονίσουμε πως το άρθρο αυτό ίσως είναι ένα από τα ελάχιστα δείγματα παρατήρησης των ιδεολογικών μετασχηματισμών και των ανακατατάξεων των ΑΜ και του ισλαμισμού στην Αίγυπτο, ενώ ταυτόχρονα ανιχνεύει και την πολιτική του Μουμπάρακ για την ταυτόχρονη καταστολή αλλά και την ενσωμάτωση του κινήματος με δικούς του όρους. Στη συζήτηση για το πολιτικό Ισλάμ παρεμβαίνει το 1997 λίγο μετά τις πολύνεκρες επιθέσεις στο Λούξορ και ο Κωστής Μοσκόφ, εμβληματικός διανοούμενος της Αριστεράς και μορφωτικός ακόλουθος στην ελληνική πρεσβεία στο Κάιρο, ο οποίος αποδίδει την προσφυγή στο Ισλάμ κυρίως στην δυτική εκμετάλλευση και στο Διεθνές Νομισματικό Ταμείο, αλλά και στην έξωθεν βοήθεια.¹⁶⁰

Επιπλέον, το ζήτημα των ισλαμιστών και ο κίνδυνος που αντιπροσωπεύουν για τα αραβικά καθεστάτα, επανέρχεται στο προσκήνιο και με τις συγκρούσεις στη Λιβύη τον Σεπτέμβριο του 1995. Η απρόβλεπτη απειλή του ισλαμισμού για τη Λιβύη και οι ανεξέλεγκτες προοπτικές που μπορεί να λάβει καθώς τα δίκτυα των ισλαμιστών είναι δύσκολο να εντοπιστούν, όπως υποστηρίζει ο *Ριζοσπάστης*. Για την εφημερίδα, το ζήτημα του δικτύου ισλαμιστών της Βεγγάζης – όπου και σημειώθηκαν τα επεισόδια – δεν είναι επουσιώδες. Πέρα από τη δυναμική που διαφαίνεται, επανέρχεται στο ζήτημα της χρηματοδότησης του ισλαμιστικού κινήματος από τη Δύση.¹⁶¹

Μια άλλη περίπτωση προσφυγής στην «αραβική άποψη» για το ΚΚΕ αποτελεί η συζήτηση του *Ριζοσπάστη* με μέλη του Λαϊκού Κόμματος Παλαιστίνης (ΛΚΠ - η μετεξέλιξη του ΚΚ Παλαιστίνης που

¹⁵⁸ Στέφανος Βαλλιανάτος, «Δύο προκλήσεις για την Αίγυπτο του Μουμπάρακ», *Αυγή*, 15/11/1992. Μάλιστα τον Δεκέμβριο του 1992 παρουσιάζεται σαν είδηση και η μεγάλη επιχείρηση στην Imbaba του Καΐρου. βλ. «Επιχείρηση – σκούπα κατά φανατικών μουσουλμάνων», *Αυγή*, 10/12/1992

¹⁵⁹ Ο.π.

¹⁶⁰ Κωστής Μοσκόφ, «Προϊόν της εξαθλίωσης των μαζών η τρομοκρατία», *Αυγή*, 23/11/1997

¹⁶¹ «Ισλαμιστική κινητοποίηση», *Ριζοσπάστης*, 17/9/1995

ονομάστηκε έτσι το 1992). Το ΛΚΠ, αναφέρει πως πέρα από τις ρίζες που έχει το Ισλάμ στην πολιτισμική παράδοση της περιοχής και τις λογικές κοινωνικές του εκδηλώσεις, εντοπίζεται και μια εξελικτική πορεία στο φαινόμενο. Πυρήνας της εξελικτικής αυτής πορείας αποτελεί η ιμπεριαλιστική επέμβαση, και κυρίως υπό τη μορφή της πολιτισμικής ηγεμονίας. Συνεπώς, για όλα τα στρώματα της κοινωνίας στις αραβομουσουλμανικές χώρες, το Ισλάμ «αποτελεί όχι μόνο πηγή έμπνευσης, αλλά και όργανο αντίστασης απέναντι στο ιμπεριαλιστικό καταβρόχθισμα», σημειώνει το Λαϊκό Κόμμα Παλαιστίνης.¹⁶² Τονίζουν ωστόσο την ύπαρξη του λαϊκού Ισλάμ και του Ισλάμ της «αντίδρασης». Το δεύτερο χρησιμοποιείται σαν όργανο από τις ελίτ για να διαιωνίσουν μια κατάσταση προς όφελός τους. «Από τη μία μεριά, αποσπά τις απόκληρες μάζες από επικίνδυνες κατευθύνσεις, και από την άλλη, τους δίνει κάποιο είδος ανακούφισης, υπερηφάνειας και καταφυγής».¹⁶³ Το πολιτικό Ισλάμ πρόκειται να παραμείνει στο προσκήνιο για πολλά χρόνια ακόμα, και αυτό για δύο κυρίως λόγους: αφενός έχει βαθιές ρίζες στην κοινωνία, όπως λόγου χάρη στην παιδεία και την κοινωνία και αφετέρου αποτελεί μηχανισμός αποσταθεροποίησης εχθρών των Η.Π.Α. που το στηρίζουν.¹⁶⁴

Μια σημαντική παρέμβαση για την ταξική ταυτότητα του ισλαμισμού κάνει και ο Θ. Παπαρήγας. Παρατηρεί πως «έχουμε να κάνουμε, πέραν των άλλων, και με συγκεκριμένο πολιτικοϊδεολογικό ρεύμα διεθνών διαστάσεων και μαζικής επιρροής».¹⁶⁵ Στην ιμπεριαλιστική επιρροή και εκμετάλλευση, ο Θ. Παπαρήγας παρατηρεί το εξής σημαντικό ευθυγραμμιζόμενος με την ανάλυση του G. Kerel: τη δημιουργία νέων στρωμάτων της διανόησης που διεκδικούν όχι μόνο την αναδιανομή των αγαθών, αλλά παράγουν και νέες ιδέες που αλλάζουν τα διανοητικά δεδομένα. Η νέα αυτή διανόηση – όπως έχουν παρατηρήσει πλήθος επιστημόνων όπως ο Beinlin και ο Kerel – διαρθρώνεται ταξικά από άτομα αγροτικής και ημι-αστικής καταγωγής με ανώτερη εκπαίδευση και προοπτικές έλλειψης κοινωνικής κινητικότητας. Ο Παπαρήγας, προσθέτει πως αυτό το στοιχείο πλαισιώνεται και από άλλα δύο: την οικονομική εξαθλίωση και την δημογραφική έκρηξη.¹⁶⁶ Συνεπώς, για το ΚΚΕ εκφράζει την περίοδο εκείνη μια άποψη πολύ διαδεδομένη η οποία εγγράφεται σε ένα δίπολο παουπερισμού και μαλθουσιανισμού. Από τη μία η φτωχοποίηση του πληθυσμού και η καπιταλιστική εκμετάλλευση και από την άλλη η δημογραφική έκρηξη του Παγκόσμιου Νότου σε συνάρτηση με την έλλειψη επαρκούς τροφής, εργασίας και στέγασης, ωθούν ταχύτατα τους νέους προς την ισλαμική ριζοσπαστικοποίηση.

¹⁶² «Γενικευμένο φαινόμενο ο ισλαμισμός», *Ριζοσπάστης*, 26/2/1995

¹⁶³ Ό.π.

¹⁶⁴ Ό.π.

¹⁶⁵ Θ. Παπαρήγας, «Το ρεύμα του ισλαμισμού», *Ριζοσπάστης*, 28/4/1996

¹⁶⁶ Ό.π.

5.4.2 Η Τουρκία και ο ασιατικός χώρος

Παράλληλα, η άνοδος του ισλαμικού παράγοντα παρατηρείται και στην γειτονική Τουρκία. Ένας παράγοντας που όπως θα παρατηρήσουν την περίοδο εκείνη στην Αριστερά θα επηρεάσει και την εξωτερική πολιτική της Άγκυρας. «Δεν χωράει πια καμία αμφιβολία» υποστηρίζει ο *Ριζοσπάστης* «ότι το θρησκευτικό Κόμμα Ευημερίας στην Τουρκία βρίσκεται στα πρόθυρα της μεγαλύτερης μέχρι τώρα πολιτικής του επιτυχίας», σημειώνει ο *Ριζοσπάστης* το 1994.¹⁶⁷ Περίπου το ένα τέταρτο του πληθυσμού υποστήριζαν οι δημοσκοπήσεις τη χρονιά εκείνη πως θα ψήφιζαν το κόμμα Ρέφαχ και τον Ν. Ερμπακάν, πράγμα το οποίο αναδεικνύει μια σθεναρή επανάκτηση της ισλαμικής ταυτότητας στην Τουρκία – με κρατική ώθηση –¹⁶⁸ αλλά και την επιρροή που θα έχει στο εφ' εξής στον κρατικό μηχανισμό. Κάτι το οποίο πέτυχε κιόλας, όπως γράφει με σκεπτικισμό η *Αυγή*, με την εκλογή του υποψηφίου του Ρέφαχ, Τ. Ερντογάν στη δημαρχία της Κωνσταντινούπολης τον Μάρτη του 1994.¹⁶⁹ Και στη Σεβάστεια, λόγου χάρη, παρατηρείται την ίδια περίοδο η ενδυνάμωση της ισλαμικής ταυτότητας, όπου εκεί κυρίως ανθεί ο αλεβίτικος ισλαμισμός, κυρίως από τις αρχές της δεκαετίας του 1990.¹⁷⁰ Ο Τούρκος συγγραφέας Αζίζ Νεσίν, αναφερόμενος στην πόλη της Σεβάστειας και τις επιθέσεις εναντίον διανοούμενων το 1993 μιλάει στην *ΣΑ*, και καταδεικνύει τους ισλαμιστές ως «μαριονέτες του ιμπεριαλισμού»,¹⁷¹ μια πάγια θέση για την λειτουργία του ισλαμισμού στη χώρα.

Ωστόσο, η χειραγώγηση από τη μεριά του τουρκικού κράτους, όπως και του αιγυπτιακού, είναι καθοριστική. Το 1997 σημειώνεται το ιδιόμορφο πραξικόπημα στη χώρα, όπου ο Ερμπακάν και η Τσιλέρ υποχρεώνονται να παραδώσουν την εξουσία στον Μ. Γιλμάζ και τον πρόεδρο Σ. Ντεμιρέλ. Ο στρατός φρόντισε να ανακόψει την δυναμική των ισλαμιστών – χωρίς να τα καταφέρνει μακροπρόθεσμα – και να αποφύγει τις «ισλαμικές παρεκτροπές».¹⁷² Όπως επεσήμαινε ο στρατηγός Χ. Κιβρίκογλου το 1998 με αφορμή την περεταίρω ενίσχυση του πολιτικού Ισλάμ, οι τουρκικές ένοπλες δυνάμεις δε θα ανεχθούν οι εχθροί του καθεστώτος να υπονομεύουν την δημοκρατία. «Είναι καθήκον του καθεστώτος», συμπλήρωνε «να βρίσκεται σε επαγρύπνηση έναντι εκείνων που θέλουν να επιβάλουν την σαρία».¹⁷³ Το 1997, ο δημοσιογράφος Γιάννης Μανδαλίδης θα τονίσει στο *Αντί* και την αλληλεξάρτηση πολιτικού Ισλάμ και ισλαμικού κεφαλαίου στην Τουρκία, προσδίδοντάς του και έναν τελεολογικό χαρακτήρα. Όπως υποστηρίζει:

¹⁶⁷ «Προοπτικές επιτυχίας των ισλαμιστών», *Ριζοσπάστης*, 13/3/1994

¹⁶⁸ Valentine M. Moghadam, *Globalization...*, σ. 106

¹⁶⁹ «Υποψήφιοι των ισλαμιστών κέρδισαν τους δήμους Κωνσταντινούπολης και Άγκυρας», *Αυγή*, 30/3/1994

¹⁷⁰ Ζ.Φ. Αντωνίου, «Ο εμπρησμός στη Σεβάστεια και ο τουρκικός ισλαμισμός», *Αντί*, Τ. 526, 1993. σ. 32-33

¹⁷¹ «Μαριονέτες των ιμπεριαλιστών και των εθνικιστών οι μισαλλόδοξοι μουσουλμάνοι», *ΣΑ*, 24/7/1993

¹⁷² «Από το Ισλάμ στους στρατηγούς», *Ριζοσπάστης*, 22/6/1997

¹⁷³ «Η ακαταμάχητη τάση της αυτοπυρπόλησης», *Ριζοσπάστης*, 6/9/1998

Η ύπαρξη οικονομικών συμφερόντων που ενισχύουν και στηρίζουν την πολιτική έκφραση των ισλαμιστών – από την οποία όμως εξαρτάται η ύπαρξη των πρώτων – είναι επιβεβλημένη, έτσι ώστε να μπορεί το πολιτικό Ισλάμ να παρεμβαίνει με ισχυρό πολιτικό λόγο στις εξελίξεις, έχοντας την προοπτική της πλήρους επικρατήσεώς του στο μέλλον.¹⁷⁴

Ο ΣΥΝ στέκεται πολύ επιφυλακτικά στην αναμόχλευση των θρησκευτικών έριδων στην περιοχή. Σε άρθρο του Ρώσος ισλαμολόγος Μιχαήλ Ρόσμπιν που δημοσιεύει η *Αυγή*, αναφέρεται η κατάρρευση της ΕΣΣΔ και το κενό εξουσίας ως ο κύριος λόγος της ανόδου των «εξτρεμιστικών οργανώσεων του ισλαμικού κινήματος».¹⁷⁵ Ο Ρόσμπιν αναφέρει πως στη Ρωσία την περίοδο του 1991 αναδύεται ο όρος «ισλαμική απειλή». Προσεγγίζοντας την διατύπωση αυτή, ο Ρώσος ισλαμολόγος αναφέρει συγκριτικά το παράδειγμα του Τατζικιστάν και του «Ισλαμικού Κόμματος της Αναγέννησης» και του FIS της Αλγερίας. Και οι δύο χώρες, αναφέρει, είναι προϊόντα ενός κοσμικού παρελθόντος, ωστόσο κινούνται γοργά προς έναν ισλαμισμό «ολοκληρωτικού τύπου». Στις πρώην σοβιετικές δημοκρατίες ο Ρόσμπιν εκτιμά πως υπάρχουν ποικίλες ισλαμικές δυναμικές, όμως σε γενικές γραμμές θεωρεί πως δεν υπάρχει κίνδυνος για την κεντρική εξουσία. Δύο σημαντικά στοιχεία που δίνει ο Ρόσμπιν στους Έλληνες αναγνώστες είναι τα εξής: πρώτον, η «ιρανική εκδοχή» δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί, κυρίως λόγω της διαφορετικής πολιτικής εκδήλωσης του σιιτικού και του σουνιτικού Ισλάμ. Και δεύτερον, τονίζει πως το σημείο που χρήζει προσεκτικότερης εστίασης είναι οι πρώην κομμουνιστικές ελίτ και η στροφή τους προς το Ισλάμ προκειμένου να διατηρήσουν την εξουσία. Στην εξέλιξη αυτή αναφέρει ως παράδειγμα τον Γ.Γ. του ΚΚΣΕ στο Αζερμπαϊτζάν, τον Μονταλίμποφ αλλά και την κραυγαλέα περίπτωση της Αλγερίας.¹⁷⁶

Η περίοδος της δεκαετίας του 1990 αποτελεί επίσης και την περίοδο της θεμελίωσης της ισλαμοφοβικής ρητορικής της υποσκέλισης του ευρωπαϊκού πληθυσμού από το Ισλάμ, λόγω της ταχείας δημογραφικής αύξησης των μουσουλμάνων. Για τον Κωνσταντίνο Σχινά στο *Αντί*, η συγκρότηση των νέων εθνών – κρατών στις παρυφές της ΕΣΣΔ βάσει της θρησκευτικής ταυτότητας, ενέχει μια πολύ επικίνδυνη προοπτική, πέρα από αυτή του πολέμου: βάσει των δημογραφικών τάσεων των μουσουλμανικών πληθυσμών ο Κ. Σχινάς υπολόγιζε πως γύρω στο 2000 οι μουσουλμάνοι στην περιοχή της Υπερκαυκασίας θα ανέρχονταν σε 65 εκατομμύρια. Αυτό σε συνδυασμό με την ανοιχτή πλέον σύνδεση με τις υπόλοιπες ισλαμικές χώρες θα δημιουργούσε μια νέα ισλαμική

¹⁷⁴ Γιάννης Μανδαλίδης, «Η άνοδος του ισλαμιστικού κεφαλαίου στην Τουρκία», *Αντί*, Τ. 639, 1997, σ. 34. Αναφέρεται μάλιστα σε μια σειρά επιχειρήσεις και τραπεζικά ιδρύματα, που εξυπηρετούν παρ' όλα αυτά πολιτικές σκοπιμότητες, όπως η Faisal Finans που ανήκει στο Dar al-Maal al-Islami Που ανήκει στον Φαιζάλ της Σ. Αραβίας, η al-Baraka Turk Που ιδρύθηκε από τον αδελφό του πρωθυπουργού Τ. Οζάλ, και τα Μ.Μ.Ε. υπό την κατοχή του Φ. Γκιουλέν. βλ. επίσης και *Αυγή* «Κερδίζοντας χρήματα σύμφωνα με το Κοράνι», 23/6/1996

¹⁷⁵ Μιχαήλ Ρόσμπιν, «Ο σοβιετικός ισλαμισμός θα υποκαταστήσει το ΚΚΣΕ;», *Αυγή*, 15/12/1991

¹⁷⁶ Ό.π.

δυναμική που θα επηρέαζε τη διεθνή διπλωματία και τη γεωπολιτική. Ωστόσο, ποιες είναι οι γενεσιουργικές αιτίες της ισλαμικής αναβίωσης στην περιοχή, αναρωτιέται ο Κ. Σχινάς. Οι κύριοι λόγοι που δίνει είναι τρεις. Ο πρώτος λόγος αφορά την αρχαίες ρίζες της θρησκευτικής παράδοσης στην περιοχή, που απαντάται κυρίως στην ύπαιθρο αλλά την περίοδο του 1991-92 διαπερνά και τα αστικά κέντρα. Ο δεύτερος λόγος αφορά την κάκιστη οικονομική κατάσταση της περιοχής των έξι μουσουλμανικών δημοκρατιών (Καζακστάν, Ουζμπεκιστάν, Τουρκμενιστάν, Κιργισία, Τατζικιστάν και Αζερμπαϊτζάν), που αποτελεί σε μεγάλο βαθμό προϊόν της οικονομικής πολιτικής της ΕΣΣΔ. Ο τρίτος λόγος είναι οι υποβόσκουσες εθνικιστικές και μειονοτικές διεκδικήσεις και η άνοδος του τοπικού σωβινισμού.¹⁷⁷

Σε λίγο μεταγενέστερο άρθρο του ίδιου συγγραφέα στο *Αντί*, συμπληρώνεται και ο «τουρκικός παράγοντας». Σύμφωνα με τον παράγοντα αυτόν, η τουρκική εξωτερική πολιτική επιχειρεί «την αξιοποίηση του “ισλαμικού χαρτιού” [...] καθώς και την παντουρκική ιδεολογία».¹⁷⁸ Μάλιστα, ο Κ. Σχινάς θέτει και το ζήτημα της θέσης της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής στο ζήτημα της ισλαμικής αφύπνισης στην περιοχή. Υποστηρίζει πως ο έγκαιρος εθνικός σχεδιασμός «θα εξισοροπήσει τις τακτικές κινήσεις της τουρκικής διπλωματίας». Ο πυρήνας του σχεδιασμού αυτού, σύμφωνα με τον Σχινά, είναι η ενίσχυση των διπλωματικών και οικονομικών σχέσεων με τις χώρες αυτές, αλλά και οι πολιτισμικές συναλλαγές – κυρίως μέσω των πανεπιστημίων.¹⁷⁹

Επιπλέον, το ζήτημα της ευρωπαϊκής πορείας της Τουρκίας και η συμβατότητα του Ισλάμ με αυτή, αποτέλεσε για μια μικρή περίοδο αντικείμενο ενασχόλησης κυρίως στην *Αυγή*. Λόγου χάρη στα Ενθέματα της *Αυγής*, ο Δ. Παπαδημητρόπουλος αντανακλώντας την έντονη αμφιθυμία απέναντι στον ισλαμισμό, μπορεί να διακρίνει την προοπτική και των δύο δυνατοτήτων αναφορικά με την Τουρκία. Μιλώντας για τον Ερμπακάν, γράφει:

Είναι πιθανόν να αποδειχτεί ως ο άνθρωπος που πήρε τον κόσμο του Ισλάμ και τον ενέταξε στη δημοκρατία και κατ' επέκταση με την ευρεία έννοια στη Δύση, είναι όμως επίσης πιθανόν να αναδειχθεί ως ο πολιτικός που πήρε τη «δημοκρατία» [...] και την υπέταξε στο Ισλάμ.¹⁸⁰

5.5 ΟΙ ΣΥΜΦΩΝΙΕΣ ΤΟΥ ΟΣΛΟ, ΟΙ ΙΣΛΑΜΙΣΤΙΚΕΣ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΚΑΙ Η ΤΡΟΜΟΚΡΑΤΙΑ

Το πολιτικό Ισλάμ δεν αναπτύχθηκε ευθύγραμμα την δεκαετία του 1990. Ένα τμήμα του, ριζοσπαστικοποιήθηκε ενώ ένα άλλο ακολούθησε ρεφορμιστικές τάσεις, όπως αυτό της *wasatiyya*.

¹⁷⁷ Κ. Σχινάς, «Εθνικισμός και ισλαμική αναβίωση», *Αντί*, Τ. 485, σ. 38-43, 1992

¹⁷⁸ Κ. Σχινάς, «Η τουρκική διεϊσδυση στην Κεντρική Ασία», *Αντί*, Τ. 486, σ. 42-45, 1992

¹⁷⁹ Ό.π. σ. 45

¹⁸⁰ Δ. Παπαδημητρόπουλος, «Τουρκία: Το Ισλάμ οδηγεί στην Ευρώπη;», *Ενθέματα, Αυγή*, 11/5/1997

Η επιτυχία του, αποτελεί εν μέρει καρπός των πολιτικών συμμαχιών του, όπως παράλληλα και και καρπός της αποτυχίας του παναραβισμού.¹⁸¹ Η μακροήμερευση του ισλαμισμού καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990, συνεχίζει να προκαλεί εκρήξεις διαλεκτικής προσέγγισης στον Τύπο και πανσπερμία άρθρων που συνδέουν το πολιτικό Ισλάμ με την τρομοκρατία. Η *Αυγή* στην προσπάθειά της να αναλύσει το φαινόμενο είτε παραπέμπει σε Γάλλους μεσανατολόγους και φιλοσόφους, είτε φιλοξενεί άρθρα και συνεντεύξεις τους. Μια τέτοια περίπτωση είναι του Γάλλου φιλοσόφου Michel Wievorka, ο οποίος στέκεται στην ιστορική εξέλιξη της τρομοκρατίας. Ο Wievorka κάνει τον παραλληλισμό της παλαιστινιακής τρομοκρατίας της δεκαετίας του 1970 – με αναφορές στον μαρξισμό και τον λενινισμό – με την τρομοκρατία τη δεκαετίας του 1990 που έχει θρησκευτικές αναφορές. Η διαδικασία που εξηγεί είναι πως «έχουμε την πολιτικοποίηση των καταστάσεων (σ. κοινωνικής δυσαρέσκειας) μέσα από θρησκευτικές αναφορές» που ως στόχο έχουν την νομιμοποίησή τους.¹⁸² Επιπλέον, σε μια εποχή όπου η εικόνα παίζει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση συνειδήσεων, υποστηρίζει πως η δαιμονοποίηση του Ισλάμ φιλτράρετε και διαχέεται από τα διεθνή Μ.Μ.Ε. Μία όψη της σύνδεσης του πολιτικού Ισλάμ με την τρομοκρατία τη δεκαετία του 1990 ήταν η αντίδραση της Χαμάς (και της Τζιχάντ) στις συμφωνίες του Όσλο το 1993 και 1995.

Ήδη από το 1991 είχαν αρχίσει διαπραγματεύσεις στη Μαδρίτη πάνω στη βάση της ειρηνευτικής διαδικασίας και της δημιουργίας ενός ανεξάρτητου παλαιστινιακού κράτους. Τον Σεπτέμβριο του 1993 επιτυγχάνεται μια επί της αρχής «συνεννόηση», όπως την αποκαλεί σε συνέντευξή του ο A. Abdallah, διπλωματικός εκπρόσωπος της ΟΑΠ στην Αθήνα το 1993, η οποία έχει ως στόχο την αποχώρηση των ισραηλινών στρατευμάτων από τα Κατεχόμενα και την αυτοδιοίκηση των Παλαιστινίων. Ο Abdallah επισημαίνει πως ο απώτερος στόχος είναι η ένωση Λωρίδας της Γάζας και Ιεριχούς καθώς και οι εγγυήσεις από το Ισραήλ για την πραγματοποίηση της συμφωνίας. Ο διπλωματικός εκπρόσωπος αναγνωρίζει πως πρόκειται να υπάρξουν διαφορετικές απόψεις από τμήματα του πληθυσμού των Παλαιστινίων – πράγμα το οποίο θεωρεί φυσιολογικό. «Δεν αποκλείεται να υπάρξουν Παλαιστίνιοι που θα απορρίψουν την συμφωνία, με το αιτιολογικό ότι θα πρέπει να επιτύχουμε όσα ζητάμε, ολοκληρωτικά και αμέσως», έλεγε υποδεικνύοντας τους ισλαμιστές.¹⁸³ Για το ΕΕΚ οι συμφωνίες που «κυοφορούνται» το 1993 συνιστούν «επαναστατικό γεγονός παγκόσμιας πολιτικής σημασίας».¹⁸⁴ Οι συμφωνίες του Όσλο, πέρα από την αποκατάσταση που θα μπορούσαν να επιφέρουν στις σχέσεις των δύο χωρών, αποτελούν μια «διπλωματική

¹⁸¹ Michaëlle Browers, *Political Ideology...*, ό.π., σσ. 2-10

¹⁸² Michel Wievorka, «Μια θρησκεία δεν εξηγεί την τρομοκρατία», *Αυγή*, 21/4/1996

¹⁸³ «Σε νέα φάση το Παλαιστινιακό», *Ριζοσπάστης*, 5/9/1993

¹⁸⁴ «Γεγονός παγκόσμιας πολιτικής σημασίας», *ΣΑ*, 4/9/1993

επιτυχία της ΟΑΠ» και μια «ιστορική καμπή για την ειρήνη».¹⁸⁵ Στις αναλύσεις αυτές και τις πρώτες εκτιμήσεις, η ισλαμική αντιπολίτευση και η εναντίωση στις συμφωνίες του Όσλο απουσιάζουν.

Μόλις στα τέλη του 1992 η *Αυγή*, μέσα από μια αναδημοσίευση συνέντευξης του δημοσιογράφου της *Unita Mauro Modali*, προσπαθεί να δώσει ένα προφίλ της Χαμάς στους Έλληνες αναγνώστες. Σύμφωνα με τον Mohamed Zahar, εκπρόσωπο της Χαμάς, μεγάλο μέρος του κόσμου της Παλαιστίνης θα ήθελε την ίδρυση ενός ισλαμικού κράτους ενάντια στην ειδική κατοχή.¹⁸⁶ Ο Zahar μεταφέρει τη θέση της Χαμάς για την εχθρότητά της σχετικά με τις διαπραγματεύσεις και την διάθεση της Χαμάς να συνεργαστεί με άλλες παλαιστινιακές οργανώσεις – όπως το DFLP και το PLFP – στα πλαίσια όμως συγκεκριμένων πλαισίων, όπως η δημιουργία ομάδων κρούσης στην *ιντιφάντα* και το μποϊκοτάρισμα των διαπραγματεύσεων. Ο ΣΥΝ συνεχίζει να στέκεται κριτικά απέναντι στους «φονταμενταλισμούς» που λειτουργούν ως τροχοπέδη στην ειρήνη, καταδικάζοντας την πολιτική βία. Λόγου χάρη τον Φλεβάρη του 1994 μετά την επίθεση του B. Goldstein στο τέμενος του Ιμπραήμ στη Χεβρώνα, ο ΣΥΝ ενώ τονίζει πως η Χαμάς θα προχωρήσει σε αντίποινα, εκδίδει ανακοίνωση στην οποία παίρνει αποστάσεις από τη βία, υπογραμμίζοντας την στήριξή του στις «φιλειρηνικές δυνάμεις».¹⁸⁷ Και το ΕΕΚ παρατηρεί τις εκτεταμένες απειλές της Χαμάς για αυτούς που διαπραγματεύονταν με το Ισραήλ και τις Η.Π.Α., αναφερόμενο στη Χαμάς και την Ισλαμική Τζιχάντ, χαρακτηρίζοντάς τους ως «οι φανατικοί του ισλαμικού Τζιχάντ».¹⁸⁸

Η υπογραφή των συμφωνιών κατακρίνεται έντονα από τη Χαμάς, η οποία παράλληλα επιχειρεί να αποκτήσει και πολιτικά οφέλη. Η αντικρουόμενη εικόνα του Μάϊου του 1994 με τους πανηγυρισμούς μεγάλης μερίδας Παλαιστίνιων, κυρίως για την απελευθέρωση κρατουμένων, έρχεται σε αντίθεση με την «δεκάδες εκδηλώσεις διαμαρτυρίας» εναντίον των συμφωνιών. Όπως ενημερώνει ο *Ριζοσπάστης* η Χαμάς κήρυξε διήμερο εθνικό πένθος ενάντια στις συμφωνίες και μέσω των μεγαφώνων των τζαμιών στη Γάζα εξέφρασε τη δυσαρέσκειά της.¹⁸⁹ Άλλοι «φανατικοί μουσουλμάνοι», όπως η Τζιχάντ, σημειώνει ο *Ριζοσπάστης*, απειλούσαν το 1994 αμφότερους τους παρατηρητές που θα κατέφθαναν για την επιτήρηση της συμφωνίας αλλά και τους ίδιους τους Παλαιστίνιους. Ειδικότερα για τους τελευταίους, η απειλή ήταν πως αν καταταγούν στην παλαιστινιακή αστυνομία «θα χυθεί αίμα».¹⁹⁰ Η Χαμάς, από την άλλη, είχε δηλώσει τις ίδιες μέρες

¹⁸⁵ «Η Γάζα και η Ιεριχώ πρώτα», *ΣΑ*, 4/9/1993

¹⁸⁶ Mauro Modali, «Σε νέα εξέγερση τα παλαιστινιακά ριζοσπαστικά κινήματα», *Αυγή*, 25/12/1992

¹⁸⁷ «Αποτροπιασμός για τη σφαγή», *Αυγή*, 26/2/1994

¹⁸⁸ «Η ΟΑΠ επιμένει στα νομικά δικαιώματά της», *ΣΑ*, 16/8/1991

¹⁸⁹ «Υπογραφή μετ' εμποδίων και αντιδράσεων», *Ριζοσπάστης*, 5/5/1994

¹⁹⁰ Α «Απειλές της Τζιχάντ», *Ριζοσπάστης*, 3/4/1994

πως «δεν θα χύσει αίμα Παλαιστινίων, ούτε θα χτυπήσει περισσότερο τη σχετική πρωτοβουλία της ΟΑΠ», φανερώνοντας την συμβιβαστική της στρατηγική.¹⁹¹

Η αποτελμάτωση των συμφωνιών του Όσλο φαίνεται όλο και πιο καθαρά από το 1995. Η ισραηλινή κυβέρνηση με αφορμή τις συνεχιζόμενες επιθέσεις των «φανατικών ισλαμικών οργανώσεων» Χαμάς και Τζιχάντ, προχώρησε σε αλληπάλληλες παραβιάσεις του «οδικού χάρτη» για την απόδοση αυτονομίας και ανεξαρτησίας στους Παλαιστίνιους. Επικαλούμενη λόγους ασφαλείας, καθυστέρησε την αποχώρηση των στρατευμάτων της από τη Λωρίδα της Γάζας και σημεία της Δυτικής Όχθης, κατηγορώντας για την εξέλιξη αυτή τις ισλαμιστικές οργανώσεις που επιδίδονται στην τρομοκρατία και υπονομεύουν την ειρήνη. Οι επαναλαμβανόμενες επιθέσεις εναντίον Ισραηλινών, όπως αυτή της 22^{ης} Ιανουαρίου του 1995, θέτει και τα θεμέλια του φυσικού διαχωρισμού των δύο πληθυσμών και της περίφραξης του Ισραήλ από την «επικίνδυνη Δυτική Όχθη».¹⁹² Η δημοσιογράφος του *Ριζοσπάστη* Ελένη Μαυρούλη, παρατηρεί ίσως για πρώτη φορά στην εφημερίδα, πως η αδυναμία του Γ. Αραφάτ να διαχειριστεί την κατάσταση και η αυταρχική του διολίσθηση έχει ολέθριες συνέπειες: η Τζιχάντ κερδίζει έδαφος για τις επιθέσεις της, ενώ η Χαμάς ακολουθώντας πιο μετριοπαθή στρατηγική αποβλέπει στην εκλογική αποτύπωση της κοινωνικής της δυναμικής.¹⁹³

Αυτή η μετριοπαθής πολιτική θα έρθει σε σύγκρουση με τις προκλήσεις που θα αντιμετωπίσει η ΟΑΠ και η Παλαιστινιακή Αρχή. Πέρα από τις συμφωνίες, όπως αποτυπώνεται την περίοδο των μέσων του 1990 ο παλαιστινιακός λαός συνέχιζε να συντηρεί το αίτημα για την συνέχιση του λαϊκού κινήματος, ενώ ταυτόχρονα ανέμενε την οικονομική ανόρθωση από την Παλαιστινιακή Αρχή. Ωστόσο, όπως παρατηρείται από τον ελληνικό Τύπο τα προβλήματα της διαφθοράς, των πελατειακών σχέσεων, της αδιαφάνειας και του αυταρχισμού ταλάνιζαν την παλαιστινιακή κοινωνία. Συγκεκριμένα, η Γάζα τοποθετείται στο κέντρο του κάδρου υπό την έννοια της συσσώρευσης προβλημάτων. Εκεί η κατάσταση περιγράφεται ως «επικίνδυνη» καθώς οι «εχθρικές ενέργειες» δημιουργούν ένα εκρηκτικό μείγμα στην περιοχή η οποία «θα εκραγεί στον πρόσωπο της Παλαιστινιακής Εθνικής Εξουσίας».¹⁹⁴ Δεδομένης της παρατήρησης από μέρους του ελληνικού Τύπου, όπως αναφέρθηκε νωρίτερα, της έντονης ισλαμιστικής δραστηριότητας στη Γάζα, η διόγκωση του ισλαμισμού στην περιοχή γίνεται πλέον όλο και πιο ευκρινής.

Η *Αυγή* σταδιακά αρχίζει να προβάλλει μια εικόνα οικονομικής εξαθλίωσης στη Γάζα – που εξαρτάται σε τεράστιο βαθμό από την εργασία των κατοίκων της στο Ισραήλ – και του αποκλεισμού μετακίνησης μεταξύ Γάζας και Δυτικής Όχθης. Ο Ισμάτ Σάμπρι, πρόξενος της παλαιστινιακής

¹⁹¹ Ό.π.

¹⁹² Ελένη Μαυρούλη, «Κρίσιμες ώρες για την ειρήνη», *Ριζοσπάστης*, 20/6/1993

¹⁹³ Ό.π

¹⁹⁴ «Η παλαιστινιακή εξουσία και το λαϊκό κίνημα», *Ριζοσπάστης*, 23/7/1995

διπλωματικής αντιπροσωπείας στην Αθήνα το 1995, παρουσιάζει την διόγκωση της δύναμης της Χαμάς ως «προϊόν και γέννημα των ιμπεριαλιστικών δυνάμεων». Πέρα από την φτωχοποίηση του πληθυσμού, ο Σάμπρι – μιλώντας στην Ε. Τζερεζόλε – πιστεύει πως υπήρχε μια ενορχηστρωμένη από τη Δύση και τα τοπικά καθεστώτα διοχέτευση της οργής προς τα τζαμιά.¹⁹⁵ Με αυτή την άποψη συντάσσεται και το ΕΕΚ. Η τροτσικιστική οργάνωση, εκφράζοντας τη θέση της στο 6^ο Συνέδριο το 1992 πιστεύει πως «για τις καθυστερημένες χώρες ο σταλινισμός μαζί με τον ιμπεριαλισμό έχουν στήσει τα ιδεολογήματα του τρίτου κόσμου, τις τριτοκοσμικές θεωρίες και λύσεις, τους ισλαμικούς, τους γκεβαρικούς κλπ. δρόμους για να κρατούν τους αγώνες των καταπιεσμένων λαών μακριά από το διεθνές εργατικό κίνημα».¹⁹⁶ Έτσι, αναπτύσσεται μια θέση στην Αριστερά που παρουσιάζει μια συνομωσιολογική όψη του πολιτικού Ισλάμ, η οποία επανεμφανίζεται δυναμικά στο αριστερό κίνημα το 2001, αλλά και το 2014 με το Ισλαμικό Κράτος στη Συρία και το Ιράκ.¹⁹⁷

Για την Ελένη Μαυρούλη του *Ριζοσπάστη* οι «κομάντο αυτοκτονίας της Χαμάς», μοιάζουν να γυρίζουν το ρολόι πίσω, πριν την υπογραφή των συμφωνιών με τις επιθέσεις τους. Η άποψη αυτή συντάσσεται με τον ρόλο της Χαμάς (αλλά και της Τζιχάντ) ως υπονομευτές της ειρήνης¹⁹⁸ και της Παλαιστινιακής Αρχής. Λόγου χάρη τον Μάρτη του 1996 μετά από επίθεση αυτοκτονίας στο Τελ Αβίβ, ο Γ. Αραφάτ θεωρώντας πως η επίθεση αυτή δεν στόχευε μόνο το Ισραήλ, αλλά υποσκέλιζε και τη δική του θέση, εξαπέλυε ανθρωποκυνηγητό για την σύλληψη των δραστών.¹⁹⁹ Την ίδια περίοδο προκύπτουν ζωηρές συζητήσεις στη Δύση προκειμένου να συμπεριληφθεί η Χαμάς στη λίστα με τις τρομοκρατικές οργανώσεις, με το ΚΚΕ να κρατά μια αμφίθυμη στάση. Προσπαθεί να διαχωρίσει το πολιτικό με το ένοπλο σκέλος – τις ταξιαρχίες Izz al-Din al-Qassam – αλλά και να αντικατοπτρίσει το ρήγμα που εκείνη την περίοδο δημιουργείται στο εσωτερικό της Χαμάς, μεταξύ της «εσωτερικής» και «εξωτερικής» διοίκησης.²⁰⁰

Είναι ενδιαφέρον πως μόλις το 1996 γίνεται ουσιαστικά μια προσέγγιση στον *Ριζοσπάστη* – έστω και συνοπτική – για την ταυτότητα της Χαμάς. Σημειώνεται πως «εμφανίζεται τον Γενάρη του 1985 (εδώ υποθέτουμε κάνει λάθος στην χρονολογία εκ παραδρομής – είναι 1988) [...] υπογράφοντας

¹⁹⁵ Ε. Τζερεζόλε, «Η φτώχεια και η καταπίεση οδηγούν στον φανατισμό», *Αυγή*, 8/1/1995

¹⁹⁶ ΑΣΚΙ, «Οι προοπτικές του ΕΕΚ: Μέρος Γ', Τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα», Αρχείο ΕΕΚ, 24/10/1992

¹⁹⁷ Λόγου χάρη το περιοδικό *Sarajevo* που παρά την τεκμηριωμένη και εμβριθή του ανάλυση για τη Μέση Ανατολή, ενσωματώνει πολλές φορές μια συνομωσιολογική ανάλυση για την εμφάνιση του ISIS. Βλ. "Global War (2)", *Sarajevo*, #88, Οκτώβρης 2014, σσ. 22-25

¹⁹⁸ Διατυπώνεται μάλιστα η θέση την περίοδο εκείνη πως υπάρχει συνεργασία μεταξύ φανατικών ισλαμιστών με ακροδεξιούς εβραίους έτσι ώστε να απομονωθεί και να ακυρωθεί η συμφωνία του Όσλο.

¹⁹⁹ Ελένη Μαυρούλη, «Μέρες τρόμου», *Ριζοσπάστης*, 10/3/1996

²⁰⁰ Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*, Columbia University Press, New York, 2006

αυθαίρετα μόνη της την 34^η ανακοίνωση της επιτροπής αγώνα, με την οποία δεν είχε καμία σχέση.²⁰¹

Για την καταγωγή της η Ε. Μαυρούλη αναφέρει:

Αποτελεί μετεξέλιξη της οργάνωσης Αδελφοί Μουσουλμάνοι, οργάνωση με έντονη παρουσία στα Κατεχόμενα εδάφη που είχε πολλάκις κατηγορηθεί για συνεργασία με τις κατοχικές ισραηλινές δυνάμεις. Ο πνευματικός ηγέτης της Χαμάς, ο τετραπληγικός Χασάν (σφ. Αχμεντ) Γιασίν, βρίσκεται τα τελευταία χρόνια στις ισραηλινές φυλακές.²⁰²

Ο χαρακτήρας της οργάνωσης διαφωτίζεται από την απολογία του Γιασίν σε ισραηλινό δικαστήριο, σύμφωνα με τον *Ριζοσπάστη*:

Η Χαμάς έπαιρνε λεφτά και όπλα από τη Σαουδική Αραβία και το Κουβέιτ και σκοπός της οργάνωσης ήταν η εξόντωση των Παλαιστίνιων κομμουνιστών, αλλά και των μελών της τότε διευρυμένης ΟΑΠ, που ηγούνταν της ιντιφάντα, ενώ διευκρίνισε ότι στοχεύει σε ένα ισλαμικό κράτος, που δεν συνεπάγεται απαραίτητα ανεξάρτητο παλαιστινιακό κράτος²⁰³.

Οι παραθέσεις αυτές του *Ριζοσπάστη* αντικρούουν στις μεταλλασσόμενες προγραμματικές δηλώσεις της Χαμάς για την εγκαθίδρυση ισλαμικού κράτους στην ιστορική Παλαιστίνη, που όμως, οφείλουμε να σημειώσουμε όπως γράφει η Ε. Μαυρούλη, δεν στοιχειοθετούν «κατηγορώ» εναντίον της Χαμάς. Η ισλαμιστική οργάνωση, έχει εγκαταλείψει ουσιαστικά το «όραμα» του ισλαμικού κράτους με την ίδρυσή της, μπροστά στην διαχείριση πιο ρεαλιστικών διλημάτων. Παράλληλα, η «εξόντωση των Παλαιστίνιων κομμουνιστών» είναι φυσικό να ανησυχεί τους Έλληνες κομμουνιστές, ωστόσο αυτό δεν φαίνεται να προκύπτει από κάπου.²⁰⁴ Ήδη από τις αρχές της ιντιφάντα το ΚΚ Παλαιστίνης και άλλες παλαιστινιακές δυνάμεις, συμπεριλαμβανομένων της Χαμάς, ενώνουν τις δυνάμεις τους εναντίον του Ισραήλ.²⁰⁵ Επιπλέον, μερικά χρόνια αργότερα, το 2000, δεκατρείς παλαιστινιακές οργανώσεις, συμπεριλαμβανομένων του ΛΚΠ και της Χαμάς, συγκροτούν το μέτωπο των «Εθνικών και Ισλαμικών Δυνάμεων», με στόχο των συντονισμό των επιχειρήσεων στην δεύτερη ιντιφάντα.²⁰⁶

Καταγράφοντας και σχολιάζοντας την στάση της Χαμάς στις πρώτες γενικές εκλογές του 1996, ο *Ριζοσπάστης* αναφέρει πως «αυτό που είναι σίγουρο είναι ότι οι εξτρεμιστικές μουσουλμανικές

²⁰¹ Εδώ αναφέρεται στις προκηρύξεις που μοίρασαν οι Ισραηλινοί τους πρώτους μήνες της ιντιφάντα και αποσκοπούσαν – μεταφέροντας λόγια της Χαμάς – στην διάσπαση του παλαιστινιακού κινήματος. Βλ. People's History Museum, CPGB Archive, CP/CENT/INT/16/02, The Palestinian Communist Party, Central Committee, 9/6/1988

²⁰² «Μέρες...», ό.π.

²⁰³ Ό.π.

²⁰⁴ Παρόμοιες κατηγορίες εναντίον των ισλαμιστών προκύπτουν λόγω της στάσης τους απέναντι στον κομμουνισμό, αλλά και λόγω πραγματικών περιστατικών όπως η σφαγή πενήντα περίπου Λιβανέζων κομμουνιστών το 1983 στην Τρίπολη από την ισλαμιστική ομάδα tawhid.

²⁰⁵ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/16/02, The Palestinian..., ό.π.

²⁰⁶ Michaele Browsers, *Political Ideology...*, ό.π, σ. 3

οργανώσεις έχουν δηλώσει πως δεν θα πάρουν μέρος στις εκλογές αυτές, αφού δεν αναγνωρίζουν τις συμφωνίες ειρήνης». Αναφέρει δε τις οργανώσεις της Τζιχάντ, του PFLP και του DFLP (το τελευταίο πήρε τελικά μέρος) ως αυτές που δεν θα λάβουν μέρος, ωστόσο για τη Χαμάς έχει άλλη άποψη. «Η Χαμάς κάθισε στο τραπέζι των διαπραγματεύσεων με την ΟΑΠ και εξέτασε σοβαρά το ενδεχόμενο να θέσει υποψηφιότητα στις εκλογές». ²⁰⁷ Εντούτοις, η ίδια η αμφιθυμία και η διγλωσσία της ισλαμιστικής οργάνωσης, καθορίζει και την εικόνα τους στον *Ριζοσπάστη*, καθώς δείχνει μια επιφυλακτικότητα για τις προθέσεις και τις τελικές αποφάσεις της Χαμάς. Αναγνωρίζοντας όμως σταδιακά την *de facto* παγίωση του ρυθμιστικού ρόλου των ισλαμιστών στον δημόσιο και πολιτικό βίο της Παλαιστίνης, ο *Ριζοσπάστης* παραμένει επιφυλακτικός καθώς η παράδοση των όπλων της Χαμάς στην ΠΑ το 1996 – παράλληλα με την συνέχιση της βίας – συνιστά ενδεχόμενο «διπλωματικό ελιγμό». ²⁰⁸

Ο ΣΥΝ δεν επικρίνει ιδιαίτερα τις συμφωνίες του Όσλο, θεωρώντας τις και ως ένα καλό βήμα για την ειρήνη καθώς «άνοιξε ένα παράθυρο ελπίδας για τη δικαίωση του πολύχρονου αγώνα των Παλαιστίνιων». Αντίθετα, οι «εξτρεμιστές ισλαμιστές» της Χαμάς εμφανίζονται ως οι υπονομευτές της. Η Χαμάς, όπως μας ενημερώνει το *Αντί*, δεν δέχεται τις συμφωνίες και τις παραχωρήσεις, και όπως τονίζει η Κατερίνα Καρύγιαννη, «δηλώνει αποφασισμένη να έρθει σε σύγκρουση και με τον υπό σύσταση στρατό του νέου κράτους». ²⁰⁹ Ωστόσο, η δισυπόστατη πολιτική της Χαμάς και η λελογισμένη και ελεγχόμενη σύγκρουση που υιοθετεί η οργάνωση, περνάει απαρατήρητη. Αυτό που τονίζεται – σχεδόν σε πλήρη στοίχιση με τον κυρίαρχο λόγο – είναι η αντινεωτερική στάση των κινημάτων αυτών όπως η Χαμάς, και η επιβουλή προς τις δημοκρατικές αξίες, οι οποίες εκφράζονται μέσω του εξτρεμισμού τους, ²¹⁰ αγνοώντας την εντυπωσιακή λαϊκή βάση που έχουν οι εν λόγω οργανώσεις. ²¹¹ Αυτή η λαϊκή απήχηση επισημαίνεται από τη ΣΑ. «Οι μαχητές Χεζμπολλάχ», όπως αναφέρονται, καθώς αμφότεροι το λιβανέζικο κράτος και η πλειοψηφία του λαού, όπως μεταφέρει το 1992 η ΣΑ, δεν επιθυμούν τον αφοπλισμό της Χεζμπολλά αλλά τη συνέχιση της αντίστασης, ²¹² ενώ κάποιες άλλες φορές γίνεται λόγος για την απροσδόκητη έλξη που ασκούν στο λαϊκό αίσθημα. ²¹³

²⁰⁷ «Γεγονός αμφισβητούμενο και με πολλά ερωτηματικά», *Ριζοσπάστης*, 14/1/1966

²⁰⁸ Ένταση, επιδρομές, συλλήψεις και αβεβαιότητα», *Ριζοσπάστης*, 18/6/1995

²⁰⁹ Κατερίνα Καρύγιαννη, «Αχ! Φατάχ!», *Αντί*, Τ. 542, 1994, σ. 31

²¹⁰ Κατερίνα Καρύγιαννη, «Βομβιστικές επιθέσεις εναντίον της ειρήνης», *Αντί*, Τ. 599, 1995 σ. 34

²¹¹ Valentine M. Moghadam, *Globalization...*, σ. 100

²¹² «Το Ισραήλ απαιτεί τον αφοπλισμό των Χεζμπολλάχ», ΣΑ, 6/6/1992

²¹³ «Σκοτωμός για την ενίσχυση της Χεζμπολλάχ», *Αυγή*, 26/5/1996. Την ίδια άποψη εκφράζει και το περιοδικό του Militant, *Militant International Review* το 1993 λέγοντας πως η πολιτική του Ισραήλ με τους βομβαρδισμούς και την πρόκληση προσφύγων στον Νότιο Λίβανο θα ενισχύσει την στρατολόγηση νέων στους κόλπους της Χεζμπολλά. βλ. σχετικά WUMRA, Αρχείο Militant Tendency, ΦΑΚ. 601/4/5/8/4, "The Rise of Fundamentalism", May-June 1993, Issue 51, σ. 3

Μέσα από αυτή την προσπάθεια καταγραφής της θέασης του πολιτικού Ισλάμ υπό το αριστερό πρίσμα, θα μπορούσαμε να εξάγουμε μερικά συμπεράσματα. Παρατηρούμε λοιπόν πως ένα μεγάλο τμήμα της αριστερής αναλυτικής προσέγγισης του πολιτικού Ισλάμ τη δεκαετία του 1990 εγγράφεται στην ανθρωπιστική ανάλυση. Έτσι, η ένδεια των φτωχών στρωμάτων αποτελεί κεντρικό άξονα ανάλυσης για την προσφυγή σε ένα κατά βάση «παρά φύσιν» φαινόμενο όπως αυτό του ισλαμισμού. Σε αυτή την ανάλυση συμφωνούν όλες οι οργανώσεις που εξετάζουμε. Την ίδια στιγμή κάποιες αναλύσεις, όπως αυτές του Θ. Παπαρήγα ή της Ε. Τζερεζόλε, αναφέρονται και στην μεταλλασσόμενη ταξική διάρθρωση του ισλαμιστικού κινήματος ή στην άνοδο του πολιτικού Ισλάμ ως απόρροια της έντονης πολιτικής καταπίεσης αντίστοιχα. Επιπλέον, συγκροτούνται δύο κύριες αφηγήσεις. Πρώτον, αναδύεται το αφήγημα του θρησκευτικού εθνικισμού, στο οποίο η Χαμάς παίζει σημαντικό ρόλο, την ίδια στιγμή που τα Βαλκάνια «φλέγονται» από αντίστοιχους εθνο-θρησκευτικούς εθνικισμούς. Το δεύτερο μείζον στοιχείο, και βαριά παρακαταθήκη, αποτελεί η σύνδεση του (πολιτικού) Ισλάμ με την τρομοκρατία, την ασφάλεια και την εν γένει δαμινοποίηση του Ισλάμ. Κι αυτό διότι ο ισλαμικός ακτιβισμός είναι ιδιαίτερα δραστήριος την δεκαετία εκείνη, είτε με τη μορφή οργάνωσης ενός πολιτικού κινήματος είτε με τις εντυπωσιακές και συνάμα αιματηρές ένοπλες επιθέσεις.

Παράλληλα, αναπτύσσεται μια έντονη κριτική από τον ΣΥΝ και το ΚΚΕ (σε μικρότερο βαθμό από το ΕΕΚ) για ένα φαινόμενο που στον πυρήνα του έχει έντονα αντινεωτερικά και οπισθοδρομικά χαρακτηριστικά. Ωστόσο, το ΕΕΚ αντιμετωπίζει το πολιτικό Ισλάμ ως προϊόν της εξαθλίωσης και της πολιτικής καταπίεσης, την ίδια στιγμή που το ΚΚΕ το προσλαμβάνει ως ένα δυτικό κατασκεύασμα για την εξυπηρέτηση των ιμπεριαλιστικών συμφερόντων. Ο ΣΥΝ – και μέχρι ένα βαθμό και το ΚΚΕ με το σχήμα του «ισλαμικού τόξου» - δίνει πολύ μεγάλη βάση στην κλιμακούμενη συγκρότηση των ισλαμιστικών δικτύων που λειτουργούν στην Ευρώπη, και απειλούν την σταθερότητά της. Ακόμα, τίθεται και ένα ερώτημα που ταλανίζει και τη Βρετανία ταυτόχρονα. Τη συμβατότητα του Ισλάμ με τη δημοκρατία, ιδιαίτερα μετά το «Τέλος της Ιστορίας». Στο ερώτημα αυτό η απάντηση δεν είναι μία και εμφανίζει μια παραδοξότητα. Ενώ η αποστροφή για το αντινεωτερικό πνεύμα του ισλαμισμού είναι διάχυτη, παρατηρείται παράλληλα μια συλλογική προσέγγιση του μετριοπαθούς πολιτικού Ισλάμ ως προσπάθεια ένταξής του στην ευρύτερη αστικο-κοινοβουλευτική δημοκρατία.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

6 ΈΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

6.1 ΒΡΕΤΑΝΙΚΗ ΑΡΙΣΤΕΡΑ: ΚΑΤΑΚΕΡΜΑΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΣΥΝΥΠΑΡΞΗ

Η βρετανική Αριστερά αποτελεί ένα διαφορετικό παράδειγμα από την ελληνική. Η ιστορία της και η θέση της στον πολιτικό χάρτη την διαφοροποιούν σε μεγάλο βαθμό. Η ιστορία του κοινοβουλευτισμού στη χώρα, η πρώιμη εκβιομηχάνισή της, η αποικιακή εξάπλωση, η πρωτοπορία στις ιδέες, αλλά και η μεγάλη ακαδημαϊκή μαρξιστική παραγωγή στη χώρα με την Νέα Αριστερά, οδηγεί την βρετανική Αριστερά σε μια διαφορετική πορεία. Αναντίρρητα, το Εργατικό κόμμα αποτελεί την κυρίαρχη οργάνωση με έντονα σοσιαλδημοκρατικά αλλά και ριζοσπαστικά στοιχεία.¹ Έτσι, στο εισαγωγικό αυτό κεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να χαρτογραφήσουμε συνοπτικά την πρόσφατη ιστορία του πολυσυλλεκτικού Εργατικού κόμματος – με τους πολλούς του μετασχηματισμούς – και των άλλων δυο οργάνωσεων που θα μελετήσουμε, του CPGB και του SWP, καθώς επίσης και μια συνοπτική αναφορά στις μεταλλάξεις των πλαισίων των πολιτικών της αμφισβήτησης στη χώρα. Λόγω της μακράς ιστορίας επίσης του Ισλάμ στη χώρα θα σταθούμε επίσης πολύ συνοπτικά σε αυτό. Καθώς η μαζική μετανάστευση στη Βρετανία αποτελεί βασικό κομμάτι της σύγχρονης ιστορίας της, η ετερογένεια του Ισλάμ αποτυπώνεται και στο πλήθος των οργάνωσεων που λειτουργούν εκεί.

6.1.1 Το Εργατικό κόμμα

Το 1956 εκδίδεται στη Βρετανία το έργο του Βρετανού σοσιαλιστή Anthony Crosland, *The Future of Socialism*. Εκεί ο Crosland προσπαθεί να συνθέσει τον νέο οδικό ιδεολογικό χάρτη για τον μεταπολεμικό σοσιαλισμό. Η αλλαγή αυτή, όπως υποστήριξε, είχε να κάνει με μια μνημειώδη αλλαγή στον χαρακτήρα του ίδιου του καπιταλισμού (μετατοπιζόμενος περισσότερο προς μια φιλολαϊκή πολιτική), παρά με μια δυναμική μέσα στον ίδιο τον σοσιαλισμό. Ο Crosland και οι ιδέες του, επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό το Εργατικό Κόμμα και το περιβάλλον της ηγεσίας του Hugh Gaitskell από τη δεκαετία του 1950 και ύστερα, αφήνοντας στο περιθώριο το ιδεολογικό βάρος της ταξικής πάλης,² και προσαρμόζοντας ανάλογα τις πολιτικές των Εργατικών στο μεταβαλλόμενο εσωτερικό και διεθνές περιβάλλον.

¹ Daniel Finn, (2019), “Crosscurrents: Corbyn, Labour and the Brexit Crisis”, *New Left Review*, # 118, σ. 6

² Thompson Willie, (1997), *The Left in History: Revolution and Reform in Twentieth-Century Politics*, Pluto Press, London, σ. 133 & σσ. 142-62. Ένα μεγάλο ερμηνευτικό σχήμα που έχουν ακολουθήσει πολλοί ιστορικοί και πολιτικοί επιστήμονες για το Εργατικό Κόμμα αναφορικά με τους μετασχηματισμούς του, τις στρατηγικές του και τις κρίσεις μέσα από τις οποίες διαμορφώθηκε η σημερινή του ταυτότητα είναι το ακόλουθο, το οποίο απολήγει σε τρεις τάσεις. Η πρώτη αφορά τις υλιστικές στρατηγικές. Το πρόταγμα των ισχυρισμών πως η αλλαγή στην ταυτότητα των Εργατικών είναι προϊόν πιέσεων από τις καπιταλιστικές επιταγές έχει εκφραστεί

Ορίζοντας όμως την Αριστερά στην Βρετανία, όπως άλλωστε και σε άλλες χώρες, δεν είναι μία εύκολη υπόθεση. Το Εργατικό Κόμμα πέρα από την πολυσυλλεκτικότητά του λειτουργεί επιπλέον και σαν ένα πεδίο συγκρούσεων και ιδεολογικών ανταγωνισμών ανάμεσα σε πιο «φιλελεύθερες» πολιτικά ομάδες από τη μία αλλά και πιο ριζοσπαστικές από την άλλη. Ωστόσο, οι Εργατικοί τη δεκαετία του 1970 έκλιναν κατά κύριο λόγο προς τ' αριστερά. Πέρα από δύο επιδραστικούς βουλευτές του κόμματος, όπως η Shirley Williams και ο Denis Healey, οι οποίοι ηγούνταν της δεξιάς πτέρυγας, τα κύρια όργανα του κόμματος, το National Executive Committee (NEC) και το Annual Party Conference

και από τον Ralph Miliband (1972) και από τον Leo Panich (1976). Η υποχρέωση των Εργατικών να συμβαδίσουν με το αδηφάγο καπιταλιστικό σύστημα έχει ενδώσει, σύμφωνα με την ανάλυση αυτή, στις ορέξεις των αγορών και του οργανωμένου κεφαλαίου και έχει προσαρμόσει την πολιτική του αναλόγως. Η δεύτερη εστιάζει στους μετασχηματισμούς του ίδιου του καπιταλισμού. Η άποψη αυτή έχει ρίζες στις ρεφορμιστικές τάσεις της Αριστεράς, ήδη από την εποχή του E. Bernstein στο τέλος τους 19ου αιώνα. Ο Bernstein διατράνωνε πως ο καπιταλισμός είναι ικανός να παράγει όλο και λιγότερες κρίσεις και πως η φιλελεύθερη αντιπροσωπευτική δημοκρατία θα καταφέρει να είναι το πιο βιώσιμο σύστημα διακυβέρνησης, την ίδια στιγμή που το βιοτικό και το μορφωτικό επίπεδο θα βελτιώνεται, απολαμβάνοντας έτσι τους καρπούς του καπιταλισμού. Συνεπώς, οι εργάτες θα απομακρύνονται σταδιακά από οποιεσδήποτε επαναστατικές φιλοδοξίες. Η τρίτη τάση υιοθετήθηκε κατά κόρον από την λεγόμενη Νέα Αριστερά (Eric Hobsbawm 1981). Επικέντρωνε στα ζητήματα της ταξικής αναδιάρθρωσης και ειδικότερα στις ρευστές ταυτότητες της εργατικής τάξης. Καθώς παγιώνεται η διαδικασία της δεύτερης τάσης (τα υλιστικά κέρδη) οι συμπεριφορές και οι στοχεύσεις της εργατικής τάξης μεταλλάσσονται. Οι εκλογικές προτιμήσεις μετακινούνται όλο και περισσότερο προς αυτές της μεσαίας τάξης, όπως επίσης και οι καταναλωτικές τους συνήθειες. Έτσι, το Εργατικό Κόμμα σταδιακά καταλήγει να χάσει χιλιάδες μέλη τη δεκαετία του 1970 αλλά και να καταβαραθρωθεί σε διάφορες εκλογικές διαδικασίες.

Το δεύτερο ερμηνευτικό πλαίσιο αφορά τις διαλεκτικές ιδέες. Για τον P. Anderson (1992) η το αναλυτικό αυτό σχήμα αποτελεί ουσιαστικά μια ιδιαιτερότητα της Βρετανίας. Η ιδιότυπη θέση της στην εξέλιξη του καπιταλιστικού κόσμου, η πρώιμη εκβιομηχάνισή της, η κοινοβουλευτική της παράδοση, η αποικιοκρατική της πολιτική και οι δύο νίκες της στους Παγκόσμιους Πολέμους αποτέλεσαν εξελικτικά το υπόβαθρο έτσι ώστε η εργατική της τάξη να επιθυμεί την βελτίωση των συνθηκών και όχι την αλλαγή τους. Μια δεύτερη τάση στο σχήμα αυτό, υποστηρίζει πως οι Εργατικοί υιοθέτησαν τις κυρίαρχες ιδέες που ηγεμόνευαν σε κάθε ιστορική φάση, επιβάλλοντας με τον τρόπο αυτό τους μετασχηματισμούς. Επιπλέον, η επιρροή των ιδεών που προέρχονταν από τους πολύ επιδραστικούς για τους Εργατικούς διανοούμενους, έχει υπερτονιστεί από κάποιους άλλους μελετητές (Desai 1994). Αυτοί οι διανοούμενοι, όπως ο Antony Giddens ο Terry Eagleton και άλλοι, ανέπτυξαν ρεφορμιστικές ιδέες που επηρέασαν αμφότερες την ηγεσία του κόμματος αλλά και τους επικεφαλής των εργατικών συνδικάτων, συγκροτώντας το New Labour.

Τέλος, το τρίτο αναλυτικό σχήμα που περιγράφει τις μεταλλάξεις των Εργατικών, αποκτά μια διαλεκτική σχέση με τη θέση του Hobsbawm περί αλλαγών στο εκλογικό σώμα. Όπως έχει υποστηρίξει και ο A. Downs (1957) τα κόμματα μοιάζουν αρκετά με τις επιχειρήσεις. Συνεπώς προσπαθούν πάντοτε να βρουν τις κατάλληλες στρατηγικές έτσι ώστε να προσελκύσουν τους ψηφοφόρους τους και κυρίως να κερδίσουν ένα μεγαλύτερο μέρος του μεσαίου χώρου. Αυτή η συλλογιστική βασίζεται εν πολλοίς στην ευρύτερη ιδέα πως τα κόμματα για να επιβιώσουν στην φιλελεύθερη δημοκρατία θα πρέπει να ενστερνιστούν ιδέες και πρακτικές ευρέως αποδεκτές από τη μεγάλη κοινωνική μάζα και πως, μεταξύ άλλων, θα πρέπει να αποριζοσπαστικοποιήσουν σε μεγάλο βαθμό τις θέσεις τους. Με αυτό τον τρόπο και οι Εργατικοί, αλλά και άλλα αριστερά κόμματα, σε Βρετανία και Ελλάδα, κατορθώνουν να δημιουργούν ευρύτερες συμμαχίες για την επιβίωσή τους, αρχικά, αλλά και για την κατάληψη της εξουσίας σε δευτερευόντως. Ωστόσο, θα πρέπει εδώ να υπογραμμίσουμε το εξής: τα σχήματα αυτά και οι στρατηγικές αφενός δεν είναι εξαντλητικά. Αυτό σημαίνει πως οι προσωπικές φιλοδοξίες ηγετικών ή μη στελεχών αλλά και οι διαλεκτική της εξουσίας μέσα στο πλαίσιο του Κόμματος επηρεάζουν εξίσου κάποιες επιλογές και θέσεις. Αφετέρου όλες τα σχήματα αυτά λειτουργούν πολλές φορές αθροιστικά. Η υιοθέτηση του ενός δεν αποκλείει τον προσεταιρισμό ενός άλλου, ή ακόμα και τον συνδυασμό διαφόρων ταυτόχρονα στρατηγικών με σκοπό καλύτερα αποτελέσματα. Βλ. Nick Randall, (2003), "Understanding Labour's ideological trajectory", σσ. 8-9, στο John Callaghan, Steven Fielding, Steve Ludlam, *Interpreting the Labour Party: Approaches to Labour politics and history*, Manchester University Press, Manchester

κυριαρχούνταν από τις νέες μορφές αριστερής πολιτικής ταυτότητας, οι οποίες εκφράζονταν, κυρίως, μέσω των νέων κοινωνικών κινημάτων.³ Επιπλέον, αυτή η τάση σφυρηλατήθηκε, και από την αυξανόμενη σύσφιξη των σχέσεων μεταξύ των μελών των Εργατικών με τους συνδικαλιστικούς φορείς της χώρας.⁴ Μάλιστα, το πρόγραμμα των Εργατικών του 1973 αποκήρυσσε σθεναρά τον «ρεβιζιονιστικό» χαρακτήρα της σοσιαλδημοκρατίας.⁵ Ωστόσο, το 1976 ο James Callaghan αποκήρυσσε τον κεϋνσιανισμό και την κοινωνική πολιτική, λέγοντας πως ο τρόπος που αντιλαμβάνονταν μέχρι τότε την αντιμετώπιση της ύφεσης και της οικονομικής κρίσης (αύξηση δημοσίων δαπανών, προστατευτισμός κ.α.) ήταν μια χίμαιρα.⁶ Στην μεταπολεμική ανασυγκρότηση, δήλωνε, αυτές οι πολιτικές πέτυχαν. Πλέον όμως, δεν λειτουργούν.⁷

Μία τομή στη διαδρομή του Εργατικού κόμματος – αλλά φυσικά και ολόκληρης της βρετανικής κοινωνίας – υπήρξε η νίκη των Συντηρητικών και της Μ. Θάτσερ στις εκλογές του 1979. Σύμφωνα με το κλίμα της εποχής, ούτε οι ίδιοι οι Συντηρητικοί δεν περίμεναν τον μακροπρόθεσμο θρίαμβο και την επιρροή της Θάτσερ, ενώ περίμεναν πως «σύντομα θα κατακρημιζόταν’».⁸ Ο *θατσερισμός*, όπως αποκλήθηκε,⁹ θα αποτελούσε από κει και πέρα (και ως παρακαταθήκη μετά την απόσυρση της Σιδηράς Κυρίας από την πολιτική) μια θεμελιώδη αλλαγή στην φυσιογνωμία της Βρετανίας ως κράτος, αλλά θα επηρέαζε και τα πολιτικά και κοινωνικά κινήματα τα οποία υποχρεούνταν πολλές φορές να βρίσκονται σε θέση άμυνας. Αυτό φυσικά επιτάχυνε και τις διαδικασίες επαναπροσδιορισμού των ταυτοτήτων στην βρετανική Αριστερά που οδήγησε και σε έναν βαθμό ριζοσπαστικοποίησης. Για τους Εργατικούς η ήττα αυτή δημιούργησε πόλωση που είχε κυρίως τρεις αφετηρίες. Πρώτον, αφορούσε κατά κύριο λόγο τη νομή της εξουσίας στο εσωτερικό των Εργατικών, με τις διάφορες ομάδες να προσπαθούν να κερδίσουν μεγαλύτερη επιρροή. Ύστερα, σχετιζόταν με τις δημοκρατικές διαδικασίες μέσα στο Κόμμα καθώς υπήρξε μια διεγκυστίνδα μεταξύ «δεξιάς και

³ Jones Tudor, (1996), *Remaking the Labour Party: From Gaitskell to Blair*, Routledge, Λονδίνο, σ. 66

⁴ Ό.π. Σε αυτό βοήθησε και η μια μεγάλη διάσπαση που συνέβη στους κόλπους της δεξιάς πτέρυγας των συνδικαλιστικών φορέων των Εργατικών στις αρχές του 1980, καθώς κάποιοι από την δεξιά πτέρυγα άσκησαν δριμυία κριτική στην αδράνεια των συνδικάτων. Βλ. Sassoon Donald, *One Hundred Years...*, σ. 694

⁵ Ό.π. σ. 68 (Labour’s Programme 1973)

⁶ Αυτό, όπως και τον μεταβαλλόμενο χαρακτήρα του Εργατικού Κόμματος σημειώνει και ο Eric Hobsbawm σε μια σειρά άρθρων του την περίοδο εκείνη. Ιδιαίτερα, στέκεται στις μεταλλασσόμενες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, στην μείωση της χειρωνακτικής εργασίας εν γένει στην Βρετανία, στην καπιταλιστική αναδιάρθρωση αλλά και στην μείωση των μελών και των ψηφοφόρων του ίδιου του Κόμματος. Βλ. Hobsbawm Eric (1978), “The Forward March of Labour Halted?”, *Marxism Today* & Hobsbawm Eric, (1983), “Labour’s Lost Millions”, *Marxism Today*

⁷ Ό.π. σ. 77

⁸ Andrew Thorpe, (1997), *A History of the British Labour Party*, Macmillan Press, Hampshire, σ. 202

⁹ Ο Stuart Hall σε ένα ιστορικό άρθρο του στο περιοδικό *Marxism Today* στις αρχές του 1979, πριν από την εκλογή των Τόρις, θα χρησιμοποιήσει για πρώτη φορά τον όρο «θατσερισμός».

«αριστερής» πτέρυγας.¹⁰ Και τέλος, και ίσως κυριότερο όλων, μετασηματίστηκε η ιδεολογική ταυτότητα του κόμματος, ιδιαίτερα μπροστά στις ακραίες φιλελεύθερες πολιτικές των κυβερνήσεων της Θάτσερ.¹¹

Παρ' όλα αυτά, υπήρξε μια αντιφατική εξέλιξη αναφορικά με τους Εργατικούς. Με την εκλογή της Θάτσερ το 1979, οι «ευρείες συμμαχίες» επανεμφανίστηκαν, με σχεδόν το σύνολο της Αριστεράς να θεωρεί πως πρέπει να συνταχθεί γύρω από το Εργατικό Κόμμα. Η αναγνώριση της προτεραιότητας του ταξικού εχθρού στο πρόσωπο της Θάτσερ ήταν προφανής, ωστόσο κάποιοι, όπως το SWP δεν αντιλήφθηκαν τον κίνδυνο και την επιρροή της βρετανίδας πρωθυπουργού, τουλάχιστον σε πρώτη φάση.¹² Η δυσπιστία που προέκυπτε από την στάση των Εργατικών σε μια σειρά από ζητήματα, όπως η απεργία των ανθρακωρύχων το 1984-85 αλλά και το κίνημα ενάντια στον φόρο roll tax μεταξύ 1987-1990 ενίσχυσε περαιτέρω τον κατακερματισμό της Αριστεράς, με αποτέλεσμα την επιπλέον αποδυνάμωσή της. Η ανάληψη της ηγεσίας των Εργατικών το 1992 από τον John Smith, επιβεβαίωσε περαιτέρω την σοσιαλδημοκρατική του ταυτότητα, αλλά τη συνέδεσε και με μια χριστιανική ηθική,¹³ η οποία στηριζόταν στην πνευματική παρακαταθήκη του σενσιμονισμού του 19^{ου} αιώνα αλλά και της χριστιανικής αριστεράς του Terry Eagleton των δεκαετιών του 1960-90. Ο Smith υπογράμμιζε, πως ο χριστιανισμός σε συνδυασμό με τον σοσιαλισμό μπορούν να προσφέρουν το ηθικό πλαίσιο λειτουργίας, χωρίς ωστόσο αυτό να αποκλείει και διαφορετικές διαδρομές προς την κοινωνική δικαιοσύνη.¹⁴

Αυτή η «φαντασιακή κοινότητα» του Smith αποτέλεσε και την αιχμή του δόρατος της πολιτικής του προσέγγισης στην προσπάθεια κάποιων μελών του Κόμματος, όπως ο Jack Straw και ο Tony Blair, οι οποίοι επιχειρούσαν να επικαιροποιήσουν και να αναπροσαρμόσουν ένα από τα κύρια σημεία του καταστατικού των Εργατικών, το *Clause IV*, πριν τελικά το επιτύχουν το 1995.¹⁵ Αυτή η προσπάθεια γινόταν καθώς θεωρούσαν πως υπήρχε μια «δυσαρμονία μεταξύ της δηλωμένης ιδεολογίας των

¹⁰ Άλλωστε, η διάσπαση τμήματος της Δεξιάς πτέρυγας και η δημιουργία του Social Democratic Party το 1981 αρχικά προσλήφθηκε ως νίκη της Αριστερής πτέρυγας, ωστόσο σύντομα θα διαφαινόταν το αντίθετο. Simon Hannah, (2018), *A Party with Socialists in It: A History of the Labour Left*, Pluto Press, London, σ. 166

¹¹ Jones Tudor, *Remaking...*, σσ. 81-82

¹² Smith Evans and Matthew Worley, (2017), *Against the Grain: The British Far Left from 1956*, Manchester, Manchester University Press, σ. 10

¹³ Ο.π., σ. 98

¹⁴ Smith John, The R.H. Tawney Memorial Lecture Given by the R.T. John Smith QC MP, Bloomsbury Baptism Church, 20/03/1993, USC Copy, σ. 1, <http://www.johnsmithmemorialtrust.org/media/63970/Reclaiming-the-Ground.pdf>

¹⁵ Το Clause IV συντάχθηκε το 1918 αναφέροντας ρητά τους στόχους και τις αξίες του Εργατικού Κόμματος. Μέχρι την αναθεώρησή του το 1995 αποτελούσε για το Κόμμα την «Βίβλο» του πολιτικού του προσανατολισμού. Η επιτυχία στην αναθεώρησή του οφείλεται κυρίως σε τρεις λόγους: α) ο Blair είχε προετοιμάσει αρκετά αποτελεσματικά το έδαφος β) δεν υπήρξε η αντίσταση των εργατικών συνδικάτων (τα οποία είχαν αποδυναμωθεί αισθητά) η οποία υπήρχε στο παρελθόν γ) δεν είχε επίσης την σθεναρή αντίσταση της αριστερής πτέρυγας των Εργατικών που είχε λόγω χάρη στο στα τέλη του '50 ο Gaitskell.

Εργατικών και στην προσέγγισή τους στην πολιτική»,¹⁶ υπονοώντας πως θα πρέπει να αντιμετωπίσουν πιο δραστικά τις προκλήσεις του νεοφιλελεύθερου θριάμβου και το επικείμενο πέρασμα στον 21^ο αιώνα.

Η διαδοχή του Smith (ύστερα από την θάνατό του το 1994) από τον Tony Blair επιτάχυνε αναμφίβολα τον ιδεολογικό μετασχηματισμό του κόμματος. Για τον Blair ο εκσυγχρονισμός του Κόμματος ισοδυναμούσε με την επανεγκαθίδρυσή του ως κόμμα εξουσίας στην πολιτική σκηνή της Βρετανίας, γεγονός που θα υποδήλωνε την επιτυχημένη εκπροσώπηση για ένα μεγάλο μέρος του εκλογικού σώματος.¹⁷ Ο «ιδεολογικός εκσυγχρονισμός» εκφράστηκε μέσα από ένα άρθρο του ίδιου του Blair στο περιοδικό *Marxism Today*¹⁸, στο οποίο ανέφερε πως θα πρέπει να επανεκτιμηθεί η πολιτική ατζέντα των Εργατικών για δημόσια δράση αποκλείοντας ωστόσο τον παρωχημένο κολεκτιβισμό.¹⁹ Για τον Blair, ύστερα από την πτώση του κομμουνισμού η προοπτική αυτή είναι η μόνη βιώσιμη για την Αριστερά. Πλέον, οι Εργατικοί, όπως και άλλα σοσιαλιστικά κόμματα στην Ευρώπη, διεύρυναν τον χαρακτήρα του σοσιαλιστικού ιδεώδους. Ο σοσιαλισμός που αντιπροσώπευαν από το σημείο αυτό κι έπειτα, ήταν με ιδιαίτερα διαυγή στοιχεία ένας σοσιαλισμός των ανταγωνιστικών αγορών που ως στόχο είχε να πετύχει και να διασφαλίσει «μια δυνατή, συνεκτική κοινωνία η οποία δίνει την ευκαιρία σε κάθε πολίτη της να καλλιεργήσει τις δυνατότητές του στο έπακρο».²⁰ Έτσι, ο Blair επισφράγιζε στην πράξη μια μακρόχρονη ιστορική διαδικασία, όπως είχε αρθρωθεί από τον Γερμανό Karl Kautsky του SPD, ο οποίος υποστήριζε πως το τελευταίο είναι απλά ένα επαναστατικό κόμμα και όχι ένα κόμμα επανάστασης.²¹

6.1.2 Κομμουνιστικό Κόμμα Μεγάλης Βρετανίας (CPGB)

Η ιστορία του Communist Party of Great Britain (CPGB) είναι διαφορετική από αυτή του ελληνικού ΚΚ. Αν και τα δύο ΚΚ υπέφεραν από την αντικομμουνιστική υστερία των μεταπολεμικών χρόνων το CPGB λειτουργούσε πάντοτε στη λογική της συνεργασίας (ή της σιωπηρής συναίνεσης) του με τους Εργατικούς, στην προσπάθειά του να χτίσει μια ευρεία προοδευτική πλατφόρμα αλλά και να υπερασπιστεί τον «παγκόσμιο ρόλο» της Βρετανίας.²² Το CPGB ήταν ένα κόμμα με μικρό αριθμό

¹⁶ Jones Tudor, *Remaking...*, σ. 98

¹⁷ Ο.π., σ. 99

¹⁸ Μέλη του *Marxism Today* έχουν κατηγορηθεί πως πρωτοστάτησαν στην δημιουργία του New Labour το 1994.

¹⁹ Blair Tony, "Forging a New Agenda", *Marxism Today*, σσ. 32-34, 1991

²⁰ Jones Tudor, *Remaking...*, σ. 102

²¹ Thompson Willie, *The Left in History...*, σ. 31

²² Για περισσότερες λεπτομέρειες για την ιστορία του CPGB βλ. James Klugman, (1999), *History of the Communist Party of Great Britain*, Vol 1 Formation and Early Years 1919-1924, Vol. 2. The General Strike 1925-1923. Vol. 3. History CPGB 1927-1941 Vol. 4. History CPGB 1941-1951 Vol. 5. Cold War, Crisis and Conflict: The CPGB 1951-68 & Vol. 6. End Games and New Times: The Final Years of British Communism 1964-1991, Lawrence & Wishart, Chandwell Heath & Keith Laybourn, Dylan Murphy, (1999), *Under the Red Flag: A History of*

μελών για τα δεδομένα της Βρετανίας, ωστόσο αποτελούσε ένα πολύ δραστήριο και ενεργό μέλος στον χώρο της βρετανικής Αριστεράς, ιδίως στις ανταποικιακές καμπάνιες, στο εργατικό κίνημα ή αργότερα στα αντιπολεμικά και τα κινήματα πυρηνικού αφοπλισμού.²³ Το CPGB ήταν αντιδιαμετρικά αντίθετο με την συνέχιση της αποικιοκρατικής εξουσίας, ωστόσο πολλές φορές αυτό που επιθυμούσε ήταν η μεταρρύθμιση και όχι η κατάργηση της αυτοκρατορίας.²⁴ Η αντίφαση είναι πως στην ιστορική του πορεία, ιδιαίτερα μετά το 1950, σύμφωνα πάντα με τις επιταγές της Μόσχας, το CPGB υιοθέτησε μια στάση «μη επεμβατική» αναφορικά με τα κομμουνιστικά κόμματα των αραβικών χωρών, ωθώντας τα μάλιστα να υποστηρίξουν τα εθνικιστικά κινήματα των χωρών τους.²⁵ Στο γύρισμα της δεκαετίας του 1960 στο 1970 το CPGB απέκτησε πάλι μια μεγαλύτερη δυναμική, ειδικά στα εργατικά συνδικάτα εντείνοντας την μαχητικότητα.²⁶ Στα τέλη της δεκαετίας του 1970, ωστόσο, το CPGB βίωσε μια σοβαρή κρίση καθώς η διάθεσή του για συνεργασία με τις ηγεμονικές δυνάμεις του βρετανικού πολιτικού χώρου (Tories, Labour) αλλά και οι συμβιβασμοί που προωθούσε στο συνδικαλιστικό κίνημα, χαρακτηρίστηκαν από πολλούς εντός και εκτός κόμματος ως ρεφορμιστικές.²⁷

Το CPGB αν και είχε αποκηρύξει τον σταλινισμό το 1977 παρέμενε κατά βάση ένα κόμμα που προσανατολισμένο στις αρχές αυτές. Ύστερα από μια σειρά αποχωρήσεις από το κόμμα, η δεκαετία του 1980 και ο θατσερισμός έφεραν στο προσκήνιο την επιθυμία του CPGB για συνεργασία με τους Εργατικούς και την οικοδόμηση μιας ευρείας συμμαχίας που θα στηρίζεται στις ιδεολογικές θέσεις του ευρωκομμουνισμού. Επιπλέον, θα πρέπει να σημειώσουμε πως τα κύρια έντυπα του CPGB που μελετάμε εδώ, το *Morning Star* και το *Marxism Today*, ταλανίζονταν από συγκρούσεις και ιδεολογικές διαφωνίες πάνω στις θέσεις και τις στρατηγικές του κόμματος.²⁸ Παράλληλα, το γεγονός πως το CPGB ήταν υπέρ της δημιουργίας μιας εβραϊκής εστίας στην ιστορική Παλαιστίνη, το έκανε αρκετά αντιδημοφιλές ανάμεσα στους Άραβες εθνικιστές. Μεταπολεμικά, ωστόσο, και ιδιαίτερα μετά το 1967, οι σχέσεις του CPGB με το αριστερό εβραϊκό στοιχείο στην Αγγλία, π.χ. με το Poale Zion, αποδυναμώθηκαν, την ίδια στιγμή που το πρώτο προσέγγιζε πιο δυναμικά πλέον το μουσουλμανικό στοιχείο.

Communism in Britain, Sutton Publishing & J. Eaden, D. Rentor, (2002), *The Communist Party of Great Britain Since 1920*, Palgrave Macmillan

²³ Paul Kelemen, *The British Left...*, ό.π., σ. 86

²⁴ Paul Kelemen, (2006) "British Communists and the Palestine Conflict, 1929-1948", *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal*, 5 (2): 131-153. σ. 149

²⁵ Ό.π.

²⁶ Ό.π., σ. 7

²⁷ Smith Evans and Matthew Worley, *Against the Grain...*, ό.π., 8

²⁸ Ό.π., σσ. 9-10

6.1.3 Το τροτσικιστικό κίνημα και η Νέα Αριστερά

Σταδιακά μετά το 1968 η πολιτική γεωγραφία της Αριστεράς στην Βρετανία εμπλουτίστηκε. Μια σειρά από δραστήρια ακτιβιστικά κινήματα και οργανώσεις με τροτσικιστικό πρόσημο συγκροτήθηκαν στην Βρετανία, όπως το International Marxist Group, International Socialism (IS-1974) το Anti-Nazi League (1976) και ο Ευρωπαϊκός Πυρηνικός Αφοπλισμός (1980) με απώτερο στόχο την υιοθέτηση της τροτσικιστικής στρατηγικής του «εισοδισμού». Ο εισοδισμός αυτός δεν ήταν πάντοτε βελούδινος. Ο ηγέτης των Εργατικών Neil Kinnock²⁹ είχε χαρακτηρίσει το 1985 τον *Militant* (όργανο του International Socialism) ως «σκουλήκι μέσα στο σώμα του Εργατικού Κόμματος», υπό τον φόβο πως η στρατηγική του πρώτου θα μπορούσε να οδηγήσει στην ιδεολογική του κυριαρχία μέσα στους Εργατικούς.³⁰ Μάλιστα, η διαδικασία αποβολής τους από τους Εργατικούς ξεκίνησε το 1984 όταν ο Kinnock αποφάσισε να διώξει έξι ηγετικά στελέχη τους.³¹

Ο *Militant* ήταν μία από τις τροτσικιστικές ομάδες. Το 1950 ο Tony Cliff ίδρυσε το Socialist Review Group και το 1968 μετασηματίστηκε σε IS με την εβδομαδιαία εφημερίδα *Industrial Worker*. Το IS επέδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον, λόγω του έντονου διεθνισμού του, για τις διεθνείς εξελίξεις.³² Μάλιστα ο ίδιος ο Tony Cliff (πραγματικό όνομα Ygael Gluckstein) καταγόταν από την Ιερουσαλήμ και έφυγε μετά τον πόλεμο του 1948 απογοητευμένος από τον σιωνισμό. Το 1977 ιδρύθηκε το SWP αφού λόγω της Εργατικής «προδοτικής» ηγεσίας του TUC, το οποίο ανέπτυξε την δική του στρατηγική στα εργατικά συνδικάτα, το λεγόμενο *rank-and-fileism*. Με τις διεθνιστικές του δραστηριότητες το SWP αύξησε την επιρροή του κατά τη δεκαετία του 1980 και ασχολήθηκε ιδιαίτερα με την κατάσταση στην Μέση Ανατολή. Μετά το 1991 και την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού, το SWP κατάφερε να παρουσιάσει τον εαυτό του ως μια πραγματική αλλαγή στα κοινωνικά κινήματα, ενώ την ίδια στιγμή το αντιφασιστικό του προφίλ – με την άνοδο του εθνικιστικού British National Party, του έδωσε μια περίοπτη θέση στην δημόσια σφαίρα της βρετανικής Αριστεράς.³³

²⁹ Βέβαια, σύμφωνα με τον Jones Tudor οι αρχές του Kinnock σχετικά με τις παραγωγικές σχέσεις πλησίαζαν περισσότερο ένα πιο εξισωτικό μοντέλο, όπως του William Morris ή του Robert Owen. Σε ένα κείμενο του Κόμματος το 1986, το Social Ownership (κοινοκτημοσύνη), αλλά και στο βιβλίο του *Making our own way*, αντιτίθονταν στην παλαιάς κοπής εθνικοποίηση ενώ στήριζε την μικρή και ευέλικτη ιδιοκτησία.

³⁰ Eley Geoff, (2010), *Σφυρηλατώντας τη Δημοκρατία: Η Ιστορία της Ευρωπαϊκής Αριστεράς 1923-2000*, Τ. Β', Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, σ. 772. Ωστόσο, υπήρχαν και άλλες δύο ευρύτερες ιδεολογικές φράξιες στους κόλπους των Εργατικών. Αυτοί ήταν οι απογοητευμένοι σοσιαλδημοκράτες, οι οποίοι το 1981 ίδρυσαν το Σοσιαλδημοκρατικό Κόμμα Βρετανίας, αλλά και η παραδοσιακή Εργατική Δεξιά. Και οι δύο υποστήριζαν μια άκρως ρεφορμιστική πολιτική ατζέντα. Βλ. Sassoon Donald, *One Hundred Years...*, σ. 698

³¹ BL, The Times Digital Archive, "Kinnock Wins in Left Crash", *Daily Mirror*, 26/4/1984

³² Smith Evan & Worley Matthew (ed.), *Against the Grain...*, ό.π., σ. 6

³³ Ο.π., σ. 12

Η διάσπαση του CPGB το 1956 και η δημιουργία της Νέας Αριστεράς - με προσωπικότητες όπως ο E.P. Thompson ή ο John Saville – έδωσε ιδιαίτερη ώθηση στο τροτσικιστικό κίνημα της Βρετανίας και στην εναλλακτική Αριστερά. Πλέον πλήθος περιοδικών και εκδόσεων κάνουν την εμφάνισή τους. Το *The New Reasoner* το 1957 (E.P. Thompson & John Saville), το *Left Review* του Stuart Hall και μετά το 1968 το *New Left Review* (Stuart Hall, Perry Anderson) και το *Socialist Register* (Ralph Miliband).³⁴ Η Νέα Αριστερά είναι πολύ σημαντική στη μελέτη μας, καθώς αποτελεί μια ιδεολογική τάση που επηρέασε σε μεγάλο βαθμό τις ιδέες και τις πρακτικές απέναντι στην βρετανική «αυτοκρατορική» οπτική για τη Μέση Ανατολή αλλά και απέναντι στο ίδιο το Ισλάμ. Άλλωστε οι ιδέες αυτές ξεκινούν το 1956 με αφορμή θέματα εξωτερικής φύσεως και παρεμβατισμού όπως η Ουγγαρία και το Σουέζ.³⁵

Έτσι, τα νέα κοινωνικά κινήματα (new social movements) αναπτύσσονταν και συγκροτούνταν γύρω από έννοιες όπως ο φεμινισμός, η οικολογία, ο αντιρατσισμός η μετανάστευση, η ομοφυλοφιλία αλλά και η αλληλεγγύη στον Τρίτο Κόσμο, ιδιαίτερα με την Μέση Ανατολή.³⁶ Στα πλαίσια αυτών των νέων κοινωνικών κινήματων και των νέων πολιτικών στοχεύσεων, οι καθιερωμένες αξίες των παραδοσιακών κομμάτων προσλήφθηκαν ως παρωχημένες από τη νέα γενιά, ιδίως από τη γενιά του Μάη του 1968 κι έπειτα. Δημιουργείται συνεπώς ένας τρίτος πόλος στην πολιτική που συμπεριλαμβάνει μέσα του τροτσικιστικές ιδέες και καλλιεργεί έναν νέο ριζοσπαστικό διεθνισμό που υπηρέτησε και το SWP.³⁷

6.1.4 Οι εξωτερικές σχέσεις του Εργατικού Κόμματος και του CPGB πριν το 1979

Το Εργατικό κόμμα ήταν βαθύτατα αφοσιωμένο στον «παγκόσμιο ρόλο» της Μεγάλης Βρετανίας. Από την αποικιακή διοίκηση έως και την διασφάλιση της θέσης και των συμφερόντων της χώρας κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, οι Εργατικοί ακολουθούσαν μια σχεδόν πανομοιότυπη «αυτοκρατορική» λογική με τους Συντηρητικούς και τους Φιλελεύθερους στην εξωτερική πολιτική.³⁸ Οποιαδήποτε σοβαρή προσπάθεια ριζοσπαστικοποίησης και επαναπροσδιορισμού θέσεων σκόνταφτε πάνω στις συμπληγάδες του κατεστημένου των Εργατικών, όπως το TUC και το Parliamentary Labour Party.³⁹ Ο Clement Attlee το 1945 είχε δηλώσει emphaticά πως η Μέση Ανατολή είναι μια περιοχή αδύναμη οικονομικά και ασταθής πολιτικά, υποδηλώνοντας πως η Βρετανία δεν είχε σκοπό να αποσυρθεί πολιτικά και οικονομικά από την περιοχή.⁴⁰

³⁴ Smith Evan & Worley Matthew (ed.), *Against the Grain...*, ό.π., σ. 5

³⁵ Paul Kelemen, *The British Left...*, ό.π., σσ. 151-153

³⁶ Sassoon Donald, *One Hundred Years...*, ό.π. σ. 776

³⁷ Paul Kelemen, *The British Left...*, ό.π.

³⁸ Daniel Finn, "Crosscurrents...", ό.π., σ. 7

³⁹ Ό.π., σ. 8

⁴⁰ Callaghan John, (2007), *The Labour Party and Foreign Policy: A history*, Routledge, Λονδίνο, σ. 168

Η εξωτερική πολιτική για τα ευρωπαϊκά – κοινοβουλευτικά κυρίως – αριστερά κόμματα αφορά σε γενικές γραμμές την συσσωμάτωσή τους στο «εθνικό αφήγημα» αλλά και την ικανοποίηση του εσωτερικού εκλογικού σώματος. Οι συμμαχίες που δημιουργούσαν πολλές φορές είχαν ως κύριο άξονα το εθνικό συμφέρον.⁴¹ Η βρετανική Αριστερά και ιδιαίτερα το Εργατικό Κόμμα δεν αποτέλεσαν την εξαίρεση. Ωστόσο, οι Εργατικοί προχώρησαν ένα βήμα παραπέρα. Καθώς είχαν να διαχειριστούν σε διάφορες φάσεις την ίδια την κυβέρνηση αλλά και την ιστορική μνήμη μιας ένδοξης αυτοκρατορίας, αποτέλεσαν σε κάποιες φάσεις έναν από τους καλύτερους φορείς της αυτοκρατορικής ιδέας.⁴² Το οικονομικό αλλά και το συναισθηματικό κόστος της απώλειας των υπερπόντιων κτήσεων αλλά και της αίγλης του αυτοκρατορικού παρελθόντος και της προοπτικής του, βάρυνε περισσότερο στην ιδεολογική ζυγαριά.⁴³

Ένα από τα κύρια πεδία ανταγωνισμού στην Μέση Ανατολή, για αμφοτέρους τους Εργατικούς και τους Συντηρητικούς, ήταν το συνδικαλιστικό κίνημα που συνόδευε τον εκσυγχρονισμό και την εκβιομηχάνιση χωρών, όπως η Αίγυπτος. Ο συνδικαλισμός, για παράδειγμα στην Αίγυπτο, καλλιεργήθηκε κυρίως βάσει των προοδευτικών ιδεών, φορείς των οποίων ήταν οι ξένοι εργάτες που δούλευαν στη χώρα, όπως οι Ιταλοί και οι Έλληνες και δεν υπήρξε απότοκο μιας «από τα πάνω» επιβολής.⁴⁴ Όπως παρατηρούν πολλοί μελετητές (π.χ. Beinlin), τα οικονομικά αιτήματα των Αράβων φάνηκε πως ήταν άμεσα συνδεδεμένα με την ξένη επικυριαρχία και τις εθνικές αξιώσεις που είχε το εκάστοτε έθνος.⁴⁵ Οι Εργατικοί ήδη την προπολεμική περίοδο είχαν εντάξει στις συζητήσεις τους την προοπτική του εθνικισμού στην Ασία και την Μέση Ανατολή ως ανάχωμα στον κομμουνισμό.⁴⁶ Ωστόσο, εδώ προέκυπτε μια αντίφαση: ενώ υποστήριζαν την καλλιέργεια ενός εθνικού αισθήματος, που σε τελική ανάλυση θα αφαιρούσε από την Αυτοκρατορία και το μεγάλο κόστος της αποικιακής διοίκησης, δεν υπολόγισαν πως ο εθνικισμός αυτός θα στρεφόταν μετέπειτα εναντίον τους, και μάλιστα με ιδιαίτερη ένταση.

Κατά τις δεκαετίες του 1950 και 1960 οι αναλυτές του Εργατικού Κόμματος έβλεπαν πως οι κομμουνιστικές ιδέες είναι ήδη διαδεδομένες στην Περσία και μεταλαμπαδεύονται στην Αίγυπτο, τη Συρία και τον Λίβανο. Όσον αφορά τον εκσυγχρονισμό και τις ανακατατάξεις στις κοινωνικές δομές

⁴¹ Sassoon Donald, *One Hundred Years...*, σ. 167

⁴² Ό.π., σ. 171

⁴³ Callaghan John, *The Labour Party...*, ό.π., σ. 205

⁴⁴ Anthony Gorman, (2010), "Diverse in race, religion and nationality . . . but united in aspirations of civil progress": The anarchist movement in Egypt 1860–1940", στο Steven Hirsch & Lucien van der Walt (ed.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940: The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden

⁴⁵ Beinlin Joel, (1981), "Formation of the Egyptian Working Class", *MERIP Reports*, Origins of the Working Class. Class in the Middle East, No. 94, pp. 14-23, σ. 21 & Ilham Khuri-Makdisi, (2010) *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914*, Εκδόσεις University of California Press, Berkeley, σσ. 135-165

⁴⁶ Callaghan John, *The Labour Party...*, ό.π., σ. 210

των αραβικών κρατών το Εργατικό Κόμμα συμφωνούσε την ίδια περίοδο με την λειτουργία ενός μοντέρνου Ισλάμ «ορθολογικού, ανθρώπινου και δημοκρατικού, αφιερωμένο στην οικονομική ανάπτυξη». ⁴⁷ Από την άλλη, το FO αντιμετώπιζε με σοβαρότητα το θέμα της ισλαμικής ταυτότητας, προσπαθώντας να το προσεταιρισθεί για ιδιοτελείς σκοπούς. Το 1956 το FO, υπό τους Συντηρητικούς του A. Eden, αναφέρεται σε έκθεσή του στο Ισλάμ θεωρώντας το έναν ενοποιητικό κρίκο μεταξύ των μουσουλμάνων. Στην έκθεση αυτή αναφέρεται πως καλλιεργείται σταδιακά η ισλαμική πίστη, έτσι ώστε να χρησιμοποιηθεί ως εργαλείο αλληλεγγύης εναντίον της δυτικής κυριαρχικής πολιτικής. ⁴⁸ Και η εξέλιξη αυτή, υπογραμμίζεται, οφείλει να κινητοποιήσει το FO έτσι ώστε να λειτουργήσει προς όφελός του.

Η αδυναμία της Βρετανίας να ανταποκριθεί στις «αυτοκρατορικές προκλήσεις», την οδήγησε επιπλέον στο «δόγμα της ουδετερότητας» μετά το 1956 και την κρίση στο Σουέζ. Όπως αναφερόταν σε διάφορα White Papers του υπουργείου Αμύνης προς τα τέλη του 1960, οι Βρετανοί έκτοτε όφειλαν να φορούν το προσωπίο της «ουδετερότητας»: θα προσπαθούσαν να στηρίξουν υπόρρητα τους Άραβες έτσι ώστε να διατηρήσουν με κάποιο τρόπο την ισορροπία στην περιοχή, έχοντας όμως υπόψιν πως το Ισραήλ μπορεί να υπερασπιστεί τον εαυτό του με αμερικανικά όπλα. ⁴⁹ Μετά το 1964 ο Harold Wilson εγκαινίασε ουσιαστικά ένα νέο δόγμα, αυτό του διαμεσολαβητή ανάμεσα στις δύο υπερδυνάμεις, συνεχίζοντας παράλληλα το δόγμα που ο J. Callaghan που είχε ονομαστεί ως «ιμπεριαλισμός δια της συνθήκης» (imperialism by treaty). ⁵⁰ Σε αυτή την πολιτική συντάχθηκε, με διακυμάνσεις, είτε ως κυβέρνηση είτε ως αντιπολίτευση και το Εργατικό κόμμα, τουλάχιστον μέχρι το 1997 όταν ο T. Blair έγινε πρωθυπουργός και ακολούθησε το δόγμα της επιθετικής εξωτερικής πολιτικής. ⁵¹ Εξάλλου, ήδη το 1991 είχε μετασηματισθεί και το «μετασουλμανικό» δόγμα με αφορμή τον πόλεμο του Κόλπου. Εκεί ο πρωθυπουργός της Βρετανίας John Major πρότεινε – με τη στήριξη των Εργατικών – την στάθμευση βρετανικών στρατευμάτων στην περιοχή. Αυτό ερχόταν σε ευθεία αντιπαράθεση με το δόγμα «east of Suez» που εισήχθη το 1956 και το οποίο υπαγόρευε την απόσυρση των βρετανικών στρατευμάτων από την περιοχή. ⁵²

⁴⁷ Ό.π. σ. 211

⁴⁸ BNA, G.L. Lutton, British Embassy, Manila, προς FO, “Use of Islamic faith as means of spreading sense of solidarity against the West in Philippines”, Subseries within FO 371 - SOUTH EAST ASIA (D): Philippines (DP), FO 371/123632, 1956, File 1781, 28/11/1956

⁴⁹ Callaghan John, *The Labour Party...*, ό.π., σσ. 270-71

⁵⁰ Ό.π., σ. 254 & σ. 210

⁵¹ Tony Wood, (2010), “Good Riddance to New Labour”, *New Left Review*, # 62, σ. 8

⁵² «Major ends ‘east of Suez’ policy», *Morning Star*, 22/01/1991. Στο πλαίσιο αυτό, ο Γ.Γ. του FO Douglas Hurd, εξηγούσε πως η παρουσία βρετανικών πλοίων με σκοπό την «ασφυξία» του Ιράκ είναι αναγκαία καθώς το Ιράκ είναι πολύ ευάλωτο στις κυρώσεις. Μάλιστα εξηγούσε πως ο χαρακτήρας του εμπορίου του, η γεωγραφική του θέση και οι πολιτικές του εξαρτήσεις είναι τέτοιες που ένας αποκλεισμός θα μπορούσε να επιφέρει σοβαρότατες ζημιές στην χώρα. WUMRA, Φακ. MSS.292E/956.2/510, TUC προς NEC, Middle East Files, International Department, Transcript of Press Conference, London, 24/08/1990

6.1.5 Το πολιτικό Ισλάμ στις διεθνείς σχέσεις του Ψυχρού Πολέμου. Η οπτική του Foreign Office

Οι αναφορές του FO στο πολιτικό Ισλάμ είναι πολλές και ενδιαφέρουσες. Το σκεπτικό πίσω από την ενασχόληση αυτή είναι διττό: από τη μία η δυναμική και η δυνατότητα χειραγώγησης του φαινομένου προς όφελος του «παγκόσμιου ρόλου» της Βρετανίας, την βελτίωση της εικόνας της, την διασφάλιση των συμφερόντων της και την ανάσχεση της επιρροής της ΕΣΣΔ στην περιοχή. Από την άλλη η επιρροή που θα μπορούσε να έχει το Ισλάμ στις διεθνείς σχέσεις και η αυξανόμενη ιδεολογική του επενέργεια στις αραβομουσουλμανικές χώρες. Ειδικότερα την περίοδο του 1978-81 γίνεται έκρηξη προσεγγίσεων και αναλύσεων για το πολιτικό Ισλάμ με αφορμή τις εξελίξεις στο Ιράν.⁵³ Οι άξονες ανάλυσης του FO βασίζονται σε κάποιες παραδοχές και συγκροτούν κάποια διαφωτιστικά σχήματα. Αυτά είναι κυρίως τέσσερα.

Το πρώτο σχήμα βασίζεται στην παραδοχή πως το πολιτικό Ισλάμ αποτελεί απότοκο της οικονομικής και κοινωνικής εξαθλίωσης των μαζών. Ακριβώς λόγω αυτής του της φύσης, το πολιτικό Ισλάμ, σύμφωνα με την ανάλυση αυτή, εμφανίζεται ως αντιπολιτευτική φωνή.⁵⁴ Για παράδειγμα, τον Νοέμβριο του 1981 διοργανώνεται στο International Institute for Strategic Studies στο Λονδίνο μία τριμερής συνάντηση μεταξύ Βρετανών, Γάλλων και Γερμανών με θέμα την ισλαμική αφύπνιση. Σε αυτή, ο Βρετανός διπλωμάτης D.H. Gillmore, μεταφέρει στο FO πως σύμφωνα με τις κυρίαρχες αναλύσεις ο ισλαμισμός αναδύεται ως αντιπολίτευση μιας και λόγου χάρη στο Μάγρεμπ «οι νέοι έχουν απορρίψει τον μαρξισμό και τον δυτικό φιλελευθερισμό». ⁵⁵ Έτσι, υπό το πρίσμα του αποκλεισμού μιας μεγάλης μερίδας νέων και μορφωμένων ανθρώπων από τα αγαθά του καπιταλισμού και της προώθησης ενός πολύ συντηρητικού Ισλάμ από τις χώρες του Κόλπου και ιδιαίτερα της Σ. Αραβίας, μέσω υλικών ανταλλαγμάτων, το πολιτικό Ισλάμ ανθίζει.⁵⁶

Το δεύτερο σχήμα προσεγγίζει το πολιτικό Ισλάμ, και κυρίως τις διάφορες όψεις του, ως μια πολιτισμική κληρονομιά. Στο σχήμα αυτό τοποθετείται η αναγνώριση του ρόλου της θρησκείας στην

⁵³ Μία πολύ ενδιαφέρουσα ιστορική έρευνα που κυκλοφόρησε το 2018 είναι αυτή του Luman Ali σχετικά με την βρετανική εξωτερική πολιτική και την Ιρανική επανάσταση. Στο βιβλίο αυτό περιγράφεται το πώς το Foreign Office αντιλαμβάνονταν και περιέγραφε την εξέλιξη του ισλαμικού φαινομένου πριν από το ξέσπασμα της επανάστασης, καθ' όλη τη δεκαετία του 1960 και του 1970, αλλά και την απρόβλεπτη αμηχανία ισορρόπησης και ένταξης των βρετανικών συμφερόντων ανάμεσα στον εκδημοκρατισμό της χώρας και τις ισλαμικές δυνάμεις. Βλ. Luman Ali, (2018), *British diplomacy and the Iranian Revolution, 1978–1981*, Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland

⁵⁴ BNA, FC093/2674, Dept. Near East and North Africa, R.O. Miles (FO) προς B.L. Strachan (British Embassy, Algiers), "Islam and Politics", NF 226/1, No 4, 24/8/1981

⁵⁵ BNA, FC093/2674, Dept. Near East and North Africa, D.H. Gillmore προς J. Moberly (FO), "Islamic Revival", NF 226/1, Trilateral Meeting at the IISS, 6 November 1981

⁵⁶ Υπάρχει σειρά αναφορών σε έγγραφα που αναδεικνύουν την διαιώνιση του παλαιστινιακού ως όψη του πολιτικού Ισλάμ. Βλ. BNA, FO 973/624, W1658, Dept. Near East and North Africa, Background Brief FO, "Islamic Resurgence", No NB 226/1, April 1990

πολιτική για τους μουσουλμάνους, κάτι το οποίο το FO οφείλει να αφουγκραστεί προσεκτικά. Όπως σημειώνεται «εκεί όπου η πολιτική και κοινωνική δομή περιλαμβάνει ένα επιδραστικό θρησκευτικό στοιχείο, του δίνουμε προτεραιότητα»,⁵⁷ χωρίς να υποβιβάζουν αλλά ούτε και να υπερτιμούν την αξία της θρησκείας. Η πολιτισμική κληρονομιά περιλαμβάνει επίσης την απόρριψη του κοσμικού κράτους ως ξενόφερτη επιβολή, σύμφωνα με την ανάλυση αυτή. Αυτή η ανάλυση συντάσσεται και με την μεταποικιακή θεωρία. Έτσι, σύμφωνα με τους Βρετανούς διπλωμάτες, οι φορείς αυτής της κριτικής, οι οποίοι παρουσιάζονται συνήθως ως οι «θεματοφύλακες της θρησκευτικής παράδοσης», αντιμετωπίζουν αυτές τις παρακαταθήκες ως ξένες και προσβλητικές προς την ιδιαίτερη ταυτότητα των μουσουλμάνων. Ωστόσο, όπως παρατηρείται σε διάφορες εκτιμήσεις, ο αναδυόμενος ισλαμισμός δεν είναι σε καμία περίπτωση ενιαίος.⁵⁸

Το τρίτο σχήμα βασίζεται στην επιρροή του Ιράν στη διάδοση των ιδεών του πολιτικού Ισλάμ, και τη στήριξη αυτή σε αντιδυτικά αισθήματα. Σε αυτό το σχήμα εντάσσεται και ο ρόλος της Βρετανίας στον μεσανατολικό χώρο και την αντίδραση των μουσουλμάνων. Για παράδειγμα, στο πρώτο μισό της δεκαετίας του 1980, το κυριότερο εννοιολογικό σχήμα που χρησιμοποιήθηκε ήταν η ανάλυση της επικινδυνότητας του ισλαμικού Ιράν και η επιρροή που θα μπορούσε να έχει σε έτερους σιιτικούς πληθυσμούς στην περιοχή, αλλά και σε σουνιτικούς.⁵⁹ Αναφορικά με το παράδειγμα του Ιράκ την περίοδο της ιρανικής επανάστασης το FO είναι καθυστερητικό, καθώς οι σίιτες δεν θεωρούνται πως μπορούν να υποκινήσουν μια «ιρανικού τύπου» επανάσταση». Αναφορικά με τη Συρία η οπτική του FO το 1986, μερικά χρόνια μετά την εξέγερση της Χάμα, σχετικά με την κατάσταση του ισλαμικού φονταμενταλισμού στη Συρία, καταγράφει πως οι εθνοτικές/θρησκευτικές ομάδες της χώρας κινούνται «στα όρια του ισλαμικού εξτρεμισμού, όχι με την φονταμενταλιστική έννοια», αλλά με την σεχταριστική. Έτσι, παρατηρεί πως μένουν οι άλλες δύο κυρίαρχες δογματικά ομάδες: οι σίιτες και οι σουνίτες. Η επιρροή των σιιτών στην πολιτική περιγράφεται ως «σχεδόν μηδαμινή» και μια ενδεχόμενη εξέγερση «ιρανικού στυλ» θεωρείται απίθανη καθώς, αν και υπάρχουν δίκτυα επικοινωνίας με τους Ιρανούς, ο πληθυσμός των σιιτών είναι μικρός.⁶⁰ Από την άλλη, η ομάδα η οποία θεωρείται και ιστορικά, πιο επικίνδυνη για την σταθερότητα, είναι οι σουνίτες, οι οποίοι αποτελούν και την συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού. Για παράδειγμα, η επαναστατική δυναμική των σουνιτών AM του Mustafa al-Siba'i εντοπίζεται στο γεγονός του διαρκούς αποκλεισμού

⁵⁷ BNA, FCO 8/4901, NB 226/1, P.F.M Wogan (Middle East Dept-FO) προς St. John (Planning Stuff-W12a) "The Religious Factor in Contemporary Politics", 21/3/1983

⁵⁸ BNA, FC093/2674, Dept. Near East and North Africa, R.O. Miles..., ό.π.

⁵⁹ BNA, FC08/6504, Dept. Middle East, P.F.M. Wogan (Middle East Dept-FO) προς Mr. Egerton, "Islamic Fundamentalism in the Gulf", NF 226/1. No 23, 1/9/1983

⁶⁰ BNA, FC093/4755, Dept. Near East and North Africa, W.R. Tomkys (British Embassy-Damascus) προς J.P. Bannerman (Research Dept-FO) "Islamic Fundamentalism in Syria", NFy 226/1, No 1, 10/1/1986 & για περισσότερες λεπτομέρειες για το σιιτικό κίνημα στο Ιράκ βλ. Hanna Batatu, (1981), "Iraq's Underground Shi'a Movement," *The Middle East Journal*, 35 (4): 578-594

τους από τα κέντρα εξουσίας από τα διαδοχικά καθεστώτα, είτε πρόκειται για τους Μπααθιστές σουνίτες αρχικά, είτε για τους αντίστοιχους Αλαουίτες (εδώ δεν είναι ξεκάθαρο πως τους κατατάσσει στους σουνίτες), με τους οποίους η σύγκρουση έφτασε στο αποκορύφωμά της.⁶¹

Το τέταρτο σχήμα προσέγγισης του FO είναι η προοπτική μιας συμμαχίας της Αριστεράς με το πολιτικό Ισλάμ. Η προοπτική αυτή βέβαια, προσεγγίζεται με εγκράτεια καθώς επισημαίνεται διαρκώς η δυσπιστία μεταξύ των δύο πλευρών. «Μέχρι πρόσφατα» επισημαίνεται το 1980, «οι σοσιαλιστές και οι κομμουνιστές [...] επιχείρησαν να προωθήσουν τα συμφέροντά τους με το στρατόπεδο του αραβικού εθνικισμού. Αλλά τώρα που το τελευταίο έχει χάσει αρκετές από τις δυνάμεις του, η Αριστερά φαίνεται να επιχειρεί να εκμεταλλευτεί και να κεφαλαιοποιήσει τα ισλαμικά κινήματα».⁶² Μάλιστα, υπερτονίζεται πως το πολιτικό Ισλάμ όχι μόνο δεν αποτελεί κίνδυνο για τα συμφέροντά τους, αλλά θα μπορούσε να αποτελέσει και σύμμαχο. Εκεί όμως που μπορεί να καταστεί επικίνδυνο και επιθετικό είναι σε περίπτωση συμμαχίας με σοσιαλιστικές και κομμουνιστικές δυνάμεις, όπως στην περίπτωση του Ιράν. Η προοπτική αυτή, όμως, δεν φαίνεται να ευδοκιμεί σε σταθερή βάση.

Με την άποψη αυτή των Βρετανών ευθυγραμμίζονται και οι Αμερικανοί το 1979 σε μία συνάντησή τους. Εικάζουν πως μόνο προσωρινά μπορεί να υπάρξει μια συνύπαρξη ενός, δυναμικού κατά τα άλλα, «ισλαμικού σοσιαλισμού». Μάλιστα, σε ένα από τα συμπερασματικά στοιχεία αναφέρεται πως η αμερικανική εξωτερική πολιτική περιμένει «την προσπάθεια από κομμουνιστικά στοιχεία να χρησιμοποιήσουν προς δικό τους όφελος τις αντιδυτικές όψεις του ισλαμιστικού κινήματος».⁶³ Σε γενικές γραμμές, η σκιαγράφηση της στάσης του ισλαμιστικού κινήματος απέναντι στην Αριστερά, ειδικά την περίοδο του απόηχου της Ιρανικής Επανάστασης, είναι ένα ζήτημα φλέγον για τους βρετανούς διπλωμάτες. Παρατηρούν, ωστόσο, λόγω χάρη για την Αίγυπτο πως:

Οι επικοινωνίες μεταξύ των Αιγύπτιων εξτρεμιστών της Δεξιάς και της Αριστεράς, είναι φτωχές αντικατοπτρίζοντας την αμοιβαία δυσπιστία. Η Δεξιά έχει βαθιά και αδιάκοπη δυσπιστία στην προσήλωση της Αριστεράς στον αθεϊσμό και στην κοσμικότητα έτσι ώστε να επιτρέψει κοινούς

⁶¹ BNA, FC093/4755, ό.π. Ωστόσο, μετά το 1982 ο Σύρος πρόεδρος Hafez al-Assad προσπάθησε να προσεγγίσει τα μετριοπαθή τμήματα του σουνιτικού πληθυσμού, κάνοντας κάποιες παραχωρήσεις αναφορικά με την θρησκευτική ανεξαρτησία των θεσμών και πηγαίνοντας να προσευχηθεί στο τζαμί Ummayyad στις σουνιτικές θρησκευτικές γιορτές σε κάποιες περιστάσεις.

⁶² BNA, FCO 93/2311, NF 226/1, R. Turner (Conservative – Research Dept.) προς D. Walters (MP), “Islamic Revival”, Summary of Conclusions of the Report of the Islam Study Group, SG/76/80/3, 31/7/1980. Μία αντίστοιχη ανησυχία είχε εκφραστεί και στην Ελλάδα μέσω της εφημερίδας *Το Βήμα*. Η εφημερίδα φοβόταν πως η ιρανική επανάσταση θα προκαλέσει έντονες συζητήσεις και ελπίδες στην Αριστερά για την προοπτική της παγκόσμιας επανάστασης. Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων, Αρχείο ελληνικού τύπου, «Τα γεγονότα στην Περσία προβληματίζουν τις ΗΠΑ, αλλά και την Αριστερά», *Το Βήμα*, 18/2/1979SS

⁶³ BNA, FCO 93/1837, NF 226/1, No 16, R.J.S. Muir (British Embassy-USA) προς D.E. Tatham (FO), “The New Islamic Fundamentalism” 28/2/1979

πολιτικούς αγώνες. Τα τελευταία δύο χρόνια, όμως, υπάρχουν ενδείξεις πως η Αριστερά έχει επιδιώξει έναν διάλογο με την ισλαμική Δεξιά ως εργαλείο καλλιέργειας πολιτικής συνεργασίας.⁶⁴

Η προσέγγιση του FO στο πολιτικό Ισλάμ χαρακτηρίζεται από διαύγεια και βαθύτητα, στην προσπάθειά του να σταθμίσει το συμφέρον της Βρετανίας. Ωστόσο, κάποιες φορές, όπως στην περίπτωση του Ιράν, απέτυχε να προβλέψει συγκεκριμένες εξελίξεις. Επισημαίνεται διαρκώς η ανάγκη αποφυγής χρήσης των όρων «φονταμενταλισμός» και «εξτρεμισμός», ενώ διαχωρίζει τις διαφορετικές όψεις του πολιτικού Ισλάμ και τις προοπτικές του καθώς και τις εσωτερικές του διαιρέσεις που αμβλύνουν την πολιτική του δυναμική.⁶⁵ Ωστόσο παρατηρείται κάποιες φορές πως και το FO, αλλά και γενικότερα η Ευρώπη, δεν μπορούν να ξεφύγουν από στερεοτυπικά αφηγήματα. Λόγου χάρη, η ομάδα εργασίας για τη Μέση Ανατολή της *Ευρωπαϊκής Συνεργασίας* το Νοέμβριο του 1987, επισημαίνει την ανάγκη στενής παρατήρησης του φαινομένου. Ωστόσο, στην προσπάθεια της να κατευνάσει τα πνεύματα ανησυχίας για το πολιτικό Ισλάμ, περιγράφει πως, το πολιτικό Ισλάμ φανερώνεται ως μια σειρά από ανορθολογικές «εκρήξεις θυμού» οι οποίες μάλιστα εκδηλώνονται με στόχο την δυτική κουλτούρα «περισσότερο από ζήλια παρά από περιφρόνηση».⁶⁶

6.2 ΒΡΕΤΑΝΙΚΑ ΙΣΛΑΜ: ΤΑ ΔΑΙΔΑΛΩΔΗ ΜΟΝΟΠΑΤΙΑ ΤΩΝ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΩΝ

Στην Βρετανία κατοικούν περίπου δύο εκατομμύρια μουσουλμάνοι. Περίπου οι μισοί από αυτούς έχουν καταγωγή από την ΝΑ Ασία ενώ οι περισσότεροι εξ αυτών είναι από το Πακιστάν. Οι κοινωνικές ρίζες τους είναι κατά βάση αγροτικές και ημι-αστικές. Οι λόγοι της μετανάστευσής τους στην Βρετανία είναι κυρίως τρεις: η μετανάστευση στα πλαίσια της αυτοκρατορίας, η οικονομική μετανάστευση από τη δεκαετία του 1960 και αργότερα η αναζήτηση πολιτικού ασύλου. Ο τελευταίος λόγος συνδέεται με την καταστολή του αναδυόμενου πολιτικού Ισλάμ από τα αραβικά καθεστώτα που υποχρέωσε πολλούς ισλαμιστές να επιλέξουν τον δρόμο της εξορίας.⁶⁷ Αυτοί οι ισλαμιστές προέρχονταν κυρίως από τα μεσαία και ανώτερα αστικά στρώματα των χωρών τους. Συνεπώς, όπως προτείνει ο Tariq Modood, είναι απαραίτητη η χρήση του όρου της αντιουσιοκρατίας στην προσπάθειά μας να κατανοήσουμε το μωσαϊκό των μουσουλμανικών κοινοτήτων στην Βρετανία και επιχειρώντας να αντικρούσουμε τον ηγεμονικό λόγο που ομογενοποιεί θρησκευτικές/εθνοτικές ταυτότητες. Η ρευστότητα της ταυτότητας είναι επίσης σημαντική, καθώς η διαδικασία ένταξης και

⁶⁴ BNA, FCO 93/1837, ό.π.

⁶⁵ BNA, FO 973/624, W1658, Dept. Near East and North Africa, "Islamic Resurgence", No NB 226/1, April 1990

⁶⁶ BNA, FC08/6504, Dept. Near East and North Africa, R. Wilson προς Cowell, "Islamisme" (στα γαλλικά), NB 226/1, No 4, 12/11/1987

⁶⁷ Modood Tariq, (2002), "The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism", σ. 113, στο Al Sayad Nezar & Castells Manuel (edσ.), *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization*, Plymouth, Lexington Books

επιρροής φαίνεται τελικά πως δεν είναι μια μονόδρομη και τελεολογική διαδικασία. Μπορεί να ακολουθήσει και αντίστροφη πορεία. Επομένως, δεν εντάσσονται μόνο οι φορείς της κουλτούρας της χώρας προέλευσης στην χώρα υποδοχής, αλλά σε μικρό ή μεγαλύτερο βαθμό συμβαίνει και το αντίστροφο.

Από το 1980 και ύστερα, οι βρετανικές κυβερνήσεις προσπάθησαν να αναζητήσουν συνομιλητές στις μουσουλμανικές κοινότητες, λόγω του αυξανόμενου ισλαμικού αισθήματος στη χώρα. Η προσπάθειά τους αυτή διευκολύνθηκε, καθώς και οι ίδιες οι κοινότητες συγκροτούνταν σταδιακά εκείνη την περίοδο και επεδίωκαν την ανάμιξή τους στις αποφάσεις που αφορούσαν τις κοινότητες τους.⁶⁸ Το βασικότερο στοιχείο που συνιστά και την μεγαλύτερη διαφορά με την Ελλάδα, είναι πως οι οργανώσεις αυτές έπαιξαν τον ρόλο «ομάδων πίεσης» για τις βρετανικές αρχές. Έτσι, η κεντρική βρετανική κυβέρνηση, αλλά και οι τοπικές αυτοδιοικήσεις, αποφάσισαν να συμπεριλάβουν στον δημόσιο διάλογο τους εκπροσώπους του Ισλάμ, σε αντίθεση λόγω χάρη με την Ελλάδα που για διάφορα ζητήματα, όπως αυτό του τεμένους, συζητούσε απευθείας με τις διπλωματικές αρχές αραβικών χωρών.

Η μελέτη του βρετανικού – και ευρωπαϊκού ισλαμικού ακτιβισμού – έχει αποτελέσει αντικείμενο ευρείας μελέτης.⁶⁹ Ένα από τα βασικά εργαλεία κατανόησης της ανάδυσης και εξέλιξης του βρετανικού Ισλάμ, είναι το σχήμα του Q. Wiktorowicz.⁷⁰ Αυτό τονίζει πως η θρησκευτική και πολιτική ταυτότητα του Βρετανού μουσουλμάνου (συνήθως δεύτερης και τρίτης γενιάς μεταναστών), περνάει από τρεις, κυρίως, φάσεις.

Η πρώτη είναι η αναζήτηση του θρησκευτικού / *religious seeking*. Η διαδικασία αυτή αφορά μια εσωτερική αναζήτηση η οποία σχετίζεται με τα βιώματα του ρατσισμού, του αποκλεισμού και του κοινωνικού στιγματισμού, εν ολίγοις το να είσαι μουσουλμάνος σε μια μη μουσουλμανική χώρα. Αυτό οδηγεί στην δεύτερη διαδικασία. Η δεύτερη είναι τα γνωσιακά ανοίγματα / *cognitive openings*. Εκεί, σύμφωνα με τον Wiktorowicz, επιτελείται έναν αυτοπροσδιορισμός και μια αμφισβήτηση των βεβαιοτήτων και των κοινωνικών επιταγών. Η αναζήτηση μιας εναλλακτικής θρησκευτικής ταυτότητας είναι μια συνήθης διέξοδος για τους νέους. Το τρίτο στάδιο είναι η κινητοποίηση των

⁶⁸ Hamid Sadek, (2018), *Sufis, Salafis and Islamists: The Contested Ground of British Islamic Activism*, I.B. Tauris, Λονδίνο, σ. 2

⁶⁹ Ωστόσο, οι αναπαραστάσεις του βρετανικού Ισλάμ, έχουν σε πολύ μεγάλο βαθμό συγκροτηθεί από τα φιλελεύθερα ΜΜΕ, με τις εφημερίδες *Daily Mail*, *Sun* και *Telegraph* να πρωτοστατούν, αλλά και από μαρτυρίες, ευρέως αναπαραγόμενες, όπως του μουσουλμάνου διανοούμενου Ziaouddin Sardar και του «πρώην» ισλαμιστή Mahboub 'Ed' Husain. Ενδεικτικά, τα βιβλία τους *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a sceptical Muslim* και το *the Islamist: Why I Joined Radical Islam, what I saw inside and why I left*, αντίστοιχα, έχουν επηρεάσει σε μεγάλο βαθμό την κοινή γνώμη στη Βρετανία, χτίζοντας το προφίλ του «επικίνδυνου» ακτιβιστή μουσουλμάνου.

⁷⁰ Quintan Wiktorowicz, (2005), *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Rowman & Littlefield, Lanham, σσ. 11-30

πόρων / *resource mobilization*, όπου υπεισέρχεται και η θεωρία των κοινωνικών κινημάτων (SMT). Στην κινητοποίηση των πόρων τα κινήματα επιχειρούν την σωστή κατανομή και ενεργοποίηση του ανθρώπινου δυναμικού, των διαθέσιμων υλικών πόρων και την εκμετάλλευση του πολιτικού χώρου που υπάρχει στα εκάστοτε κοινωνικοπολιτικά πλαίσια. Θα πρέπει να υπογραμμίσουμε πως η διαδικασία ριζοσπαστικοποίησης στην περίπτωση του Ισλάμ λαμβάνει αρκετά διαφορετικά χαρακτηριστικά στην περίπτωση του χώρου της Μέσης Ανατολής (αλλά και μέσα στον ίδιο τον ευρωπαϊκό χώρο),⁷¹ με αξιοσημείωτες διαφοροποιήσεις και μεταξύ των ίδιων των μουσουλμανικών χωρών.

6.2.1 Το περίγραμμα των ισλαμικών οργανώσεων στην Βρετανία

Για να κατανοήσουμε ωστόσο επαρκέστερα την πλούσια ιστορική παρουσία και τις δυναμικές του Ισλάμ στην Μεγάλη Βρετανία, αλλά και την διαμεσολάβηση της βρετανικής κοινωνίας από το βρετανικό Ισλάμ, θα πρέπει να σταθούμε συνοπτικά στις οργανώσεις και τις τάσεις που το συναπαρτίζουν. Οι οργανώσεις αυτές έχουν ετερόκλητες αλλά και παράλληλες ιστορικές διαδρομές, οι οποίες καθορίζονται από τα *‘aqidat* (δόγματα) τα *madhahib* (οι σχολές σκέψης) τα *tariqat* (τάγματα) αλλά και τους στόχους και τις δυνατότητες που η κάθε μία είχε. Επιπλέον, οι καθημερινές πρακτικές καθόρισαν σε μεγάλο βαθμό τον χαρακτήρα και την φυσιογνωμία των οργανώσεων αυτών.⁷² Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1960, οι μουσουλμάνοι της Βρετανίας, δίνοντας έμφαση στην θρησκευτική εκπαίδευση, ίδρυσαν την UK Islamic Mission (UKIM -1963), το παράρτημα των AM, το Muslim Student Society (1962) και το Federation of Student Islamic Societies το 1963.⁷³ Αυτή η γενιά των μουσουλμάνων στην Βρετανία, η λεγόμενη «πρώτη γενιά», προσπάθησε να βάλει τις βάσεις για τη δημιουργία μιας μουσουλμανικής ταυτότητας. Ωστόσο, η «δεύτερη γενιά» της δεκαετίας του 1980 άρχισε σταδιακά να μετατοπίζεται προς μια μεγαλύτερη ισλαμική υποκειμενικότητα και έναν αυτοπροσδιορισμό. Αυτή η μετατόπιση έδωσε ακόμα μεγαλύτερη ώθηση στην ισλαμική ταυτότητα. Παρ’ όλα αυτά, μια σειρά από γεγονότα του τέλους της δεκαετίας του 1980 και των αρχών του ’90 έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην εγχάραξη μιας ταυτότητας με θρησκευτικές διαφοροποιήσεις αναφορικά με τις άλλες ταυτότητες στην Βρετανία, συγκροτώντας μια ιδιότυπη βρετανικότητα (*britishness*) – με άλλα λόγια μια υβριδική θρησκευτικότητα.⁷⁴ Συνοπτικά, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τα εξής: την βαθμιαία αντανάκλαση της ιρανικής επανάστασης, την

⁷¹ Marina Eleftheriadou, (2018), “Refugee Radicalization/Militarization in the Age of the European Refugee Crisis: A Composite Model”, *Terrorism and Political Violence*, σσ. 1-22

⁷² John R. Bowen, (2016), *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari‘a Councils*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, σ. 3

⁷³ Hamid Sade, *Sufis, Salafis...*, ό.π., σ. 6

⁷⁴ Linda Colley, (1992), “Britishness and Otherness: An Argument”, *Journal of British Studies*, Britishness and Europeaness: Who Are the British Anyway?, 31 (4): 309-329

«υπόθεση Ρούντι» που επέδρασε με διαφορετικούς τρόπους στον ψυχισμό μουσουλμάνων και μη στην Βρετανία, την ιστορική συγκυρία της κατάρρευσης της ΕΣΣΔ και τις περιφερειακές πολεμικές συγκρούσεις, όπως στην Βοσνία και στην Τσετσενία (με θύματα πολλούς μουσουλμάνους), την έκρηξη της *ιντιφάντα* στα Κατεχόμενα και, τέλος, ο εμφύλιος πόλεμος στην Αλγερία.⁷⁵

Αναφορικά με τις βρετανικές ισλαμικές οργανώσεις, στην πρώτη κατηγορία θα μπορούσαμε να εντάξουμε τις ισλαμικές σχολές σκέψης των Barelwi και των Deobandi, τα οποία αντλούν την καταγωγή τους από την περιοχή της ΝΑ Ασίας. Οι πρώτοι παρουσιάζονται ως πιο επικεντρωμένοι και ευλαβικά πιστοί στις θρησκευτικές γραφές σε σχέση με τους δεύτερους. Ωστόσο και οι δύο δίνουν μεγάλο βάρος στην εκπαίδευση, κάτι που τους διαφοροποιεί με την τρίτη κατηγορία. Λόγου χάρη, το British Muslim Forum μπορεί να προσληφθεί ως η οργάνωση με τις πιο συγγενείς ιδεολογικές αναφορές. Στην δεύτερη κατηγορία, η οποία είναι εκείνη που προσκολλάται περισσότερο στον προφητικό λόγο και στις πρώτες γενιές των διαδόχων του Μωάμεθ, μπορεί να ενταχθεί η σαλαφιστική (τουλάχιστον στην αρχική της περίοδο) Jamiyyah Ihyā Minhaj al Sunnah. Η ρεφορμιστική τάση ανταποκρίνεται περισσότερο στις ανάγκες και τα συμφραζόμενα της δεύτερης γενιάς των μουσουλμάνων, και επιδίδεται περισσότερο στο απαγορευμένο για τους άκαμπτους σαλαφιστές *ijtihad*. Οι Young Muslims (YM) αποτελούν εκφραστές της τάσης αυτής. Η τρίτη κατηγορία είναι από τις πιο πολιτικά προσανατολισμένες, καθώς συνδυάζει με επιτυχία τον προφητικό λόγο και την πολιτική δράση. Αντλώντας όρους από το ιδεολογικό οπλοστάσιο της Αριστεράς, όπως η αντίσταση στον ιμπεριαλισμό, στην οικονομική εξάρτηση και την πολιτισμική κυριαρχία, έχει καταφέρει να κινητοποιήσει πολιτικά τις τελευταίες δεκαετίες, πολλούς Βρετανούς μουσουλμάνους. Η Hizb ut-Tahrir (HT) είναι η οργάνωση με την μεγαλύτερη επίδραση στο ρεύμα αυτό.⁷⁶ Στο στρατόπεδο του σουφισμού, τα ρεύματα είναι ακόμα πιο διαιδαλώδη. Αν και πηγάζουν από τις παραδόσεις των Barelwi και των Deobandi, εν πολλοίς, στηρίζονται σε ξεχωριστές προσωπικότητες όπως τον πολύ γνωστό στη Βρετανία Αμερικανό (και πρώην χριστιανό) Hamza Yusuf. Η τελευταία κατηγορία, η μεταρρυθμιστική και πιο φιλελεύθερη, αρθρώνει θεσμικά κυρίως τον λόγο της μέσω του British

⁷⁵ Αν και επιφανειακά αυτές οι οργανώσεις μπορεί να έδιναν την εντύπωση ενός συμπαγούς συνεργαζόμενου μουσουλμανικού πλέγματος, αυτή η εικόνα απείχε πολύ από την πραγματικότητα. Οι τάσεις και οι εκφράσεις αυτών παρουσιάζουν ένα περίπλοκο πλέγμα, γεγονός που φανερώνεται με την πολυπλοκότητα των φιλοσοφικών και θρησκευτικών σχολών σκέψης. Ο θεωρητικός του Ισλάμ Tariq Ramadan, έχει καταφέρει να σχηματοποιήσει τις τάσεις αυτές στις ακόλουθες «βρετανικές» κατηγορίες: α) σχολαστική παραδοσιοκρατία (scholastic traditionalism), β) κυριολεκτικός σαλαφισμός (salafi literalism), γ) πολιτικός κυριολεκτικός σαλαφισμός (political literalist Salafism), δ) μεταρρυθμιστικός σαλαφισμός (salafi reformism), ε) σουφισμός (sufism) και ζ) φιλελεύθερος μεταρρυθμισμός (liberal reformism). Ramadan Tariq, (2004), *Western Muslims and the Future of Islam*, OUP, Οξφόρδη, σσ. 24-28

⁷⁶ Για πιο εμπειριστατωμένη προσέγγιση των ιδεών του HT βλ. σχετικά Taqiuddin an-Nabhani, *Concepts of Hizb ut-Tahrir* (Mafahim Hizb ut-Tahrir), Khilafah Publications, London, <https://bit.ly/2pB6fAS> & Emmanuel Karagiannis & Clark McCauley, (2006), "Hizb ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group That Remains Nonviolent", *Terrorism and Political Violence*, 18 (2): 315-334

Muslims for Secular Democracy και του αμφιλεγόμενου Ιδρύματος Quilliam, το οποίο έχει κατηγορηθεί από τους ίδιους τους μουσουλμάνους ότι χρηματοδοτείται για να διαχέει στερεοτυπικά και αντιισλαμικά μηνύματα.⁷⁷

Οι διαδρομές του Ισλάμ στην Βρετανία αντανakλούν φυσικά και το πλούσιο μωσαϊκό των εθνοτήτων που τη συναπαρτίζουν. Η ιστορία του βρετανικού Ισλάμ και της σύνδεσής του με την Μέση Ανατολή, αλλά και η αλληλεπίδραση με την βρετανική κοινωνία, αποτελεί ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 ένα ζήτημα που θα απασχολήσει τις κυβερνήσεις, τις τοπικές αρχές και τα ΜΜΕ. Η σημασία που δίνουν οι Βρετανοί στην παρουσία του Ισλάμ στη χώρα αλλά και στις εκφάνσεις του στην περιοχή της Μέσης Ανατολής, αποτυπώνεται και από πλήθος αναφορών στον δημόσιο λόγο. Η αυτοκρατορική ιστορία της Μεγάλης Βρετανίας αποτελεί τον κυριότερο παράγοντα έντονης ενασχόλησης με την Μέση Ανατολή και το (πολιτικό) Ισλάμ.⁷⁸ Η ανάγκη ανάλυσης των τεκταινόμενων στην περιοχή, αλλά και η προσπάθεια διαχείρισης των μουσουλμανικών πληθυσμών εντός της βρετανικής επικράτειας υπήρξαν δύο από τους κινητήριους άξονες της πολιτικής διαχείρισης. Ωστόσο ένας από τους κυριότερους άξονες, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ήταν η σχεδόν αδιαπραγμάτευτη ταύτιση της κοινοβουλευτικής Αριστεράς και Δεξιάς στην Αγγλία με τα εθνικά συμφέροντα της χώρας στη Μέση Ανατολή, είτε αυτά σχετιζόνταν με την επιρροή της στην περιοχή είτε με την απρόσκοπτη εμπορική ροή πετρελαίου και άλλων αγαθών.⁷⁹

Επιπλέον, ένας άλλος άξονας αποτελεί και η επιλογή της Βρετανίας να παράσχει πολιτικό άσυλο σε μια σειρά ισλαμιστών πολιτικών, που εξορίστηκαν από τις χώρες τους. Μία από τις πιο επιφανείς προσωπικότητες ήταν και ο ηγέτης του τυνησιακού ισλαμιστικού κόμματος a-Nahda, Rashid al Ghanoushi. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα την οργάνωση σημαντικών τμημάτων του ισλαμιστικού κινήματος στην Βρετανία. Αυτή η πολιτική επιλογή είχε διττό αποτέλεσμα. Από τη μία διεθνοποίησε τον αγώνα των οργανώσεων του ριζοσπαστικού Ισλάμ, δημιουργώντας κέντρα σε διάφορες βρετανικές πόλεις. Από την άλλη, επηρέασε καταλυτικά την ισλαμική προοπτική των νέων Βρετανών μουσουλμάνων, καλλιεργώντας το έδαφος για την «ισλαμική αφύπνιση» στην χώρα, τον ισλαμικό αυτοπροσδιορισμό και την εξάπλωση της ανθρωπογεωγραφίας του Ισλάμ.

Καθώς, η πορεία της συγκρότησης του βρετανικού Ισλάμ δεν υπήρξε γραμμική, η περιοδολόγησή του είναι απαραίτητη. Η πρώτη περίοδος αφορά κυρίως εκείνη της άφιξης των περισσότερων μουσουλμάνων στην Βρετανία, τις δεκαετίες 1960 -70. Η τάση που υπήρχε ανάμεσα στους

⁷⁷ Hamid Sade, *Sufis, Salafis...*, ό.π., σ. 6

⁷⁸ John R. Bowen, *On British Islam...*, ό.π., σ. 6

⁷⁹ Αυτό παρατηρεί μεμψιμοιρώντας για την απώλεια της χαμένης αυτοκρατορικής αίγλης το British Israel Public Affairs Committee (BIPAC). Βλ. WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/36, BIPAC, Paper 1, "British and Arab Oil" – "The politics of Oil", σ. 18

μουσουλμάνους την περίοδο εκείνη ήταν κυρίως η συμμετοχή σε αριστερές οργανώσεις. Αυτή η τάση σχετιζόταν με την προσπάθεια διεκδίκησης περισσότερων δικαιωμάτων και αμφισβήτησης της ιμπεριαλιστικής κυριαρχίας. Παρ' όλα αυτά, η μετατόπιση προς μια πολιτική ισλαμιστική γλώσσα που έλαβε χώρα στις αραβικές χώρες ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του '60 και τις αρχές του '70, εμφανίστηκε και στις ευρωπαϊκές κοινότητες. Αυτό συνέβη κυρίως από τις αρχές και τα μέσα του 1980, όπου αναδύθηκε μια ισλαμοκεντρική διαχείριση των ταυτοτήτων. Στα πλαίσια αυτά, ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 είχε ιδρυθεί στο Μπράντφορντ το Islamic Youth Movement.⁸⁰

Η δεύτερη περίοδος αφορά την δεκαετία του 1980 όπου ιδρύθηκαν οι κύριες μουσουλμανικές οργανώσεις, όπως οι YM και η Jamiyyah Ihyā Minhaj al Sunnah το 1984 και το HT το 1986. Η περίοδος αυτή συγκεντρώνει τις προσπάθειες της «δεύτερης γενιάς» να στήσει ένα πιο συμπαγές δίκτυο επικοινωνίας και πολιτικής απεύθυνσης. Οι οργανώσεις της περιόδου θεωρούνται ίσως και οι πιο σημαντικές καθώς αφενός υιοθετούν έναν πολιτικό λόγο αφετέρου αρχίζουν να εμπλέκονται δημόσια σε ζητήματα όπως οι χώροι θρησκευτικής λατρείας ή η αναγνώριση της ισλαμικής εκπαίδευσης, αλλά και της προώθησης της νομικής προστασίας του Ισλάμ. Λόγου χάρη οι YM επηρεάστηκαν αρκετά από προσωπικότητες όπως ο R. al-Ghanoushi και ο Σουδανός θεωρητικός Hassan al-Turabi.⁸¹

Μια άλλη οργάνωση που μακροημερεύει στην Βρετανία και δραστηριοποιείται έντονα την περίοδο αυτή είναι το HT. Το HT προέρχεται από την διεθνή οργάνωση του Παλαιστίνιου T. al-Nabhani, ωστόσο ιδρύθηκε στη Βρετανία το 1986.⁸² Προκάλεσε αρνητική αίσθηση όταν εξέδωσε το 1988 την μπροσούρα *The Islamic Rule of Hijacking Airplanes*.⁸³ Το HT έχει συνεργαστεί σε κάποιες φάσεις με αριστερές οργανώσεις του αντιρατσιστικού και αντιπολεμικού κινήματος. Μάλιστα ένα από τα μέλη του SWP, ο Farid Kassim, πείστηκε από την ισλαμική κατήχηση και μεταπήδησε στο HT όταν ήταν στο πανεπιστήμιο του Nottingham. Ο Farid Kassim υπήρξε εκπρόσωπος τύπου του HT και, σύμφωνα με τον πρώην ισλαμιστή 'Ed' Hussain, ως «μουσουλμάνος τροτσικιστής», πρόσφερε μεγάλες ιδεολογικές και οργανωτικές γνώσεις στο HT.⁸⁴ Σε εκείνον μάλιστα χρεώνεται και η επινόηση του διαδεδομένου στην Βρετανία «Bobby and Abdullah Syndrome», το οποίο συνόψιζε την αντίφαση που ταλάνιζε τους νέους βρετανούς μουσουλμάνους, και το οποίο το HT εμφανώς εκμεταλλεύτηκε.⁸⁵

⁸⁰ Hamid Sade, *Sufis, Salafis...*, ό.π., σ. 21-22

⁸¹ Ό.π., σ. 26

⁸² Βλ. Taji-Farouki Suha, "Hizb ut-Tahrir", σσ.44-49 στο Peter Frank & Ortega Rafael (ed.), (2014), *Islamic Movements of Europe: Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, I.B. Tauris, London

⁸³ Hamid Sade, *Sufis, Salafis...*, ό.π., σ. 34. Παλαιότερα υπήρχε αναρτημένο το κείμενο στην ιστοσελίδα τους <http://www.hizb.org.uk/> ωστόσο πλέον δεν υπάρχει.

⁸⁴ 'Ed' Hussain, "Radical Departures", *New Statesman*, 11/02/2010, <https://www.newstatesman.com/religion/2010/02/british-muslim-islam-britain>

⁸⁵ Hamid Sadek, *Sufis, Salafis...*, ό.π., σ. 42-43

Η τρίτη περίοδος αναφέρεται στο πρώτο μισό της δεκαετίας του 1990. Την περίοδο αυτή οι οργανώσεις εξωτερικεύουν τις ιδέες τους και κάνουν πιο έντονη την παρουσία τους στην δημόσια σφαίρα ενώ αξιώνουν έναν πιο ενεργητικό ρόλο στις αποφάσεις που αφορούν και τους ίδιους τους μουσουλμάνους. Την περίοδο (1997) αυτή συγκροτείται και μία από τις σημαντικότερες οργανώσεις η Muslim Association of Britain (MAB). Τα ιδρυτικά της μέλη είναι ο Kemal al-Helbawy, ο Azzam Tamimi και ο Anas al-Tikriti. Ο τελευταίος αποτέλεσε ηγετική μορφή στις αντιπολεμικές διαδηλώσεις του 2002-2003, όπου καταγράφηκε και η σύμπραξη οργανώσεων διαφορετικού ιδεολογικού στίγματος, από το φάσμα της Αριστεράς και του πολιτικού Ισλάμ, δημιουργώντας μαζί με το SWP το Stop the War Coalition. Μάλιστα συμμετάχθηκε με τον πρώην βουλευτή των Εργατικών George Galloway, στην δημιουργία του κόμματος Respect.⁸⁶

Τέλος, η τέταρτη περίοδος, ουσιαστικά από το 1997 και ύστερα, αναφέρεται κυρίως στις πολιτικές του New Labour και την προσπάθεια επαναπροσέγγισης με τις μουσουλμανικές κοινότητες, ιδιαίτερα μετά την πικρή παρακαταθήκη της υπόθεσης Ρούσντι. Οι στενές σχέσεις με το Muslim Council of Britain (αλλά και άλλες οργανώσεις) επιχείρησαν να παράξουν ένα συμπαγές «βρετανικό Ισλάμ», αναχαιτίζοντας τον εξτρεμισμό.⁸⁷ Σε αυτή τη διαδικασία εξέχων ρόλο έπαιξε η πρωτοβουλία Radical Middle Way που γεννήθηκε από το περιοδικό *Q-News* από τα μέσα της δεκαετίας του 1990. Οι πρωτοβουλίες αυτές λειτούργησαν ως μια πλατφόρμα «εξημέρωσης» των βρετανικών Ισλάμ, συγκροτώντας παράλληλα και το δίπολο «καλού» και «κακού» μουσουλμάνου την περίοδο εκείνη.⁸⁸ Μια περίοδος όπου κυριαρχείται, όπως θα δούμε, από την έντονη δαιμονοποίηση του Ισλάμ.

6.2.2 Από το κήρυγμα στην πολιτικοποίηση

Οι κοινότητες αυτές, αρχικά τουλάχιστον, κάλυπταν ένα ευρύ φάσμα ζητημάτων που άπτονταν της καθημερινότητας των ομόθρησκών τους. Στην πράξη η αφετηρία τους δεν ήταν να λειτουργήσουν σαν ομάδες πίεσης προς τις κυβερνήσεις. Παρ' όλα αυτά, λόγω της βαθμιαίας εδραίωσης των κοινοτήτων στη χώρα, αλλά και εξαιτίας μιας σειράς εσωτερικών και διεθνών συγκυριών, οι μουσουλμανικές κοινότητες της Βρετανίας, δεδομένου της πολυφωνίας και του κατακερματισμού τους, βρέθηκαν σταδιακά αναγκασμένες να απαντήσουν στο ερώτημα σχετικά με το αν πρέπει να εκπροσωπούνται θεσμικά απέναντι την βρετανική πολιτεία, και αν ναι ποιός θα τους εκπροσωπεί. Συνεπώς, κάποιες από τις κοινότητες αυτές, ή κάποιες προσωπικότητες από τους κόλπους τους,

⁸⁶ Hamid Sadek, "Muslim Association of Britain", στο Peter Frank & Ortega Rafael (ed.), (2014), *Islamic Movements of Europe: Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, I.B. Tauris, London, σ. 113. Μάλιστα προώθησαν από κοινού με τον Yusuf al-Qaradawi μια καμπάνια υπέρ της μαντίλας

⁸⁷ Stephen H. Jones, (2013), "New Labour and the Re-making of British Islam: The Case of the Radical Middle Way and the "Reclamation" of the Classical Islamic Tradition", *Religions*, 4:, 550–566, σσ. 556-557

⁸⁸ Ο.π., σσ. 559-562

άρχισαν να ενεργούν ως πολιτικοί εκπρόσωποι, οι οποίοι προσπαθούσαν να βρουν τον χώρο τους μέσα στο βρετανικό πολιτικό μωσαϊκό. Αυτό δεν σημαίνει πως εγκαταλείφθηκαν φλέγοντα ζητήματα όπως η εκπαίδευση,⁸⁹ θέματα ισότητας και ρατσισμού, ωστόσο η ανάγκη αντιμετώπισης ζητημάτων όπως η τρομοκρατία, η υπόθεση Ρούσντι το 1987 και ο πόλεμος του Κόλπου το 1991, επέβαλλαν την συμμετοχή στα κοινά. Έτσι, λόγω χάρη το Muslim Council of Britain προσπάθησε να επηρεάσει τους Εργατικούς, και μάλιστα μέχρι ένα βαθμό τα κατάφερε, δημιουργώντας μια σχέση αλληλεπίδρασης. Ωστόσο, τα γεγονότα που ακολούθησαν φανερώνουν πως οποιαδήποτε συμμαχία ήταν ευκαιριακή.⁹⁰ Και το Muslim Council of Britain που ιδρύθηκε μετά το 1997 απέκτησε έναν ιδιαίτερα πολιτικοποιημένο λόγο, προσπαθώντας μάλιστα να ενσωματώσει όλους τους μουσουλμάνους ανεξαρτήτως εθνικότητας. Έτσι, δημιούργησε μια υβριδική «βρετανικότητα» βασισμένη περισσότερο στη θρησκεία και όχι τόσο στην εθνική/εθνοτική καταγωγή.⁹¹

Ένα παράδειγμα lobbying, αποτελεί η περίπτωση του Salem Azzam, για πολλά χρόνια πρόεδρος του Islamic Council of Europe. Σε επιστολή του το 1982 προς τον πρόεδρο του TUC Len Murray, ζητάει να μεσολαβήσει για την αναγνώριση του Ισλάμ ως επίσημη θρησκεία στην Βρετανία. Μάλιστα, του εκθέτει μια σειρά επιχειρημάτων, όπως το παράδειγμα άλλων ευρωπαϊκών χωρών (Αυστρία, Βέλγιο) ή η ομαλότερη ένταξη των μουσουλμάνων. Το αίτημα προς τον Murray είναι να «κάνει ότι περνάει από το χέρι του έτσι ώστε να επηρεάσει την κυβέρνηση να ενεργήσει σχετικά με το ζήτημα αυτό».⁹² Ο S. Azzam, ο οποίος περιγράφεται από τους Βρετανούς διπλωμάτες ως «αντιδιπλωματικός» άνθρωπος που συχνά επιδίδεται σε «εμπρηστικούς λόγους», λίγα χρόνια αργότερα (1989) θα αποστείλει επιστολή στην Βρετανίδα πρωθυπουργό κοινοποιώντας της την *Ισλαμική Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων*.⁹³

Ωστόσο το θέμα του lobbying ή της εκπροσώπησης των μουσουλμάνων στην Βρετανία δεν λύθηκε ποτέ και συνεχίζει να απασχολεί και σήμερα. Το Muslim Council of Britain είχε αξιώσει την μαζική εκπροσώπηση των μουσουλμάνων ωστόσο πολλοί το αμφισβήτησαν. Στην ίδια γραμμή την περίοδο της υπόθεσης Ρούσντι το Union of Muslim Organisations (UMO), αξιώνει την εκπροσώπηση των

⁸⁹ Βλ. για παράδειγμα την περίπτωση του Μπρεντ όπου μουσουλμάνοι είχαν ζητήσει τη χρηματοδότηση ιδιωτικού σχολείου, όπως είχε συμβεί και σε περιπτώσεις Εβραίων, αμφισβητώντας το δόγμα της κοσμικής εκπαίδευσης και προκαλώντας διαιρέσεις στους Εργατικούς. PHM, Labour Party Archive, “Moslems challenge school system”, *Labour Weekly*, 13/9/1985

⁹⁰ Taji-Farouki Suha, “Hizb ut-Tahrir”, ό.π., σσ.44-49

⁹¹ Mohammad Siddique Seddon, (2014), “The Muslim Council of Britain: From Pious Lay Preaching to Political Lobbying”, σσ. 226-229 στο Peter Frank & Ortega Rafael (ed.), *Islamic Movements of Europe: Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, I.B. Tauris, London

⁹² WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS.292D.956.1/2, S. Azzam (ICE) προς L. Murray (TUC), International Relations, 26/3/1982

⁹³ BNA, FC058/5193, Dept. United Nations, S. Azzam (ICE) προς M. Thatcher (PM), “Human Rights and Islam”, No R241/106, 19/7/1989. Η Ισλαμική Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων είχε δημοσιευθεί το 1981.

μουσουλμάνων λέγοντας πως είναι το «μεγαλύτερο αντιπροσωπευτικό σώμα των Βρετανών μουσουλμάνων και χαίρει εκτίμησης από πλήθος πολιτικών και κομμάτων».⁹⁴ Το 1989 υποστηρίζουν πως «έχουν 172 οργανισμούς στους κόλπους τους ως μέλη» και πως «ο στόχος του UMO είναι να εξυπηρετήσει τα συμφέροντα των Βρετανών μουσουλμάνων και να προωθήσει τις ανάγκες τους. Γίνεται συχνή επαφή με τους πολιτικούς το οποίο φανερώνει και τον σεβασμό που εμπνέει η UMO», υποστηρίζουν.⁹⁵ Επιγραμματικά, κάποια από τα θέματα γύρω από τα οποία οι μουσουλμανικές οργανώσεις επιχειρούν να εδραιώσουν την παρουσία τους ως ομάδες πίεσης, ιδιαίτερα μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1980, είναι η προσπάθεια ανατροπής της στερεοτυπικής εικόνας του Ισλάμ, η καθιέρωση των ισλαμικών εορτών ως εθνικές, η εισαγωγή της ισλαμικής πρακτικής σφαγής των ζώων για εμπορική κατανάλωση (halal) κ.α.

6.2.3 Ο «λευκός γάμος»

Ένα επιπλέον ζήτημα που αναδύθηκε στην βρετανική Αριστερά μετά το 1970 και ιδιαίτερα κατά τη δεκαετία του 1980⁹⁶ – και αυτό την διαφοροποιεί σε μεγάλο βαθμό από την αντίστοιχη ελληνική – ήταν οι πολιτικές της ταυτότητας. Με κύριο σύνθημα «το προσωπικό είναι πολιτικό», τα ίδια τα κινήματα θεώρησαν πως «πρέπει να πάνε πέρα από την οργανωμένη εργατική τάξη» αρθρώνοντας παράλληλα τις ανάγκες και τις επιθυμίες των μειονοτήτων και των απόκληρων.⁹⁷ Μία από τις κύριες επιμέρους ταυτότητες που βρέθηκαν στο επίκεντρο ήταν η φυλή. Έτσι, καλλιεργήθηκε μια κοινή ταυτότητα αντιρατσισμού πάνω στην οποία συγκροτήθηκε η έννοια της αντίστασης στις πολιτικές διακρίσεων και αποκλεισμού. Όπως έχει παρατηρήσει η Iris Young, στη Βρετανία οι εθνοτικές ή θρησκευτικές μειονότητες πέτυχαν σε μεγάλο βαθμό από τη μία την ένταξή τους στην συμμετοχή της «απόλαυση» των αγαθών της κυρίαρχης κουλτούρας, και από την άλλη τον θετικό αυτοπροσδιορισμό της διαφορετικότητάς τους.⁹⁸ Η διαδικασία αυτή επέτρεψε την δημόσια ορατότητα των «άλλων» στην βρετανική κοινωνία, με αποτέλεσμα την διευκόλυνση της προσέγγισης του αριστερού κινήματος με τις μεταναστευτικές κοινότητες, προκαλώντας εντούτοις και κλυδωνισμούς στην Αριστερά.

Ωστόσο, στα μέσα της δεκαετίας του 1980, πολλοί στην Αριστερά αρχίζουν σταδιακά να αμφισβητούν εάν τα κριτήρια του ρατσισμού, της φυλετικής παρενόχλησης και των διακρίσεων, αποτελούν

⁹⁴ PHM Labour Party Archive, UMO προς Michael Foot (MP), Box MF/B6, UMO, “Satanic Verses – The Voice of Reason”

⁹⁵ Ο.π.

⁹⁶ Σε αυτό μεγάλο ρόλο έπαιξε ο Ken Livingstone που από το 1981 ανέλαβε το Συμβούλιο του Μείζονος Λονδίνου. Οι στοχεύσεις του Δημάρχου επικεντρώθηκαν στην κοινωνική πολιτική, σε προγράμματα λαϊκής επιμόρφωσης και στην αλληλεγγύη στον Τρίτο Κόσμο και την εξάλειψη του απαρχαίντ στη Ν. Αφρική.

⁹⁷ Eley Geoff, *Σφυρηλατώντας...*, ό.π., σ. 777

⁹⁸ Young Iris, (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Πρίνστον, σ. 7

επαρκείς λόγοι συσπείρωσης με τις μουσουλμανικές κοινότητες.⁹⁹ Για την M.W. Davies η κοσμοθεωρία των μουσουλμάνων και του πολιτισμικού φορτίου που κουβαλάνε, συμπορεύεται καλύτερα με τις συντηρητικές πολιτικές των Tories. Από την άλλη πλευρά «οι Εργατικοί δεν είναι καθόλου σίγουροι πως θέλουν να δώσουν μια ανοιχτή πλατφόρμα για τέτοιου είδους πολιτικές».¹⁰⁰ Για παράδειγμα, ο κύριος άξονας πρόσληψης μέσα στους Εργατικούς για τις εθνοτικές ομάδες είναι η πρόσληψή τους ως *ομάδες συμφερόντων* (interest groups), από τις οποίες θα υπάρξει κυρίως ένα όφελος εκλογικό.¹⁰¹

Εντούτοις, υπάρχουν κάποιοι στη Βρετανία που συσπειρώνονται γύρω από ζητήματα πολιτικά, ιδεολογικά ή ρατσισμού. Η συσπείρωση αυτή πραγματοποιείται γύρω από τα *single – issue politics*. Ο άξονας του single – issue politics είναι θεμελιώδης για να κατανοήσουμε και τις συμπράξεις οι οποίες έλαβαν χώρα ιδιαίτερα κατά τη δεκαετία του 1990. Ωστόσο, οι συμπράξεις αυτές μπορεί να μην περιορίζονται μόνο σε ένα ζήτημα και να συμπεριλαμβάνουν ευρύτερα πολιτικά θέματα. Δεν θα πρέπει να τις αντιληφθούμε ως προγραμματικές ή επί της αρχής συνεργασίες, αλλά ως συγκυριακές συμπράξεις οι οποίες ως επί το πλείστον λειτουργούν σε προσωρινό επίπεδο. Όπως προτείνει η Maha Abdelrahman οι συμπράξεις αυτές ακολουθούν κυρίως την στρατηγική της *διαφοροποιητικής συνεργασίας* (cooperative differentiation). Η στρατηγική αυτή εξασφαλίζει σε κάθε συστατικό του την πολιτική του ταυτότητα προκειμένου να διατηρήσει το ακροατήριό του, ενώ ταυτόχρονα με το πολιτικό άνοιγμα των συνεργασιών το διευρύνει.¹⁰² Για τον Laclau, ο άξονας του single – issue politics είναι σημαντικός για την διεύρυνση της δημοκρατίας οι οποίες εμφανίζουν δημοκρατικό έλλειμμα.¹⁰³ Αυτές οι συμμαχίες χαρακτηρίζονται από έντονες δυναμικές, ευελιξία και συνεχώς μεταλλασσόμενες ταυτότητες, καθώς συνιστούν δυναμικές και υπό διαμόρφωση πλατφόρμες. Παράλληλα, η οργανωτική τους δομή είναι χαλαρή, αποκεντρωμένη και ενίοτε αντιεραρχική.¹⁰⁴

⁹⁹ BL, “A New Muslim Politics?”, *Marxism Today*, December 1985, βλ. επίσης σχετικά Javaid Rehman, Islam, “War on Terror” and the Future of Muslim Minorities in the United Kingdom: Dilemmas of Multiculturalism”, *Human Rights Quarterly*, 29, (4), 2007, pp. 831-878

¹⁰⁰ Ό.π. Ο κύριος άξονας πρόσληψης μέσα στους Εργατικούς για το πώς προσλαμβάνουν τις εθνοτικές ομάδες ήταν ο εξής: ως ομάδες συμφερόντων (interest groups), από τις οποίες θα υπάρξει κυρίως ένα όφελος εκλογικό.

¹⁰¹ Gerald Kaufman, (1983), *Renewal: Labour’s Britain in 1980*, Penguin, London, σσ. 82-83

¹⁰² Maha Abdelrahman, “With the Islamists?...” ό.π., σσ. 39-40

¹⁰³ E. Laclau, “Structure, (2000), “History and the Political”, στο Judith Butler (ed.), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogue on the Left*, Verso, London: Verso, σ. 308

¹⁰⁴ Ό.π., σσ. 39-40. Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε πως και στις Η.Π.Α. την αντίστοιχη περίοδο κυοφορούνταν παρόμοια κινήματα. Πέρα από το Black Power Movement της δεκαετίας του 1960, μετά το 1968 συγκροτείται το μακρόβιο New Communist Movement – βέβαια η δεκαετία του 1970 υπήρξε ο κολοφώνας του – το οποίο στήνεται γύρω κυρίως από το αντιρατσιστικό κίνημα και γύρω από την αλληλεγγύη στον Τρίτο Κόσμο. Είναι ενδιαφέρον πως οι κριτικοί του κινήματος αυτού στην προσπάθειά τους να το απονομιμοποιήσουν χρησιμοποιούσαν τον χαρακτηρισμό «μαοϊκός φονταμενταλισμός». βλ. Rod Bush, (2004), “When the Revolution Came”, *Radical History Review*, 90, pp. 102-111, σσ. 107-108

Την ίδια άποψη έχει και ο συνιδρυτής του MAB, Anas al-Tikriti. Για τον Ιρακινό (γιος ενός εκ των ιδρυτών των AM στο Ιράκ), οι συνεργασίες των μουσουλμανικών κοινοτήτων με τις αριστερές οργανώσεις της Βρετανίας αφορούν συγκυριακές περιστάσεις με μεσοπρόθεσμους στόχους, χωρίς να περιλαμβάνουν μακροπρόθεσμες και βαθύτερες εμπεδωμένες συμφωνίες. Η πολιτική των «ευρείων συμμαχιών» για τον al-Tikriti, ειδικότερα αυτές πριν το 2001, δεν χαρακτηρίζονται ως «καλά οργανωμένες και δεν εμπεριέχουν κάποια μακροπρόθεσμη στρατηγική από καμία από τις δύο πλευρές». ¹⁰⁵ Και οι δύο λοιπόν, χρησιμοποίησαν κάποια κανάλια επικοινωνίας έτσι ώστε να πετύχουν κάποιους στόχους. Ωστόσο, ο μόνιμος δίαυλος επικοινωνίας δεν μπορούσε να επιτευχθεί καθώς προέκυπτε συνεχώς και ένα ζήτημα αντιπαράθεσης.

Η Βρετανία έχει άλλωστε και ιστορικό στις δια-ιδεολογικές συνεργασίες. Από τη δεκαετία του 1950 και ύστερα έχουν καταγραφεί στην Βρετανία περιπτώσεις συμμαχιών Βρετανών μουσουλμάνων και αριστερών. Δεδομένης της μεγάλης μεταναστευτικής παράδοσης της Βρετανίας ως χώρα υποδοχής, τα κύρια θέματα σύγκλισης αφορούσαν τον κοινωνικό αποκλεισμό, τις κρατικές πολιτικές, το αντιρατσιστικό κίνημα και τις στεγαστικές πολιτικές. ¹⁰⁶ Ωστόσο, όπως παρατηρεί η F. Shain, κατά τις πρώιμες δεκαετίες της μεταναστευτικής παρουσίας (1950-1960), η πυρήνας αυτής της συνεργασίας κινήθηκε γύρω από το συνδικαλιστικό κίνημα, όπως με το Indian Workers Association που συγκρότησε μεταπολεμικά συμμαχίες με Βρετανούς σοσιαλιστές, κυρίως στα πλαίσια της ανάδυσης ρατσιστικών οργανώσεων στους κόλπους των συνδικάτων (π.χ. White Workers of Imperial Typewriters). ¹⁰⁷ Ένα άλλο παράδειγμα είναι η συγκρότηση των νεολαιίστικων οργανώσεων (youth movements), βάσει κυρίως εθνοτικής καταγωγής. Αυτές οι οργανώσεις επηρεάστηκαν έντονα από τις πολιτικές της αυτό-οργάνωσης και της αυτονομίας που πρότασε η Νέα Αριστερά κατά τη δεκαετία του 1970. Κάποια από τα μέλη των οργανώσεων αυτών ήταν ταυτόχρονα και μέλη αριστερών κομμάτων, όπως ο Tariq Mehmood που ήταν μέλος του Bradford Asian Youth και των IS (μετέπειτα SWP). ¹⁰⁸ Παράλληλα, η άνοδος της θρησκευτικής ταυτότητας τις δεκαετίες του 1980-90, επέτρεψε τη συνεργασία – με αυξημένη καχυποψία ομολογουμένως – μεταξύ θρησκευτικών κοινοτήτων και αριστερών οργανώσεων, κυρίως πάνω στα ζητήματα που αναφέραμε παραπάνω.

Πέρα όμως από τα ζητήματα τριβής, οι αρχές με τις οποίες ανέπτυσαν τις στρατηγικές συνεργασίας τα κινήματα, ήταν η συναίνεση και η ανεξαρτησία. Η συναίνεση αποτελεί και την βάση της αποτελεσματικής συνεργασίας, μέσω της οποίας επέρχεται συμφωνία σε μια σειρά από ζητήματα, αποφεύγοντας επισταμένα εκείνα που θα μπορούσαν να προκαλέσουν τριβή. Έτσι, το γεγονός πως

¹⁰⁵ Συνέντευξη με τον Anas al-Tikriti, 13/03/2019

¹⁰⁶ Shain Farzana, (2009), "Uneasy Alliances: British Muslims and Socialists since the 1950s", *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, 25 (1): 95- 109, σ. 96

¹⁰⁷ Ό.π., σ. 100

¹⁰⁸ Ό.π., σ. 103

πολλές φορές η Αριστερά απέφυγε να θίξει θέματα πάνω στα οποία θα μπορούσε η συνεργασία να τεθεί υπό αμφισβήτηση, εμπίπτει στην αρχή αυτή. Η δεύτερη αρχή είναι εξίσου σημαντική παρ' όλα αυτά. Η παράλληλη αυτονομία προϋποθέτει την αρχή της αδιατάρακτης συνεργασίας, η οποία παίρνει τη μορφή της σύμπραξης, υπό την έννοια πως ενορχηστρώνοντας την πολιτική στρατηγική, η προοπτική είναι η ικανοποίηση κάποιων συγκεκριμένων προκαθορισμένων στόχων. Αυτό αναδεικνύει και τον μεταλλασσόμενο χαρακτήρα της Αριστεράς σε παγκόσμιο επίπεδο, αλλά και των κοινωνικών κινημάτων, όπως έχουμε τονίσει.

Εντούτοις, η συνεργασία αυτή δεν είναι καθόλου εύκολη τις περισσότερες φορές. Όπως παρατηρεί η Abdelrahman, ο χρόνος για την οργανωμένη και συντεταγμένη σύμπραξη αλλά και ο υφέρπων ανταγωνισμός μεταξύ τμημάτων της συμμαχίας μπορεί να προκαλέσει σημαντικές ρωγμές.¹⁰⁹ Δεδομένης της αυξανόμενης ισλαμικής επιρροής σε διάφορα επίπεδα οι Άραβες κοσμικοί εθνικιστές και αριστεροί είναι εκείνοι οι οποίοι καλλιέργησαν το έδαφος έτσι ώστε να υπάρξει μια ιδεολογική σύγκλιση μεταξύ αυτών και των ισλαμιστών, σύμφωνα με την M. Abdelrahman.¹¹⁰ Και αυτό συνέβη ιδιαίτερα με τις οργανώσεις του ισλαμικού ρεύματος όπως αυτές που μελετάμε, δηλαδή τους AM, την Χεζμπολλά και τη Χαμάς, οι οποίες μάλιστα συμμετείχαν στον διάλογο δίπλα στην ΟΑΠ και το PFLP. Ας μην ξεχνάμε και το αντίστοιχο μεταγενέστερο παράδειγμα της περιόδου μετά το 2001, όταν συστήθηκε κυρίως από αριστερούς το Egyptian Popular Committee for Solidarity with the Palestinian Intifada, ενώ στην πορεία συμμετείχαν και οι ισλαμιστές με προεξάρχοντες τους AM.¹¹¹

Επιπλέον, ο Anas al-Tikriti θυμάται πως ήδη από τα μέσα του 1970 (συγκεκριμένα το 1975) υπήρξε προσπάθεια εγκαθίδρυσης και εδραίωσης ενός ανοιχτού διαλόγου στον αραβικό κόσμο, φέρνοντας κοντά μαρξιστές, εθνικιστές και ισλαμιστές να συζητήσουν και να συνεργαστούν πάνω στα φλέγοντα ζητήματα, όπως η κρίση ταυτότητας στον αραβικό κόσμο και η πολιτική εναντίον του Ισραήλ. Το αποτέλεσμα ήταν η ίδρυση του Centre for Arab Unity Studies (Markaz Dirasat al-Wihda al-Arabiyya) το οποίο ιδρύθηκε στην Βηρυτό, με προσωπικότητες όπως οι Khair al-Din Hasib και Maan Bashour.¹¹² Το κέντρο αυτό, πήρε την πρωτοβουλία της περιοδικής διοργάνωσης συνεδρίων υπό τον τίτλο National – Islamic Conferences, με βασικό στόχο την σφυρηλάτηση της αραβικής ενότητας και την έναρξη ενός δια-ιδεολογικού διαλόγου. Μάλιστα, ο al-Tikriti κάνει λόγο για πρόσκληση και συμμετοχή (πάνω από μια φορά) Εργατικών βουλευτών σε αυτές τις συναντήσεις, με παραδείγματα τον J. Corbyn, T. Benn και G. Galloway. Ο Corbyn έχει κατηγορηθεί από το Britain Israel

¹⁰⁹ Maha Abdelrahman, "With the Islamists?...", ό.π, σσ. 51-52

¹¹⁰ Ό.π., σ. 38

¹¹¹ Ό.π., σ. 42. Μάλιστα, περιγράφεται και η επανεμφάνιση των πανό στους δρόμους του Καΐρου, λόγου χάρη, όπου συνυπήρχαν ταυτόχρονα αυτά των κομμουνιστών και αυτά των αριστερών.

¹¹² Συνέντευξη με τον Anas al-Tikriti, 13/03/2019 & βλ. Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab...*, ό.π, σσ. 150-151

Communications and Research Centre (BICOM) πως έχει συνεργαστεί στενά με το MAB, ενώ πολύ αργότερα, το 2009, είχε αναφέρει σε λόγο του πως η Χαμάς και η Χεζμπολλά είναι «φίλοι». ¹¹³ Ωστόσο, όπως και ο al-Tikriti αναφέρει, οι συμμαχίες αυτές εντάσσονται περισσότερο στο πλαίσιο του *εικονικού γάμου* (marriage of convenience) και όχι σε αυτό της στρατηγικής συμμαχίας. ¹¹⁴

¹¹³ BICOM, “Labour Party foreign policy in the Middle East – an analysis”, BICOM Briefing, November 2017, σ. 3

¹¹⁴ Συνέντευξη με τον Anas al-Tikriti, 13/03/2019

7 ΈΒΔΟΜΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

7.1 ΙΡΑΝ: ΟΙ «ΤΡΕΛΟΙ ΜΟΥΛΑΔΕΣ» ΣΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑ, 1978-1981

Πριν από την ανάλυση της βρετανικής προσέγγισης του πολιτικού Ισλάμ και της ιρανικής επανάστασης, θα σταθούμε σε ένα τμήμα της βρετανικής Αριστεράς το οποίο επιχειρεί να συνδέσει την θρησκεία και τα προοδευτικά της στοιχεία με τον μαρξισμό και την επαναστατική προοπτική, ήδη από τη δεκαετία του 1960 και του 1970. Αυτή η τάση συνιστά, θα υποστηρίξουμε, μια γενικότερη προσπάθεια ανοιχτού διαλόγου μεταξύ Αριστεράς και θρησκείας, που στην Βρετανία θα ονομαστεί Νέα Καθολική Αριστερά και εκπροσωπείται κυρίως από τον T. Eagleton. Έπειτα, θα προσπαθήσουμε να καταλάβουμε πώς η Αριστερά προσέλαβε και ανέλυσε την ιρανική επανάσταση στα διάφορα στάδιά της, από το ξέσπασμά της έως την σταδιακή καταστολή των αντιχομεινικών και αντιισλαμικών τμημάτων της. Επιπλέον, μέσα από το αρχειακό υλικό των αριστερών κομμάτων θα εντοπίσουμε την σύνδεση τους με τις επιτροπές ιρανικής αντίστασης που συγκροτήθηκαν στη χώρα, και πως οι τελευταίες βοήθησαν έτσι ώστε να διαμεσολαβήσουν στην κατανόηση του ρόλου του σιιτικού Ισλάμ στο Ιράν αλλά και την αναπαράσταση του ιερατικού σιιτικού στοιχείου.

7.1.1 Αντιμέτωποι με το Θείο: Η Νέα Καθολική Αριστερά και ο διάλογος για το Ισλάμ

Η ιστορία και ο ρόλος της χριστιανοσύνης αλλά και ο «θάνατος του Θεού» στη μετανεωτερική εποχή κατέστησε τη σύγκλιση απόψεων Αριστεράς και θρησκείας στην Ευρώπη ένα θέμα ταμπού. Δεν θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε, παρ' όλα αυτά, πως δεν υπήρξε κανένας διάυλος επικοινωνίας στην ευρύτερη περίοδο που μελετάμε. Στην περίπτωση μας έχει ενδιαφέρον πως οποιαδήποτε προσέγγιση της Αριστεράς για το Ισλάμ στη χώρα, έγινε και υπό το καθεστώς του πεδίου εμπειριών της συζήτησης σχετικά με τον χριστιανισμό και την Αριστερά. Στη Βρετανία, ήδη από το 1966 ο Raymond Williams καταπιανόταν με το θέμα των «νέων αριστερών καθολικών». Το προϊόν αυτής της ενασχόλησης είναι το περιοδικό *Slant* του οποίου το μανιφέστο συντάσσουν μάλιστα οι A. Cunningham και T. Eagleton. Στο μανιφέστο υπό τον τίτλο *Christians Against Capitalism* μαζί με κάποια άλλα κείμενα, αποδίδουν με δυναμικό τρόπο την έννοια της χριστιανικής κοινότητας παράλληλα με το ιστορικό κοινωνικό της καθήκον.¹ Στο κείμενο αυτό οι θρησκευτικές έννοιες ιστορικοποιούνται και αποκτούν ένα διαφορετικό πρόσημο: αυτό της *αλλαγής*. Επομένως, τα θεμέλια που τοποθετούνται για την συγκρότηση ενός εναλλακτικού «ηθικού συστήματος» συνιστούν

¹ Raymond Williams, (1966), "New Left Catholics", *New Blackfriars*, 48 (558): 74-77, σ. 75

μια ιστορική τομή στη διαλεκτική σχέση των δύο πλευρών. Μια τομή που θα καλλιεργήσει το έδαφος και για την πρόσληψη του πολιτικού Ισλάμ ως ένα ιδεολογικό πλαίσιο με πνευματικές αναφορές στο αξιακό σύστημα της ισλαμικής θρησκείας.

Όπως και οι θιασώτες του πολιτικού Ισλάμ, έτσι και η «νέα καθολική αριστερά» επιχείρησαν την συγκρότηση μιας νεοπαγούς κοινής κοινοτιστικής κουλτούρας, που θα ξεπερνούσε τα στενά όρια του έθνους – κράτους και θα στηριζόταν στις ηθικές παραδοχές του αδιαμεσολάβητου οικουμενικού χριστιανισμού.² Κάποια από τα εργαλεία πρόσληψης και συγκρότησης αυτής της κοινής κουλτούρας θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως χρησιμοποιούνται και από την πλευρά του Ισλάμ. Η παράδοση λαμβάνει τιμητική θέση ως θεμελιώδης μύθος συγκρότησης της πλατφόρμας, ενώ επανανοηματοδοτούνται όροι όπως η κοινωνική δικαιοσύνη, η ισότητα και η ελευθερία. Ο στόχος του κινήματος αυτού, μέσω του περιοδικού *Slant*, ήταν «να διαδοθούν οι ιδέες και οι αξίες της νέας πολιτικής αριστεράς στην καθολική κοινότητα της Βρετανίας, μετατοπίζοντας έτσι την αναδιδόμενη μεσαία τάξη προς τα αριστερά.»³ Βέβαια, όπως και στο Ισλάμ, η διαλεκτική αντιπαράθεση σχετικά με την ελαστικότητα, την αμφισημία και τα όρια των όρων *κουλτούρα* και *παράδοση* δεν έλειψαν.

Παράλληλα με επιφανείς αριστερούς διανοητές όπως ο L. Althusser και ο A. Gramsci, ο Terry Eagleton προσπάθησε να καταπιαστεί κι εκείνος με τα θέματα πίστης και ιδεολογίας. Δύο του πρώιμα έργα, το *The New Left Church* (1966) και το *The Body as Language: Outline of a New Left Theology* (1970) αναμινύουν την πρώτη ύλη της εξισωτικής φιλοσοφίας εμποτισμένη με τις διδαχές της χριστιανικής θεωρίας. Όπως καταδεικνύει ο Roland Boer, στην ουσία η τάση αυτή των μαρξιστών επιχειρεί να μεταγράψει έννοιες και ιδέες χρησιμοποιώντας παραδοσιακά εργαλεία μαρξιστικής προσέγγισης, ιδιαίτερα αυτά της ιδεολογίας και της ταξικής συνείδησης, για να αναλύσει τη θρησκεία.⁴

Η εμπλοκή του T. Eagleton στο κίνημα της Νέας Καθολικής Αριστεράς τις δεκαετίες του 1960-70 αποτελεί μια σημαντική εξέλιξη στη Βρετανία καθώς φέρνει στη δημόσια συζήτηση την ανάγκη ενασχόλησης αξιών που πηγάζουν από την χριστιανική παράδοση, με σκοπό την αντιμετώπιση των κοινωνικών παθογενειών. Η Αριστερά, όπως υποστηρίζει, μπορεί να μάθει πολιτικά από την θεολογία, ειδικότερα σε περιόδους δυσαρμονίας και αποσύνθεσης,⁵ υιοθετώντας μάλιστα και την έννοια του «μάρτυρα» σε όψεις της συλλογικής επαναστατικής συνείδησης. Το σημαντικό είναι πως οι ζωηρές συζητήσεις που αναδύθηκαν στην Βρετανία μετά τα μέσα του 1960, ακολούθησαν μια

² Kilbride, LM, (2008), "The Catholic New Left: Language, Liturgy and Literature in *Slant* magazine, 1964-1970", *Renascence*, 69 (3): 174-185 <https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/256786>

³ Ό.π.

⁴ Roland Boer, *Criticism of Heaven*, ό.π., xvii

⁵ Ό.π., σσ. 275-276

παράλληλη (αλλά όχι ευθύγραμμη) πορεία με τις αντίστοιχες συζητήσεις αναφορικά με την θρησκεία και τις κοινωνικές διεκδικήσεις, όπως λόγου χάρη στη Λατινική Αμερική και την «μαύρη θεολογία» στην Αμερική.⁶

Ένα από τα αριστερά κινήματα στην Βρετανία, αλλά και σε παγκόσμια κλίμακα, που ασχολήθηκε ενδελεχώς με την κατανόηση και σύνδεση των σοσιαλιστικών και μαρξιστικών ιδεών με τις χριστιανικές αξίες και το θρησκευτικό αίσθημα, ήταν το κομμουνιστικό. Στα πολιτικά συμφραζόμενα της εποχής, η αλληλεπίδραση θρησκείας και πολιτικής ήταν ένα μείζον ζήτημα που τέθηκε επί τάπητος ήδη από την δεκαετία του 1970. Η εκλογή του Πάπα Ιωάννη Παύλου το 1978 συνέπεσε με το ξέσπασμα της επανάστασης στο Ιράν στην οποία, παρατηρεί η *Morning Star* (πρώην *Daily Worker*), πρωτοστατούν οι θρησκευόμενοι διαδηλωτές.⁷ Ο διάλογος με την θρησκεία για τους κομμουνιστές είναι «ζωτικής σημασίας» καθώς πέρα από το γεγονός πως παρατηρούν μια αναζωπύρωση του ισλαμικού αισθήματος στην ΕΣΣΔ,⁸ εντοπίζουν παράλληλα και μια διάχυτη αναβίωση της θρησκευτικότητας σε ολόκληρο τον κόσμο. Οι κομμουνιστές θεωρούν πως μια σειρά από ζητήματα, όπως η ένδεια, το περιβάλλον, η ανάπτυξη και η δικαιοσύνη, επιβάλλουν την συνεργασία «όλων των δημοκρατικών δυνάμεων συμπεριλαμβανομένων των καθολικών και των κομμουνιστών»⁹ Υπό αυτή την έννοια, ο Αμερικανός πολιτικός George Kennan, ένας από τους αρχιτέκτονες της ιδεολογικής κατασκευής του Ψυχρού Πολέμου, υιοθετεί την ψυχροπολεμική έννοια του *συνοδοιπόρου*, δηλώνοντας πως η σημασιολογική απόδοση του όρου *κομμουνιστής* «είναι οποιοσδήποτε έχει λάθος προτεραιότητες. Ιερείς που οργανώνουν την αυτό-οργάνωση, ηγέτες της εργασίας και ούτω καθ' εξής».¹⁰ Υπό αυτή το πρίσμα, με φανερή ψυχροπολεμική πολιτική σκοπιμότητα αναφορικά με το σιιτικό μεταρρυθμιστικό κίνημα, η *Pravda* αντικατοπτρίζοντας την βούληση της σοβιετικής ηγεσίας στις αρχές του 1979, έδινε την «συγκατάθεσή» της στην «ισλαμική σιιτική αντιπολίτευση» αναγνωρίζοντας την παράδοση του σιιτισμού στην αντίσταση κατά της τυραννίας.¹¹

Συνεχίζοντας την προσπάθεια σύζευξης του κομμουνισμού με την θρησκεία, το CPGB αφιερώνει αρκετό χώρο στην εφημερίδα του με σκοπό να αναπαραστήσει την κοινωνική πραγματικότητα σε χώρες όπως η Λαϊκή Δημοκρατία της Γερμανίας. Η επαναξιολόγηση της ιστορίας της θρησκείας επιτρέπει στα κομμουνιστικά κόμματα να εντοπίσουν μια επαναστατική παράδοση στις θεολογικές διδαχές οι οποίες καταδεικνύουν πως «από τον Λούθηρο και παραπέρα, αν όχι νωρίτερα, πάντοτε

⁶ Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον 'μαύρο ισλαμισμό' στις Η.Π.Α. βλ. Edward E. Curtis, (2007), "Islamism and Its African American Muslim Critics: Black Muslims in the Era of the Arab Cold War", *American Quarterly*, 59 (3): 683-709

⁷ "Riots Rock Teheran", *Morning Star*, 4/9/1978

⁸ Ben Fowkes & Bülent Gökay, "Unholy Alliance...", ό.π.

⁹ "Unity of Catholics and Communists Vital", *Morning Star*, 21/9/1978 &

¹⁰ Noam Chomsky, "Greater Imperial Prize", *SWR*, February 1991

¹¹ "Shah's Foreign Deals Face Khomeini's Axe", *Morning Star*, 22/1/1979

υπήρχαν προοδευτικές προσωπικότητες οι οποίες συντάσσονταν στο πλευρό των απλών ανθρώπων». ¹² Αυτή την παράδοση, μαζί με την διασπορά αντικομμουνιστικών θέσεων, επισημαίνει η Βρετανίδα δημοσιογράφος M. Morgan, προσπαθεί να δυσφημίσει και να χτυπήσει η Εκκλησία της Δυτικής Γερμανίας. ¹³ «Κάποιοι άνθρωποι στη Δύση», τονίζει η δημοσιογράφος, «πιστεύουν πως η εκκλησία πρέπει να είναι σε αντιπαράθεση με ένα σοσιαλιστικό (μαρξιστικό) κράτος, αλλά οι χριστιανοί με τους οποίους μίλησα το αρνούνται αυτό» συμπληρώνει, οικοδομώντας έτσι την εικόνα της σοσιαλιστικής ανεκτικότητας απέναντι στην θρησκεία. Επιπλέον, επισημαίνεται συχνά η δράση του Χριστιανικού Σοσιαλιστικού Κινήματος στην Βρετανία το οποίο αγωνίζεται ενάντια στην καταπίεση, τον ρατσισμό και τις διακρίσεις σε διεθνές επίπεδο, με κύριο όμως πεδίο δράσης τη Νότια Αφρική. ¹⁴

Το ενδιαφέρον σχετικά με την θρησκεία δεν περιορίζεται μόνο στην διαπίστωση της «επαναστατικής» φύσεως της, αλλά και στην διαπίστωση της ανόδου του θρησκευτικού φονταμενταλισμού στον χριστιανισμό. Έτσι, σε μια σειρά άρθρων της η *Morning Star* ασχολείται με το φαινόμενο αυτό στην Αμερική και τις προεκτάσεις που παίρνει. Σύμφωνα με την εφημερίδα του CPGB, η διάχυση του έντονου θρησκευτικού αισθήματος συνδέεται με τρεις κυρίως ιδέες. Η πρώτη είναι ο ρατσισμός και η φυλετική ανωτερότητα, η δεύτερη είναι η τρομοκρατία, ενώ η τρίτη η εξυπηρέτηση των καπιταλιστικών συμφερόντων. ¹⁵ Η ακραία αυτή έκφραση δεν ανάγεται ωστόσο την περίοδο της ιρανικής επανάστασης και στο πολιτικό Ισλάμ, κυρίως λόγω της αντιιμπεριαλιστικής του ρητορικής.

Το CPGB προσπαθεί να θεωρητικοποιήσει τους διαύλους επικοινωνίας με τα θρησκευτικά ρεύματα που αναδύονται την εποχή εκείνη. Σε αυτή την προσπάθεια η διαμεσολάβηση που λαμβάνει από άλλα κομμουνιστικά κόμματα έχει θεμελιώδη σημασία. Αυτό προκύπτει από την αλληλογραφία του CPGB και του ΚΚ Τουρκίας. Το 1981 εκδίδεται στους κύκλους του CPGB μια ανεπίσημη έκδοση που αφορά τις συζητήσεις που γίνονται στο ΚΚ Τουρκίας, μια περίοδος που ομολογουμένως το ΚΚ Τουρκίας βρίσκεται σε δύσκολη θέση λόγω αφενός του κύματος βίας που έχει προηγηθεί μεταξύ Αριστεράς και Δεξιάς στην Τουρκία, αλλά και λόγω του στρατιωτικού πραξικοπήματος το 1980 και τις συνεπακόλουθες διώξεις. Στην έκδοση αυτή γίνεται ειδική μνεία για το «θρησκευτικό ρεύμα» στην πολιτική σκηνή της χώρας. Εκεί σημειώνεται πως αυτό το θρησκευτικό ρεύμα ανήκει στον παραδοσιακό κύκλο της πολιτικής ρητορικής στην Τουρκία, αλλά μετά το 1960 παρατηρείται μια άνοδος. «Όπως όλα τα πολιτικά ρεύματα» τονίζεται, «έτσι και αυτό έχει τις εσωτερικές του

¹² M. Morgan, "GDR Christians – Living in Socialism", *Morning Star*, 8/6/1985

¹³ Ο.π.

¹⁴ "Christian Theology Against Apartheid", *Morning Star*, 18/10/1985

¹⁵ "Terror of the US 'Moral Majority'", *Morning Star*, 9/7/1985

αντιφάσεις». Έχει λοιπόν όπως παρατηρούν πολλοί στην Αριστερά, και το φιλελεύθερο/αντιδραστικό του τμήμα και το αντιιμπεριαλιστικό και αντικαπιταλιστικό.¹⁶ Μάλιστα, σημειώνεται πως μετά το πραξικόπημα η δεύτερη τάση έχει συνταχθεί με τους αγώνες των αριστερών στις εργατικές ενώσεις και τις οργανώσεις νέων εναντίον των φασιστών. Το ΚΚ Τουρκίας θεωρεί πως «δίνοντας έμφαση στην αντιιμπεριαλιστική όψη του θρησκευτικού ρεύματος και στη λαϊκή του βάση, θα μπέρδευε την “ρεαλιστική” πτέρυγα της χούντας, και θα μπορούσαμε έτσι να προωθήσουμε τα δικά μας συμφέροντα».¹⁷ Όμως, το ΚΚ Τουρκίας εφιστά την προσοχή στην κοινωνία καθώς εντοπίζει σταδιακά μια οικειοποίηση των θρησκευτικών συμβόλων από την μεριά της χούντας.

Ταυτόχρονα και οι Εργατικοί αναδεικνύουν το θέμα. Σε έναν ενδιαφέρον διάλογο που ανοίγει στο *Labour Weekly* ο βουλευτής των Εργατικών A. Faulds κατηγορεί τον Eric Moonman για την κριτική του στο βιβλίο του John Laffin *The Dagger of Islam*. Ο A. Faulds θεωρήθηκε ως ένας από τους πιο ένθερμους υποστηρικτές του αραβικού σκοπού, σε σημείο που κατηγορήθηκε και για φιλοϊσλαμιστικά αισθήματα.¹⁸ Ο A. Faulds είχε γράψει πως ο σιωνιστικός φανατισμός (λόγου χάρη το κίνημα Gush Emunim) είναι η μήτρα του ισλαμικού φανατισμού.¹⁹ Ο E. Moonman απαντάει κατηγορώντας τον Faulds πως διάκειται φιλικά απέναντι σε μία θρησκεία η οποία σταδιακά έχει συγκροτήσει ένα πολιτικό κίνημα «και μάλιστα αντιδραστικό». Σύμφωνα με τον E. Moonman στη συζήτηση αυτή παραλείπονται σημαντικά στοιχεία από τον A. Faulds τα οποία είναι εγγενή στην καταπιεστική φύση του Ισλάμ, όπως η γυναικεία περιτομή ή το κυνήγι των αριστερών και των κομμουνιστών, εξάγοντας μια θρησκεία όπως το Ισλάμ η οποία – αν και ομολογουμένως παίρνει διαφορετικές όψεις ανάλογα με τα συμφραζόμενα – αποτελεί μια φύσει αντιδραστική θρησκεία.²⁰

Το Εργατικό κόμμα προσπαθεί να εστιάσει στο στοιχείο αυτό της «αντιδραστικότητας». Το 1981 η υποεπιτροπή του Εργατικού κόμματος για την Μέση Ανατολή (MEsC) εκδίδει ένα προσχέδιο στο οποίο ασχολείται επισταμένα με το «ισλάμ της εργατικής τάξης». Σε αυτό εμφανίζονται κάποιες πολύ σημαντικές παρατηρήσεις, σημειώνοντας πως μια πρώτη παραδοχή θα πρέπει να γίνει στα συμφραζόμενα πως «το Ισλάμ της εργατικής τάξης εξαρτάται από τις σχέσεις και τις αντιπαραθέσεις με άλλες τάξεις και ιδεολογικές φόρμες». Η παρατήρηση αυτή αφορά τη δυναμικότητα της ισλαμικής θρησκείας και τις μεταλλάξεις της αναφορικά με τις σχέσεις του Ισλάμ με τις κοινωνικές τάξεις. Όπως διατείνεται το MEsC σε διαφορετική περίπτωση «μπορούμε εύκολα να προσκολληθούμε στην ιδέα

¹⁶ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/18/03/iii, Discussions in the CPT 1981-1982, Documents H. Edral, London

¹⁷ Ο.π.

¹⁸ Ο A. Faulds είχε κατηγορηθεί επίσης καθώς ήταν σθεναρά αντίθετος με την επέμβαση στο Ιράκ το 1991, κατηγορώντας την Βρετανία και τις Η.Π.Α. για ‘δύο μέτρα και δύο σταθμά’, σε σημείο που κάποιοι εντός των Εργατικών τον κατηγορήσαν για υποστήριξη του Χουσεΐν. Βλ. Mark Phythian, (2007), *The Labour Party, War and International Relations, 1945–2006*, Routledge, Abington, σ. 99

¹⁹ PHM, Labour Party Archive, “Unfair attack on great religion”, *Labour Weekly*, 4/1/1980

²⁰ PHM, Labour Party Archive, “Reactionary Islam”, *Labour Weekly*, 18/1/1980

πως πρόκειται για μια θρησκεία η οποία δεν εμπεριέχει καμία κίνηση ή δυναμική μέσα της». Συνεπώς, σημειώνει το προσχέδιο, παραμονεύει ο κίνδυνος «να αγκομαχάμε με το Ισλάμ αυτής ή της άλλης της τάξης χωρίς καμία συναίσθηση των σχέσεων μεταξύ της μίας ή της άλλης τάξης».²¹

Στην πραγματικότητα, υποστηρίζει η ίδια υποεπιτροπή, ο όρος ισλαμικός φονταμενταλισμός ή η ισλαμική αφύπνιση συσκοτίζει περισσότερο από όσα διασαφηνίζει ή αναλύει. Επιπλέον, χρησιμοποιείται με βαρύ αταβιστικό ιδεολογικό ή ακόμα και συναισθηματικό φορτίο στην περιγραφή της Ανατολής. Πράγματι, η χρήση συλλήβδην του όρου «ισλαμικός φονταμενταλισμός» εκμηδενίζει συνολικά τις διαφορετικές όψεις, τις ποικίλες αναπαραστάσεις και τις πολύχρωμες κοινωνικές πραγματικότητες μέσα στο οποίο γεννήθηκε, ανδρώθηκε και αναπτύσσεται.²² Το προσχέδιο αυτό υπερτονίζει ακόμα μερικούς παράγοντες οι οποίοι είτε σκόπιμα είτε αφελώς δεν τοποθετούνται στο πλαίσιο της αφήγησης.

Οι ταξικές σχέσεις και οι αντιφάσεις έχουν στην πραγματικότητα μια αυξανόμενη διαφοροποιητική σημασία στην πρακτική του Ισλάμ και στους τρόπους με τους οποίους η θρησκεία προσλαμβάνεται από διαφορετικές κοινωνικές ομάδες (το οποίο φυσικά ανατροφοδοτεί τις σχέσεις αυτές). Το ότι οι αναλυτές και οι ντόπιοι αναφέρονται στην θρησκεία ως έναν ενοποιητικό παράγοντα στην κοινωνία αλλά και ως μια απεύθυνση σε κοινές αξίες κτλ. δεν πρέπει να μας τυφλώνει μπροστά στο γεγονός πως αυτή η επιμονή στην ενότητα αναφέρεται απευθείας στην αντίστροφη της λειτουργία – δηλαδή στην διαφοροποίηση και την διαίρεση, και ακόμα, σε μερικές περιπτώσεις, στον σεχταρισμό.²³

Ωστόσο, όπως υπογραμμίζει το έγγραφο στην πραγματικότητα η κρίση του κράτους και της ιδεολογίας συντελούν στις διαιρέσεις της κοινωνίας και στους θρησκευτικούς σεχταρισμούς:

Τα κράτη έχουν επιχειρήσει με μικρότερη ή μεγαλύτερη επιτυχία να κάνουν την θεσμική θρησκεία μέρους του φανερού και σιωπηλού μηχανισμού ελέγχου τους. [...] Την ίδια στιγμή [το κράτος] ενθαρρύνει δυνάμεις οι οποίες μπορεί εύκολα να ξεφύγουν από τον έλεγχό του και μπορούν να στραφούν εναντίον των πρώην πατρώνων τους (όπως στην Αίγυπτο όπου ο Σαντάτ χρησιμοποίησε τις ισλαμικές οργανώσεις εναντίον της αριστεράς [...]) και κατέληξε να δολοφονηθεί από τους ίδιους ανθρώπους που χρησιμοποίησε) και τέλος, αυτή η διαδικασία αυξάνει την αντίληψη πως οι ίδιες οι μάζες αυτοπροσδιορίζονται ως οι γνήσιοι ενσαρκωτές και φορείς της αγνής θρησκείας.²⁴

²¹ PHM, Labour Party Archive, Box 120, ΦΑΚ. Labour Party Advisory Committee on Imperial Questions, MEsC, 1981-1982, NEC, MEsC meeting, DEC 1982, ME/1981/1

²² Ο.π.

²³ Ο.π.

²⁴ Ο.π.

Επιπλέον, ένα άλλο στοιχείο που στηλιτεύει το έγγραφο είναι αυτό της αναλυτικής χρήσης της παράδοσης, ενός όρου που επανεμφανίζεται ακούραστα στον μεταποικιακό κόσμο. Η παράδοση, αναφέρει, χρησιμοποιείται με ιδεολογική χροιά. Έτσι, οι διανοούμενοι της μεσαίας ή της ανώτερης τάξης στην Μέση Ανατολή πολλές φορές την χρησιμοποιούν υποτιμητικά αναφερόμενοι στη λαϊκή παράδοση η οποία εμπεριέχει στοιχεία υπερβατικά, μαγικά, οπισθοδρομικά και εκστατικά. Αυτή η ιδέα αποτελεί μια μιμητική τάση αυτών των διανοούμενων να ακολουθήσουν την πορεία της εκκοσμίκευσης που η ίδια η Ευρώπη ακολούθησε κατά τον 17^ο και 18 αιώνα, μια τάση που αμφισβητήθηκε έντονα στις αραβικές χώρες κατά τις δεκαετίες του 1970 και 1980 από μια σειρά συγγραφέων, διανοούμενων και ιστορικών. Ωστόσο το δίπολο υψηλής και λαϊκής παράδοσης, ο ενδιάμεσος χώρος του οποίου έγινε πεδίο συγκρούσεων και ανταγωνισμών, συνέχισε να λειτουργεί διαιρετικά ακόμα και μετά από αυτές τις δεκαετίες. Επιπλέον, ο Michael Gilsenan ζητάει «να διευρύνουμε τη διδασκαλία ενός αυστηρού και μαχητικού Ισλάμ σε ένα Ισλάμ που βασίζεται στην κοινωνική δικαιοσύνη στα κέντρα διδασκαλίας και ακόμα και στα επίπεδα των οικονομικών επιχειρήσεων». Συνεπώς, η ταξική ανάγνωση της θρησκείας δεν είναι ενδεχομένως μια περιθωριακή ανάγνωση αλλά μπορεί να γίνει μια παγιωμένη διαδικασία.²⁵

7.1.2 Οι «λυσσασμένοι μουλάδες»: Το Ιράν στο χείλος του «ισλαμικού ζόφου»

Το 1979 ήταν η χρονιά της νίκης της ισλαμικής επανάστασης στο Ιράν. Η ανησυχία για την δυναμική του πολιτικού Ισλάμ ήταν έκδηλη και διαχέονταν στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα, στις συζητήσεις των διπλωματικών επιτελείων αλλά και στο εσωτερικό των κομμάτων. Οι βρετανικές διπλωματικές αποστολές - σε αντίθεση με τους ειδικούς της αμερικανικής εξωτερικής πολιτικής που πολλές φορές ήταν παγιδευμένοι στο ψυχροπολεμικό κλίμα, όπως επισημαίνει ο O. A. Westad –²⁶ δίνουν ιδιαίτερη βαρύτητα στο ζήτημα. Παράλληλα με την επιτυχία του Χομεϊνί, στα τέλη του 1979 διαδραματίζεται και το περιστατικό της κατάληψης του Μεγάλου Τζαμιού της Μέκκας από περίπου 250 ισλαμιστές υπό την ηγεσία του Σαουδάραβα J. al-Utaibi. Το γεγονός αυτό προκάλεσε περισσότερο ενδιαφέρον στους κύκλους των ειδικών των διεθνών σχέσεων. Για παράδειγμα ένα τηλεγράφημα της βρετανικής πρεσβείας στην Ουάσιγκτον προς το FO μεταφέρει μια συνομιλία του Βρετανού πρέσβη με τον Αμερικανό διπλωμάτη Z. Brzezinski. Ο τελευταίος φαίνεται να ανησυχεί ιδιαίτερα για την εξέλιξη αυτή, καθώς την παρομοιάζει με την εξέλιξη στο Ιράν. «Το εξτρεμιστικό κίνημα που δρούσε στη

²⁵ Σημειώνεται βέβαια πως η έλξη της εργατικής τάξης από το Ισλάμ δεν θα πρέπει να υπερεκτιμηθεί καθώς τα συμφέροντα που κατά βάση εξυπηρετούν τα ισλαμικά αυτά κινήματα μπορεί να είναι «ξένα» προς τα πραγματικά συμφέροντα των εργατών.

²⁶ Odd Arne Westad, (2005), *The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of our Times*, CUP, New York, σ. 294. Αυτό άλλωστε το φανερώνει και η πολιτική προμοδότησης των Η.Π.Α. στους ισλαμιστές του Αφγανιστάν, ή ακόμα και στην περίπτωση της σύγκρουσης στην Υεμένη την ίδια περίοδο.

Μέκκα», αναφέρει, «έχει διακλαδώσεις και άλλου στην Σ. Αραβία»,²⁷ αφήνοντας να εννοηθεί πως το δίκτυο αυτό πρόκειται να επανεμφανιστεί. Για τον Brzezinski αυτή η αναταραχή έχει δύο κοινούς παρονομαστές, και είναι ζητήματα τα οποία θα πρέπει η δυτική, εν γένει, διπλωματία να προσέξει: α) τον άναρχο εκμοντερνισμό των αραβικών κρατών και β) την αντιδυτική ξενοφοβία και προκατάληψη. Παρατηρεί επίσης πως στην ΕΣΣΔ και το Politburo κυριαρχούσαν δύο κυρίως τάσεις: από τη μία κάποιιοι θεωρούσαν πως αργά ή γρήγορα η επανάσταση θα μετατραπεί σε «σοσιαλιστική» και αντιιμπεριαλιστική, και από την άλλη υπήρχαν εκείνοι – όπως ο αρχηγός της KGB Yuri Andropov – που εκτιμούσαν πως το Τούντεχ και οι σοσιαλιστικές δυνάμεις είναι αδύναμες, ενώ το πολιτικό Ισλάμ ισχυρότερο.²⁸

Το 1979 η προοπτική μιας «χομεϊνικής» πραγματικότητας δεν φαντάζει καθόλου αισιόδοξο σενάριο για την *Daily Mirror* (δεξιά πτέρυγα Εργατικών), καθώς ο «μουσουλμάνος Μεσσίας» θα θίξει τα βρετανικά συμφέροντα, μεταξύ αυτών και αυτό του πετρελαίου. Το ζοφερό μέλλον, σύμφωνα με τον αρθρογράφο D. Tattersall, θα έρθει από την απαρέγκλιτη εφαρμογή του Κορανίου και από μια σειρά από απαγορεύσεις που θα αφορούν τις γυναίκες και τους ξένους,²⁹ ενώ όπως αποφαίνεται με αποστροφή «η ζωή μέσα σε ένα αυστηρό ισλαμικό κράτος θα είναι αξιοθρήνητη. Είναι μια οπισθοχώρηση από τον 20^ο αιώνα».³⁰ Μάλιστα, το 1980 η *Daily Mirror* «βλέπει» μια ευρύτερη «ισλαμική επανάσταση» από τους «φανατικούς και δολοφονικούς» ΑΜ, οι οποίοι, όπως υποστηρίζει ο D. Tattersall, εμπνέονται από τον Χομεϊνί.³¹ Φαίνεται, ωστόσο, από μια σειρά δημοσιευμάτων πως το «δεξιό» στρατόπεδο των Εργατικών τον πρώτο χρόνο της «πιο θεαματικά θλιβερής επανάστασης μετά του Λένιν»³² φοβόταν και περίμενε μια «κομμουνιστική» κατάληψη της εξουσίας (αν και για παράδειγμα το FO δεν ευθυγραμμιζόταν με την άποψη αυτή),³³ προκαλώντας μεγάλη ανησυχία στα επιτελεία τους «για την διατάραξη της παγκόσμιας οικονομίας».³⁴ Η εμμονή της *Daily Mirror* με τα βρετανικά συμφέροντα συμβαδίζει και με την περιγραφή της σκέψης του Χομεϊνί ως «βάρβαρης», «μυστήριας» και «χυδαίας», αφήνοντας στο περιθώριο την πραγματική κατάσταση στο Ιράν.³⁵

²⁷ BNA, FCO 8/3419, NBS 014/5, W1218, No 27A, British Embassy, USA προς Henderson (NENAD-FO), “Unrest in Saudi Arabia: Talk with Brzezinski”, 26/11/1979. Τον ίδιο μήνα η *Daily Mirror* δημοσιεύει είδηση η οποία υποστηρίζει πως οι εξτρεμιστές αυτοί ανήκουν στο σιιτικό δόγμα και έχουν διασυνδέσεις με τον Χομεϊνί. “Why all Roads Lead to Mecca”, *Daily Mirror*, 22/11/1979

²⁸ Odd Arne Westad, *The Global...*, ό.π., σ. 297

²⁹ “Iran: The Ayatollah’s Iron Hand”, *Daily Mirror*, 29/1/1979

³⁰ D. Tattersall, “An Arm and a Leg”, *Daily Mirror*, 12/2/1979

³¹ D. Tattersall, “The Brotherhood of Terror”, *Daily Mirror*, 7/4/1980

³² D. Tattersall, “Into the Shadows”, *Daily Mirror*, 2/3/1979

³³ BNA, FCO 93/1837, NF 226/1, No 16, R.J.S. Muir (British Embassy, USA) προς D.E. Tatham (FO), “The New Islamic Fundamentalism” 28/2/1979

³⁴ “Carter’s Red Peril”, *Daily Mirror*, 15/2/1979

³⁵ “The Song is Ended”, *Daily Mirror*, 25/7/1979

Οι επιτροπές του Εργατικού κόμματος παρακολουθούσαν από την αρχή με ενδιαφέρον τις εξελίξεις στο Ιράν. Κατά τη διάρκεια του 17^{ου} ετήσιου συνεδρίου των Εργατικών, το 1978, το MEsC αναφερόταν στην Μέση Ανατολή, σημειώνοντας πως οφείλει να σταθεί την δεδομένη στιγμή στο Ιράν ως ένα κοσμογονικό γεγονός.³⁶ Ωστόσο, αρχικά δεν γίνεται κάποια ιδιαίτερη μνεία. Το 1979 το MEsC μνημονεύει τις εξελίξεις στην Αίγυπτο και τις διώξεις από το καθεστώς του Σαντάτ εναντίον αντιπολιτευτικών φωνών, κυρίως της Αριστεράς, οι οποίες αντιτίθενται στην συμφωνία του Καμπ Ντέιβιντ – ωστόσο δεν αναφέρει κάποιο στοιχείο για ισλαμιστές αντιφρονούντες που φυλακίζονται.³⁷ Η *Labour Weekly (LW)* σημειώνει τις διώξεις κατά του National Progressive Unionist Party³⁸ – με το οποίο οι Εργατικοί είχαν στενές σχέσεις και το οποίο συμπεριλάμβανε στους κόλπους του ισλαμιστές των μετριοπαθείς ΑΜ με εισοδιστική λογική, αλλά και κατά των «αντιφρονούντων ισλαμιστών».³⁹ Σύμφωνα με τη *LW* με τη δολοφονία του Αιγύπτιου προέδρου τον Οκτώβρη του 1981 αναδύονται πιο emphaticά ακόμα τα στρατόπεδα υπέρ και κατά της κανονικοποίησης των σχέσεων με το Ισραήλ. Από τη μία το φιλελεύθερο/αστικό στρατόπεδο το οποίο θρηνεί για τον θάνατο του «ειρηνιστή» Σαντάτ και από την άλλη εκείνοι που επευφημούν για τον θάνατο του «προδότη».⁴⁰ Παρ' όλα αυτά, για ένα πράγμα πενθούν ανοιχτά οι θιασώτες της σταθερότητας με κάθε κόστος στην περιοχή. Δεδομένης της «τρομακτικής του δύναμης», ο Σαντάτ κατάφερε να κρατήσει μια ισορροπία στην Αίγυπτο, υποστηρίζουν, καθώς «έριξε στη φυλακή τους ηγέτες της φανατικής δεξιάς των Αδελφών Μουσουλμάνων».⁴¹ Από την άλλη, η *Morning Star*, τονίζει την προδοσία του Αιγύπτιου «υπηρέτη» και την αδικαιολόγητη πίστη του σε μια «παραπαίουσα» ειρηνευτική διαδικασία με πρωτεργάτη τις Η.Π.Α.⁴²

Ωστόσο, γρήγορα το ενδιαφέρον στρέφεται πάλι στις εξελίξεις στο Ιράν. Αναφορικά με αυτές το MEsC σημειώνει πως «το NEC συνειδητοποιεί πως δεν είναι απαραίτητο να συμφωνεί με όλα τα κινήματα που αγωνίζονται κατά του σάχη για να αναγνωρίσει πως εκφράζουν ένα γνήσιο και λαϊκό αίσθημα εναντίωσης με το παρόν καθεστώς. Ο λαός του Ιράν», υπογραμμίζει, «πρέπει να αποφασίσει μέσω αληθινά ελεύθερων εκλογών πως θα ήθελαν να κυβερνηθούν». Ο Saber Nickbin του *International*

³⁶ PHM, Labour Party Archive, Report of the 17th Annual Conference of the Labour unity, 2-6 Oct. 1978

³⁷ PHM, Labour Party Archive, Report of a meeting of the Middle East sub-Committee held on the 16th September 1981

³⁸ Το συναντάμε στα ελληνικά ως Εθνικό Προοδευτικό/Ενωσιακό Κόμμα (ΕΠΚ).

³⁹ "Sadat purges dissidents", *LW*, 25/9/1981

⁴⁰ Όπως επίσης θα πρέπει να τονίσουμε και το πλήθος των χαρακτηρισμών του τύπου, όπως των Εργατικών, για την "μη χαρισματική" προσωπικότητα του διαδόχου του Σαντάτ, Μουμπάρακ. βλ. *LW*, 9/10/1981

⁴¹ "Middle East back into the melting pot", *LW*, 12/2/1982

⁴² "Sadat Shot Down by Own Troops", *Morning Star*, 7/10/1981. Η εφημερίδα περιγράφει επίσης πως σε Λίβανο, Παλαιστίνη και Λιβύη πλήθη πολιτών πανηγύριζαν στους δρόμους για τη δολοφονία του Σαντάτ. Επιπλέον, τα αραβικά κομμουνιστικά κόμματα (και η ΕΣΣΔ) καταδίκασαν με λιτές ανακοινώσεις τη δολοφονία αλλά αποδοκίμασαν τις πολιτικές της προδοτικής ειρηνευτικής διαδικασίας.

Marxist Group, μιας σχετικά βραχύβιας αλλά σημαντικής τροτσκιστικής ομάδας,⁴³ στην μπροσούρα που έγραφε το 1978, ενόσω η επανάσταση ήταν σε πλήρη εξέλιξη ασκεί δριμεία κριτική στις αριστερές δυνάμεις που στηρίζουν την συμμαχία με τις θρησκευτικές δυνάμεις, και σημειώνει τα εξής σχετικά με την θρησκευτικότητα και τη χρήση της από την Αριστερά:

Η πιο κοινή εξήγηση η οποία έχει έρθει στην επιφάνεια από πολλούς παρατηρητές, και στην Αριστερά και στην Δεξιά, είναι πως οι ιρανικές μάζες είναι βαθιά θρησκευόμενες και πολιτικά ανώριμες, συνεπώς, η συμμετοχή τους στον ταξικό αγώνα και η εναντίωσή τους στο καθεστώς του σάχη μπορεί να εκφραστεί μονάχα μέσω της θρησκείας. Η Αριστερά έχει χρησιμοποιήσει τέτοιες εξηγήσεις έτσι ώστε να δικαιολογήσει μια οπορτουνιστική πολιτική για να ρευστοποιήσει το δικό της πρόγραμμα και να τελειώσει την θρησκευτική ηγεσία. [...] Μέσω αυτού του τύπου εξήγησης κάθε χρεοκοπημένη πολιτική δύναμη έχει καταφέρει να κρυφτεί πίσω από την θρησκεία. Οι μπουρζουά εθνικιστές, οι σταλινικοί και οι Μαιοιστές μόλις ένα βήμα πριν την επικείμενη διακήρυξη πως στην πραγματικότητα ήταν πάντοτε ευσεβείς σίιτες.⁴⁴

Και η *LW* ήδη από το 1978 σημειώνει την εμφάνιση του Ισλάμ ως παράγοντας στις πολιτικές εξελίξεις και πως το κύμα αυτό της ισλαμικής αντιπολίτευσης είναι πολύ πιο δυνατό από τα προηγούμενα. Ωστόσο θέτει ένα σημαντικό ερώτημα σχετικά με το «εάν το τωρινό κύμα ισλαμικού ζήλου αντιπροσωπεύει μια γνήσια αφύπνιση ή απλά έναν διάυλο μέσω του οποίου θα διαχυθούν αντισαχικά αισθήματα».⁴⁵ Όταν σταδιακά προς το τέλος του 1979 αρχίζουν οι εκτελέσεις από το καθεστώς του σάχη, το ενδιαφέρον των Εργατικών τους ωθεί να συγκροτήσουν μια επιτροπή στο εσωτερικό του NEC από 24 βουλευτές, με τη συνεργασία του Bernard Russell Foundation,⁴⁶ οι οποίοι στέλνουν επιστολή στην μεταβατική κυβέρνηση του Ιράν κάνοντας έκκληση να σταματήσουν οι εκτελέσεις «και να αποκατασταθεί το κλίμα ελεύθερου διαλόγου».⁴⁷

Κάνοντας μια αντιπαραβολή σχετικά με την ανάλυση του FO, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως η ανάλυση του βρετανικού ΥΠΕΞ κινείται σε παρόμοια συλλογιστική. Διακρίνει μια θρησκευτική αφύπνιση σε γενικότερο επίπεδο, η οποία αντικατοπτρίζει μια έλξη της θρησκείας από τις πολιτικές δυνάμεις και ιδεολογίες, που συνδυάζεται επιτυχώς με τις υλικές ανάγκες των κοινωνικών τάξεων.

⁴³ Το International Marxist Group υπήρξε μια δραστήρια τροτσκιστική ομάδα μέσα στους Εργατικούς από τη δεκαετία του 1960 και κυκλοφορούσε την εφημερίδα *The Week*. Από το 1968 όμως και έπειτα σταδιακά αποδυναμώθηκαν και δημιούργησαν την επιδραστική εφημερίδα *Black Dwarf* με εμβληματική φιγούρα σε αυτή τον Tariq Ali. Η εφημερίδα κυκλοφόρησε μέχρι το 1972. Βλ. σχετικά Evan Smith & Matthew Worley, *Against the Grain...*, ό.π., σ. 6

⁴⁴ PHM, Labour Party Archive, Box 395, 380.9.8, Saber Nickbin, "Iran: The Unfolding Revolution", σ. 34, London, 1978

⁴⁵ PHM, Labour Party Archive, "Islam in big show of power", *LW*, 17/11/1978

⁴⁶ Το Bernard Russell Foundation είχε κατηγορηθεί από μερίδα τροτσκιστών, όπως το ΕΔΕ/ΕΕΚ και το WRP πως λειτουργεί ως προκάλυμμα για την CIA.

⁴⁷ PHM, Labour Party Archive, "Islam...", ό.π.

Αναγνωρίζει την συνολική κινητοποίηση των πολιτικών δυνάμεων της χώρας, αλλά επισημαίνει πως «από όλες τις δυνάμεις της αντιπολίτευσης, μόνο οι *ουλεμάδες* ήταν σε θέση να κινητοποιήσουν τους φτωχούς της πόλης και τους χωρικούς». ⁴⁸ Παραδέχεται, πως το σιιτικό Ισλάμ έχει ιστορικά συνταχθεί και υποστηρίζει τους νομάδες και τους φτωχούς χωρικούς, αφενός επειδή η θεωρία του αντιτασσόταν στην καταπίεση και την εκμετάλλευση, και αφετέρου λόγω της ίδιας της αγροτικής προέλευσης των νομομαθών και των ηγετικών προσωπικοτήτων του σιιτισμού. ⁴⁹

Λίγο μετά την θριαμβευτική νίκη της Μ. Θάτσερ αλλά κυρίως μετά τον νικηφόρο πόλεμο των Φώκλαντς, όπου η Θάτσερ επιβάλλει τον ηγεμονικό λόγο περί της «Σιδηράς Αγγλίας», η αριστερή πτέρυγα των Εργατικών, μέσω της *LW*, συνιστά στην κυβέρνηση της Μ. Θάτσερ αλλά και στους Εργατικούς να είναι προσεκτικοί με την πολιτική τους τοποθέτηση σχετικά με το Ιράν. «Η Βρετανία», υποστηρίζουν, «μοιράζεται κάποιες από τις ευθύνες για τον ιρανικό θυμό εναντίον της Δύσης. Για πολύ καιρό το FO και οι Βρετανοί υπουργοί, αγνόησαν τι συνέβαινε στο Ιράν, και υποστήριξαν ευρέως τον σάχη». Τονίζοντας τον κίνδυνο της απερίσκεπτης σύνταξης με τις φορτισμένες πολιτικές του Κάρτερ συνιστούν «αυτοσυγκράτηση» στην υποστήριξή τους στον Αμερικανό πρόεδρο, ⁵⁰ χωρίς βέβαια να αντιτίθενται στις κινήσεις ή τις απειλές του. Μετά την απελευθέρωση των ομήρων από την πρεσβεία των ΗΠΑ στην Τεχεράνη ο αριστερός Βρετανός ακαδημαϊκός Fred Halliday παρατηρεί πως αυτό κυρίως προέκυψε από την πολιτική σύγκρουση εντός του ιρανικού καθεστώτος παρά από τη δυτική πίεση. «Ήταν η σύγκρουση μεταξύ μιας μερίδας μαχητικών ισλαμιστών κληρικών και των πιο προσεκτικών “φιλελεύθερων” που υποστηρίζουν τον Μπάνι Σαντρ και τον Μπαζαργκάν». ⁵¹ Το 1983 καθ' όλη τη διάρκεια των συνεχιζόμενων διώξεων και των εκτελέσεων των πολιτικών αντιπάλων του Χομεϊνί στο Ιράν, οι Εργατικοί συνεχίζουν να στηρίζουν το National Council of Resistance (NCR) και να διαδηλώνουν μαζί τους στο Λονδίνο, όπου συμμετείχαν Εργατικοί βουλευτές, όπως οι D. Ennals, E. Heffer και R. Moyle. ⁵²

Την περίοδο εκείνη το ζήτημα της εξαγωγής της επανάστασης σε άλλες χώρες με σίτες κυρίως, όπως το Ιράκ ή ο Λίβανος αποτέλεσε έναν από τους άξονες ανάλυσης. Το θέμα της εξαγωγής της επανάστασης, αφορά στενά αυτό που στην διπλωματική γλώσσα αποκαλείται ως αναδυόμενη θρησκευτική τρομοκρατία, και πιο συγκεκριμένα την διασυνοριακή συνεργασία ένοπλων οργανώσεων που αυξάνεται την περίοδο εκείνη. Το θέμα τίθεται και πιο οικουμενικά από την *Daily Mirror* το 1979 καθώς αναφέρεται συχνά στον Idi Amin της Ουγκάντα ο οποίος, όπως υποστηρίζει η

⁴⁸ BNA, FCO 8/4901, NB 226/1, P.F.M. Wogan (MED-FO) προς St John, “The Religious Factor in Contemporary Politics”, 21/3/1983

⁴⁹ BNA, FCO 8/4901, ό.π.

⁵⁰ “Restraint needed on Iran”, *LW*, 18/4/1980

⁵¹ “Why Iran released the U.S. hostages”, *LW*, 23/1/1981

⁵² “Thousands imprisoned as Iran terror continues”, *LW*, 25/3/1983

εφημερίδα, προσπαθεί να στήσει ένα παγκόσμιου βεληνεκούς πυρηνικό οπλοστάσιο με τη βοήθεια των παλαιστινίων τρομοκρατών, του Καντάφι και του IRA, χωρίς αυτό ωστόσο να επιβεβαιώνεται από κάπου.⁵³ Οι οργανώσεις αυτές, οι οποίες μπορεί να δρουν στις παρυφές του εκάστοτε κράτους, όπως η Χεζμπολλά, μπορεί ενίοτε να αναπτύσσουν την δική τους ξεχωριστή στρατηγική συνεργασιών, που μπορεί να αφορά στην εξωτερική τους πολιτική, την διάδοση ιδεών ή ακόμα και την προμήθεια όπλων για την διεξαγωγή του ενόπλου αγώνα τους. Η στρατηγική αυτή των συνεργασιών πλαισιώνεται από την ιδεολογική και θρησκευτική αιτιολόγηση της οικουμενικοποίησης της ισλαμικής ιδεολογίας.⁵⁴ Ο D. Rapoport μάλιστα ονόμασε την περίοδο από το 1979 και έπειτα, λόγω της διάδοσης των ισλαμικών ιδεών, ως το «τέταρτο κύμα τρομοκρατίας», το οποίο και κρατάει μέχρι και σήμερα.⁵⁵

Εντούτοις, όπως καθυστερημένα επισημαίνει το FO στη διπλωματική του αλληλογραφία, η πιθανότητα «εξαγωγής» της σιιτικής επανάστασης σε άλλες χώρες, όπως το Ιράκ, είναι ελαχιστοποιημένη κυρίως για ιστορικούς και λόγους φυσιογνωμίας των αντίστοιχων κοινοτήτων.⁵⁶ Ο κυριότερος λόγος που τονίζεται είναι πως στην περίπτωση του Ιράκ, δεν υπάρχει η ανάλογη με το Ιράν δομή της σιιτικής ιερατικής ιεραρχίας, συνεπώς δεν θα μπορούσε να αφυπνισθεί η σιιτική κοινότητα με τον τρόπο που συνέβη στη γειτονική χώρα. Σημειώνεται άλλωστε, πως και να συνέβαινε κάτι τέτοιο, «δεν θα μπορούσε να διατηρηθεί και να διοικηθεί μια επιτυχημένη επανάσταση στην ιρανική γραμμή».⁵⁷ Επιπλέον, δίνεται έμφαση στην συνήθεια της συνύπαρξης του σουνιτικού με το σιιτικό στοιχείο στο Ιράκ, έστω και αν δεν υπήρξε πάντοτε ειρηνική, υπερτονίζοντας όπως και σε άλλες περιπτώσεις πιθανών συγκρούσεων, τον καθοριστικό παράγοντα των διεθνολογικών εμπορικών

⁵³ Βλ. "Amin's crazy nuclear aspiration", *Daily Mirror*, 24/5/1979. Μάλιστα σε δημοσίευμα της *Morning Star* το 1982 ξεκαθαρίζεται (με αφορμή μια επίθεση σε εβραϊκό εστιατόριο στο Παρίσι) πως η ΟΑΠ και ο IRA δεν έχουν κάποιες διασυνδέσεις. Βλ. "No PLO Link to IRA". *Morning Star*, 4/8/1982

⁵⁴ Για περισσότερες πληροφορίες για την θρησκευτική τρομοκρατία, τα κίνητρα και τα αποτελέσματά της, βλ. A. Dolnik & R. Gunaratna, (2018), "Περί της Φύσης της Θρησκευτικής Τρομοκρατίας", στο Jeffrey Haynes, *Θρησκεία και Πολιτική: Μια Σύγχρονη Επιτομή*, Πεδίο, Αθήνα & Stephen Vertigans, (2009), *Militant Islam: A sociology of characteristics, causes and consequences*, Routledge, London. Εν γένει οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν πως η *ιδεολογία* είναι αυτή που παίζει πολλαπλούς ρόλους πλαισίωσης και ώθησης για την διάπραξη τρομοκρατικών πράξεων.

⁵⁵ Τα άλλα τρία κύματα είναι η αναρχική τρομοκρατία στη Ρωσία που ξεκινάει από το 1880, το δεύτερο είναι η αντιαποικιακή πάλη από τις αρχές της δεκαετίας του 1920, και το τρίτο είναι η τρομοκρατία της Νέας Αριστεράς από το 1960 μέχρι το τέλος του 20ού αιώνα. βλ. σχετικά David Rapoport, (2013), "The four waves of modern terror: International dimensions and consequences", *An International History of Terrorism: Western and Non-Western Experiences*, Abington, Routledge

⁵⁶ Η *Sunday Times* ωστόσο δεν συντάσσεται με την άποψη αυτή. Το 1982 δημοσιεύει ένα χάρτη για την 3^η επέτειο της ιρανικής επανάστασης, σημειώνοντας πως ο Χομεϊνί θέλει να κατακτήσει το 1/3 του κόσμου (στον χάρτη αυτόν συμπεριλαμβάνονται η Αλβανία και η Γιουγκοσλαβία). Και προσθέτει πως το Ιράκ και το Κουβέιτ «περιμένουν υπομονετικά κάτω από την σκέπη της Τεχεράνης». Βλ. "Mullahs Have an Eye on Third of the World", *The Sunday Times*, Issue 8223, p. 9, 7/2/1982

⁵⁷ BNA, FCO 8/4901, CO 122, NB 226/2, No 19, Mr Myers (British Embassy-Baghdad) προς P.F.F. Wogan (MED-FO), "Islamic Sectarianism in the Gulf", 27/7/1983

συναλλαγών. Στο παραπάνω στοιχείο προστίθεται η κοσμική κοσμοθεωρία των ιρακινών και το «καλβινιστικό ταλέντο», όπως περιγράφεται, στην επίλυση των διακοινοτικών συγκρούσεων.⁵⁸

7.1.3 Η επενέργεια του σιιτικού επαναστατικού ιδεώδους στην βρετανική Αριστερά: Αντιεξουσιαστικό όραμα ή αντιδραστική σκόπελος

Το 1978-79 ξεσπάει στη Γαλλία μια ζωντανή συζήτηση για τη φύση του επαναστατικού Ισλάμ. Αφορμή υπήρξαν κάποια κείμενα και ανταποκρίσεις του Μ. Foucault για την νέα επαναστατική προοπτική του σιιτικού Ισλάμ, εν μέσω μιας παρωχημένης πλέον ευρωπαϊκής ιδέας για την επανάσταση.⁵⁹ Ο Γάλλος φιλόσοφος αποτυπώνει με μεγάλο ενθουσιασμό την πολιτική ενέργεια που απελευθερώνεται την περίοδο εκείνη, σημειώνοντας πως, ο αρχαϊσμός που βλέπουν πολλοί είναι η νέα μορφή ειλκρινούς επαναστατικότητας. Μάλιστα, υπενθυμίζει συνεχώς πως η Δύση και οι πολιτισμικές της αναφορές έχουν φτάσει σε ένα τέλμα μετά την περίοδο της αποαποικιοποίησης με την σκυτάλη της πολιτισμικής ηγεμονίας να έχει πάρει η «Ανατολή» (orient).⁶⁰ Η πολιτισμική αυτή ηγεμονία έρχεται να συνδυαστεί με μια υπό διαμόρφωση μορφή «μουσουλμανικής πολιτικής». Η όψη αυτής της πολιτικής παράγει αυτό που ο Γάλλος φιλόσοφος θα αποκαλέσει μια νέα «πολιτική πνευματικότητα». Οι ισλαμικές ιδέες, αναγνωρίζει ο Foucault, είναι αυτές που πλαισιώνουν την νέα πολιτική πνευματικότητα και επιχειρούν να σπάσουν τα δεσμά της δυτικής πολιτικής και πολιτισμικής ηγεμονίας όπως επίσης και της κομμουνιστικής παράδοσης.⁶¹ Τα άρθρα του Foucault φανερώνουν για τον ίδιο μια στιγμή αποκάλυψης που έλειπε από την παγκόσμια ιστορία, μια νέα δηλαδή ουτοπική πραγματικότητα. Εντούτοις, για τους επικριτές αυτής της τάσης, όπως οι Afary και Anderson, ο Γάλλος φιλόσοφος και ο σιιτισμός μοιράζοντας τρία κοινά σημεία, πάνω στα οποία θα οικοδομηθεί ένα ιδεώδες σύγκλισης Αριστεράς και ισλαμισμού: α) την αντίθεση στον ιμπεριαλισμό και την αποικιοκρατία της Δύσης, β) την απόρριψη πολιτικών και πολιτισμικών όψεων της

⁵⁸ BNA, FCO 8/4901, ό.π. Μάλιστα, το ζήτημα των σχέσεων σουιτών – σιιτών στο Ιράκ (αλλά και στον Κόλπο) εμφανίζεται με αρκετά μεγάλη συχνότητα στο πρώτο μισό του 1980, δίνοντας ιδιαίτερη βαρύτητα στην ανάλυση των διακοινοτικών σχέσεων. Μια σειρά από αναλύσεις που τοποθετούν στον πυρήνα τους την κοινωνική, επαγγελματική και οικονομική κατάσταση των σιιτών καταλαμβάνουν αυξανόμενο χώρο στον διπλωματικό διάλογο. Επιπλέον, δίνεται έμφαση στην κοινωνική κινητικότητα στον κοινωνικό ιστό του Ιράκ, ενώ καταγράφονται λεπτομερώς οι τρόποι με τους οποίους το καθεστώς του Σ. Χουσεΐν επιχειρούσε την πολιτική κατήχηση. Βλ λόγου χάρη BNA, FCO 8/4901, Middle East Dept. Ref. 226/1, No 5, J.C. Moberly (British Embassy—Baghdad) προς Pushd and Egerton (MED-FO), “Political Implications of Islamic Sectarianism”, 13/4/1983

⁵⁹ Οι ανταποκρίσεις αυτές γίνονταν κυρίως στην *Le Nouvel Observateur* και στην *Corriere della Sera*. Κάποια από αυτά τα κείμενα μεταφράστηκαν στα αγγλικά πολλά χρόνια αργότερα, όπως το *What the Iranian People Want* και το *The Shah Is a Hundred Years Behind the Times*.

⁶⁰ Janet Afary and Kevin B. Anderson, (2005), *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago, σ. 3 & Μ. Foucault, (1978), “What are the Iranians Dreaming About”, *Le Nouvel Observateur*, <https://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/007863.html>

⁶¹ Ο.π., σ. 4

νεωτερικότητας, π.χ. την βιομηχανική πολιτισμική κυριαρχία και γ) την σαγήνη από τις πολιτικές και τις στρατηγικές ρητορικές των εκφάνσεων της αυθεντικότητας.⁶²

Αρχικά, κάποιες οργανώσεις στη Βρετανία, όπως το *Militant Tendency*, μια δραστήρια τροτσκιστική ομάδα με εισοδικές στρατηγικές στους κόλπους των Εργατικών, έλκονται από την ανάλυση αυτή, εντάσσοντάς τη βάσει της θεωρίας της «διαρκούς επανάστασης». Το περιοδικό τους *Militant* τον χειμώνα του 1979 εντοπίζει τέτοια θυελλώδη ορμή στην δυναμική των επαναστατημένων Ιρανών που η εθνικοποίηση των μεγάλων επιχειρήσεων στη χώρα έγινε «χωρίς οι ιδιοκτήτες να είναι σε θέση να αντισταθούν ανοιχτά». Οι εθνικοποιήσεις, σύμφωνα με το στέλεχος του *Militant* Bob Labi, «ήταν ένα μείζων χτύπημα κατά του καπιταλισμού και του ιμπεριαλισμού οι οποίες θα έχουν αντίκτυπο σε όλη τη Μέση Ανατολή και την Ασία».⁶³ Ωστόσο σύντομα ο *Militant* αντιλαμβάνεται τις προσπάθειες του Χομεϊνί να χειραγωγήσει την επανάσταση κατευθύνοντάς τη προς μια θρησκευτική κατεύθυνση. «Ανάστατος από τον σπλιισμό των μαζών», σημειώνει ο Labi, «ο Χομεϊνί απαίτησε την άμεση επιστροφή του κατασχεμένου σπλιισμού είτε στα στρατόπεδα είτε στα τζαμιά», συνειδητοποιώντας τον εξόφθαλμο κίνδυνο εναντίον του νεοσύστατου εμβρυακού καθεστώτος του. Επιπλέον, λόγω της μαχητικότητας των εργατών την πρώτη περίοδο, με απεργίες και διάθεση αυτοδιαχείρισης των εργοστασιακών μονάδων, παρατηρεί πως ο Χομεϊνί «προέτρεψε τους εργάτες να αγνοήσουν τους μαχητές με τα ελκυστικά συνθήματα» χαρακτηρίζοντας τους τελευταίους ως προδότες.⁶⁴ Τα αντιδραστικά μέτρα, η συνεχιζόμενη ανεργία, ο πληθωρισμός αλλά και η ρητορική του Χομεϊνί εναντίον των εθνοτικών μειονοτήτων στη χώρα, προβλέπει ο Labi, θα αποτελέσουν πηγή αντιπολιτευτικής πολιτικής από τις ανήσυχες μάζες, οι οποίες «δεν είναι ικανές να ικανοποιηθούν με τα θρησκευτικά δόγματα».⁶⁵

Ένα από τα ηγετικά στελέχη του *Militant Tendency*, ο Ted Grant, σημειώνει πως στις σύγχρονες επαναστάσεις ο ρόλος του στρατού είναι καίριος. Έτσι, και στην περίπτωση της ιρανικής επανάστασης ο στρατός, φαινομενικά ανίκητος αλλά κατακερματισμένος ύστερα από τη φυγή του σάχη, ανέλαβε τον ρόλο της προστασίας του κινήματος. Αυτό, λέει ο Grant, είναι χαρακτηριστικό των σύγχρονων ενόπλων δυνάμεων. Αφού στηλιτεύει την στάση του Εθνικού Μετώπου (*National Front*) και τους ηγέτες του, λέγοντας πως «θα ήταν χαρούμενοι με την εγκαθίδρυση μιας μοναρχίας [...] ως ανάχωμα στην επανάσταση», μνημονεύει την λογική του Τρότσκι:

⁶² Janet Afary and Kevin B. Anderson, *Foucault...*, ό.π. 39 & Rosemarie Scullion, (1995), "Michel Foucault the Orientalist: On Revolutionary Iran and the "Spirit of Islam"", *South Central Review*, 12 (2): 16-40, σ. 29

⁶³ WUMRC, Αρχείο *Militant Tendency*, Φακ. 601/6/5/8/2, Bob Labi, "Iran: New Stage in Revolution, *Militant International Review*, Autumn 1979, σ. 17

⁶⁴ Ο.π.

⁶⁵ Ο.π. σ. 18

Βλέπουμε αυτό που ο Τρότσκι είχε αναφέρει ως συνδυασμένη ανάπτυξη να ξεδιπλώνεται μπροστά μας στο Ιράν. Όλα τα στοιχεία για τη σοσιαλιστική επανάσταση είναι εδώ. Οι φιλελεύθεροι δεν θα μπορούσαν ποτέ να ικανοποιήσουν τους στόχους και τις ανάγκες των εργατών ή ακόμα και των χωρικών. Σε τελευταία ανάλυση είναι εκπρόσωποι (σσ. οι φιλελεύθεροι) της καπιταλιστικής τάξης και της καπιταλιστικής οικονομίας.⁶⁶

Το SWP και η εφημερίδα του SW, επιχειρούν μια ανατομία του ιρανικού κινήματος, και αναγνωρίζουν πως στο Ιράν στις αρχές του 1979 κυριαρχούν τρεις κυρίως διακλαδώσεις στο κίνημα. Η πρώτη είναι ένα μείγμα εργατών, φοιτητών, λαϊκών προσωπικοτήτων και εμπόρων του παζαριού. Γί' αυτούς, σημειώνει ο Nigel Harris, «η οικονομική εκμετάλλευση είναι το ίδιο σημαντική με την πολιτική καταπίεση και αυτός είναι ο λόγος που είναι ασυμβίβαστοι». Εντούτοις, χωρίς ένα οργανωμένο στιβαρό κόμμα, οι εργάτες είναι καταδικασμένοι στην αντιπολίτευση, αναφέρει. Η δεύτερη είναι η θρησκευτική αντιπολίτευση, με τον Χομεϊνί, η οποία είναι σαφώς πιο πειθαρχημένη, αλλά το κυριότερο, πιο αναγνωρίσιμη και ευυπόληπτη εθνικά. Ωστόσο, η πρόβλεψη του N. Harris είναι πως ο Χομεϊνί «δεν θα έχει καμία θέση σε μια μετασαχική κυβέρνηση», κυρίως επειδή φαίνεται αδιάλλακτος με την πλειονότητα των ζητημάτων που απασχολούν όλο το υπόλοιπο κίνημα. Ο Χομεϊνί και οι υποστηρικτές του δεν είναι αντικαπιταλιστές, τονίζει. Δεν φαίνονται διατεθειμένοι να συγκρουστούν με το μεγάλο ιδιωτικό κεφάλαιο, αλλά να το φέρουν στα μέτρα τους. Ο Χομεϊνί, όπως και άλλες θρησκευτικές προσωπικότητες όπως ο Μακάριος, σημειώνει,, δεν είναι σοσιαλιστής:

Ο ρόλος του Χομεϊνί είναι να αποτελέσει την έμπνευση σε ένα ενοποιημένο κίνημα για να καταστρέψει την δυναστεία του Παχλαβί, να είναι το σημείο συνάντησης πολλών αντιθετικών δυνάμεων. Από τη στιγμή που επιτευχθεί ο στόχος, θα αναδυθούν και οι αντιφάσεις, αντιφάσεις στις οποίες το Ισλάμ θα είναι εξίσου διχαστικό όσο είναι τώρα ενοποιητικό.⁶⁷

Η τρίτη διακλάδωση της αντιπολίτευσης είναι η πολιτική του Εθνικού Μετώπου. Το πολιτικό αυτό ρεύμα έχει βρεθεί στην υπηρεσία του σάχη στο παρελθόν, όπως υπογραμμίζεται, αν και κάποιες φορές του ασκούσε κριτική. Ωστόσο, λόγω του «πολιτικού κενού» είναι πολύ πιθανό, όπως προέβλεπε ο Harris, να καταλάβαν σημαντική θέση στην περίπτωση που εκδιωκόταν ο Σάχης. Όπως διαβάζουμε στην εφημερίδα, ο πιο επιδραστικός από αυτούς είναι ο Sanjabi καθώς έχει στενούς δεσμούς με τον Χομεϊνί, ωστόσο ο Harris εικάζει πως ο Sanjabi θα αναλάβει περισσότερο μια θέση διαμεσολαβητή, παρά μια ηγετική θέση.⁶⁸ Το SWP, το οποίο αναφέρει πως μέλη του είναι

⁶⁶ WUMRC, Αρχείο Militant Tendency, Φακ. 601/6/5/8/2, Ted Grant, "Iranian Revolution WUMRC, *Militant International Review*, Feb. 1979

⁶⁷ Nigel Harris, "Iran: It's Time to Have a Party", SW, 6/1/1979

⁶⁸ Ο.π.

και αρκετοί Ιρανοί επαναστάτες, καταλήγει πως η «ανάπτυξη μιας επαναστατικής εργατικής ηγεσίας και ενός κόμματος δεν είναι μια προαιρετική πολυτέλεια αλλά ένας ζωτικός παράγοντας».⁶⁹

Το SWP αλλά και το CPGB δραστηριοποιούνται έντονα την εποχή εκείνη διοργανώνοντας, μεταξύ άλλων, πορείες διαμαρτυρίας σε διάφορα σημεία του Λονδίνου, αλλά και ενημερωτικές εκδηλώσεις για την κατάσταση στο Ιράν. Οι εκδηλώσεις αυτές εντάσσονται στα συμφραζόμενα της κατανόησης των γεγονότων στη χώρα, χωρίς όμως να ξεφεύγουν πολλές φορές από στερεοτυπικές περιγραφές. Μερικές από αυτές αφορούν στην κατάσταση των δικαιωμάτων των γυναικών, το Ιράν ως πεδίο δράσης δυτικών και μη κατασκόπων, την προοπτική της εργατικής τάξης και των επαναστατικών κομμάτων κ.α. Το SWP που δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στην προσπάθεια κατανόησης των γεγονότων, συγκροτεί το Socialist Workers Party Middle East Group. Αν και δεν προκύπτουν πολλά στοιχεία από τις δραστηριότητές του από τις πηγές, φαίνεται πως το Socialist Workers Party Middle East Group λειτουργεί περισσότερο ως ομάδα εργασίας που διοργανώνει συζητήσεις και καμπάνιες, παρά ως μια ομάδα πίεσης στο εσωτερικό του κόμματος. Τα ενδιαφέροντά του, επικεντρώνονται στην ιδεολογική ανάλυση της επαναστατικής προοπτικής στον μεσανατολικό χώρο και εν μέρει στον αυξανόμενο ρόλο του Ισλάμ στο κοινωνικό και πολιτικό γίνεσθαι, πράγμα που μαρτυρά και η εκδήλωση που αφορούσε τις γυναίκες στις μουσουλμανικές χώρες “Women in Islam and the Struggle for Liberation”, που πραγματοποιήθηκε τον Μάιο του 1979.

Η στάση του SWP αν και είναι αδιαμφισβήτητα «αντιχομεϊνική», κάποιες φορές εμφανίζεται πιο διαλλακτική. Σε κάποια δημοσιεύματα αφήνεται ο υπαινιγμός πως ο Χομεϊνί αποτελεί ένα από τα προοδευτικά τμήματα του πολιτικού ορίζοντα του Ιράν, συνυφασμένο με την επαναστατική σιιτική παράδοση. Το βρετανικό κόμμα λαμβάνει αρκετές επιστολές (ιδιαίτερα από γυναίκες) οι οποίες θίγουν το ζήτημα της απελευθέρωσης της γυναίκας, ένα θέμα που, όπως υποστηρίζουν οι επιστολές, δεν θίγεται από το SW. Το ζήτημα μπαίνει δυναμικά στον πυρήνα της κριτικής καθώς ήδη κυκλοφορούσαν φυλλάδια σε διάφορες πόλεις της χώρας που προειδοποιούσαν τις γυναίκες να μην βγαίνουν χωρίς τσαντόρ, και να ντύνονται «ευπρεπώς».⁷⁰ Η κριτική αυτή επιφέρει απαντήσεις από την πλευρά του SW. Έτσι, αναφορικά με το πνεύμα της καταπίεσης των γυναικών και της προοπτικής

⁶⁹ Ό.π. Επιπλέον, το SWP εκδίδει και διάφορα φυλλάδια τις εβδομάδες εκείνες στα αγγλικά και στα φαρσί, προσπαθώντας να χαρτογραφήσει την ιστορία του Ιράν, το καθεστώς ιστορικότητάς του, και τις προσδοκίες των Ιρανών. Δύο από αυτά φέρουν τους τίτλους «Προς την Επανάσταση» και «Η Αρχή μιας Επανάστασης» και είναι γραμμένα από την Johanna Pollo. “Iran: It’s Time...”, ό.π.

⁷⁰ “How Can any Woman Back Iran”, SW, 20/1/1979. Την ίδια περίοδο συγκροτούνται και διάφορες επιτροπές αλληλεγγύης στο Ιράν, όπως το Campaign for Solidarity with Iran και το Iranian Women’s Solidarity Group, που στηρίζονται από το Women Voice και το Socialist Feminists. Αυτό τονίζει και το βραχύβιο περιοδικό Leveller το 1981, βλ. May Day Rooms, “The Revolution that Failed Women”, Leveller, Issue 69, November 1981

τους μέσα στην μελλοντική ιρανική κοινωνία οι γνώμες ποικίλουν, καθώς τίθενται τα ζητήματα της αυτενέργειας και της δυτικής στερεοτυπικής πολιτισμικής επιβολής.

Μετά την φυγή του σάχη στα τέλη του Γενάρη του 1979, το SW αναγνωρίζει πως, έστω κι αν ο σάχης τράπηκε άτακτα σε φυγή ο αγώνας για να νικηθεί ο μηχανισμός της καταπίεσης είναι ακόμα τεράστιος. Τα τέσσερα πεδία ανταγωνισμού στοιχειωθούνται από την πολιτική, τους εργάτες, τις γυναίκες και τις μειονότητες.⁷¹ Η J. Pollo αμέσως μετά την επιστροφή του Χομεϊνί στο Ιράν, χαρτογραφεί τις δυναμικές της πολιτικής εκπροσώπησης, αναγνωρίζοντας πως ο Χομεϊνί έχει το προβάδισμα. Στεκόμενη στις δύο ένοπλες ομάδες που πολέμησαν τον σάχη, επισημαίνει πως οι Fedayeen είναι λιγότερο δημοφιλείς καθώς ή έτερη ομάδα, οι Mujahedin, πέρα από τον ενστερνισμό της μαρξιστικής θεωρίας και τις λαϊκές καταβολές, έχουν επιπλέον και μια μεγαλύτερη σύνδεση με τη θρησκεία. Παρατηρεί ωστόσο, όπως παρατηρούσε και η Val Moghadam,⁷² πως η μαρξιστική και η θρησκευτική πλευρά βρίσκονται σε αντιπαλότητα, με το μαρξιστικό ρεύμα, το Peykar, να είναι πιο αδύναμο.⁷³ Σε αυτές τις δύο οργανώσεις, παρατηρεί η Pollo, βρίσκεται και το κλειδί του μέλλοντος της επανάστασης, καθώς, εν ολίγοις, από την ένοπλή τους δράση θα εξαρτηθούν αρκετά. Παρ' όλα αυτά, με τις δυναμικές που έχουν απελευθερωθεί, όπως παρατηρούν άλλα μέλη του SWP όπως ο Phil Marfleet, η επιτυχία συγκράτησης των επαναστατικών διαθέσεων φαντάζει αμφίβολη.⁷⁴

Είναι ενδιαφέρον πως η ανάλυση του SWP επικεντρώνεται στη μαρξιστική προσέγγιση των ζητημάτων της ιρανικής επανάστασης και της προοπτικής της, χωρίς να δίνει ιδιαίτερη βάση στην ιστορία του σιιτικού Ισλάμ. Αν και δεν λείπουν οι αναφορές στις αντιεραρχικές δομές και τις παραδόσεις των σιιτών, το ενδιαφέρον εστιάζει περισσότερο στην ρεαλιστική προοπτική μιας εργατικής και αντιαποικιακής επανάστασης, πράγμα το οποίο ενεργοποιεί τα μαρξιστικά αντανακλαστικά θέασης των γεγονότων, και την ιδεολογική ανάγνωση της κατάστασης. Ωστόσο, η κατανόηση των εξελίξεων στο Ιράν προσπαθεί παράλληλα να ενσωματώσει και τους ορίζοντες προσδοκιών των Ιρανών. Για παράδειγμα, η J. Pollo σπεύδει να διευκρινίσει πως δεν πρέπει να προσλαμβάνουμε τα εργατικά σωματεία στο Ιράν με ευρωπαϊκούς όρους. Οι εργατικές επιτροπές, τονίζει, συντελούν δύο κύριες λειτουργίες την περίοδο εκείνη: αφενός την προάσπιση των κεκτημένων σε επιχειρησιακό επίπεδο και αφετέρου, σε μακρό χρόνο, την σημαντική μετεξέλιξη των επιτροπών αυτών σε όργανα εργατικού ελέγχου.⁷⁵

⁷¹ J. Pollo, "Iran: The Four Freedoms", SW, 27/1/1979

⁷² Val Moghadam, (2007), "Σοσιαλισμός ή αντιιμπεριαλισμός; Η Αριστερά και η επανάσταση στο Ιράν", στο "ένας είναι ο εχθρός..." Έθνος, αντιιμπεριαλισμός και ανταγωνιστικό κίνημα, Υφανέτ

⁷³ "Iran: The Unfinished Revolution", SW, 24/2/1979

⁷⁴ Phil Marfleet, "Iran: Khomeini Applies the Brakes – but the Revolution will not Stop", SW, 10/3/1979

⁷⁵ J. Pollo, ό.π.

Βλέπουμε, λοιπόν, πως το *SW* αφιερώνει αρκετό χώρο σε θεωρητικές προσεγγίσεις όχι τόσο της επανάστασης στο Ιράν, αλλά της σύγχρονης επαναστατικής θεωρίας εν γένει.⁷⁶ Στο κλίμα αυτό, ο Phil Marfleet γράφει πως οι επαναστάσεις «σχετίζονται με ραγδαίες αλλαγές (εδώ «συνομιλεί» με τον Foucault που υποστήριζε κάτι παρόμοιο). Σχετίζονται με την πάλη μεταξύ των απόκληρων και των φτωχών εναντίων των πλουσίων και της παντοδύναμης καπιταλιστικής τάξης»,⁷⁷ αποτυγχάνοντας έτσι να αντιληφθεί ένα μεγάλο μέρος των προσδοκιών ανάμεσα στον ιρανικό πληθυσμό. Τον Απρίλη του 1979, το *SW* εντοπίζει μια επανάπαυση και μια αδράνεια στην επαναστατική διάθεση των Ιρανών, ωστόσο, οι τέσσερις άξονες που είχαν αναφερθεί παραπάνω συνεχίζουν να αποτελούν τα κυριότερα εργαλεία ανάγνωσης της κατάστασης. Επιπλέον, διαλύοντας το προσωρινό νεφέλωμα της πρώτης φάσης της επανάστασης, το *SW* αδιαμφισβήτητα επιτίθεται στον Χομεϊνί κυρίως για δύο λόγους. Πρώτον, εξαιτίας του θρησκευτικού αντιδραστικού κλίματος που προσπαθεί να παγιώσει στη χώρα και, δεύτερον, λόγω των αστικών και καπιταλιστικών συμφερόντων τα οποία εκπροσωπεί. Μάλιστα, με σκωπτικό τρόπο στηλιτεύει τον «αντιιμπεριαλισμό» του Χομεϊνί, επαναλαμβάνοντας συνεχώς τη φράση του Ιρανού ηγέτη πως «ο κομμουνισμός είναι μεγαλύτερη απειλή για το Ιράν, απ' ό τι η Δύση».

Άλλωστε, η αντιδραστική εκτροπή της επανάστασης, όπως επισημαίνει λίγους μήνες αργότερα ο Chris Harman, φαίνεται σε πολλές περιπτώσεις, όπως όταν η εφημερίδα αναφέρει συλλήψεις και καταδικές μελών της Τέταρτης Διεθνούς στο Ιράν που είχαν άμεση σύνδεση με το SWP, όπως του Hojabr Khosravi, με την κατηγορία της κατασκοπίας υπέρ του ιμπεριαλισμού και την διασπορά του αθεϊσμού.⁷⁸ Η ελπίδα πως θα απελευθερωθούν μεγάλες δυναμικές οι οποίες θα καταφέρουν να επιτύχουν μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας στο Ιράν, τελικά διαψεύδονται. Το πεδίο ανταγωνισμών αν και ήταν αρκετά μεγάλο, δεν αποτέλεσε ουσιαστικό διακύβευμα, καθώς οι θρησκευτικές δυνάμεις είχαν στήσει ένα πολύ αποτελεσματικό δίκτυο γύρω από τα τεμένη, με πολύ καλούς μηχανισμούς προπαγάνδισης. Στα πρότυπα της SAVAK, παρατηρεί ο Harman, ο Χομεϊνί έχει στήσει μια άλλη μυστική αστυνομία, τη SAVAME, οποία προσπαθεί να καταστείλει όσους διαδίδουν «γνήσιες σοσιαλιστικές ιδέες».⁷⁹ Ωστόσο, με μια αναχρονιστική διάθεση ο Harman προβλέπει πως «όπως σε

⁷⁶ Ωστόσο, από τις στήλες του συχνά καλεί τους Βρετανούς και τις Βρετανίδες να οργανωθούν στις επιτροπές αλληλεγγύης στην Βρετανία καθώς όπως γράφει η μάχη στο Ιράν έχει ξεφύγει από το θεωρητικό επίπεδο στο οποίο συχνά διεξαγόταν και έχει περάσει στο πρακτικό. Στην έκκληση αυτή αποτυπώνεται η αγωνία στην παρακάτω φράση: «Τα φυλλάδια των γυναικείων οργανισμών είναι πολύ γενικά. Χρειαζόμαστε συγκεκριμένα αιτήματα για προστασία και όχι παραθέματα από τον Λένιν και τον Μάο». "Iran: No Time for a Breather", *SW*, 28/4/1979

⁷⁷ Phil Marfleet, "Iran: No Time for a Breather", *SW*, 28/4/1979

⁷⁸ Chris Harman, "Secret Death Trial for Iranian Socialists", *SW*, 1/9/1979

⁷⁹ Chris Harman, "Iran: Was it all Worthwhile?", *SW*, 8/9/1979

όλες οι μεγάλες επαναστάσεις του παρελθόντος η χαρά της πρώτης μεγάλης νίκης δίνει τη θέση της στην πικρή αποκάρδιση καθώς η μεσαία τάξη δρέπει τους καρπούς αυτής της νίκης».⁸⁰

Εδώ ωστόσο προκύπτει ένα σοβαρό διακύβευμα. Ποιά θα πρέπει να είναι η στάση και η θέση της Αριστεράς στον κυκεώνα των πολιτικών εξελίξεων; Το ερώτημα θέτει ο Jonathan Bearman. Ανάμεσα στα συνθήματα «ζήτω οι εργάτες», «εργάτες και αγρότες ενάντια στην εκμετάλλευση» από τη μία και το «το Ισλάμ υποστηρίζει τους εργάτες», πού συντάσσεται η Αριστερά; Ο Bearman παρατηρεί πως το ισλαμικό ρεύμα είναι πιο δυνατό από το αριστερό και πως ο εκφοβισμός από το ισλαμικό ρεύμα έχει ωθήσει αρκετούς στην συντηρητική αναδίπλωση. Εδώ προκύπτει μια ευθύνη της ιρανικής Αριστεράς, σύμφωνα με το στέλεχος του SWP. Από τη μία απέτυχε να οργανωθεί επαρκώς - σημειώνει εδώ τα αποτελέσματα της σκληρής καταστολής αλλά και τα καλά οργανωμένα θρησκευτικά δίκτυα – ενώ από την άλλη καλλιέργησε τις ελπίδες πως η αποπομπή του Σάχη θα αποτελούσε πανάκεια.⁸¹ Και συνεχίζει διαπιστώνοντας πως:

*Απέναντι σ' αυτό (σσ. τα ισχυρά ισλαμικά δίκτυα) η Αριστερά έχει λίγα πράγματα να αντιτείνει. Στον μαζικό αγώνα κατά του Σάχη, η Αριστερά ορθώς πάλεψε μαζί με τους θρησκευτικούς ηγέτες. Αλλά πολλοί απέτυχαν να διακρίνουν ανάμεσα στη στήριξη και την εξάρτηση. Είχαν ήδη επαναπαυτεί στο να καταλάβουν το πίσω κάθισμα στον αγώνα κατά του Σάχη.*⁸²

Και ο Bearman καταλήγει με ένα πεσιμιστικό τόνο ανακυκλώνοντας την τελεολογική και ιδεολογική θέση του κόμματος, πως αν και υπάρχει μια δραστηριότητα στους χώρους της Αριστεράς, όπως στον Τύπο και στις εργοστασιακές επιτροπές, δίχως την συγκρότηση ενός μεγάλου οργανωμένου κόμματος η καταδίκη στον αγώνα κατά της «ισλαμικής δικτατορίας» είναι προδιαγεγραμμένη. Ωστόσο, αν και δεν είναι σοφό η Αριστερά να επιτεθεί ανοιχτά στον Χομεϊνί, γράφει ο Bearman, η σύνδεση του αγώνα της Αριστεράς με αυτόν των γυναικών και των μειονοτήτων είναι επιβεβλημένη. Σε άλλο άρθρο στο SW, ο Pete Goodwin παρατηρεί πως «δεν είναι πρωτόγνωρο πως με την αδυναμία και τη σύγχυση στην Αριστερά και τη “δίαιτα” του ισλαμικού φονταμενταλισμού, που σερβίρεται ως υποκατάστατο των αληθινών επαναστατικών κατακτήσεων, η απελπισία μετατοπίζεται προς τα δεξιά».⁸³ Ο Goodwin, καταλήγει βλέποντας τον ρόλο της θρησκείας με τον τρόπο που πολλοί στην Αριστερά προσλάμβαναν: ως μια χαλκευμένη πλάνη.

Το Ισλάμ, σύμφωνα με το SW, έχει εκφράσει πολλές από τις αληθινές υλιστικές προσδοκίες της μάζας πριν από τον Φεβρουάριο. Αλλά έχει επίσης λειάνει και πολλές από τις ταξικές διαφορές στο κίνημα

⁸⁰ Chris Harman, ό.π.

⁸¹ Jonathan Bearman, “Iran: The Choice for the Left”, SW, 19/5/1979

⁸² Ο.π.

⁸³ Pete Goodwin, “Iran: From the Murmur, to the Scream...then SILENCE!”, SW, 25/8/1979

κατά του σάχη. Τώρα, είναι η ιδεολογία που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί κατά των ταξικών και εθνοτικών ανταγωνισμών που η εξέγερση του Φεβρουαρίου έχει αποκαλύψει.⁸⁴ Επιπλέον, το Ισλάμ, όπως παρατηρεί ο Ian Birchall, χρησιμοποιείται ως εργαλείο χειραγώγησης από την πλευρά της αστικής τάξης, έτσι ώστε να συσκοτίσει τις προσδοκίες των λαϊκών στρωμάτων, όπως συνέβη, παρατηρεί, και στην περίπτωση του Αφγανιστάν.⁸⁵ Μάλιστα, ανιχνεύει και την αλλαγή στη χρήση της γλώσσας και της ορολογίας, καθώς οι ισλαμιστές μαχητές στον δυτικό αστικό τύπο (π.χ. *The Times*) παρουσιάζονται στην πρώιμη φάση ως «μαχητές της αντίστασης». Για τον Alex Callinicos, σημαίνων στέλεχος του SWP, ένα λόγος ενίσχυσης του ισλαμικού σωβινισμού στο Ιράν είναι η επίθεση του Ιράκ εναντίον του Ιράν. Από την άλλη, ωστόσο, εξυπηρετεί και τα συμφέροντα των Η.Π.Α. και της Δύσης. Κι αυτό διότι η Δύση, φοβάται τα κύματα ισλαμιστικής μαχητικότητας που μπορεί να διαδώσει το Ιράν, και είναι διατεθειμένη να επιτρέψει οποιονδήποτε ρόλο στον Σ. Χουσεΐν, έτσι ώστε να «βοηθήσει στην σταθεροποίηση του Περσικού Κόλπου».⁸⁶

Το CPGB υιοθετεί με τη σειρά του την ιδέα ενός «ιρανικού διπολισμού», του ανταγωνισμού δηλαδή μεταξύ της «σκληρής» και της «σοσιαλιστικής» γραμμής στον ιρανικό κλήρο. Ο δημοσιογράφος της *Morning Star* Chris Myant, σχολιάζει πως η σύνταξη με τις σοσιαλιστικές δυνάμεις από την πλευρά του επαναστατικού Ιράν πρέπει να γίνει πιο εμφανής, καθώς ο διπολισμός και η επίθεση του ιμπεριαλισμού δεν αφήνει πολλά περιθώρια. Έτσι, σύμφωνα με το CPGB το κομμουνιστικό κίνημα πρέπει αδιαμφισβήτητα να στηρίξει την «σοσιαλιστική» πλευρά του κλήρου. Ο Ιρανός πνευματικός ηγέτης, εξηγεί, «αξιολογεί πως οι θεμελιώδεις νόμοι του Ισλάμ, οι βασικοί νόμοι που περιγράφονται στο Κοράνι, μπορούν να εγκαταληφθούν προσωρινά εάν δεν εξυπηρετούν το συμφέρον της χώρας».⁸⁷ Εδώ δημιουργείται μια αντίφαση με τις έννοιες του Ισλάμ και του σοσιαλισμού, καθώς οι δύο πλευρές αντιλαμβάνονται διαφορετικά την λειτουργία τους στην κοινωνία. Μάλιστα, το 1979 το μέλος του ΚΚ Ιράν (Τούντεχ) Ehsan Tabari είχε δημοσιεύσει άρθρο στο κομματικό περιοδικό *Dunya*, στο οποίο επανακαθόριζε (και ουσιαστικά επανεπιβεβαίωνε), υπό το φως των νέων δεδομένων, την στάση του κόμματος σχετικά με τη θρησκεία και ιδιαίτερα την «προοδευτική φύση του σιιτικού Ισλάμ», με τον ισχυρισμό πως το θρησκευτικό αίσθημα είναι βαθιά ριζωμένο και στο κόμμα.⁸⁸ Αυτή η συμβατότητα των δύο, αλλά και η επικινδυνότητά τους, είναι και ο κύριος λόγος για την δίωξη κατά του Τούντεχ αλλά και των άλλων αριστερών δυνάμεων στο Ιράν. Σύμφωνα με την ανάλυση του Τούντεχ:

⁸⁴ Ο.π.

⁸⁵ Ian Birchall, "Afghanistan's Only Hope", *SW*, 5/1/1980

⁸⁶ Alex Callinicos, "Iran-Iraq: What's at Stake?", *SW*, 4/10/1980

⁸⁷ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/18/04/IV, Clergy..., *Morning Star*, 25/6/1982

⁸⁸ Ehsan Tabari and Masood Moin, "Socialism and Islam", *MERIP Reports*, No. 75/76, Iran in Revolution (Mar. - Apr., 1979), σσ. 29-30

Οι εχθροί της επανάστασης έχουν υιοθετήσει πολυπρόσωπες τακτικές στην προσπάθειά τους να εδραιωθούν. Ενεργούν βαθμιαία κάτω από το “ισλαμικό” προσωπείο και κάτω από ύποπτους οργανισμούς και “κοινότητες”. Η πυρετώδης εκστρατεία “ισλαμοποίησης” είναι, στην πραγματικότητα, προσπάθειες να δυσφημίσουν την γραμμή του Χομεϊνί, να αποσυνθέσουν την επανάσταση και να περιθωριοποιήσουν τα αντιιμπεριαλιστικά και κοινωνικά ριζοσπαστικά μέτρα.⁸⁹

Η «συνομωσία» των ιμπεριαλιστών, σύμφωνα με την ανακοίνωση του Τούντεχ η οποία δημοσιεύεται στη *Morning Star*, πρέπει να αποκαλυφθεί και ο Ιρανικός λαός θα πρέπει να αγκαλιάσει τον ηγέτη Χομεϊνί, έτσι ώστε να αποφευχθεί η διάσπαση του επαναστατικού κινήματος.⁹⁰ Ο κίνδυνος ενός εμφυλίου πολέμου, τονίζει το μέλος του Τούντεχ M. Shaya, είναι ορατός και η ανάγκη ενότητας του κινήματος το 1979 είναι επιβεβλημένη. Επιπλέον, λόγω της παρανομίας του Τούντεχ στο Ιράν, το κόμμα «όπως και όλες οι υπόλοιπες δυνάμεις της αντιπολίτευσης, έχει κάνει χρήση του μοναδικού ανοιχτού καναλιού που έχει μείνει διαπερατό – την θρησκεία».⁹¹ Παρ’ όλα αυτά, όπως επισημαίνουν emphaticά τα στελέχη του Τούντεχ συνεχώς, η επανάσταση στο Ιράν είναι βαθιά αντιιμπεριαλιστική και δημοκρατική, την ίδια στιγμή που, στα πλαίσια των συμμαχιών, αφήνουν και ανοιχτούς διαύλους επικοινωνίας και με τους Feddayin e-Khalq.⁹²

Η συζήτηση στα έντυπα της βρετανικής Αριστεράς για τις δυναμικές του πολιτικού Ισλάμ συνεχίζεται με αμείωτη ένταση. Η προσπάθεια κατανόησης του ισλαμικού φαινομένου στα συμφραζόμενα του Ιράν, αλλά και εν γένει, επιστρατεύει έναν ειδικό στο θέμα, τον Fred Halliday. Σε μία συνέντευξη του τον Φλεβάρη του 1979 στην *Morning Star*, ο Βρετανός ακαδημαϊκός προσπαθούσε να ερμηνεύσει την φύση και τις συνδηλώσεις της Ισλαμικής Δημοκρατίας. Φυσικά, η απάντηση στην ερώτηση αυτή για την Αριστερά σχετίζεται στενά με τον ταξικό χαρακτήρα του νέου καθεστώτος. Όπως λοιπόν εξηγεί, η ενότητα στην οποία αναφέρεται το Τούντεχ δεν μπορεί να κρατήσει για πολύ. Και αυτό διότι αφενός οι έμποροι του παζαριού δεν θα στηρίξουν ριζοσπαστικές μεταρρυθμίσεις που θα θίγουν τα συμφέροντά τους, ενώ αφετέρου οι θρησκευτικοί ηγέτες δεν θα αποδειχτούν τόσο προοδευτικοί όσο δείχνουν την δεδομένη στιγμή.⁹³

Όπως εξηγεί ο Βρετανός ακαδημαϊκός το πολιτικό Ισλάμ αναγκάζεται να φορέσει ένα προσωπείο προοδευτισμού και λαϊκότητας, ωστόσο στην πραγματικότητα τοποθετείται ήδη από την εποχή εκείνη στα Δεξιά του πολιτικού φάσματος. «Το Ισλάμ είναι (και) εθνικιστικό» λέει ο Halliday και κάποιοι συμβιβασμοί από την μεριά των θρησκευτικών ηγετών, εξηγεί, θα πρέπει να γίνουν, όπως

⁸⁹ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/18/04/IV, Tudeh News, “An intricate situation demands more vigilance”, 31/5/1982

⁹⁰ “Iran’s Tudeh Party Issues Call to Resistance”, *Morning Star*, 3/2/1979

⁹¹ “Islam’s Victory”, *Morning Star*, 10/2/1979

⁹² “Mass Turnout for Left Rally in Iran”, *Morning Star*, 24/2/1979

⁹³ “On from Tyranny”, *Morning Star*, 14/2/1979

στην περίπτωση των γυναικών, χωρίς ωστόσο αυτό να αλλάζει τη φύση της ισλαμικής θρησκείας.⁹⁴ Δεδομένης της ρήξης με το παρελθόν, εξηγεί, οι πολιτικές της Ισλαμικής Δημοκρατίας θα είναι αρχικά αριστερόστροφες, δίνοντας έμφαση στην δικαιότερη αναδιανομή του εισοδήματος από την εθνικοποίηση του πετρελαίου.

Ο F. Halliday που κατατάσσεται στους ειδικούς της Μέσης Ανατολής λόγω του βιβλίου του *Iran: Dictatorship and Development* που εκδόθηκε το 1978, μιλώντας στον A. Callinicos, ισχυρίζεται πως η υπάρχουσα μαρξιστική ανάλυση για το Ιράν δεν μπορούσε να προβλέψει ή να εξηγήσει τους κοινωνικούς μετασχηματισμούς στη χώρα. Αυτό, σύμφωνα με τον Halliday, συνέβη διότι η μαρξιστική ανάλυση επικέντρωσε κυρίως είτε στην αδιαπραγμάτευτη ισχύ της συγκρότησης του καπιταλιστικού κράτους του σάχη, είτε στα υπέρ του δέοντος σαθρά θεμέλια αυτής της ανάπτυξης. Έτσι, απέτυχε να δει τον μεσαίο χώρο και τις (ισλαμικές) δυναμικές του.⁹⁵ Και ο ίδιος ο Halliday, παρ' όλα αυτά, επιδίδεται σε μια αυτοκριτική – η οποία συμπεριλαμβάνει και μεγάλο όγκο παραγόμενης μαρξιστικής φιλολογίας, αναφορικά με τις προβλέψεις για το Ιράν. Αφενός, θεωρεί πως δεν θα μπορούσε να προβλέψει την ταχύτητα των γεγονότων που απέδειξαν περίτρανα το «πόσο εύθραυστο ήταν το σύστημα απ' ότι αρχικά είχε και ο ίδιος αξιολογήσει». Αφετέρου, και εδώ είναι το μείζον, ομοίως με τους περισσότερους αναλυτές, αλλά και την ιρανική Αριστερά, ο Halliday εξηγεί πως «δεν περίμενα αρχικά το Ισλάμ να καταλάβει ένα τόσο δυναμικό ρόλο ως ιδεολογικό όχημα όπως τελικά κατέλαβε».⁹⁶ «Το Ισλάμ» υπογραμμίζει «δεν ήταν κεντρική δύναμη, οργανωτικά ή ιδεολογικά, κατά την περίοδο του Mossadeq και ουσιαστικά [...] οι ενδείξεις πίστης και της παρατήρησης της δημόσιας θρησκευτικότητας έδειχναν έναν φθίνων χαρακτήρα ήδη από τις δεκαετίες του 1950 έως και το 1970. [...] Η σύμπραξη αυτών των δύο στοιχείων», σύμφωνα με τον Halliday «έχει παράξει μια καινοτόμα κατάσταση».⁹⁷

Ο Halliday στέκεται ακόμα περισσότερο στον ρόλο του ισλαμικού στοιχείου στις πολιτικές εξελίξεις. Σημειώνει, πως το Ισλάμ μέχρι το 1978 δεν είχε παίξει ιδιαίτερο ρόλο στις πολιτικές και κοινωνικές ζυμώσεις. Οι επιθέσεις του καθεστώτος επέφεραν μια μεγάλη δημοτικότητα στον Χομείνι και τους κληρικούς το 1978. Το δεύτερο στοιχείο που παρατηρεί ο Βρετανός είναι πως πολλοί τονίζουν την επαναστατική φύση του σιιτικού Ισλάμ συσκοτίζοντας την πραγματική πολιτική του έκφραση. «Η σιιτική πίστη» εξηγεί, «έχει ιστορικά αποτελέσει μια ιδεολογία με σειρά αντιφατικών στοιχείων μέσα της, τα οποία μπορούν να αρθρωθούν προς διαφορετικές κατευθύνσεις ανάλογα με την πολιτική

⁹⁴ Για παράδειγμα αναφέρει πως η στήριξη των παλαιστινίων από το Ιράν δεν θα γίνει στα πλαίσια του αντιαποικιακού αγώνα αλλά σε αυτό της ισλαμικής αλληλεγγύης.

⁹⁵ "Iran: Interview with Fred Halliday", *SW*, No 9, February 1979

⁹⁶ Ο.π.

⁹⁷ Ο.π.

συγκυρία».⁹⁸ Παράλληλα προσθέτει πως η διαδεδομένη άποψη πως το σιιτικό Ισλάμ έχει στοιχεία που έρχονται αντιμέτωπα με την εξουσία συνιστά μια πλάνη. Αυτό που κατέστησε το σιιτικό Ισλάμ ως μια δυνατή αντιπολίτευση (πέρα από την ιστορική του πορεία και επιρροή όπως στην συνταγματική επανάσταση του 1905-11) ήταν η συγκρότηση της ισχύος του με όρους υλιστικούς,⁹⁹ οργανωτικούς και πολιτικούς, και όχι η «αντιεξουσιαστική» του ρητορική.

Ωστόσο, το σιιτικό Ισλάμ κατά τον Halliday έχει δύο σημαντικές αδυναμίες. Και αυτές έχουν να κάνουν με τον ενοποιητικό του χαρακτήρα. Από τη μία, η οργανωτική του δομή είναι εντελώς αντίθετη από αυτή του χριστιανισμού, καθώς παρ' όλο που υπάρχουν ιεραρχικές σχέσεις παρατηρείται παράλληλα και μια πιο «αμεσοδημοκρατική» διαδικασία σχετικά με την επιλογή των θρησκευτικών λειτουργιών. Από την άλλη, οι συνεκτικοί δεσμοί στο σιιτικό Ισλάμ δεν είναι μεγάλοι καθώς διαμορφώνονται ποικίλες τάσεις μέσα σε αυτό, όπως το εκσυγχρονιστικό Ισλάμ του Σαριάτι, το Ισλάμ του *velayat e-fiqh* του Χομείνι αλλά παράλληλα και μια πιο παραδοσιακρατική τάση.¹⁰⁰ Όλα αυτά, συμβάλλουν στην αποδυνάμωση παρά στην ενίσχυση της θρησκευτικής ιδεολογίας στο Ιράν, σύμφωνα με τον Halliday.

7.1.4 Οι μάσκες πέφτουν: Η (συνωμοτική) καταστολή της Αριστεράς

Χωρίς ιδιαίτερες περιστροφές, οι μουσουλμανικές πολιτοφυλακές στην Τεχεράνη θα καταστήσουν τον εκφοβισμό και την τρομοκρατία ένα καθημερινό φαινόμενο μετά τους πρώτους μήνες της επανάστασης. Οι επιθέσεις αποτελούν καθημερινό φαινόμενο, και ως στόχο είχαν διαδηλώσεις αριστερών κομμάτων,¹⁰¹ κλείσιμο των αντιπολιτευτικών (και μη) εφημερίδων,¹⁰² αλλά και εμπρησμούς σε γραφεία όπως αυτά των Fentayyin και του Τούντεχ.¹⁰³ Οι επιθέσεις αυτές που καλλιεργούσαν τον θρησκευτικό σωβινισμό, συνοδεύονταν από συνθήματα όπως «θάνατος στον αθεϊστικό κομμουνισμό». Παρ' όλα αυτά, η αφήγηση του Ιρανών κομμουνιστών συνέχιζε να κινείται στα όρια της αντεπαναστατικής δράσης «συμμοριών», οι οποίες θα πρέπει να με απηνή τρόπο να απομονωθούν έτσι ώστε να προστατευθεί η επανάσταση. Προς επίρρωση της πρόβλεψης αυτής, στις αρχές του 1979 πραγματοποιείται συνέδριο στο Λονδίνο σχετικά με το Ιράν, όπου εκπρόσωποι του Τούντεχ διακωμώδησαν την βεβαιότητα πως μια ισλαμική δημοκρατία θα είναι χειρότερη από το καθεστώς του σάχη. Την ίδια στιγμή ωστόσο το CPGB παρατηρεί με ιδιαίτερα φλογισμένη κριτική,

⁹⁸ Ο.π.

⁹⁹ Εδώ θα πρέπει να υπερθεματίσουμε την διαπίστωση αυτή καθώς στο σιιτικό Ισλάμ οι ισλαμικοί φόροι πληρώνοντας απευθείας στις θρησκευτικές αρχές και όχι στο κράτος, δημιουργώντας έτσι τις συνθήκες οικονομικής συσσώρευσης.

¹⁰⁰ "Iran: Interview...", ό.π.

¹⁰¹ "Mass Turnout...", ό.π. & "Left Demo Attacked in Teheran", *Morning Star*, 26/5/1979

¹⁰² "Clampdown in Iran Hits 23 Newspapers", *Morning Star*, 21/8/1979

¹⁰³ "Muslim Gangs Raid Left-Wing Offices", *Morning Star*, 14/8/1979

πως ο Χομεϊνί είναι έτοιμος να καταστείλει λυσσαλέα εκείνους που ήταν αρωγοί στην επιτυχία της επανάστασης. Οι ενέργειες αυτές προμήνυαν την βάρβαρη περιστολή των κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων, αν και ο ίδιος ο Ιρανός πνευματικός ηγέτης, που αποκαλούσε την αντιπολίτευση ως «εγκληματίες», δεν άφηνε περιθώρια παρερμηνείας:

Εάν είχαμε απαγορεύσει όλα αυτά τα κόμματα και τα μέτωπα, καταστρέφοντας όλες τις γραφίδες τους, στήνοντας κρεμάλες σε όλες τις κεντρικές πλατείες, καρατομώντας όλους αυτούς τους διεφθαρμένους ανθρώπους και τους συνωμότες [...] τότε δεν θα αντιμετωπίζαμε όλα αυτά τα προβλήματα.¹⁰⁴

Αρκετά νωρίτερα από το ΚΚΕ, μόλις στα τέλη του 1979, το CPGB, μέσω του επικεφαλής του τμήματος Διεθνών Σχέσεων, αρχίζει να εκφράζει ανησυχίες και να συνειδητοποιούν τους κινδύνους που ελλοχεύουν από την συντηρητική/θρησκευτική αναδίπλωση στο Ιράν. Ο Jack Woddis αναφέρει πως η αντιδημοκρατική στροφή στο Ιράν είναι πλέον εμφανής. Έτσι «ο Α. Χομεϊνί, και όλοι όσοι βρίσκονται γύρω του, παρ' όλες τις αντιμπεριαλιστικές τους κορωνίδες ανοίγουν, μέσω των αντιδημοκρατικών και καταπιεστικών τους μεθόδων, για μία ακόμη φορά τις πόρτες στις χειρότερες δυνάμεις της αντίδρασης».¹⁰⁵ Ωστόσο, η διγλωσσία του κομμουνιστικού στρατοπέδου συνεχίζεται, καθώς από τη μία η στήριξη απέναντι στον αντιαμερικανισμό του Ιράν είναι πρόδηλη, ενώ από την άλλη «αποκηρύσσουν» το ισλαμικό Ιράν. Εδώ η *Morning Star* αναδημοσιεύει τις απόψεις του Α. Βοβίν, επικεφαλής του τμήματος εξωτερικών ειδήσεων της *Izvestia*, που εντοπίζει τις αντιδιαμετρικά αντίθετες προσδοκίες της επανάστασης σε σχέση με την τωρινή πραγματικότητα. Αναφέρει πως η επανάσταση είναι μια αποτυχία και πως δεν έχει φέρει τίποτε άλλο πέρα από «οικονομικό χάος, πολιτική καταστολή και φανατική καταπίεση των εθνοτικών μειονοτήτων».¹⁰⁶

Ο γενικός γραμματέας του Τούντεχ, Nouredin Κιανουρί, στα τέλη του 1979 δεν αντιλαμβάνεται όμως την κατάσταση όπως ο Jack Woddis. Παροτρύνει τους Ευρωπαίους να δουν την αθέατη πλευρά των διαδραματιζόμενων γεγονότων στο Ιράν. «Στα 40 χρόνια της ύπαρξής του, το κόμμα Τούντεχ ποτέ δεν απόλαυσε μεγαλύτερη ελευθερία από αυτή που απολαμβάνει τώρα, εξηγεί ο Κιανουρί σε άρθρο του στη *Morning Star*. Στην πραγματικότητα, ο Γ.Γ. του Τούντεχ κατηγορεί την Δύση πως επιμένει να βλέπει την κατάσταση και την ανατομία του (πολιτικού) Ισλάμ ως απαρασάλευτη και με εχθρικές διαθέσεις. Το Τούντεχ, όπως επιβεβαιώνει ο Κιανουρί, έχει πολλούς κοινούς στόχους με τον Χομεϊνί,

¹⁰⁴ "Iran's Rulers Try-on the Shah's Cloak", *Morning Star*, 20/8/1979

¹⁰⁵ Jack Woddis, "Iranian Revolution Faces Grave New Dangers", *Morning Star*, 3/9/1979

¹⁰⁶ A. Bovin, "Soviet Paper Denounces Ayatollah", *Morning Star*, 10/9/1979. Στις αρχές Μάη του 1980 το ζήτημα του ανοιχτού πολέμου στο κουρδικό Ιράκ, μεταφέρεται μάλιστα και στο Λονδίνο. Τρεις ένοπλοι άνδρες κατέλαβαν την πρεσβεία του Ιράν στην πόλη και κράτησαν ομήρους τους υπαλλήλους με αίτημα την απελευθέρωση 91 συντρόφων τους αλλά και την αναγνώριση της αυτονομίας του ιρανικού Κουρδιστάν από την Ισλαμική Δημοκρατία. Βλ. "Siege Brings Iran Crisis to London", *Morning Star*, 1/5/1980

όπως και το Ισλάμ με τα διδάγματα του Μαρξ και του Ένγκελς,¹⁰⁷ ακροβατώντας μεταξύ των σοβιετικών θεωριών του Asfendiaron και των Z. & N. Zavshirvanov. Η πραγματικότητα στο Ιράν, τονίζει ο Ιρανός κομμουνιστής, «διαφέρει εντελώς από αυτή που περιγράφεται στη Δύση, σαν μια χώρα δηλαδή όπου ηγεμονεύει η μη ανεκτικότητα και θρησκευτικοί ζηλωτές προσπαθούν να επιστρέψουν τον χρόνο πίσω στον Μεσαίωνα».¹⁰⁸ Στην ανάγνωση της πραγματικότητας του Ιράν το Τούντεχ βλέπει, επιπρόσθετα, τις επιβουλές της Δύσης, η οποία θεωρεί πως προετοιμάζει ένα πραξικόπημα όπως το 1953, αλλά και μια πολιτική «διαίρει και βασίλευε» με σκοπό την αποδυνάμωση της επανάστασης. Άλλωστε, σε πλήθος αναφορών και προγραμματικών δηλώσεων στελεχών του Τούντεχ την περίοδο εκείνη, είναι σαφής η θέση του κόμματος πως δεν θα πρέπει να επιδεικνύεται ακαμψία «αλλά μια ευελιξία παράλληλα με πρωτοβουλίες με συνέπεια στις αρχές μας».¹⁰⁹

Προσπαθώντας να ξεμακρύνουν από τα στερεότυπα που επιφυλάσσει η Αριστερά για το Ισλάμ, τα οποία αποτελούν παρακαταθήκη του βρετανικού ιμπεριαλισμού και του ισλαμικού φεουδαλισμού, ο Thomas Hodgkin,¹¹⁰ συγγραφέας του *The Revolutionary Tradition in Islam*, υποστηρίζει πως ένας διάλογος της βρετανικής Αριστεράς με το Ισλάμ δεν θα ερχόταν σε αντιπαράθεση με την αριστερή κοσμοθεωρία. Ο Hodgkin προσπαθεί μάλιστα να τοποθετήσει τις επαναστατικές παραδόσεις σε τρία μεγάλα σχήματα που δανείζεται από κινήματα και προσωπικότητες από την ιστορία του Ισλάμ. Τους Khawarij, τους Mahdist και την επαναστατική σκέψη του Jamal al-Din al-Afghani. Οι Khawarij, σύμφωνα με τον Βρετανό κομμουνιστή, αποτελούν το πρώτο επαναστατικό κίνημα στο Ισλάμ, το οποίο για κάποιους φτάνει στα όρια της αναρχίας (ωστόσο άλλοι μελετητές τους θεωρούν ως το πρώτο ζηλωτικό κίνημα).¹¹¹ Η τάση αυτή που εμφανίστηκε στα μέσα του 7^{ου} αιώνα, αντιτάχθηκε στην αυθαίρετη ηγεμονία του τέταρτου χαλίφη και υποστήριξε, σύμφωνα με τον Hodgkin, τα δικαιώματα των φτωχών χωρικών και των κατατρεγμένων. Μάλιστα, σημειώνει πως θα ήταν δόκιμο να δούμε τον πόλεμο της ανεξαρτησίας της Αλγερίας σύμφωνα με τις αρχές του κινήματος των Khawarij.¹¹² Το δεύτερο κίνημα, αυτό των Mahdist, χαρακτηρίζεται από ένα ουτοπιστικό όραμα. Το όραμα των φτωχών οι οποίοι προσμένουν τον τελικό σωτήρα, ο οποίος βέβαια θα τους απαλλάξει από όλα τα

¹⁰⁷ Την περίοδο εκείνη, το 1980, στο Brent εκλέγεται αντιδήμαρχος ο Karamat Hussain μουσουλμάνος μαρξιστής πακιστανικής καταγωγής, ο οποίος μετά από επιθέσεις που δέχεται από του Tories εξηγεί πως το Ισλάμ και ο μαρξισμός είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό συμβατά. Βλ. "Islam in Civic Robes", *Morning Star*, 21/5/1980

¹⁰⁸ "Iran and the Tudeh Party", *Morning Star*, 3/12/1979

¹⁰⁹ "Iran on Path to Civil War", *Morning Star*, 30/9/1981

¹¹⁰ Μέλος του CPGB από το 1937, καθηγητής σε διάφορα πανεπιστήμια και συνεχώς αναμεμιγμένος με την αντι-αποικιακή δράση. Πέθανε το 1982.

¹¹¹ Erwin Rosenthal, (2009), *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, CUP & Prado Abdennur, (2014), *Ισλάμ και Αναρχισμός*, Ισνάφι, Ιωάννινα

¹¹² Thomas Hodgkin, "Challenges to Islam Stereotype", *Morning Star*, 12/2/1980

δεινά και τις ανισότητες που έχουν δημιουργήσει οι εγκόσμιοι εκμεταλλευτές. Μάλιστα, δεν θεωρεί απίθανο πως ο μεσσίας αυτός να είναι ο Χομεινί, καθώς σύμφωνα με τις γραφές το έτος εμφάνισης του μεσσία θα είναι (σύμφωνα με το ισλαμικό ημερολόγιο) το 1400, το οποίο αντιστοιχεί με το έτος 1980. Στον al-Afghani ο Hodgkin βρίσκει το επαναστατικό στοιχείο στον αντιβρετανικό του αντιιμπεριαλισμό και το όραμα του για μια ισλαμική νεωτερική κοινωνία.¹¹³ Τέλος, συνοψίζει πως καθώς τα ισλαμικά κινήματα αυτά ήταν ιδιαίτερα σημαντικά κατά τη διάρκεια της ιστορικής εξέλιξης του Ισλάμ, θα πρέπει να τα αξιολογήσουμε ως προοδευτικά.

Παράλληλα, η ανάλυση του CPGB εστιάζει στο δίπολο μεταξύ της «προοδευτικής» τάσης στο σιιτικό ιερατείο και της «αντιδραστικής». Ο ανταγωνισμός για την εξουσία στο Ιράν δημιουργεί μια έντονη διελκυστίνδα, σύμφωνα με τον Myant, όχι τόσο ανάμεσα στις δημοκρατικές – προοδευτικές δυνάμεις και τις συντηρητικές, αλλά μέσα στους κόλπους των θρησκευτικών δυνάμεων. Ο Βρετανός δημοσιογράφος προσδιορίζει, λοιπόν, τους πόλους του ανταγωνισμού στο Ιράν μέσα στον ίδιο τον κλήρο. Σημειώνει πως ένας ζωτικός τομέας στον οποίο αποτυπώνονται αυτοί οι ανταγωνισμοί είναι ο βιομηχανικός. Η δημιουργία ανεξάρτητων εργατικών συνδικάτων στις κύριες βιομηχανικές μονάδες, ειδικότερα στον νευραλγικό τομέα της πετρελαιοβιομηχανίας, συνιστά τον μεγαλύτερο κίνδυνο για το νέο καθεστώς, υποστηρίζει ο Βρετανός κομμουνιστής.¹¹⁴ Αυτός είναι και ο κύριος λόγος που ο υπουργός Εργασίας Α. Tavaakoli εξαπολύει επίθεση στις ενώσεις αυτές, λέγοντας πως θα πρέπει χωρίς περιστροφές να αντικατασταθούν από «ισλαμικές ενώσεις».¹¹⁵

Ο Asef Bayat σε ένα πρώιμο έργο του αναφορικά με το ζήτημα του εργατικού ελέγχου κατά τη διάρκεια της επανάστασης, υποστηρίζει πως κυριαρχεί μια ευρεία σύγχυση στη Δύση σχετικά με τις έννοιες του εργατικού ελέγχου στα εργοστάσια και των εργατικών συμβουλίων που προέκυψαν στην Ευρώπη στις αρχές του 20ού αιώνα. Ο Bayat χρησιμοποιεί τους όρους αυτούς ανάγοντάς τους στις έννοιες του ελέγχου των διαδικασιών παραγωγής, στην διαχείριση της διοίκησης των βιομηχανικών μονάδων αλλά και στην προσπάθεια «ηθικοποίησης» της στόχευσης της αγοράς, δηλαδή στην απόπειρα δημιουργίας ενός συνασπισμού αντιιμπεριαλιστικής αγοράς.¹¹⁶ Έτσι, η συγκρότηση των *shuras*, δηλαδή των αντιπροσωπευτικών συμβουλίων, αν και διέφεραν πάρα πολύ από τα αντίστοιχα λόγου χάρη σοβιετικά συμβούλια του 1917 και δεν ενστερνίζονταν μια αδιαπραγμάτευτη και

¹¹³ Ό.π.

¹¹⁴ Αυτό – τα εργατικά συμβούλια – είναι ένα πεδίο αρχικής σύμπλευσης και της ΟΚΔΕ στην Ελλάδα, όπως μας ενημερώνει ο Γ. Φελέκης. Ωστόσο σύντομα η αντικατάστασή τους από «ισλαμικά συμβούλια» υπό τον καθεστωτικό έλεγχο έκανε τους τροτσικιστές να κρατήσουν αποστάσεις. Από συνέντευξη με Γ. Φελέκη, 22/6/2019

¹¹⁵ Chris Myant, “Clergy Brandish Islam Against Socialism”, *Morning Star*, 25/6/1982

¹¹⁶ Asef Bayat, (1987), *Workers and Revolution in Iran: A Third World Experience of Workers' Control*, Zed Books, London, Introduction, σσ. 1-9

ξεκάθαρη αριστερίζουσα πολιτική ταυτότητα, λειτουργούσαν, ωστόσο, ως ένα εργαστήριο ώσμωσης ιδεών και δυνάμει εύφλεκτο υλικό για κοινωνικές διεργασίες.

Ο Myant αναφέρεται στην επίθεση εναντίον των *shuras* το 1982, ως μια προσπάθεια αντεπαναστατική εναντίον του Χομεϊνί. Σύμφωνα με την περιοδολόγηση του Bayat, η περίοδος του 1982 αποτελεί την τρίτη περίοδο για τα ιρανικά συμβούλια.¹¹⁷ Είναι η περίοδος όπου κυριαρχούν στα συμβούλια οι λεγόμενοι *maktabi* ή οι γραφειοκράτες, ενώ παράλληλα εδραιώνονται τα ισλαμικά συμβούλια και ο αδιαφιλονίκητος καπιταλιστικός προσανατολισμός των βιομηχανιών.¹¹⁸ Αναντίρρητα, η ένταξη της ευρύτερης επίθεσης προς τα *shuras* στην ανάλυση του CPGB συμβαδίζει με την περιγραφή του Bayat. Και οι δύο παρατηρούν τον ανταγωνισμό μεταξύ των υποστηρικτών της «γραμμής του Ιμάμη» και των πιο συντηρητικών, των λεγόμενων Hojjatieh.

Οι Hojjatieh αποτελούν, όπως περιγράφει ο Myant, την «φράξια-κλειδί σε αυτό που η Αριστερά ονομάζει “ολοκληρωτικό” στοιχείο στο καθεστώς εναντίον του μετριοπαθούς ρεύματος των πεφωτισμένων»,¹¹⁹ με τους τελευταίους για το CPGB να είναι οι χομεϊνικοί, όπως άλλωστε έχουν τονίσει και σε ανοιχτή δημόσια επιστολή τους την ίδια περίοδο. Γι' αυτό το λόγο, οι προσοδευτικές δυνάμεις του Ιράν (Tudeh και Fedayeen) είναι υποχρεωμένες να συνταχθούν με τις δυνάμεις των κληρικών του Χομεϊνί, δημιουργώντας ένα ενιαίο μπλοκ δυνάμεων, οι οποίες θα αναχαιτίσουν τις αντίστοιχες δυνάμεις της αντίδρασης.¹²⁰ Αυτή η εξέλιξη διευκολύνεται από το γεγονός πως οι κομμουνιστές στο Ιράν, ως οι μόνοι γνήσιοι εκπρόσωποι των απόκληρων και της πολυπληθούς εργατικής τάξης, κερδίζουν συνεχώς έδαφος και επιρροή στην πολιτική σκηνή της χώρας, γράφει ο Chris Myant τον Ιούλη του 1982. Οι κίνδυνοι ωστόσο είναι πανταχού παρόντες, όπως φρονεί το CPGB, καθώς η εξωφρενική προπαγάνδα της επικείμενης κήρυξης ένοπλου αγώνα (μαζί με τους Mojahedin) από το Τούντεχ, θα κάνει το τελευταίο ευάλωτο στην καταστολή από την μεριά του Χομεϊνί.¹²¹ Παρ' όλα αυτά, η ιδέα μιας ευρείας συμμαχίας στο Ιράν δεν ευδοκιμεί.

Η στήριξη του NCR από τους Εργατικούς αποτέλεσε πεδίο αντεγκλήσεων στους κόλπους της βρετανικής Αριστεράς. Λόγου χάρη η επιθετική στάση του ΜΚΟ (οποίο προσπαθεί να απονομιμοποιήσει το Τούντεχ) έναντι του καθεστώτος Χομεϊνί, το, κατακρίνεται σφοδρά από τον Myant του CPGB. Το τελευταίο κατηγορεί το NEC και μια σειρά από βρετανικά συνδικάτα πως

¹¹⁷ Η πρώτη περίοδος υπήρξε από τις αρχές του 1979 έως και τον Αύγουστο του ίδιου έτους. Η δεύτερη από τον Σεπτέμβρη του 1979 έως και τα μέσα του 1981. Η τρίτη από τα μέσα του 1981 έως και τα μέσα του 1982 και η τέταρτη από τα μέσα του 1982 μέχρι την πλήρη επικράτηση της «γραμμής του Ιμάμη». Όλες οι περιόδους ακολουθούν και εγγράφονται στις βασικές πολιτικές εναλλαγές στο Ιράν.

¹¹⁸ Asef Bayat, *Workers...*, ό.π., σσ. 100-102

¹¹⁹ Chris Myant, “Clergy Brandish Islam Against Socialism”, *Morning Star*, 25/6/1982

¹²⁰ Chris Myant, “Iran Communists Gain Strength”, *Morning Star*, 2/7/1982

¹²¹ Ό.π.

στηρίζουν το ΜΚΟ μέσω της σύνταξής τους με το ΝCR. Δεδομένης αυτής της κατάστασης η *Morning Star* εκφράζει την αντίθεσή της με τις ανακοινώσεις στήριξης στην ιρανική αντιπολίτευση, τονίζοντας την έλλειψη κριτικής προσέγγισης και τον κίνδυνο ιμπεριαλιστικής επέμβασης. Ένας μεγάλος αριθμός βουλευτών των Εργατικών, όπως ο ίδιος ο Μ. Foot αλλά και η υπεύθυνη των διεθνών σχέσεων Joan Lestor, συντάσσονται με το ιρανικό ΝCR, και σύμφωνα με τον Myant, συντάσσονται συνεπακόλουθα και με το ΜΚΟ.

Το 1983 ο Γ.Γ. του Τούντεχ Ν. Κίανουρί στέλνει ανοιχτή επιστολή προς τις ιρανικές αρχές με αφορμή την σύλληψη και εκτέλεση 45 μελών του Τούντεχ με την κατηγορία της κατασκοπίας. Όπως αναφέρει η ανακοίνωση του Τούντεχ, η στήριξή του αυτή στο επαναστατικό καθεστώς «ήταν ακριβώς αυτή, από την πρώτη στιγμή, ο λόγος για τον οποίο έγινε αντικείμενο χλευασμού και ανταγωνιστικής εχθρότητας από τους εχθρούς της επανάστασης, το φάσμα των οποίων ποικίλει από τον αμερικανικό ιμπεριαλισμό στις τυχοδιωκτικές ομάδες, τα γκρουπούσκουλα και την αδρανή άκρα και ψευδοαριστερά».¹²² Όλη αυτή η «πολύχρωμη συνομοσία» όπως την χαρακτηρίζει, έχει καταδικάσει το Τούντεχ στην αδυναμία ελεύθερης λειτουργίας του, φυλακίζοντας τα μέλη και τα στελέχη του στις ιρανικές φυλακές. Αυτό που αποτυγχάνουν να παρατηρήσουν όμως, και στην Βρετανία και στην Ελλάδα, είναι πως ακριβώς αυτή η διαδικασία, ο εγκλεισμός, θα αποδυναμώσει την Αριστερά κυρίως διότι οι φυλακές θα αποτελέσουν ένα γόνιμο χώρο «εξισλαμισμού» των κομμουνιστών.¹²³

Η κριτική απέναντι στο Τούντεχ για την στήριξη του Χομεϊνί εμφανίζεται κατά περιόδους. Την περίοδο 1981-83 εμφανίζονται άρθρα στο αντιπολιτευόμενο περιοδικό *Moghavemat* (αντίσταση) που κατηγορούν το Τούντεχ που αυτοανακηρύσσεται ως «το κόμμα της πρωτοπορίας του ιρανικού προλεταριάτου», που έσφαλε στην υποστήριξη του Χομεϊνί και πως «δεν έκρινε σωστά τη θέση του». Μάλιστα, ο Μ. Sabetian ως συντάκτης του περιοδικού στο Λονδίνο, είχε ενημερώσει τον ίδιο τον Κίανουρί το 1979 πως «όλες οι προσπάθειες για συμβιβασμό με τις θρησκευτικές δυνάμεις είναι καταδικασμένες σε αποτυχία, όσο δυνατές και αν είναι οι αντι-γιανκι και αντιιμπεριαλιστικές κραυγές τους. Το Ισλάμ, και ειδικότερα η όψη που ευαγγελίζονται οι σιίτες Αγιατολλάχ είναι στην πραγματικότητα ένα δημόδες δόγμα, ασύμβατο με τους σύγχρονους δημοκρατικούς θεσμούς».¹²⁴

Το Τούντεχ και οι Fentayeen στα μέσα του 1985 αλλάζουν την στάση τους απέναντι στο παγιωμένο πλέον καθεστώς του Χομεϊνί. Αυτό συνέβη βέβαια καθώς πέρα από την καταστολή είχαν αρχίσει πλέον οι μαζικές εκτελέσεις μετά από συνοπτικά δικαστήρια στα οποία οι εκτελεσθέντες κατηγορούνταν κυρίως για κατασκοπεία. Έτσι, τον Μάη του 1985 τα δύο παράνομα πλέον κόμματα

¹²² PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/18/04/IV, Open letter from Tudeh Party to official authorities, 18/5/1982

¹²³ Odd Arne Westad, *The Global...*, ό.π., σ. 299

¹²⁴ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/18/04 (iii), M. Sabetian, "Whenceforth the Tudeh, *Moghavemat*, Feb. 1982 & Feb. 1984

δημοσιεύουν στη *Morning Star* κοινή ανακοίνωση στην οποία αναφέρουν πως η έκκλησή τους «σηματοδοτεί την διεύρυνση της λαϊκής αντίστασης η οποία δημιουργείται και μεγαλώνει στην κοινωνία μας κάτω από τον πιο σοβαρό τρόμο και την καταπίεση. [...] Το ισλαμικό καθεστώς οδηγεί γοργά το Ιράν σε μια μείζονα κρίση», καταλήγουν οι Ιρανοί αντιφρονούντες.¹²⁵ Το στοιχείο που αξίζει να τονίσουμε εδώ είναι πως η ανακοίνωση συνεχίζει να επιμένει για την διαίρεση μεταξύ μετριοπαθών και ριζοσπαστικών ρευμάτων στο εσωτερικό του καθεστώτος, και πως οι κομμουνιστές «οφείλουν να εκμεταλλευτούν αυτές τις διαφορές», ωστόσο η μετατόπιση στην ρητορική εκφράζεται στον δηλωμένο στόχο, που πλέον είναι η πλήρης εκδίωξη του θεοκρατικού καθεστώτος. Η μετατόπιση αυτή προκύπτει από μια διύλιση των γεγονότων και της φύσεως του καθεστώτος. Το τελευταίο είναι αυτό που έχει μετασηματιστεί και προδώνει την επανάσταση, σημειώνει το Τούντεχ. Η συμμαχία με την εγχώρια τάξη των καπιταλιστών και των γραφειοκρατών έχει αλλάξει τον αρχικό χαρακτήρα της ισλαμικής επανάστασης και των στοχεύσεων που είχε ευαγγελιστεί.¹²⁶ Χωρίς να το αναφέρει όμως ρητά, η ανακοίνωση υπαινίσσεται πως στην προαναφερθείσα σύγκρουση το αντιδραστικό ρεύμα έχει επικρατήσει.

Είναι ενδιαφέρον, πως η ιδέα μιας ευρείας συμμαχίας από την μεριά των Αράβων κομμουνιστών με μη καθεστωτικές δυνάμεις (*in tandem* εκφράζεται όπως είδαμε και από τα στόματα των Ευρωπαϊών κομμουνιστών) θεωρείται ως ένα από τα καλύτερα όπλα ενάντια στις τοπικές δικτατορίες. Αυτό εκπορεύεται και από τον Ιρακινό κομμουνιστή ηγέτη Ali Mohammed σε μια επίσκεψή του στο Λονδίνο το καλοκαίρι του 1982. Ο Mohammed, ο οποίος βρίσκεται στον αστερισμό του ιρακινό-ιρακικού πολέμου, που σύμφωνα με την κυρίαρχη ανάλυση της Αριστεράς εξυπηρετεί τον ιμπεριαλισμό, δεδομένου μάλιστα πως ένα αντιιμπεριαλιστικό μέτωπο Μόσχας-Τεχεράνης-Βαγδάτης, που επιθυμούσε η πρώτη είχε αποτύχει.¹²⁷ Έτσι, αναφέρει πως ούτως ώστε να ηττηθεί το Μπάαθ θα πρέπει «να χτιστεί μια πιο συμπαγής συμμαχία με τις ήδη υπάρχουσες χαλαρές συμμαχίες μεταξύ των κουρδικών κομμάτων, των αραβικών πατριωτικών κομμάτων εκτός του Μπάαθ και τις νεοπαγείς θρησκευτικές δυνάμεις».¹²⁸

Η ομιλία αυτή γίνεται ενώπιον άλλων Βρετανών κομμουνιστών δημιουργώντας την λογική της προσωρινής ή ακόμα και μεσοπρόθεσμης συνεργασίας με τις θρησκευτικές δυνάμεις σε όλον τον κόσμο. Αυτό πηγάζει από την βάση της κοινής καταπίεσης, των κοινών εμπειριών (πολλοί ισλαμιστές και αριστεροί βρίσκονταν έγκλειστοι στις ίδιες φυλακές σε μια σειρά από χώρες στην Μέση Ανατολή) αλλά και των κοινών άμεσων στόχων. Ο Ιρακινός κομμουνιστής αναφέρει μάλιστα και πιο

¹²⁵ "Iran Communists Call to an End to Khomeini", *Morning Star*, 14/5/1985

¹²⁶ Ο.π.

¹²⁷ Odd Arne Westad, *The Global...*, ό.π., σ. 298

¹²⁸ "Iraq Must Decide Own Future", *Morning Star*, 16/7/1982

συγκεκριμένα παραδείγματα συνεργασίας τους με το σιιτικό κόμμα Da'wa αλλά και το Islamic Action Organization.¹²⁹ Οι προσπάθειες δεν εγκαταλείπονται και αρκετά χρόνια αργότερα, το 1995, πραγματοποιείται πάλι στο Λονδίνο διεθνής συνδιάσκεψη της ιρακινής αντιπολίτευσης με σκοπό να βρεθούν νέα κανάλια επικοινωνίας για την απομόνωση του ιρακινού δικτάτορα. Και σε αυτή την συνάντηση συμμετέχουν κοσμικές, εθνικιστικές, δημοκρατικές, θρησκευτικές αλλά και κομμουνιστικές δυνάμεις, ενώνοντας τη δύναμή τους, σε μια περίοδο μάλιστα κλυδωνισμένη, μετά την πολύμηνη εξέγερση των Κούρδων της χώρας.¹³⁰

Η αμείωτη και εντεινόμενη καταστολή των πολιτικών αντιπάλων του Χομεϊνί στο Ιράν αλλά και ο συνεχιζόμενος πόλεμος του τελευταίου με το Ιράκ θα αποτελέσουν, μεταξύ άλλων, σημεία σύγκλισης της κατεστημένης Αριστεράς στη Βρετανία με το NCR. Το 1983 στο ετήσιο συνέδριο του Εργατικού Κόμματος υιοθετείται ψήφισμα με το οποίο καταδικάζονται οι μαζικές εκτελέσεις πολιτικών αντιφρονούντων. Παροτρύνοντας την περαιτέρω στήριξη του NCR, ένα χρόνο αργότερα ο Syd Tierney (NEC) αναρωτιέται στο όνομα ποιού θεού, δεδομένου πως ο Χομεϊνί είναι ένας θρησκευτικός ηγέτης, και ποιας πίστης διαπράττονται τέτοιες θηριωδίες;¹³¹ Έπειτα από λίγα χρόνια, το 1987, η Επιτροπή για τα Διεθνή Ζητήματα των Εργατικών προτείνει στο NEC επιπλέον σύσφιξη των σχέσεων του κόμματος με την ιρακινή αντιπολίτευση του NCR. Αυτή η παρότρυνση πηγάζει κυρίως λόγω των εξής τριών ακόλουθων στοιχείων.

Πρώτον, λόγω της παρατεταμένης διάρκειας του πολέμου Ιράν – Ιράκ που πέρα από τις υλικές ζημιές έχει στοιχίσει (το 1987) τη ζωή σε ένα εκατομμύριο ανθρώπους και έχει δημιουργήσει τρία εκατομμύρια πρόσφυγες. Δεύτερον, η επιτροπή διεθνών ζητημάτων αποκαλεί το Ιράν «κράτος – τρομοκράτη», το οποίο έχει εξοντώσει 50.000 πολιτικούς αντιπάλους, έχει έγκλειστους 140.000 πολιτικούς κρατούμενους και έχει αποκλείσει τις γυναίκες από τη δημόσια ζωή, και, τρίτον, λόγω της αναγνώρισης των πρωτοβουλιών του Masoud Rajani προς την επίτευξη μιας βιώσιμης ειρήνης. Έτσι, αυτό που προτείνει η Επιτροπή, πέρα από την στήριξη του NCR και των People's Mojahedin και Fedayeen, είναι επίσης η απαγόρευση πώλησης όπλων από την βρετανική κυβέρνηση στο καθεστώς του Ιράν, με τα οποία μάλιστα τονίζεται πως επιτυγχάνεται και η εξαγωγή της επανάστασης,¹³² όπως

¹²⁹ Ο.π.

¹³⁰ "Forging Unity for a New Iraq", *Morning Star*, 2/9/1995

¹³¹ PHM, Labour Party Archive, Report of the Annual Conference of the Labour Party, International Committee, 1/10/1984. Είναι ενδιαφέρον πως η Maryam Payo καταγράφει και τους τόπους ταφής των εκτελεσθέντων. Η επιλογή αυτών των τόπων γίνεται με βάση την «αθεΐα» τους, καθώς δεν μπορούν να θαφτούν με τους μουσουλμάνους σύμφωνα με το ιρακικό καθεστώς. Έτσι, οι κομμουνιστές θάβονταν σε μια περιοχή έξω από την Τεχεράνη, το Laanat Abad (καταραμένη γη), αλλά οι εκτελεσθέντες των Mujahedin θάβονται σε ειδικό τμήμα στο νεκροταφείο της Τεχεράνης Beheste Zahra γιατί «πιστεύουν στον Θεό αλλά είναι υποκριτές». Βλ. "Murder, Corruption, Crisis", *SW*, November – December 1982

¹³² PHM, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers, Feb 1987 – Mar 1987, International Committee, PD(I) 927X:Jan87, Annual Conference Resolutions remitted, Composite 13

άλλωστε είχε οραματιστεί και ο πρώτος πρόεδρος της Ισλαμικής Δημοκρατίας Bani – Sadr που την περίοδο εκείνη ανήκε στους κόλπους του NCR¹³³

Έχοντας πια εμπεδωμένη την εμπειρία της σκληρής καταστολής από το ιρανικό καθεστώς, λίγα χρόνια αργότερα, το περιοδικό *Marxism Today* τονίζει χωρίς ίχνος πλέον ψευδαισθησης το 1987, πως ο Χομεϊνί δεν έχει καμία διάθεση να ριζοσπαστικοποιήσει την πολιτική και την οικονομία του Ιράν, για δύο λόγους. Πρώτον, αναγνωρίζει την σημασία της ιδιωτικής πρωτοβουλίας ως μια βασική αρχή του Ισλάμ. Έτσι, στο πρόσωπό του συγκεντρώνεται η συναίνεση γύρω από ανταγωνιστικές και αντιθετικές δυνάμεις μέσα στην ιρανική κοινωνία. Δεύτερον, ο υπέρμετρος εθνικισμός του, που κινητοποιεί και νομιμοποιεί τον μακρόχρονο σκληρό πόλεμο με το Ιράκ, δίνει την ηθική πλαισίωση για τη λογική της θυσίας σε μια τέτοια αναμέτρηση.¹³⁴ Αυτό φυσικά θα προκαλέσει τριγμούς και ανακατατάξεις στο Τούντεχ, που θα επιχειρήσει μια ιδεολογική ανασυγκρότηση στον ευρωπαϊκό χώρο – λόγου χάρη στο Λονδίνο. Δεκατέσσερα χρόνια μετά την ιρανική επανάσταση, με την αλλαγή φυσιογνωμίας να είναι έκδηλη, το Τούντεχ διοργανώνει το Τρίτο Συνέδριό του το 1992 στο Λονδίνο, με κύρια θέματα την ταυτότητα του κόμματος, την κατάσταση στο Ιράν αλλά και την κατάρρευση της ΕΣΣΔ. Στο Συνέδριο δεν εγκαταλείπει τις μαρξιστικές – λενινιστικές του θέσεις, επισημαίνοντας πως η ΕΣΣΔ παρέκκλινε από τα ιδεώδη αυτά. Φτάνοντας στο Ισλάμ και το Ιράν συνεχίζει λέγοντας πως «το καθεστώς χρησιμοποιώντας την θρησκεία ως όπλο στον αγώνα του κατά του κομμουνισμού, επέτρεψε στις παραδοσιακές θρησκευτικές ομάδες να λειτουργήσουν χωρίς κανένα περιορισμό».¹³⁵ Ωστόσο, σύμφωνα με τον Γ.Γ. του Τούντεχ Hydar Omidvar, οι θρησκευτικές δυνάμεις επικράτησαν κυρίως λόγω της παρεμβατικότητας της Δύσης, επαναλαμβάνοντας έτσι τη θέση περί υποκίνησης του πολιτικού Ισλάμ από τις Η.Π.Α.:

*Όλα τα μέσα, συμπεριλαμβανομένης της τρομοκρατίας, χρησιμοποιήθηκαν από τη Δύση για να σταματήσει την ευδοκίμηση της επανάστασης και με αποδοτικό τρόπο βοήθησαν τις αντιδραστικές θρησκευτικές δυνάμεις να αποκτήσουν απόλυτο τον έλεγχο.*¹³⁶

7.1.5 Οι επιτροπές ιρανικής αντίστασης στην Βρετανία

Μία από τις πιο ενδιαφέρουσες όψεις πολιτικής διαμεσολάβησης στην περίπτωση της Βρετανίας, κάτι που αντίστοιχα λείπει σημαντικά από την Ελλάδα, είναι οι επιτροπές ιρανικής αντίστασης που συγκροτούνται στη χώρα, είτε από Ιρανούς φοιτητές είτε από πολιτικούς πρόσφυγες. Θα πρέπει να υπενθυμίσουμε πως οι επιτροπές αυτές έπαιξαν και τον ρόλο μιας πλατφόρμας επικοινωνίας με τα

¹³³ “Call for Moslem World Revolution”, *Morning Star*, 5/2/1980

¹³⁴ BL, “Close Up: A. Khomeini”, *Marxism Today*, PP.3558 iye, September 1987

¹³⁵ “Revolution Betrayed”, *Morning Star*, 15/4/1993

¹³⁶ Ό.π.

αριστερά κόμματα και τις οργανώσεις στην Βρετανία, και ιδιαίτερα με τους Εργατικούς – κυρίως λόγω του ότι αποτελούσαν ένα κόμμα εξουσίας. Πολλές φορές η διαμεσολάβηση αυτή αφορούσε το Ισλάμ, προσφέροντας στην αγγλική γλώσσα αναλύσεις σχετικά με την δομή, τη λειτουργία, το πνεύμα και την πολιτική ταυτότητα της ισλαμικής θρησκείας, και με αναλυτικά εργαλεία οικεία στους Βρετανούς, όπως λόγου χάρη τα μαρξιστικά. Έτσι, με τη μορφή ενός ανοιχτού δημόσιου διαλόγου οι επιτροπές αυτές μπορούσαν να επιβεβαιώσουν ή να αποδομήσουν τις στερεοτυπικές αναπαραστάσεις του Ισλάμ. Άλλες φορές δε, οι συζητήσεις που ανοίγονταν αφορούσαν την πολιτική κατάσταση στο Ιράν, αναδεικνύοντας τις παραβιάσεις των πολιτικών και ανθρωπίνων δικαιωμάτων των Ιρανών.

Οι επιτροπές που συστήθηκαν δεν ήταν μονάχα επιτροπές αντίστασης στον ολοκληρωτισμό του χομεϊνικού καθεστώτος – αν και ήταν η πλειοψηφία – αλλά ήταν επίσης επιτροπές αντίστασης στην «αντεπανάσταση». ¹³⁷ Μία από τις πρώτες επιτροπές που έδρασε στο Λονδίνο ενάντια στην ισλαμοποίηση του Ιράν, είναι το Iranian Women Solidarity Group με έντονη δραστηριότητα τα πρώτα χρόνια της επανάστασης. Το Iranian Women Solidarity Group στηλιτεύει την Ισλαμική δημοκρατία του Χομεϊνί και υπενθυμίζει πως «για πολλές γυναίκες η επανάσταση και η υπόσχεσή της έχει πικρή πλέον γεύση. [...] Θρησκευτικές και άλλες προκαταλήψεις χρησιμοποιούνται εναντίον των γυναικών στην προσπάθεια δημιουργίας εμποδίων για την προώθηση προοδευτικών ιδεών». ¹³⁸ Οι Εργατικοί συντάχθηκαν με τις επιτροπές αυτές, κυρίως όταν πλέον η κατάσταση στο Ιράν είχε ξεκαθαρίσει (στα τέλη του 1979) και ο Χομεϊνί φαινόταν ως ο κυρίαρχος του παιχνιδιού. Έτσι, αντιλαμβανόμενοι πως δημιουργούνται τετελεσμένα στο Ιράν συντάχθηκαν με τις επιτροπές αντίστασης, υπερτονίζοντας φυσικά την αφοσίωσή τους στην δημοκρατία και την ελευθερία της έκφρασης. Όταν το 1981 δημιουργήθηκε στο Παρίσι το NCR από τον Masoud Rajani, το Εργατικό Κόμμα καλωσόριζε «την δημιουργία του καθώς θεωρούσε πως συγκεντρώνει όλες τις δυνάμεις που παλεύουν για την δημοκρατία στο Ιράν. «Είναι στις προθέσεις μας», συμπληρώνει το Τμήμα Διεθνών Σχέσεων των Εργατικών, «να ανοίξουμε τον διάλογο με το NCR έτσι ώστε να συγκροτήσουμε τους κατάλληλους τρόπους με τους οποίους θα μπορέσουμε να δώσουμε την στήριξή μας στις δημοκρατικές και τις σοσιαλιστικές δυνάμεις ανάμεσα στους Ιρανούς». ¹³⁹

Μια άλλη ιρανική επιτροπή, η ένωση Organisation of Democratic Youth and Students of Iran in Britain, εκδίδει το 1981 μια μπροσούρα για την κατάσταση στο Ιράν την περίοδο εκείνη. Από τον τίτλο, *Facts About Iran*, φαίνεται πως προσπαθεί να αποκαταστήσει κάποιες από τις πλάνες σχετικά με τη χώρα.

¹³⁷ Τον Δεκέμβριο του 1979 η *Daily Mirror* δημοσιεύει μια είδηση που κάνει λόγο για διαδήλωση 4.000 ανθρώπων στο Λονδίνο υποστηρίζοντας τον Χομεϊνί. *Daily Mirror*, 3/12/1979

¹³⁸ WUMRA, Αρχείο TUC, International Relations, Iran, Φακ. MSS. 292 D/956/1/2, 22/10/1980

¹³⁹ WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS. 292D/956.1/2, International Relations, Iran, Press Release, PS 31/82. 9/3/1983

Στην μπροσούρα αφιερώνει μεγάλο τμήμα στον ρόλο της θρησκείας στην επανάσταση, παρατηρώντας πως αν και σε διαφορετική κλίμακα ο ρόλος της θρησκείας «αρχίζει και παίζει ρόλο στην διεθνή πολιτική όλο και περισσότερο».¹⁴⁰ Κάνοντας μια μικρή γενεαλογία, αναγνωρίζει πως «ο θεσμός της θρησκείας στο Ιράν έχει παίξει αντιμοναρχικό και αντιιμπεριαλιστικό ρόλο». Σύμφωνα με το Organisation of Democratic Youth and Students of Iran in Britain στην μεταπολεμική Δύση έχει γίνει μια αγωνιώδης προσπάθεια (όπως και στην ΕΣΣΔ) για να συνδυαστούν θεωρητικά τα ισλαμικά με τα νεωτερικά στοιχεία, ωστόσο φαίνεται πως αυτή η προσπάθεια με την τωρινή αυξανόμενη επιρροή του Ισλάμ βουτά σε ακόμα μεγαλύτερη περιδίνηση και σύγχυση. Συνεχίζοντας, γίνεται προσπάθεια να παρουσιαστούν στο δυτικό αριστερό κοινό οι λόγοι για την επιμονή του ισλαμικού αισθήματος στην Ανατολή και το γεγονός πως η Δύση έχει υποτιμήσει την αντιιμπεριαλιστική προσέγγιση του Ισλάμ.

Συνοπτικά, οι λόγοι αυτοί συνοψίζονται στην ανεργία στην ανάπτυξη του καπιταλισμού στις μουσουλμανικές χώρες και στην εχθρότητα προς αυτόν από τις κατώτερες κοινωνικά τάξεις. Έτσι, οι λόγοι που παρουσιάζονται είναι τέσσερις και είναι οι εξής: πρώτον, η εγγύτητα του ξένου κεφαλαίου με τις «κοσμικές» εγχώριες άρχουσες τάξεις. Δεύτερον, απομόνωση των κατώτερων τάξεων από τα μέσα παραγωγής. Τρίτον, το γεγονός πως οι χωρικοί και γενικότερα η ύπαιθρος ακολουθούσαν ένα «ισλαμικό τρόπο ζωής» ως διαφοροποίηση με την αυξανόμενη αστικοποίηση και τέταρτον, δεν υπήρξε ποτέ στις ισλαμικές χώρες αντιθρησκευτική ή αντικληρικαλιστική προπαγάνδα και εκστρατεία όπως υπήρξε σε άλλες εκσυγχρονιζόμενες χώρες του κόσμου.¹⁴¹ Έτσι, τονίζεται παράλληλα, πως οι θρησκευτικοί θεσμοί αναπτύχθηκαν σε συστοιχία με το κράτος και το κεφάλαιο, πολλές φορές συγκρουόμενο όμως με αυτά, με αποτέλεσμα να δημιουργήσει τις δικές του δομές και τη δική του κοσμοθεωρία και πολιτική ιδεολογία, το *velayat-i-faqih*, διεκδικώντας μερίδιο στην εξουσία και στο κέρδος.

Μία ακόμα επιτροπή που ανήκε στην πρώτη κατηγορία της αντιπολίτευσης στον Χομεϊνί ήταν το Committee for the Defense of the Iranian People's Rights (CODIR). Το CODIR έχει συχνή αλληλογραφία με τους Εργατικούς ενημερώνοντάς τους, αλλά και ζητώντας την συνδρομή τους, για τις παραβιάσεις των ανθρωπίνων και εργατικών δικαιωμάτων στο Ιράν. Τον Φλεβάρη του 1988 ενημερώνει το LMEC πως «οι θεολόγοι της Qom έχουν εγκρίνει την εξόντωση 70 Ιρανών πολιτικών κρατούμενων» ζητώντας από την επιτροπή ανθρωπίνων δικαιωμάτων του Ο.Η.Ε. να λάβει τα απαραίτητα μέτρα έτσι

¹⁴⁰ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/18/04 (iii), Facts about Iran, NO.8. ODYSI, April 1981. Το ODYSI υποστηρίζεται από το CPGB το οποίο δημοσιεύει συχνά την διεύθυνση των γραφείων του στο Λονδίνο, στο οποίο θα μπορούσε οποιοσδήποτε ενδιαφέρεται να βρει υλικό για το Ιράν. Βλ. "Iran Communists Gain Strength", *Morning Star*, 2/7/1982

¹⁴¹ Ό.π.

ώστε να μην προχωρήσουν οι δολοφονίες.¹⁴² Λίγο νωρίτερα ένας από τους ηγέτες του NCR, ο Bani Sadr, ευχαριστεί τον βουλευτή των Εργατικών και μέλος του Militant Tendency Terry Fields, για την υποστήριξη του στην απεργία πείνας των Ιρανών πολιτικών προσφύγων στο Λονδίνο λίγο νωρίτερα, και σχετικά με τη γενικότερη αλληλεγγύη του στο ζήτημα καθεστώτος του Ιράν βρίσκεται σε μια διαδικασία “καθαρισμού των φυλακών” στην οποία οι «πολιτικοί μάρτυρες της βάρβαρης μεταχείρισης από την πλευρά του καθεστώτος θα σωπάσουν για πάντα».¹⁴³ Η εξόντωση 1000 περίπου κρατουμένων στις ιρανικές φυλακές το 1988 έχει θορυβήσει για μία ακόμα φορά τις επιτροπές αντίστασης στο Λονδίνο, οι οποίες κάνουν λόγο για την δολοφονία στελεχών και υποστηρικτών των Mujahedin e-Khalk, των Fedayeen a-Khalk, του Organization of Revolutionary Workers και του Τούντεχ. Το CODIR απαιτεί επίσης από την κυβέρνηση των Συντηρητικών, με την ευκαιρία της αποκατάστασης των διπλωματικών σχέσεων μεταξύ Λονδίνου και Τεχεράνης «να εγείρει το ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο Ιράν στις αρχές της Ισλαμικής Δημοκρατίας».¹⁴⁴

Το CODIR αντιτίθενται με πύρινο λόγο στις πολιτικές και ένοπλες τακτικές του ΜΚΟ¹⁴⁵ - αν και κάποιες φορές φτάνει στο όριο να στηρίζει το καθεστώς του Χομεϊνί αντιπαραβάλλοντας την τρομοκρατία του ΜΚΟ – στην Ισλαμική Δημοκρατία του Χομεϊνί. Σε ένα από τα φυλλάδια που δημοσίευσαν την περίοδο εκείνη, το οποίο φέρει τον τίτλο *The Truth about the ‘Mujahedin’: How Terrorists Pose as Champions of Freedom*, αναφέρονται στο ΜΚΟ και τις τρομακτικές συνέπειες που έχει η τρομοκρατία τους στην επανάσταση. Το φυλλάδιο αυτό είναι φανερό πως «έχει σκοπό να καταγράψει την ιστορία του ΜΚΟ και αποδεικνύει δίχως αμφιβολία πως πρόκειται για μια τρομοκρατική οργάνωση». Σταχυολογώντας από την μπροσούρα αυτή ένα ενδιαφέρον σημείο που αναδεικνύει την ιδεολογική διαπάλη και τις ερμηνείες μεταξύ «επανάστασης» και «αντεπανάστασης» το CODIR γράφει:

*Αλλά υπάρχουν κριτικές που έρχονται από τους ανθρώπους της Αριστεράς, από το εργατικό κίνημα στις καπιταλιστικές χώρες και άλλους προοδευτικούς ανθρώπους που συντάχθηκαν στον αγώνα για την ανατροπή του σάχη. Και αυτοί, επίσης, δεν κατάφεραν να αντιληφθούν τι πραγματικά συμβαίνει στο Ιράν, και, από άγνοια έχουν βρεθεί στην ίδια πλευρά με τους ορκισμένους εχθρούς του ιρανικού λαού (και οι βρετανοί ανήκουν σε αυτούς).*¹⁴⁶

¹⁴² WUMRA, Αρχείο LMEC, ΦΑΚ. 601/P/2/6/4, Middle East, CODIR Press Release, 24/2/1988

¹⁴³ WUMRA, Αρχείο LMEC, ΦΑΚ. 601/P/2/6/4, Middle East, CODIR Press Release, 1/12/1988

¹⁴⁴ Ό.π.

¹⁴⁵ Το ΜΚΟ λειτούργησε στην Βρετανία στους κόλπους του Moslem Student Society και ίδρυσε την οργάνωση Iran Solidarity που προσπάθησε να πιέσει τους Εργατικούς.

¹⁴⁶ WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS.292D.956.1/2, International Relations, Iran, Brochure, *The Truth about the ‘Mujahedin’: How Terrorists Pose as Champions of Freedom*, CDIR

Ένα άλλο παράδειγμα είναι άλλη έκδοση του CODIR για το ΜΚΟ η οποία ονομάζεται *The Leadership of People's Mujahedin: Opportunism or Treachery*. Στην έκδοση αυτή παρουσιάζονται αρκετά ντοκουμέντα από προκηρύξεις του ΜΚΟ τα οποία ακολουθούνται από σχολιασμό, αναδεικνύοντας την «καταφανή υποκρισία και την πλάνη των Mujahidin», η οποία αποτυπώνεται στις τρομοκρατικές τους πρακτικές.¹⁴⁷ Το CODIR το 1982 κατηγορεί τον *Guardian* πως «αθώνει» το ΜΚΟ καθώς προσπαθεί μέσα από μια σειρά δημοσιεύματα να σπλώσει το όνομα και την τιμή των οργανώσεων που λειτουργούν εξόριστες. Τα δημοσιεύματα αυτά κάνουν λόγο για χρηματοδότηση των εξόριστων στην Ευρώπη και τη Μέση Ανατολή ομάδων από τη CIA (8/3/82, 7/9/81) με στόχο να χειραγωγηθούν από την τελευταία. Πιο συγκεκριμένα αναφέρουν πως κυρίως οι Fedayeen παίρνουν εκατομμύρια δολάρια για να οργανώσουν την αντίσταση απέναντι στο καθεστώς του Χομεϊνί με απώτερο σκοπό να το αποσταθεροποιήσουν.¹⁴⁸

Ο καπιταλιστικός προσανατολισμός του Χομεϊνί και η κριτική σε αυτόν επανέρχονται συνεχώς. Το 1983, οι Organization of Iranian People's Fedayeen υπογραμμίζουν την αποτυχία της επανάστασης και την εξυπηρέτηση των καπιταλιστικών συμφερόντων από την πλευρά του καθεστώτος του Χομεϊνί σε φυλλάδιο που εκδίδουν στο Λονδίνο. Σε αυτό τονίζουν πως «για να δείξουμε σε ποιο βαθμό οι υπερασπιστές του καπιταλισμού και συνεργάτες των Η.Π.Α κυριαρχούν στην Ισλαμική Δημοκρατία, οι τελευταίοι νόμοι που πέρασαν από την επιτροπή εκπαίδευσης, υπό τον τίτλο “λαϊκές συνεργασίες για την συγκρότηση και τη λειτουργία μη κερδοσκοπικών ισλαμικών σχολείων” γίνονται με έναν τρόπο παρόμοιο με την εποχή του Σάχη, επιτρέποντας στο ιδιωτικό κεφάλαιο να επενδύσει στον εκπαιδευτικό τομέα».¹⁴⁹

Από την άλλη, μια εφημερίδα που κυκλοφορούσε εκείνη την περίοδο (δεν καταγράφεται εάν κυκλοφορεί από την ίδια ομάδα) και ονομάζεται *Revolutionary Iran* προσπαθεί να υπεραμυνθεί της κατάστασης στο Ιράν για το ακανθώδες ζήτημα της ισλαμικής αφύπνισης και την ακατανοησία του από τη Δύση, όπως επίσης και το ρόλο του στην επανάσταση. Το απόσπασμα ωστόσο δεν έρχεται από την ίδια την εφημερίδα αλλά από το *Radio Moscow*, ο επίσημος σταθμός της ΕΣΣΔ, που αναφέρει: «Ο ιμπεριαλισμός είναι ο εχθρός των μουσουλμάνων της Ανατολής», κάνοντας σαφή τη θέση πως το Ισλάμ υπό αυτή την έννοια είναι *εξ ορισμού* αντιιμπεριαλιστικό. Το άρθρο κάνει μια αναδρομή στα επαναστατικά στοιχεία που ιστορικά κουβαλάει ο σιιτισμός και αναφέρει μια φράση του Χομεϊνί από το 1951 και τις παραμονές της εθνικοποίησης της πετρελαϊκής βιομηχανίας. Ο

¹⁴⁷ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/18/04 (iii), CODIR, Documents Speak for Themselves, *The Leadership of People's Mojahedin: Opportunism or Treachery*. Για μια λεπτομερή εξιστόρηση της δράσης του ΜΚΟ στην εξορία την περίοδο του 1981-1986 βλ. Ervand Abrahamian, *Radical Islam...*, ό.π., σσ. 243-263

¹⁴⁸ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/18/04 (iii), CIA funds Iranian exile groups, 11/3/82

¹⁴⁹ PHM, Labour Party Archive, Box, 395, 380.9, Youth Organization of Iranian People's Fadaian (Majority), “Let us arise! In defence of the revolution... In defence of our rights!”, September 1983

Χομεϊνί αναφέρει πως «η υποστήριξη για την εθνικοποίηση της ιρανικής πετρελαϊκής βιομηχανίας θα πρέπει να διακηρυχθεί ως θρησκευτικό καθήκον για κάθε Ιρανό μουσουλμάνο».¹⁵⁰

Επίσης, καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 το Τούντεχ στην Βρετανία έχει συχνή αλληλογραφία με το CPGB. Οι επιστολές που ανταλλάσσουν είναι κυρίως ενημερωτικές για την κατάσταση στο Ιράν, τις καταπατήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την καταστολή των πολιτικών ελευθεριών. Επιπλέον, στέλνεται η ενημερωτική εφημερίδα *Iran Actuell* καθώς επίσης και σημειώματα του CODIR. Οι επέτειοι εορτασμού της ίδρυσης του Τούντεχ αποτελούν επίσης μια καλή ευκαιρία επικοινωνίας και συνάντησης με όλα τα αριστερά κόμματα στην Βρετανία. Για παράδειγμα, το 1987 το Τούντεχ καλεί το CPGB στον εορτασμό της 46ης επετείου «σαν φόρο τιμής στην πάλη για τον τερματισμό της εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο» και για να θυμίσουν στο δικτατορικό καθεστώς του Ιράν πως «το κομμουνιστικό κίνημα είναι ακόμα ζωντανό και μάχεται».¹⁵¹

Επιπλέον, στο Λονδίνο δραστηριοποιείται και η ομάδα *Peykar*. Το *Peykar* (Organization of Struggle for the Emancipation of the Working Class) αποτελεί μια διάσπαση από τους κόλπους του ΜΚΟ. Ακολούθησε μια περισσότερο κοσμική και μαρξιστική προσέγγιση – και όχι τόσο ισλαμική – και εστίασε ιδιαίτερα στην εργατική οργάνωση και χειραφέτηση. Το σχίσμα τους ήρθε ακριβώς μετά την έκρηξη της επανάστασης. Η *Peykar* με την εφημερίδα που εκδίδει αποτελεί ακόμα μια μικρή αλλά δραστήρια ομάδα στην αντιπολίτευση εναντίον του καθεστώτος του Ιράν. Με αφορμή τον φετβά του Χομεϊνί το 1989 για τον Βρετανό συγγραφέα Σ. Ρούσντι, η *Peykar* αναφέρει πως είναι καθήκον μας να υποστηρίξουμε τον Ρούσντι, όχι μόνο λόγω της ελευθερίας της έκφρασης αλλά και λόγω της εναντίωσής μας στο καθεστώς του Ιράν.

Τέλος, όπως, παρατηρήσαμε, ένα από τα κύρια αντικείμενα πύρινης κριτικής των επιτροπών αυτών ήταν οι μέθοδοι που χρησιμοποιούσαν οι Mujahedin. Το μένος προς το ΜΚΟ είναι διάχυτο στις ανακοινώσεις και τα γραπτά των επιτροπών. Ωστόσο, υπήρχε και η άλλη πλευρά που υποστήριξε το ΜΚΟ. Το 1982, λίγο μετά την έναρξη του πολέμου με το Ιράκ, το Moslem Students Society-Britain (MSS-B), οι οποίοι αυτοπαρουσιάζονται ως «υποστηρικτές των Mujahedin a-Khalk», ισχυριζόταν πως «ο πραγματικός σκοπός του πολέμου με το Ιράκ είναι να επιβάλει θεοκρατία στο Ιράκ κάτω από την ηγεσία του Χομεϊνί με την κυριαρχία να συγκεντρώνεται μόνο στα χέρια των μουλάδων». Επιπλέον, τονίζοντας την οικουμενικότητα του Ισλάμ, μετέφεραν τα λόγια του Χομεϊνί ο οποίος φέρεται να δήλωσε πως «το Ισλάμ δεν αναγνωρίζει κανένα σύνορο».¹⁵²

¹⁵⁰ WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS.292D.956.1/2, International Relations, Iran, *Revolutionary Iran*, "Radio Moscow: The role of Revolutionary Islam in the Struggle of Iranian People". No. 26, 2/8/1982

¹⁵¹ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/17/04, T.P.I in Britain, 20/8/1987

¹⁵² WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS.292D.956.1/2, International Relations, Iran, Press Release, Paris, 29/3/1982

8 ΌΓΔΟΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

8.1 Ο ΕΜΦΥΛΙΟΣ ΣΤΟΝ ΛΙΒΑΝΟ ΚΑΙ Η ΠΑΛΑΙΣΤΙΝΙΑΚΗ ΕΞΕΓΕΡΣΗ, 1981-1991: Η ΒΡΕΤΑΝΙΚΗ ΟΠΤΙΚΗ

Οι διεθνείς ανταγωνισμοί κατά την δεκαετία του 1980 και ο διπολισμός που κατασκεύασαν οι μεγάλες δυνάμεις, δεν άφησε ανεπηρέαστες τις διεθνείς περιφερειακές εξελίξεις, όπως λόγου χάρη τον εμφύλιο του Λιβάνου. Επιπρόσθετα, η συνεχής ανοδική πορεία που ακολουθούσε το πολιτικό Ισλάμ μετά τη δεκαετία του 1980 – χωρίς ωστόσο να καθίσταται η μεγαλύτερη απειλή όπως υποστήριζαν και οι ίδιοι οι Βρετανοί – δημιούργησε συνθήκες απειλητικής αποσταθεροποίησης στη μεσογειακή λεκάνη. Η σταδιακή και επιθετική ανάδυση μη-κρατικών δρώντων στην περιοχή, όπως η Χεζμπολλά, απαιτούσε έναν πιο εξελιγμένο και πιο προσαρμοστικό σχεδιασμό του πολεμικού μηχανισμού σε μια μεταβαλλόμενη εποχή για τη Δύση. Στο κεφάλαιο αυτό θα προσπαθήσουμε να καταγράψουμε τη στάση ή τις πολλαπλές στάσεις της βρετανικής Αριστεράς απέναντι στο φαινόμενο του πολιτικού Ισλάμ και των οργανώσεών του μέσα στη δεκαετία του 1980. Η στάση αυτή θα αναλυθεί αρχικά υπό το πρίσμα της διαλεκτικής αντιπαράθεσης στο εσωτερικό των Εργατικών για το παλαιστινιακό και το ρόλο του Ισραήλ στις συγκρούσεις της περιοχής και την σταδιακή μετατόπιση και την συγκρότηση του λόγου περί της «παλαιστινιοποίησης» στο Εργατικό και στα άλλα αριστερά κόμματα. Επιπλέον, θα σταθούμε και στην ρητορική για την γενικότερη «ισλαμοποίηση» αλλά και στην πρόσληψη της εξέγερσης της Χάμα το 1982. Παράλληλα, θα γίνουν αναφορές στο ρόλο της Χεζμπολλά στον λιβανικό εμφύλιο, αλλά και στην Χαμάς και την παλαιστινιακή εξέγερση. Επιπλέον, μεγάλο μέρος της φιλολογίας της εποχής βιώθηκε υπό τη σκιά της «υπόθεσης Ρούσντι». Η υπόθεση Ρούσντι ανέδειξε τα μεταβαλλόμενα όρια και τους μετασχηματισμούς των ταυτοτήτων των μουσουλμανικών κοινοτήτων στην Βρετανία. Οι κοινότητες αυτές, λειτούργησαν ως ομάδες πίεσης προς τα βρετανικά κόμματα, και ιδιαίτερα προς τους Εργατικούς, αναδεικνύοντας τις δυναμικές τους. Άλλωστε, όπως θα παρατηρήσουμε, μεταβαλλόμενα ήταν και τα όρια της ίδιας της βρετανικής Αριστεράς σε μια εποχή ιδεολογικής ηγεμονίας της «Σιδηράς Κυρίας».

8.1.1 Η «μοναδική δημοκρατία στην Μέση Ανατολή» και η αντιπαράθεση εντός των Εργατικών

Το 1967 μετά τον νικηφόρο για τους ισραηλινούς πόλεμο ο Roger Protz του SW είχε συνοψίσει τον χαρακτήρα του εβραίου σοσιαλιστή στην παρακάτω μάλλον αντισημιτική φράση. «Ξύσε έναν αριστερό Εβραίο και από κάτω θα βρεις έναν σιωνιστή».¹⁵³ Αυτή η φράση φανερώνει μια αρκετά

¹⁵³ WUMRA, ΦΑΚ. Militant Tendency 601/6/5/1/6, Internal Bulletins 1974-1981, September 1976

περιθωριακή άποψη στην βρετανική Αριστερά για τον εβραϊκό χαρακτήρα και, κυρίως, για τον εβραϊκό εθνικό σκοπό πριν από το 1982. Τα πράγματα όμως άλλαξαν εκείνη την χρονιά. Στο προσχέδιο του προγράμματος του Εργατικού κόμματος το 1982 το MEsC σε μια γενική σκιαγράφιση της κατάστασης στην περιοχή, θέτει επί τάπητος, μεταξύ άλλων, το θέμα της θρησκευτικής αφύπνισης σημειώνοντας πως «η ενδυνάμωση της συμμαχίας μεταξύ Ρήγκαν και Μπεγκίν το μόνο που κάνει είναι να εκτραχύνει το αντιδυτικό αίσθημα ανάμεσα στους Άραβες και ενθαρρύνει έναν οπισθοδρομικό ισλαμικό φονταμενταλισμό, όπως στο Ιράν, ο οποίος είναι εχθρικός απέναντι στις δημοκρατικές αρχές».¹⁵⁴ Αυτό επιβεβαιώνεται και από μία εμπιστευτική έκθεση που συνέταξε ο Fred Halliday προς το MEsC τον Σεπτέμβριο του 1982, στην οποία τόνιζε το εξής: «Αν και υπήρχε ένα αντισημιτικό ρεύμα στον ευαγγελικό ενθουσιασμό της Ηθικής Πλειοψηφίας (στις Η.Π.Α.), η υποστήριξη στο Ισραήλ και τον Ιουδαϊκό-Χριστιανικό πολιτισμό ήταν ένα βασικό συστατικό της πρόσληψης του κόσμου στην καμπάνια του Ρήγκαν».¹⁵⁵ Αυτό, τονίζει ο Halliday αποτελεί και τη λάθος στρατηγική του Αμερικανού προέδρου σύμφωνα με τον Halliday, υπονοώντας παράλληλα πως οι Εργατικοί θα πρέπει να είναι πιο προσεκτικοί στο θέμα της θρησκευτικής ρητορικής.

Στην Βρετανία, η επιδεικτική στάση στήριξης στο Ισραήλ αμφότερων των δύο κομμάτων εξουσίας εξόργιζε σε μεγάλο βαθμό τμήματα της Αριστεράς. Οι Εργατικοί απέφευγαν την συνολική καταδίκη της ισραηλινής πολιτικής, εμμένοντας στην ιστορική στήριξή τους στο Ισραήλ. Οι εσωτερικές διασπάσεις,¹⁵⁶ η καχεκτική ηγεσία του Μ. Foot και ο Πόλεμος των Φώκλαντς το 1982 που οδήγησε στην ηγεμονία του Θατσερισμού, υποχρέωνε – όχι παρά τη θέλησή του βέβαια – τους Εργατικούς στην σύνταξη με τον «παγκόσμιο ρόλο» της Βρετανίας.¹⁵⁷ Εξάλλου, οι Εργατικοί υπήρξαν και οι πιο ένθερμοι υποστηρικτές της πολεμικής εκστρατείας στα Φώκλαντς, εκφράζοντας emphaticά και δηκτικά, μέσω του Μ. Foot, την ανάγκη οι Συντηρητικοί «να αποδείξουν με πράξεις» την ισχύ της Βρετανίας και να προστατεύσουν τους πολίτες της, όπως λογίζονταν οι κάτοικοι των Φώκλαντς. Έτσι, όπως πολύ γλαφυρά τονίζει ο συγγραφέας Α. Barnett η Βουλή των Κοινοτήτων στο Λονδίνο εμφανίζεται πάλι ως η «έδρα της αυτοκρατορίας και ο διαιτητής της παγκόσμιας ιστορίας».¹⁵⁸

Το Εργατικό κόμμα την ίδια στιγμή που ευθυγραμμιζόταν με τις θέσεις του Εργατικού κόμματος του Ισραήλ,¹⁵⁹ στήριζε εν γένει την «εθνική εστία» των Εβραίων έστω και με επιθετικό τρόπο. Η εισβολή

¹⁵⁴ PHM, Labour Party Archive, Box 120, ΦΑΚ. Labour Party Advisory Committee on Imperial Questions, Middle East Sub-Committee, 1981-1982, Middle East Sub-Committee meeting, 1982

¹⁵⁵ PHM, Labour Party Archive, Box 120, ΦΑΚ. Labour Party Advisory Committee on Imperial Questions, Middle East Sub-Committee, 1981-1982, 3/9/1982, Fred Halliday προς MEsC, "The Reagan Administration and the Middle East", Paper for MEsC

¹⁵⁶ Η διάσπαση τμήματος της «δεξιάς πτέρυγας» και η δημιουργία του Σοσιαλδημοκρατικού Κόμματος το 1981.

¹⁵⁷ Daniel Finn, "Crosscurrents...", ό.π., σ. 8

¹⁵⁸ Anthony Barnett, (1982), "Iron Britannia: Glare of War", *New Left Review*, #134, σσ. 9-10

¹⁵⁹ Paul Keleman, *The British Left...*, ό.π., σσ. 111-149

στο Λίβανο και οι σφαγές που ακολούθησαν τον Σεπτέμβρη του 1982 προκάλεσαν τεράστια πίεση επιβάλλοντας την αλλαγή πολιτικής απέναντι στο Ισραήλ. Το ίδιο το CPGB σημειώνει πως το συνέδριο των Εργατικών το 1982 αποτελεί μια πολύ καλή ευκαιρία να αποδώσει δικαιοσύνη σε έναν λαό που διώκεται τα τελευταία 40 χρόνια, σημειώνει η *Morning Star*. «Για πολλές δεκαετίες ένα ισχυρό σιωνιστικό λόμπι εμπόδιζε το Εργατικό κόμμα να αναγνωρίσει στους Παλαιστίνιους ένα δικό τους κράτος», αναφέρει ο βουλευτής Ernie Ross και πρόεδρος του Trade Union Friends of Palestine,¹⁶⁰ μια άλλη ομάδα πίεσης στο TUC, «αλλά τώρα είναι η ώρα για το κόμμα να κάνει ένα μικρό βήμα που θα είναι ένα τεράστιο άλμα», συμπληρώνει.¹⁶¹

Παρ' ότι υπήρξε μια μετακίνηση προς την παλαιστινιακή πλευρά, το Εργατικό σιωνιστικό lobby παρέμενε επιδραστικό. Η διεκυστίνδα μέσα στους Εργατικούς μεταξύ του φιλοϊσραηλινού lobby και του φιλοαραβικού αποτυπώνεται και στις απειλές που δέχτηκε το TUC από το Labour Friends of Israel, όταν το 1980 έγινε επίσκεψη του General Union of Palestinian Women και συναντήθηκε με εκπροσώπους του TUC και των Εργατικών μαζεύοντας υπογραφές υποστήριξης για τον παλαιστινιακό αγώνα.¹⁶² Η άνοδος ενός ακραίου πολιτικά, φυλετικά και εθνοτικά λόγου από την μεριά του Ισραήλ, γίνεται αντικείμενο συζήτησης. Στο ετήσιο συνέδριο των Εργατικών το 1982 παρατηρείται μια αλλαγή παραδείγματος σε σχέση με τις πολιτικές του Ισραήλ. Το συνέδριο «καταδικάζει την ισραηλινή εισβολή και τον τρομακτικό αριθμό ανθρώπινων απωλειών και καταστροφής», ενώ παράλληλα στέκεται σε έναν ιστορικό παραλληλισμό μεταξύ σιωνισμού και ναζισμού. Ο Εργατικός Ted Knight μάλιστα σημειώνει πως «οι ίδιοι οι σιωνιστές είναι εκείνοι που θρέφουν τον αντισημιτισμό, δουλεύοντας χέρι με χέρι με τους ναζι-φαλαγγίτες στον Λίβανο».¹⁶³ Η μεταστροφή των Εργατικών φαίνεται και από τα λόγια του βουλευτή Ken Fagan ο οποίος σημειώνει για το Ισραήλ:

*Ένα νέο λεξιλόγιο χρησιμοποιείται από μέλη του κοινοβουλίου, με ρήματα όπως «να συντρίψουμε», «να εξαφανίσουμε» και «να εξολοθρέψουμε». Ο Μπεγκίν αναφέρθηκε στους Παλαιστίνιους ως δίποδα ζώα [...] ενώ ο Σαρόν δήλωσε πως έχει σκοπό να εξαγνίσει τα στρατόπεδα προσφύγων. Αυτή η φρασεολογία έχει μια ανατριχιαστική ομοιότητα θυμίζοντάς μας τις θηριωδίες που έλαβαν χώρα στην Ευρώπη σαράντα χρόνια νωρίτερα.*¹⁶⁴

¹⁶⁰ Ιδρύθηκε στις αρχές της δεκαετίας του 1980 από τον βουλευτή και μετέπειτά «υπόδικο» για συνεργασία με τους Βρετανούς ισλαμιστές, George Galloway. βλ. σχετικά Paul Keleman, *The British Left...*, ό.π., σ. 168

¹⁶¹ "Israel-Creating a new Wilderness", *Morning Star*, 29/9/1982

¹⁶² WUMRA, Αρχείο SWP, ΦΑΚ. MSS.348/7/2/38, Internal Bulletin, Pre-Conference Issue, "Palestine Solidarity Work", Sep. 1980

¹⁶³ PHM, Labour Party Archive, Report of the Annual Conference of the Labour unity, 27 Sep. 1982

¹⁶⁴ Ό.π.

Την ίδια άποψη έχει και ο Steve Cushion του SWP. Υποστηρίζει πως «ο σιωνισμός είναι ο υπηρέτης του αντισημιτισμού» στην προσπάθειά του να διαχωρίσει την ανωτερότητά του από την υποτέλεια άλλων θρησκειών/εθνοτήτων.¹⁶⁵ Ο Cushion πιστεύει πως ο σιωνισμός είναι απόλυτα συνδεδεμένος με τον φυλετισμό, και κατά συνέπεια ο σιωνισμός εξυπηρετεί σε απόλυτο βαθμό την εδραίωση των κοινωνικών διαιρέσεων την ίδια στιγμή που αναμφίβολα αποτελεί εχθρός των κοινωνικών αγώνων.¹⁶⁶ Έτσι, το μεταπολεμικό συμβόλαιο των Εργατικών με τον σιωνισμό αποδυναμώνεται αισθητά μετά το 1982, χωρίς ωστόσο αυτό να γίνεται χωρίς αντιστάσεις και περιπλοκές κυρίως λόγω των ιστορικών συνδηλώσεων του σιωνισμού. Και αυτό διότι προέκυψε από τον θρίαμβο κατά του φασισμού και το Ολοκαύτωμα ενώ την ίδια στιγμή η ίδρυση του κράτους του Ισραήλ θεωρήθηκε ως ένα προϊόν ιμπεριαλιστικής επέκτασης που εξυπηρετούσε τα στρατηγικά και οικονομικά συμφέροντα της Δύσης.¹⁶⁷ Συνεπώς, η εισβολή στον Λίβανο το 1982 αποτέλεσε ορόσημο στην στάση των Εργατικών στο παλαιστινιακό ζήτημα.¹⁶⁸ Οι άξονες αλλαγής πλεύσης για τους Εργατικούς, ήταν κυρίως δύο: Από τη μία συμπεριέλαβε πλέον την ΟΑΠ ως διαπραγματευτή στις ειρηνευτικές διαδικασίες και από την άλλη αναγνώρισε την ανάγκη για ειρήνη, ασφάλεια και ανεξαρτησία και για τα δύο κράτη.¹⁶⁹

8.1.2 Συγκροτώντας τον λόγο για την Παλαιστίνη

Εντούτοις, σταδιακά, η ενασχόληση τμήματος των Εργατικών με την απόδοση δικαιοσύνης στους Παλαιστίνιους αποτέλεσε *raison d'être*, προωθώντας την *παλαιστινιοποίηση* του μεσανατολικού ζητήματος. Οι πρωτοβουλίες παίρνονται κυρίως με τη μορφή του *lobbying*, και προέρχονται, ως επί το πλείστον, από την «αριστερή πτέρυγα» των Εργατικών. Για την καλύτερη εποπτεία της ζωτικής σημασίας περιοχής της Μέσης Ανατολής, οι Εργατικοί συγκροτούν επιτροπές επιφορτισμένες με την ενασχόληση των ζητημάτων που άπτονται θεματικά και γεωγραφικά με τις εκάστοτε περιοχές. Στα πλαίσια αυτά είχε ιδρυθεί και το LMEC (1969) το οποίο σαν ομάδα πίεσης προσπαθεί να επηρεάσει

¹⁶⁵ Steve Cushion, "Zionism and Anti-Semitism", *SW*, February – May 1982

¹⁶⁶ Ο Cushion υπενθυμίζει και το ιστορικό παράδειγμα των 'revisionists' των Εβραίων Φασιστών κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου με ηγέτη τον Jabotinski.

¹⁶⁷ Paul Kelemen, *The British Left...*, ό.π. σ. 186. Είναι ενδιαφέρον πως, σύμφωνα με τον N. Chomsky και το βιβλίο του *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians*, παρατηρεί πως η αμερικανική Νέα Αριστερά τάχθηκε υπέρ της εισβολής των ισραηλινών στο Λίβανο το 1982, με κυριότερα παραδείγματα αυτά των Tom Hayden και Jayne Fonda. Βλ. BL, "The Zionist Threat", *SW*, March 1984. Επιπλέον, ο Τόνι Μπλερ ήταν ένας από τους πιο ένθερμους υποστηρικτές του Ισραήλ αλλά και της ομάδας εντός των Εργατικών, Labour Friends of Israel. Ο ίδιος δήλωνε πως το «Ισραήλ αντιπροσώπευε για εκείνον το σοσιαλδημοκρατικό ιδεώδες» και πως με την δημιουργία του New Labour η καχυποψία για την υποστήριξη στο κράτος του Ισραήλ θα πάψει πια να υφίσταται. PHM, Labour Party Archive, Box TBS/1-131, Tony Blair's Speeches, "Speech to the Labour Friends of Israel", 9/12/1997

¹⁶⁸ Βλ. Paul Keleman, *British Left...*, ό.π.

¹⁶⁹ Ό.π., σ. 172

εσωτερικά το κόμμα. Σύμφωνα με τον David Watkins, που υπήρξε πρόεδρος του LMEC, οι κύριες αρμοδιότητες του LMEC ήταν η παρέμβαση εκεί όπου αισθανόταν πως η πολιτική των Εργατικών δεν επαρκούσε και δεν ανταποκρινόταν αποτελεσματικά. Αυτές οι ανεπάρκειες αποτυπώνονται στις υποθέσεις του κινήματος του Πολισάριο, της απόδοσης δικαιοσύνης στην περίπτωση του Ιράν, και κυρίως στο αντιστάθμισμα της φιλοσιωνιστικής πλευράς των Εργατικών και η εναργέστερη ένδειξη αλληλεγγύης στο παλαιστινιακό ζήτημα.¹⁷⁰

Την αλλαγή στάσης από τους Εργατικούς, που για πολλούς σιωνιστές αναπαράγει αντισημιτικά στερεότυπα, και το ζήτημα της πανσπερμίας αντισημιτικού λόγου στην Αριστερά θέτει και το αντισιωνιστικό περιοδικό με έδρα το Λονδίνο *The Jewish Socialist*. Όπως διαπιστώνει το περιοδικό, υπάρχει μια αμφίδρομη κατά τη δεκαετία του 1980 σχέση έντονης επιφυλακτικότητας καθώς από τη μία η Αριστερά έχει αποτύχει να αντιμετωπίσει το ζήτημα του αντισημιτισμού και από την άλλη η ιδεολογική κυριαρχία του σιωνισμού περιχαράκωνει την Αριστερά απέναντι στους Εβραίους. Αυτός ο αντισημιτισμός εκτείνεται «από πυκνές υπόρρητες αντισημιτικές επιστολές από φασίστες που ποζάρουν ως αντισιωνιστές σε αριστερές εφημερίδες, έως κατηγορίες από σοσιαλιστές για “εβραϊκή οικονομική ισχύ” στηριζόμενοι σε παραδοσιακά αντισημιτικά στερεότυπα».¹⁷¹ Μέσα στον ιστορικό χρόνο ο αντισημιτισμός διαχωρίζεται κυρίως σε δύο φάσεις, με την πρώτη να τοποθετείται στον 19^ο αιώνα και την εξίσωση του Εβραίου με το κεφάλαιο και την συσσώρευσή του, ενώ η δεύτερη ξεκινάει με την δημιουργία του κράτους του Ισραήλ το 1948 και την ταύτιση του αντισιωνισμού με τον αντισημιτισμό. Για το *Jewish Socialist* η θέση που εκφράζεται σε κύκλους Εβραίων σχετικά με τον εγγενή αντισημιτισμό και την απρόσκοπτη αποδοχή μιας παγκόσμιας συνωμοσίας των Εβραίων, είναι παραπλανητική. Για τους κύκλους αυτούς, όπως αναφέρει ο D. Rosenberg, η διαφορά στην σύνταξη της Αριστεράς με τον παλαιστινιακό αγώνα βρίσκεται στο γεγονός πως αυτό που την ενδιαφέρει δεν είναι τα δικαιώματα των Παλαιστινίων, αλλά ο φόβος συσσώρευσης πολιτικής ισχύς από τη μεριά των Εβραίων.¹⁷²

Παράλληλα, το LMEC προσπαθεί να φέρει στο προσκήνιο της συζήτησης φιλοπαλαιστινιακές θέσεις και πολιτικές. Σε επιστολή του προέδρου του LMEC, D. Watkins το 1983 προς τα μέλη του Εργατικού Κόμματος, γίνεται προσπάθεια εξήγησης της ανάληψης πρωτοβουλιών «εκ μέρους του παλαιστινιακού λαού», επιχειρώντας να δοθεί μεγαλύτερη ακόμα δημοσιότητα μέσω του *Labour Weekly*, υπενθυμίζοντας παράλληλα και την θέση των Εργατικών που διακηρύχθηκε στο συνέδριο του 1982 (υπέρ των Παλαιστινίων).¹⁷³ Μάλιστα, το 1982 πριν από την εισβολή του Ισραήλ στην

¹⁷⁰ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/37, “Labour Party Policy in the Middle East”, 28/09/1982, σ. 1

¹⁷¹ May Day Rooms, “Antisemitism on the Left?”, *The Jewish Socialist*, No 2, Summer 1985

¹⁷² Ο.π.

¹⁷³ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/37, D. Watkins προς LMEC, 21/10/1986

Βηρυτό, το LMEC επιχειρεί με επιστολή του στην ηγεσία του κόμματος να μετασχηματίσει το πολιτικό πρόγραμμα των επικείμενων εκλογών του 1983, σημειώνοντας πως «είναι μια ευκαιρία για την επαναπροσέγγιση παραδοσιακών προσεγγίσεων σε ζητήματα εσωτερικής και εξωτερικής πολιτικής»¹⁷⁴, αναφερόμενο, φυσικά, στην Μέση Ανατολή και την αραβοϊσραηλινή διαμάχη.

Αυτή η θέση πλαισιώνεται βαθμιαία και από πλήθος δημοσιεύσεων και επιστολών φορέων, ανεξάρτητων από το LMEC, όπως το Council for the Advancement of Arab-British Understanding¹⁷⁵, που καλούν αμφοτέρους τους Συντηρητικούς και τους Εργατικούς να επαναξιολογήσουν τις θέσεις τους στο ζήτημα και να αναζητήσουν εναλλακτικούς διαύλους ειρηνικής διευθέτησης. Επισημαίνουν μάλιστα πως στις Η.Π.Α. υπάρχει ένα ανάλογο κίνημα, αποτελούμενο κυρίως από ακαδημαϊκούς. Μέλος του κινήματος αυτού στις Η.Π.Α ήταν ο Edward Said, ο οποίος καλεσμένος σε μία συνάντηση του LMEC το 1981 σημείωνε πως υπάρχει μια πίεση για την επαναπροσέγγιση της παραδοσιακής στάσης των Η.Π.Α. που, κινείται κυρίως γύρω από τρεις άξονες: α) την ενεργειακή της επάρκεια, β) την προστασία των επενδύσεών της και γ) την διατήρηση και την ενίσχυση των δεσμών της με το Ισραήλ, και πιο πρόσφατα, και με την Αίγυπτο.¹⁷⁶

Επιχειρείται, επίσης, και μια επιπλέον αποκατάσταση. Το εκτελεστικό γραφείο του LMEC τον Μάρτη του 1983 συγκροτεί μια ομάδα εργασίας που σκοπεύει να επικεντρωθεί στις γυναίκες της Μέσης Ανατολής, και πιο συγκεκριμένα στις γυναίκες της Παλαιστίνης, ανασκευάζοντας τα παγιωμένα έμφυλα στερεότυπα.¹⁷⁷ Αυτό έχει ιδιαίτερα βαρύνουσα σημασία για έναν κυρίως λόγο. Εξαιτίας του ότι οι στερεοτυπικές αναπαραστάσεις των γυναικών της Μέσης Ανατολής χρησιμοποιούνται ως εργαλείο στην σχηματική διπολική εικονοποιεία της «υποδεέστερης» θέσης της γυναίκας στο Ισλάμ, σε αντιδιαστολή με την ισότιμη θέση της στη Δύση. Έτσι επιστρατεύεται η έννοια του agency (αυτενέργειας) και της έμφυλης ταυτότητας για να αποδειχθούν τα διαφορετικά καθεστώτα έμφυλης επιτελεστικότητας και των νοημάτων τους σε διαφορετικά πολιτισμικές περιοχές. Όπως πολύ σωστά έχει δείξει η Lila Abu Lughod η χρήση των εργαλείων ηθικής αλλά και έμφυλης αντίστασης και ανύψωσης σε ημιφεουδαρχικές περιοχές, όπου οι κουλτούρες του μοντερνισμού και της καπιταλιστικής ιδέας είναι πολύ λιγότερο διαδεδομένες, διαφοροποιούνται σε πολύ μεγάλο βαθμό.¹⁷⁸ Άλλωστε, ένας από τους κύριους άξονες προσέγγισης του δυτικού επιπολιτιστικού προγράμματος, εργαλειοποιεί την προσλαμβάνουσα στερεοτυπική θέση της γυναίκας στα

¹⁷⁴ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/37, "LMEC Proposals for Labour Party Programme on the Middle East", 01/03/1982

¹⁷⁵ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/37, INFO/72, "Alternative Paths to Peace", March 1982

¹⁷⁶ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/37, "Labour Party Conference – Fringe Meeting", 29/09/1981

¹⁷⁷ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/37, March 1983

¹⁷⁸ Abu Lughod Lila, (1986), *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, California

μεσανατολικά συμφραζόμενα, επιχειρώντας έτσι να απονομιμοποιήσει τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα στον αραβομουσουλμανικό κόσμο, όπως συνέβη και κατά τη διάρκεια της αποαποικιοποίησης.

Ένα επιπλέον παράδειγμα lobbying αναφορικά με το παλαιστινιακό παρατηρείται τον Οκτώβρη του 1986. Στην προσπάθειά τους να αναχαιτίσουν την ισραηλινή απειλή, μια μερίδα Εργατικών αποφάσισαν να δημιουργήσουν μια ομάδα πίεσης με σκοπό «να ενώσουν και να συντονίσουν την ανταπόκριση από όλους του φίλους και υποστηρικτές», συμπεριλαμβάνοντας και θρησκευτικούς παράγοντες. Το κάλεσμα για τη δημιουργία της ομάδας πίεσης αναφέρεται στην εφαρμογή της απόφασης 38/56C των Ηνωμένων Εθνών για την σύγκλιση μιας διεθνούς διάσκεψης ειρήνης στην οποία θα συμμετέχουν «εκπρόσωποι του Ισραήλ, της ΟΑΠ, αραβικών κρατών που είναι μέρος της διαμάχης [...] και πολιτικοί, θρησκευτικοί και ειρηνευτικοί οργανισμοί».¹⁷⁹

Το έγγραφο αυτό αποτελεί ορόσημο κυρίως για δύο λόγους: Πρώτον, είναι φανερό πως προωθείται χωρίς περιστροφές η αναγωγή της ΟΑΠ ως η μόνη νόμιμη εκπρόσωπος του παλαιστινιακού λαού, κάτι το οποίο δεν ήταν σαφές πάντοτε στους κόλπους των Εργατικών. Και δεύτερον γίνεται προσπάθεια νομιμοποίησης της ένοπλης αντίστασης απέναντι σε μια διεθνώς αναγνωρισμένη στρατιωτική κατοχή. Και αυτό το γεγονός – το θέμα της βίας – αποτελεί εξαιρετικά ευαίσθητος τομέας όχι μόνο στους κόλπους των Εργατικών αλλά και στην Βρετανία εν γένει. Τελικά, στις 26 Νοέμβριου του 1986 δημιουργείται το lobby (Lobby of Parliament) και δημοσιεύει το πρώτο του ενημερωτικό κείμενο στο οποίο, μεταξύ άλλων, αναφέρει:

Η άρνηση των δικαιωμάτων των Παλαιστινίων είναι η βασική ρίζα της διαμάχης. [...] Οι Παλαιστίνιοι έζησαν στην Παλαιστίνη ολόκληρες γενιές και η εκδίωξή τους ήταν μια κατάφορη αδικία. [...] Η ΟΑΠ εκπροσωπεί όλα τα σημαντικά ρεύματα πολιτικής σκέψης στην παλαιστινιακή κοινότητα. Έχει την υποστήριξη του παλαιστινιακού λαού. [...] Η ένοπλη αντίσταση στην στρατιωτική κατοχή αναγνωρίζεται ως νόμιμο δικαίωμα σύμφωνα με το διεθνές δίκαιο και τις συμβάσεις.¹⁸⁰

Στο έγγραφο αυτό εμφανίζεται μια πάγια θέση των Εργατικών, αλλά και άλλων βρετανικών αριστερών κομμάτων (όπως το CPGB), πως το παλαιστινιακό ζήτημα και η άρνηση αυτοδιάθεσης συνιστά τον πλέον αποσταθεροποιητικό παράγοντα στην περιοχή. Παράλληλα, ως πηγή διαμαχών και συχνά ένοπλων συγκρούσεων το παλαιστινιακό, σύμφωνα με την ανάλυση των Εργατικών,

¹⁷⁹ WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS. 292 δ/956/2, TUC, 21/10/1986

¹⁸⁰ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 292 δ/956/2, Lobby of Parliament, 26/11/1986, Briefing Paper. Μάλιστα στο έγγραφο αυτό υπάρχει και ένα άτυπο ερωτηματολόγιο για τους βουλευτές του Κοινοβουλίου για τη εξαγωγή συμπερασμάτων σχετικά με την Μέση Ανατολή. Τα δύο ερωτήματα είναι «εάν θεωρούν πως η ΟΑΠ είναι ο μοναδικός νόμιμος εκπρόσωπος του παλαιστινιακού λαού (93.5% απαντά θετικά) και ποιόν από τους Άραβες ηγέτες προτιμούν (71.1% προτιμούν τον Αραφάτ, 17.5 κανέναν και 2.3 τον Καντάφι).

συνιστά επίσης κίνδυνος τα βρετανικά συμφέροντα στην περιοχή, τα οποία θα πρέπει να διαφυλαχθούν.¹⁸¹ Επιπλέον, όπως φαίνεται και από έγγραφα και αλληλογραφία των πρεσβειών και του FO υπάρχει η πεποίθηση πως η αραβοϊσραηλινή διαμάχη συμβάλλει καταλυτικά στην άνοδο του ισλαμικού εξτρεμισμού. Μια ακόμα πηγή αποσταθεροποίησης, σύμφωνα με τους Εργατικούς αλλά και το βρετανικό ΥΠΕΞ, είναι η πολιτική της ΕΣΣΔ στην περιοχή και ειδικότερα η εισβολή στο Αφγανιστάν, η οποία διεγείρει τα θρησκευτικά αισθήματα των μουσουλμάνων εν γένει, γεγονός, όπως συμφωνούν και οι δύο πλευρές, θα πρέπει να εκμεταλλευτεί η Βρετανία.¹⁸² Αυτή η «εκμετάλλευση» θα πρέπει να γίνει στη βάση δύο αξόνων: πρώτα, στη βάση της αποδυνάμωσης της εικόνας της ΕΣΣΔ στον μεσανατολικό χώρο εξαιτίας της επιθετικής της πολιτικής, και δεύτερον στη βάση της αντι-ισλαμικής της πολιτικής στις παρυφές της που έχει προκαλέσει το μένος των μουσουλμάνων και την άνοδο της ισλαμικής ταυτότητας.¹⁸³

8.1.3 Η θρησκευτική αναβίωση

Ένας από τους βουλευτές των Εργατικών της δεξιάς πτέρυγας με ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την Μέση Ανατολή και τις θρησκευτικές δυναμικές της, ο Dennis Healy, παρατηρεί από τους πρώτους την θρησκευτική αναβίωση. Σημειώνει πως «υπάρχουν ισχυρές δυνάμεις που προωθούν την ενότητα στον αραβικό κόσμο και υπάρχουν επίσης και εκείνες που προωθούν την διάσπαση. Τα θεμελιώδη προβλήματα περιλαμβάνουν [...] τις θρησκευτικές διαιρέσεις. Ο πόλεμος Ιράν-Ιράκ έχει κοστίσει τη ζωή χιλιάδων ανθρώπων και η ανάδυση του θρησκευτικού φονταμενταλισμού είναι αποσταθεροποιητική»¹⁸⁴ Στο συνέδριο του 1983, ο Denis Healy (βουλευτής και μέλος του NEC), στέκεται στο ζήτημα της κατάστασης στην Μέση Ανατολή εκείνους του μήνες, εντοπίζοντας μια αυξανόμενη ένταση γύρω από θρησκευτικά και σεχταριστικά ζητήματα. «Πρέπει να αντιμετωπίσουμε το γεγονός», εξηγεί, «πως στην Μέση Ανατολή, όπως και σε άλλα μέρη του κόσμου, οι μάζες είναι βαθιά ριζωμένες σε αρχαίες εχθρότητες μεταξύ φυλών και θρησκευτικών σχέτων, οι οποίες έχουν γίνει χειρότερες από τα τεχνητά σύνορα που επιβλήθηκαν στη Μέση Ανατολή από τις

¹⁸¹ Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα τη διαφύλαξης των βρετανικών συμφερόντων είναι πως την εποχή του Πολέμου του Κόλπου το Coventry Alternative Employment Research (που θεωρείτο συντασσόμενο ιδεολογικά με τους Εργατικούς) σε μία έρευνα που δημοσίευσε σχετικά με την κατάσταση της τοπικής αγοράς εργασίας, δεδομένου πως η περιοχή έχει μεγάλη παραγωγή πυρομαχικών, κατέληξε στο εξής: Ο πόλεμος στον Κόλπο δεν έπρεπε να γίνει, όχι για ανθρωπιστικούς ή άλλους λόγους, αλλά επειδή ήταν καθοδηγούμενος από τις Η.Π.Α. γεγονός που σήμαινε πως οι τελευταίες θα εμπορεύονταν τα όπλα από δικούς της προμηθευτές και όχι από το Coventry. Βλ. Αρχείο TUC, Φακ. MSS. 292 δ/956/2, TUC, International Department, CARE, Press Release, "Gulf Crisis Threat to Coventry Jobs", 18/12/1990

¹⁸² WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS. 292 δ/956/2, TUC, International Department, "Soviet Policy in the Middle East", Foreign and Commonwealth Office, Background Brief, April 1990

¹⁸³ WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS. 292 δ/956/2..., ό.π.

¹⁸⁴ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/37, March 1983

ιμπεριαλιστικές δυνάμεις μετά το τέλος του Α΄ και του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου».¹⁸⁵ Ο ίδιος ο D. Healey συνοψίζοντας το δυτικό ενδιαφέρον σχετικά με τη Μέση Ανατολή αναφέρει πως «η δυτική προσοχή έχει εστιάσει, δίκαια, στην διαμάχη μεταξύ του Ισραήλ και των Αράβων γειτόνων του». Θέτει όμως τον εξής προβληματισμό, επιχειρώντας την «αποκέντρωση» του ενδιαφέροντος σχετικά με το παλαιστινιακό.

*Μπορώ μόνο να πω πως εύχομαι οι άνθρωποι να είχαν την ίδια ανησυχία για την σφαγή 20.000 ανδρών, γυναικών και παιδιών στην Χάμα της Β. Συρίας τον περασμένο χρόνο από τον στρατό της συριακής κυβέρνησης, εν μέρει επειδή δεν ανήκαν στην ίδια σχέση του Ισλάμ με τους ηγέτες της Δαμασκού.*¹⁸⁶

Σχολιάζοντας στη συνέχεια την επιρροή του θρησκευτικού αισθήματος σε όλες τις συγκρούσεις στη Μέση Ανατολή και όχι μόνο στο Ιράν, συνεχίζει:

*Ξέρω πως μας απασχολούν οι συνέπειες του θρησκευτικού φανατισμού, που τώρα ηγεμονεύουν στην Τεχεράνη [...] αλλά θα πρέπει να δεχτούμε, αν θέλουμε να είμαστε ειλικρινείς, πως η Μέση Ανατολή είναι σήμερα μια περιοχή βίαιων συγκρούσεων – θρησκευτικών, εθνικών, φυλετικών και σεχταριστικών.*¹⁸⁷

Ο D. Healey, ο οποίος καταπιάνεται αρκετά με το ζήτημα της θρησκευτικής αφύπνισης στην Μέση Ανατολή διαφοροποιείται από το ρεύμα της «παλαιστινιοποίησης», καθιστώντας το μια ψηφίδα από τις πολλές στο μωσαϊκό του μεσανατολικού χώρου. Μάλιστα στο θέμα αυτό φαίνεται πως συμφωνεί με τον Ισραηλινό πρέσβη στο Λονδίνο Argov. Ο Healey προσπαθεί να εμψυχήσει τις ιδέες του στο Εργατικό Κόμμα την περίοδο του 1983, αναφορικά με τα πολύπλοκα ζητήματα που ταλαιπωρούν την περιοχή. Βλέποντας την ανετοιμότητα και την έκπληξη της Δύσης αναφορικά με το ζήτημα του θρησκευτικού ζηλωτισμού, γράφει το 1983:

Εκτός των άλλων διαχρονικών εθνικών εχθροτήτων, υπάρχουν συγκρούσεις μεταξύ ριζοσπαστικών και παραδοσιακών καθεστώτων και μεταξύ διαφορετικών σχέτων της μουσουλμανικής θρησκείας, κυρίως – αλλά όχι αποκλειστικά, μεταξύ σουνιτών και σιιτών. Αυτές οι συγκρούσεις έχουν ήδη προκαλέσει αιματοχυσία σε ένα μεγαλύτερο βαθμό από αυτή της αραβο-ισραηλινής διαμάχης και η άνθηση του θεοκρατικού φονταμενταλισμού σε ολόκληρο τον μουσουλμανικό κόσμο, από τη Νιγηρία

¹⁸⁵ PHM, Labour Party Archive, Report of the Annual Conference of the Labour Party, -International Committee, 2/10/1983

¹⁸⁶ PHM, Labour Party Archive, Report on the Annual Conference of the Labour Party, Sep. 1983

¹⁸⁷ Ό.π.

μέχρι την Ινδονησία, εισάγει ένα νέο στοιχείο με το οποίο ο Δυτικός κόσμος δεν ήταν οικείος για χιλιάδες χρόνια.¹⁸⁸

Την γενικότερη στροφή προς την θρησκευτική πάλη παρατηρεί στο ίδιο συνέδριο και ο Sam Jacobs του κινήματος μαρξιστικού – σιωνιστικού κινήματος Poale Zion που εντάσσεται στους Εργατικούς, αποφεύγοντας επιμελώς παρ' όλα αυτά κάποια αναφορά στην άνοδο της θρησκευτικής δεξιάς στο Ισραήλ.

Το περασμένο σαββατοκύριακο ο Γ. Αραφάτ έκανε μια δήλωση. Κάλεσε σε ιερό πόλεμο εναντίον της σιωνιστικής κατοχής “των ιερών μας τεμενών”. Αυτό εμένα δεν μου φαίνεται πολύ κοσμικό, δεν μου φαίνεται πολύ δημοκρατικό.¹⁸⁹

Επιπλέον, την ίδια περίοδο και το FO σημειώνει πως ο θρησκευτικός ζηλωτισμός δεν περιορίζεται μόνο στο Ισλάμ, αλλά επεκτείνεται εντυπωσιακά και στις άλλες μονοθεϊστικές θρησκείες. Λόγου χάρη καταγράφουν την οργάνωση Gush Emunim στο Ισραήλ, το Ινδικό Rashtriya Swayamsevak Sangh, τους Εβραίους της Αμερικής (τους χαρακτηρίζει ως freaks), όπως επίσης και τα κινήματα στην Καθολική αλλά και την Ορθόδοξη Εκκλησία. Ωστόσο, λόγω του πιο σφαιρικού του οράματος τα ισλαμιστικά κινήματα διαφοροποιούνται από τα υπόλοιπα, αναφέρει σε έκθεσή του το FO.¹⁹⁰

Ο Jonathan Neale του SWP στέκεται και αυτός στην θρησκευτική αφύπνιση που παρατηρείται στην Μέση Ανατολή. Από τον θρίαμβο του Χομεϊνί μέχρι την ανάδυση του μαχητικού σιιτικού Ισλάμ στον Λίβανο, το «φονταμενταλιστικό Ισλάμ» όπως αποκαλείται, ανθίζει. Για τον Neale οι υπεραπλουστευτικές προσεγγίσεις για «τρελούς μουλάδες» και για «φανατικούς» που δρουν και σκέφτονται ανορθολογικά, δεν αρκούν. «Για τους Βρετανούς σοσιαλιστές η πλειοψηφία της προπαγάνδας αυτής κρούει τον κώδωνα της ανησυχίας».¹⁹¹ Ο Βρετανός σοσιαλιστής παρατηρεί την ευκολία του ρατσιστικού ολισθήματος όταν πολλοί αναφέρονται στους Άραβες, ωστόσο σημειώνει πως χωρίς αμφιβολία το φονταμενταλιστικό Ισλάμ είναι αντιδραστικό, όπως δείχνει και το παράδειγμα των Γκριζων Λύκων στην Τουρκία. Σύμφωνα με τον Neale η *κοκκινοπράσινη συμμαχία* – ίσως από τις πρώτες φορές που απαντάται ο νεολογισμός αυτός – μπορεί να φαίνεται ελκυστική, ωστόσο το παράδειγμα του Ιράν αντικατοπτρίζει την ουσία των πραγμάτων, όπου «όλη η Αριστερά είναι στη φυλακή». Ωστόσο, αυτό που πραγματικά συμβαίνει σύμφωνα με τον Neale είναι το εξής: η

¹⁸⁸ Healey Denis, (1983), “A Socialist Britain in a Changing World”, σ. 194, στο Συλλογικό, *Renewal: Labour's Britain in the 1980's*, Penguin, London

¹⁸⁹ Ό.π..

¹⁹⁰ BNA Archives, FCO 93/1837, NF 226/1, No 16, R.J.S. Muir (British Embassy-USA) προς D.E. Tatham (MED-FO), “The New Islamic Fundamentalism” 28/2/1979

¹⁹¹ Jonathan Neale, “Islam and Reaction”, *SW*, April 1984

τρομοκρατία της μπουρζουαζίας. Το φονταμενταλιστικό Ισλάμ εκπροσωπεί τα συμφέροντα της μπουρζουαζίας και ενεργεί στο όνομά της.

Η συσκότιση των κινήτρων είναι το στοιχείο που προκύπτει από τις αναλύσεις των περισσότερων που καταπιάνονται με το πολιτικό Ισλάμ. Συνεπώς, κάνοντας χρήση του Ισλάμ ως συνεκτικού στοιχείου και παράγοντα κινητοποίησης, η άρχουσα ελίτ μπορεί να πετύχει πιο εύκολα τους στόχους της. Αυτό, κατά τον Neale, φαίνεται και από τα παραδείγματα του Αφγανιστάν, της Λιβύης, της Αιγύπτου και της Τουρκίας.¹⁹² Και παρ' ότου οι τάσεις και οι οργανωτικές δομές ποικίλουν ανάλογα με τη χώρα, την ιστορία και τους στόχους «αυτό που ενώνει αυτούς τους ανθρώπους είναι μια αμφίθυμη στάση απέναντι στο καπιταλιστικό κράτος. Από τη μία μεριά τους διώχνει έξω από το κέντρο της οικονομίας [...] από την άλλη μεριά θέλουν τον έλεγχο του κράτους για τους εαυτούς τους». Επιπλέον, το φονταμενταλιστικό Ισλάμ αντιπροσωπεύει, όπως ισχυρίζεται ο Neale, την πολιτισμική αντίσταση απέναντι στη Δύση και την ειδική επικυριαρχία της. Έτσι, ενώ παρατηρείται μια διαύγεια σε σχέση με την πολιτισμική αντίσταση, αναπαράγεται παρ' όλα αυτά το κίνητρο το οποίο ενεργοποιεί αυτό το συναίσθημα: η *παρηγοριά*. Και αυτό διότι σύμφωνα με τον Neale το Ισλάμ αποτελεί το τελευταίο καταφύγιο, μια σκέπη ανθρωπιάς και πνευματικότητας η οποία στρέφει τον πυρήνα των κοινωνικών προβλημάτων στην αναζήτηση του υπερβατικού.

Ακόμα, μια αντίστοιχη θρησκευτική στροφή παρατηρεί και η ακαδημαϊκός Rosalind Brunt σχολιάζοντας το συνέδριο των Σοσιαλιστών στο Chesterfield τον Οκτώβριο του 1987. Η Brunt εντοπίζει μια αλλαγή στη σημασιολογική χρήση διαφόρων όρων που αποκτούν πλέον μια θρησκευτική χροιά. Για παράδειγμα, ο όρος «οικουμενικότητα» για τον σοσιαλισμό που χρησιμοποιεί ο Tony Benn κυριαρχείται, σύμφωνα με την Βρετανίδα, από θρησκευτικές συνδηλώσεις. Ωστόσο, η θρησκευτική χροιά δεν είναι η μόνη που διακρίνεται. Η προσέγγιση των συνέδρων, επισημαίνει, διακατέχεται από μια τάση επιστροφής στα θεμέλια, τα αυστηρά και απαρέγκλιτα σοσιαλιστικά θεμέλια, τα οποία από τη μια εμπνέονται από χριστιανικά ιδεώδη από την άλλη εντάσσονται σε ένα παροντικό πλαίσιο γενικότερου θρησκευτικού φονταμενταλισμού.¹⁹³

8.1.4 Η εξέγερση των ΑΜ στη Συρία το 1982

¹⁹² Ό.π. Είναι ενδιαφέρον πως στο ίδιο άρθρο δηλώνεται κατηγορηματικά πως το φονταμενταλιστικό Ισλάμ δεν έχει καμία επιρροή στην ΟΑΠ και στον παλαιστινιακό αγώνα, πράγμα που έρχεται σε αντίθεση με άλλες θεάσεις και αναλύσεις.

¹⁹³ Rosalind Brunt, "The Left's Hallelujah Chorus", *Marxism Today*, pp. 3558. Iye, December 1987

Η προσπάθεια «αποπαλαιστινιοποίησης» του λόγου των Εργατικών αντικατοπτρίζεται και λίγο πριν από την απόπειρα δολοφονίας του ισραηλινού πρέσβη στο Λονδίνο το 1982, του Shlomo Argon.¹⁹⁴ Ο ίδιος καλεσμένος στο Royal Institute of International Affairs στο Chatham House στις 22 Απρίλη του 1982, έκανε λόγο στην ομιλία του για έναν παραμορφωτικό καθρέπτη με τον οποίο η Αριστερά στην Βρετανία βλέπει την θέση και τον ρόλο του Ισραήλ στην περιοχή. Σύμφωνα με τον Argon η πρόσληψη της Μέσης Ανατολής από το Ισραήλ δεν μοιάζει καθόλου με εκείνη που έχουν οι άλλοι πρωταγωνιστές – οι Άραβες – στην περιοχή. Μεταξύ άλλων ο Argon σημειώνει πως:

Σε αντίθεση με την ευρεία συναίνεση των κυβερνήσεων και των μέσων ενημέρωσης, το Ισραήλ δεν θεωρεί πως το παλαιστινιακό ζήτημα είναι το κεντρικό πρόβλημα στην περιοχή την εποχή μας (1982) αλλά και γενικότερα. Πικρό, περίπλοκο και δυσεπίλυτο καθώς φαντάζει, η αραβοϊσραηλινή διαμάχη είναι μόνο ένα μέρος από τις γενικότερες εντάσεις και τη βία μεταξύ άλλων, και όχι απαραίτητα και η πιο καθοριστική.¹⁹⁵

Ο Ισραηλινός πρέσβης αναφέρεται στην περίπλοκη κατάσταση στον Λίβανο (της οποίας το Ισραήλ αποτελεί αναπόσπαστο μέρος), και στέκεται στην Συρία και την πρόσφατη σφαγή του Φεβρουαρίου στην εξέγερση των ισλαμιστών των ΑΜ στη Χάμα. Ερχόμενος σε διαλεκτική αντιπαράθεση με την γενικότερη πεποίθηση για τη σχέση της κατοχής του Ισραήλ και της ισλαμικής αφύπνισης,¹⁹⁶ υπογραμμίζει πως «όσο και να προσπαθήσει κανένας θα ήταν πολύ δύσκολο να βρει κανείς τον συνδετικό κρίκο του Ισραήλ με το αιματηρό αυτό γεγονός. Αντιθέτως φαίνεται πως ο Hafez al-Assad αξιολογεί τα εσωτερικά του προβλήματα πολύ πιο απειλητικά ακόμα και από τους διαβολικούς ισραηλινούς. Πως αλλιώς να εξηγήσει κανείς την ετοιμότητά του να ισοπεδώσει την πόλη της Χάμα. [...] Αυτό που συνέβη στη Χάμα», συνοψίζει ο Argon «ήταν συμπτωματικό μιας κοινωνίας κατακερματισμένης με εσωτερικές εντάσεις και διαμάχες πρακτικά σε κάθε επίπεδο της εθνικής και κοινοτικής ζωής».¹⁹⁷

Σε διαφορετική γραμμή κινούνται ωστόσο για την εξέγερση στη Χάμα κάποιοι αριστεροί ακαδημαϊκοί, όπως λόγου χάρη ο Fred Halliday. Ο Halliday συντάσσεται με την άποψη πως για την υποκίνηση ισλαμιστικών εξεγέρσεων, όπως στην περίπτωση της Χάμα, «είναι αμφίβολο το πόσο αθώα είναι η CIA».¹⁹⁸ Το ΚΚ Συρίας υπερθεματίζει την οπτική αυτή, καθώς προσλαμβάνει την

¹⁹⁴ Της οποίας (η δολοφονία) σύμφωνα με το Ισραήλ υπήρξε η αφορμή για την εισβολή του Ισραήλ στον Λίβανο με τις θηριωδίες που επακολούθησαν.

¹⁹⁵ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/37, "Middle East Realities: An Israeli View", Royal Institute of International Affairs, Shlomo Argon, 22/0/4/1982, σ. 1

¹⁹⁶ Η εφημερίδα Independent τόνιζε πως η ισραηλινή κατοχή σε Παλαιστίνη και Λίβανο λειτουργεί ως καλός αγωγός της τρομοκρατίας και της αντίστασης κατά του Ισραήλ. "How Hezbollah Wins Support", *The Independent*, Issue 2118, p. 15, 3/8/1993

¹⁹⁷ WUMRA, Αρχείο LMEC, Φακ. MSS. 76/10/37, ό.π., σ. 2

¹⁹⁸ Fred Halliday, "The casual cold warriors", *LW*, 5/3/1982

εξέγερση των ΑΜ στη Χάμα ως «αντεπανάσταση» και ως μια προσπάθεια αποσταθεροποίησης του αντιμπεριαλιστικού μπλοκ της ασαντικής Συρίας, μια αποσταθεροποίηση η οποία, προφανώς, είναι υποκινούμενη από τις Η.Π.Α. «Δεν υπάρχει καμία περίπτωση» σημειώνει το ΚΚ Συρίας «να [το] πετύχει αυτό, ειδικά και μετά την αποτυχία της αντεπανάστασης και το τελειωτικό χτύπημα που δέχτηκε η *συμμορία των Αδελφών Μουσουλμάνων*».¹⁹⁹ Το CPGB – και το κομμουνιστικό κίνημα εν γένει – φαίνεται να συμμαρτυρεί τη θέση αυτή, ωστόσο αναδεικνύει και τον υλιστικό παράγοντα ως όχημα εξέγερσης καθώς συνδέει την στάση των «φονταμενταλιστών» των ΑΜ με τον αποκλεισμό τους από τα κέντρα εξουσίας από την Αλαουίτικη μειοψηφία του προέδρου Άσαντ.²⁰⁰

Μετά την σφοδρή καταστολή των ΑΜ στη Συρία από το καθεστώς του Άσαντ το FO κάνει τη δική του εκτίμηση. Δεν βλέπει κάποια σοβαρή αποσταθεροποιητική ροπή στον μεσανατολικό χώρο εξαιτίας του ισλαμιστικού κινήματος στα μέσα του 1980. Συγκεκριμένα, αναφερόμενο στη Συρία ανιχνεύει πως η δύναμη του σουνιτικού ισλαμισμού (για τον ισλαμισμό των άλλων δογμάτων αναφέρει πως είναι εντελώς αδύναμοι) θα μπορούσε δυνητικά να καταστεί επικίνδυνη, λόγω της μη προσβασιμότητας σε θέσεις εξουσίας. Ωστόσο, μια σειρά λόγων αναχαιτίζει την δυναμική του. Οι λόγοι αυτοί είναι οι εξής: α) ότι το καθεστώς του Hafez al-Assad επιβίωσε της απόπειρας ανατροπής και τώρα είναι πιο δυνατό, β) η περίοδος των κοινωνικών και πολιτικών κινητοποιήσεων ανήκει πλέον στο παρελθόν, γ) το σουνιτικό στρατόπεδο είναι στο εσωτερικό του διαιρεμένο και αποδυναμωμένο²⁰¹ και δ) το γεγονός πως το σουνιτικό δόγμα έχει μακρά ιστορία ανεκτικότητας και συνύπαρξης με άλλες θρησκείες.²⁰² Μάλιστα, αυτό που εγείρει το ενδιαφέρον, ιδιαίτερα σε μια εποχή όπου παρατηρείται μια εδραίωση της δαιμονοποίησης των ισλαμιστών, είναι πως το FO εντοπίζει στους ισλαμιστές ψήγματα πιθανής ορθολογικής πολιτικής συνεργασίας καθώς δεν αποσκοπούν «στην καταστροφή του συστήματος».²⁰³ Το πρόγραμμά τους, όπως υπογραμμίζεται, που αποτυπώνεται στο “Programme of the Islamic Revolution in Syria” το 1980, περιλαμβάνει άκρως φιλελεύθερες μεταρρυθμίσεις όπως οικονομική φιλελευθεροποίηση και τραπεζικές μεταρρυθμίσεις.

¹⁹⁹ PHM, CPGB Archives, CP/CENT/INT/16, Parti Communiste Syrien, Feb 1983

²⁰⁰ “Rebels Take on Syrian Leader”, *Morning Star*, 11/2/1982

²⁰¹ Την περίοδο εκείνη οι ΑΜ ήταν εντελώς διαιρεμένοι με την ηγεσία (Issam al-Attar) εξορισμένη και με την πιο ριζοσπαστική ομάδα του Adnan Sa’ad al-Din, Μαχητική Πρωτοπορία, εντελώς απονομιμοποιημένη.

²⁰² BNA, FC093/4755, Dept. Near East and North Africa, W.R. Tomkyw (British Embassy-Damascus) προς J.P. Bannerman (R.D.-FO), “Islamic Fundamentalism in Syria”, NFy 226/1, No 1, 10/1/1986

²⁰³ BNA, FC093/4755, ό.π.

8.2 ΜΕΤΑΞΥ ΣΦΥΡΑΣ ΚΑΙ ΑΚΜΟΝΟΣ: Ο ΛΙΒΑΝΟΣ ΚΑΙ Ο ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΕΡΑΣ ΓΙΑ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΙΣΛΑΜ

Ο εμφύλιος του Λιβάνου θα αποτελέσει και το ορόσημο για τον μετασχηματισμό στην εκφορά του δημόσιου λόγου της βρετανικής Αριστεράς αναφορικά με τους ισλαμιστές. Η «σιιτικοποίηση» του πολιτικού Ισλάμ, που ξεκίνησε το 1978-79 με την παραγωγή ενός ερμηνευτικού σχήματος σχετικά με την επαναστατική φύση του σιιτισμού, θα συνεχιστεί και θα ενισχυθεί. Αυτό οφείλεται κυρίως στο γεγονός πως μαζί με τον Κίνημα των Αποστερημένων και την Άμαλ, θα εμφανιστεί το 1982 και η οργάνωση της Χεζμπολλά. Η τελευταία θα δώσει στην αντισραηλινή αντίσταση ένα αντιιμπεριαλιστικό χαρακτήρα, θέτοντάς τη στον πυρήνα της ένοπλης αντίστασης στον Λίβανο. Παράλληλα, ο χαρακτήρας του λιβανικού εμφυλίου ως σύγκρουση ένοπλων ομάδων με θρησκευτικό και σεχταριστικό πρόσημο θα ωθήσει τον βρετανικό Τύπο και τους πολιτικούς να μιλήσουν πλέον ανοιχτά για «φανατικούς μουσουλμάνους», «φονταμενταλιστές» και «εξτρεμιστές». Ο βρετανικός αριστερός Τύπος αλλά και οι συζητήσεις εντός των κομμάτων χαρακτηρίζονται ενίοτε από συναισθηματικά φορτισμένες δημοσιεύσεις με αναφορές σε Βρετανούς στρατιώτες ή πολίτες που έζησαν άμεσα ή έμμεσα – λόγου χάρη μέσω των απαγωγών – τον λιβανικό εμφύλιο.²⁰⁴ Παράλληλα, υπερτονίζεται και ο κίνδυνος που ελλοχεύει για τα βρετανικά συμφέροντα στην περιοχή από την γενικευμένη αποσταθεροποίηση. Βέβαια ο βρετανικός τύπος την περίοδο του 1982 κυριαρχείται από τις αναφορές στον πόλεμο των Φώκλαντς.

Λίγο μετά τις σφαγές της Σάμπρα και της Σατίλα, τον Σεπτέμβρη του 1982, το ΜΕSc και ο βουλευτής Michael Gilson εξηγεί γιατί μπορεί η ανάγνωση του Λιβάνου μόνο με σεχταριστικούς όρους να θολώσει την εικόνα. Η θρησκευτική κατάσταση, σημειώνει, «έχει προφανείς πολιτικές επιπλοκές οι οποίες είναι ένα μεγάλο ζήτημα ειδικά τώρα. Αυτό που θα πρέπει να υπογραμμιστεί είναι πως παίζοντας το χαρτί του συστήματος των διαφόρων θρησκευτικών ομάδων, και αναγιγνώσκοντας τον Λίβανο μόνο με όρους θρησκείας, σαν να είναι το πιο καθοριστικό στοιχείο στην λιβανική κοινωνική, πολιτική και οικονομική ζωή, έχει πάρει έναν πολύ δυναμικό και πειστικό τόνο την περίοδο αυτή». Ενώ ο Gilson το 1982 σημειώνει πως δεν υπάρχει γραμμική ιστορική συνέχεια στην κληροδοτημένη θρησκευτική διαίρεση των κοινοτήτων απευθείας από την Οθωμανική Αυτοκρατορία, υπογραμμίζει αναφερόμενος στον Λίβανο το «πόσο σημαντικό είναι να αντιληφθούμε πως η θρησκεία δεν είναι απαραίτητα το πιο σημαντικό και καθοριστικό στοιχείο στην οικογένεια, την κοινωνική και την

²⁰⁴ "Briton Killed in Beirut Slaughter of Innocent", *Daily Mirror*, 14/2/1984 & "Britons Rush", *Daily Mirror*, 25/10/1983

πολιτική ζωή».²⁰⁵ Από την άλλη, ο Fred Halliday την ίδια περίοδο στηρίζει την ανάλυση του στους σεχταρισμούς και προειδοποιεί για κυοφορούντες κινδύνους που περιλαμβάνουν τους ανταγωνισμούς ηγεμονίας, τις σεχταριστικές συγκρούσεις αλλά και την αυξανόμενη επιρροή του μαχητικού Ισλάμ.²⁰⁶

Το 1982 διοργανώνονται στη Βρετανία μια σειρά από διαδηλώσεις κατά του Ισραήλ και της πολιτικής του στον Λίβανο. Τις διαδηλώσεις αυτές διοργανώνει το Emergency Committee Against the Invasion of Lebanon τον Ιούλιο και τον Αύγουστο.²⁰⁷ Η εισβολή στον Λίβανο θα ωθήσει και την συγκρότηση μιας ευρείας αριστερής πλατφόρμας στην Βρετανία, που τονίζει την ανάγκη να διευρυνθεί το αντιπολεμικό κίνημα (μνημονεύουν και το αυξανόμενο αντιπολεμικό ρεύμα μέσα στο ίδιο το Ισραήλ),²⁰⁸ παράλληλα όμως με την αναγνώριση του κράτους του Ισραήλ από όλη την Αριστερά, όπως και ο ίδιος ο Παλαιστίνιος ηγέτης είχε παραδεχθεί την περίοδο εκείνη.²⁰⁹ Επιπλέον, επισημαίνεται συνεχώς η σημασία της ανάδειξης των Εργατικών σαν ηγετική δύναμη προάσπισης των δικαιωμάτων των Παλαιστινίων, και της αναγνώρισης, όπως αναφέρει ο βουλευτής Ted Knight, της ΟΑΠ ως μοναδικού νόμιμου εκπροσώπου του παλαιστινιακού λαού.²¹⁰

8.2.1 Το κομμουνιστικό κόμμα, το τροτσκιστικό κίνημα και ο λιβανικός γρίφος

Ο υπεύθυνος του τμήματος Διεθνών Σχέσεων του CPGB, Gerry Pocock, εκφράζει τη θέση του κόμματος για τη σύγκρουση στον Λίβανο ως εξής. Για να επιτευχθεί μια δίκαιη λύση, η οποία θα αντέχει στον χρόνο θα πρέπει να περιλαμβάνει δύο κύριες παραμέτρους: πρώτον, θα πρέπει να λαμβάνει σοβαρά υπόψιν το θρησκευτικό και εθνικό μωσαϊκό της χώρας, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στο μουσουλμανικό στοιχείο. Κι αυτό διότι αφενός είναι το πιο περιθωριοποιημένο από άποψη πολιτικής αντιπροσώπευσης αλλά και από οικονομικής αντανάκλασης, τη στιγμή μάλιστα που είναι πλέον και η πλειοψηφία, και αφετέρου λόγω της σταδιακής πολιτικοποίησης του ισλαμικού

²⁰⁵ PHM, Labour Party Archive, Box 120, ΦΑΚ. Labour Party Advisory Committee on Imperial Questions, MEsC, 1981-1982, NEC, MEsC meeting, DEC 1982, 16/11/1982

²⁰⁶ Fred Halliday, "Bad news for Reagan", *Labour Weekly*, 16/4/1982

²⁰⁷ "Invasion of the Lebanon", *Morning Star*, 12/7/1982

²⁰⁸ "Lebanon Horror Fuels Israel Peace Rage", *Morning Star*, 28/7/1982

²⁰⁹ "Arafat says Israel has Right to Exist", *Morning Star*, 26/7/1982. Το αντιπολεμικό κίνημα οργανώνει και μια καμπάνια μποϊκοτάζ προϊόντων από το Ισραήλ με την ονομασία Boycott Begin Campaign η οποία είναι παράλληλα και απάντηση στην καμπάνια αποκατάστασης της εικόνας του Ισραήλ. Η Transport and General Workers' Union καλεί τους εργάτες των λιμανιών να μην ξεφορτώνουν φορτία προερχόμενα από το Ισραήλ, ακολουθώντας το παράδειγμα των συναδέλφων τους στην Ελλάδα, τη Σουηδία και τη Γαλλία. "Don't Buy Israeli Campaign Launched", *Morning Star*, 31/8/1982

²¹⁰ "Labour Movement Must Back Pledge on Palestine", *Morning Star*, 11/10/1982. Η διαμάχη στους κόλπους των Εργατικών είναι ενδεικτική και από μια σειρά αντιδικιών σχετικά με ψηφίσματα τα οποία αναφέρονταν στην 'πατρίδα' των παλαιστινίων και όχι στο 'κράτος', όπως λόγου χάρη το 1988. Βλ. "Labour Anti-PLO Moves Fails", *Morning Star*, 7/10/1988

στοιχείου στη χώρα. Και δεύτερον, λόγω της υποστήριξης της κυβέρνησης του Amin Gemayel στην ισραηλινή κατοχή του νότιου Λιβάνου, η οποία σε συνδυασμό με το παλαιστινιακό ζήτημα προκαλεί κλυδωνισμούς και αναταράξεις στην ευρύτερη περιοχή.²¹¹ Φυσικά, αυτή η πολιτικοποίηση του μουσουλμανικού στοιχείου αναφέρεται και στο σιιτικό Ισλάμ.

Ο ακαδημαϊκός Roger Owen σε άρθρο του στο *Marxism Today* εξηγεί την άνοδο του πολιτικού σιιτισμού στα λιβανικά συμφραζόμενα, κάνοντας αναφορές στην αφύπνισή του με το Κίνημα των Αποστερημένων (1974) και την δημιουργία της Άμαλ έναν χρόνο αργότερα. «Πριν από αυτό οι σιίτες ήταν κατά κύριο λόγο μια φτωχή αγροτική κοινότητα που κυριαρχούνταν από μεγάλους γαιοκτήμονες», σημειώνει.²¹² Η πολιτική τους οργάνωση βάσει του δόγματός τους έγινε ύστερα από τη φυγή τους από το νότιο Λίβανο και την ακόλουθη εγκατάστασή τους στα προάστια της Βηρυτού, όπου στρατολογήθηκαν από το ΚΚΛ και τον Musa al-Sadr. Ωστόσο, όπως σημειώνει και ο Owen, οι δύο θεμελιώδεις λόγοι για την πολιτικοποίησή τους υπήρξε η αρχική συμμαχία με τους Παλαιστίνιους και η πρόσβασή τους σε όπλα, αλλά και η επιρροή από την ιρανική επανάσταση του 1979. Ακολούθως, η μεταστροφή της Amal κατά του παλαιστινιακού κινήματος επιβλήθηκε ουσιαστικά από την Συρία, η οποία χρησιμοποίησε ένα μεγάλο κομμάτι του αντιαραφατικού τμήματος της σιιτικής οργάνωσης.²¹³

Όσον αφορά τη στάση της λιβανικής Αριστεράς σχετικά με το σιιτικό κίνημα ο Owen υπογραμμίζει με διορατικότητα. Διακρίνει πως η πρώτη φάση της λιβανικής Αριστεράς, στις αρχές της δεκαετίας του 1970, ήταν και η πιο δυναμική της. Και αυτό κυρίως λόγω της προοδευτικής ενδυνάμωσης της ΟΑΠ και του ρόλου του Δρούζου ηγέτη Kamal Jumblatt. Ωστόσο, η δύναμη αυτή έφθινε καθώς η ΟΑΠ ηττήθηκε, ενώ ο γιος του Kamal, Walid Jumblatt δεν ακολούθησε την ίδια πολιτική με τον πατέρα του. Επιπλέον, λόγω της οπισθοχώρησης των ίδιων των σιιτών από τις «σοσιαλιστικές» πολιτικές και την ένταξή τους στα θρησκευτικά κινήματα, αποδυναμώθηκε περαιτέρω η λιβανική Αριστερά. Στην τελευταία εξέλιξη ο Owen παραμένει επιφυλακτικός καθώς δεν είναι σίγουρος αν η διαδικασία αυτή αποτελεί «αποστασία» ή ένα είδος στρατηγικού «εισοδισμού», αφήνοντας να εννοηθεί πως ίσως δεν υπάρχει ιδεολογική μεταστροφή.²¹⁴ Επιπλέον, όπως έχουν προτείνει και κάποιοι Άραβες μαρξιστές, όπως και κάποιες σχολές σκέψης στην ΕΣΣΔ, το Ισλάμ δεν αποτελεί μια αόριστη υπερβατική δομή, αλλά μια θρησκεία με εγγενή επαναστατικά και εξισωτικά στοιχεία.²¹⁵

²¹¹ Gerry Pocock, "Lebanon Crisis Mounts", *Morning Star*, 8/2/1984

²¹² Roger Owen, "Lebanon: Towards a Pax Syria", *Marxism Today*, Vol. 29, No 8, PP 3558.iyc, August 1985

²¹³ Ό.π.

²¹⁴ Ό.π.

²¹⁵ Ibrahim M. Abu-Rabi, *Contemporary...*, ό.π., σ. 15

Επιπλέον, την περίοδο της έναρξης και της εντατικοποίησης της ένοπλης αντίστασης στην ισραηλινή κατοχή στον Λίβανο και κατά τη διάρκεια του «πολέμου των στρατοπέδων» παρατηρείται και ο σταδιακός διαχωρισμός στην διαλεκτική προσέγγιση των ένοπλων σιιτικών οργανώσεων, και της πολιτικής τους επιτελεστικότητας. Έτσι, το κίνημα Άμαλ, στο οποίο ηγέτης είναι πλέον ο Nabih Berri, αποκτά εξέχουσα θέση στο μωσαϊκό των διαπραγματεύσεων με τις Η.Π.Α και το Ισραήλ. Σε πολλές περιπτώσεις ο N. Berri διαπραγματεύτηκε την απελευθέρωση Ευρωπαίων ή Αμερικανών ομήρων, όπως στην περίπτωση της απελευθέρωσης των 39 Αμερικανών ομήρων τον Ιούλιο του 1985.²¹⁶ Αυτό συμβαίνει, διότι ο ισλαμισμός της Άμαλ την περίοδο εκείνη κινείται στον αστερισμό των συμφερόντων των δυτικών δυνάμεων στον Λίβανο, καλλιεργώντας έτσι το έδαφος για την απονομιμοποίηση άλλων σιιτικών οργανώσεων, όπως η Χεζμπολλά, από τις δυτικές κυβερνήσεις. Παράλληλα, η ρητορική για την Χεζμπολλά διαφοροποιείται από πλήθος αριστερών μέσων, όπως η *Morning Star*, αλλά και μη αριστερών, όπως η *Mirror*, από τα οποία χαρακτηρίζονται ως «βάρβαροι τρομοκράτες» και «συμμορία φανατικών» που ως στόχο έχει να καταστρέψει όχι μόνο το Ισραήλ αλλά και τον ίδιο τον Λίβανο.²¹⁷ Το ίδιο συνέβη και το 2000 όταν το Ισραήλ απέσυρε τα στρατεύματά του αιφνιδιαστικά από τον Ν. Λίβανο μετά είκοσι δύο χρόνια. Τότε λοιπόν μέρος του βρετανικού Τύπου παρατηρούσε τους ενθουσιώδεις εορτασμούς από τη Χεζμπολλά (και όχι μόνο), χαρακτηρίζοντας τους ως μια αλλόφρονα και παρανοϊκή κατάσταση από επικίνδυνους τρομοκράτες.²¹⁸

Όπως προκύπτει από τις πηγές, το SWP ενώ αφιερώνει μεγάλο μέρος στα διεθνή ζητήματα, και ειδικότερα στη Μέση Ανατολή, δεν κάνει ιδιαίτερα πυκνές αναφορές στον εμφύλιο του Λιβάνου και τη Χεζμπολλά. Η τελευταία μάλιστα εμφανίζεται σε ένα από τα άρθρα του SW μόλις το 1989. Σε αυτό αναρωτιέται «ποιοί είναι τελικά αυτοί οι τρομοκράτες στον Λίβανο;», δανειζόμενο σκωπτικά την έκφραση «τρομοκράτης» από το κυρίαρχο αφήγημα. Διατρέχει συνοπτικά την πρόσφατη ιστορία του εμφυλίου με τις θηριωδίες του «κράτους – τρομοκράτη» Ισραήλ και της στήριξης που χαίρει από τις Η.Π.Α. και υπενθυμίζει, πως την στρατηγική των ομήρων την ξεκίνησε το Ισραήλ με την εισβολή του στη χώρα, και με απώτερο σκοπό την εξολόθρευση της ΟΑΠ. Συντάσσεται με το κυρίαρχο αφήγημα για την πολιτικοποίηση των σιιτών στον Λίβανο, σημειώνοντας πως τα μέλη της Χεζμπολλά προέρχονται από τα κατώτερα και καταπιεσμένα στρώματα της λιβανέζικης κοινωνίας και πως «κατά τα '60s πολλοί μουσουλμάνοι σιίτες οδηγήθηκαν στις παραγκουπόλεις της Βηρυτού [ενώ] έπαιξαν μικρό ρόλο στην έκρηξη πολιτικοποίησης στα τέλη του 1960 και στις αρχές του 1970».²¹⁹ Η «έξοδος»

²¹⁶ "Hijack Crisis Ends as 39 Hostages Free", *Morning Star*, 1/7/1985

²¹⁷ Lara Deeb, (2011), "Hizballah in the Sights", *MERIP*, No 258, σ. 38 & Thanassis Cambanis, (2010), *A Privilege to Die: Hezbollah's Legions and their Endless War Against Israel*, Free Press, New York

²¹⁸ "Hezbollah at the Promised Land, *The Mirror*, 25/5/2000

²¹⁹ "Shia Militia Formed from Among Oppressed", *SW*, 12/8/1989

των σιιτών προς την Βηρυτό σχετίζεται με τις εντεινόμενες επιχειρήσεις του ισραηλινού στρατού στο νότιο Λίβανο στις αρχές του 1970, συμφωνώντας με τη θέση του R. Owen.

Ωστόσο, η αποκρυστάλλωση του χρονικού προσδιορισμού της πολιτικοποίησης των σιιτών στον Λίβανο τοποθετείται λίγο νωρίτερα από τον Y. Hazran και τον J. Daher.²²⁰ Στην πραγματικότητα, όπως έχουμε δει η ανάπτυξη μιας πολιτικής ταυτότητας από τους σίιτες του Λιβάνου πραγματοποιείται κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960 όταν εντάσσονται σε μεγάλους αριθμούς στο ΚΚΛ, ενώ κατά τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1970 σταδιακά συσπειρώνονται γύρω από το Κίνημα των Αποστερημένων του Musa al-Sadr. Το SW αναφέρει πως η σιιτική Άμαλ «συνδυάζει έναν ισλαμικό φονταμενταλισμό μαζί με έναν αόριστο λόγο για πολιτική μεταρρύθμιση», ενώ αναφορικά με τη Χεζμπολλά αναφέρει πως συγκροτήθηκε με τη βοήθεια του Ιράν το 1982 και γρήγορα νομιμοποιήθηκε στα μάτια των Λιβανέζων καθώς η Άμαλ προσλαμβάνονταν σταδιακά ως υποχείριο της Συρίας.²²¹ Επιπλέον, συμφωνούν πως η σκληρή αντίστασή τους στο νότιο Λίβανο, ήταν και ένας από τους λόγους της δημοτικότητας της σιιτικής οργάνωσης, όπως αναφέρεται. Άλλωστε, όπως αποτυπώνεται και στα προγράμματα των ΑΜ σε διάφορες χώρες την εποχή του 1989-91, όπως αυτά του Καΐρου και του Αμάν,²²² το Ισραήλ αποτελεί για το ισλαμιστικό κίνημα όχι μόνο ένα εχθρικό κράτος αλλά και «ταξικός εχθρός». Αυτό συμβαίνει διότι το Ισραήλ αποτυπώνει την ιμπεριαλιστική επέκταση στην περιοχή αλλά παράλληλα παγιώνει και τις σχέσεις εξάρτησης και εκμετάλλευσης των Αράβων με αναφορές στην ισλαμική θρησκεία.²²³

Φυσικά και το FO καταπιάνεται με την περίπτωση της Χεζμπολλά. Σε έγγραφό του το 1986 εμφανίζεται μια ενδιαφέρουσα προσέγγιση για τον πνευματικό της ηγέτη, τον Hussein Fadlallah, αλλά και για την ίδια την οργάνωση. Ανιχνεύει τις ρίζες της σιιτικής οργάνωσης σε συνομιλίες που έλαβαν χώρα στη Νατζάφ το 1969 μεταξύ του Χομείνι και του Baqir al-Sadr, τη στιγμή που ο πρώτος βρισκόταν εξόριστος στην ιρακινή πόλη από το 1964. Και οι δύο αυτές προσωπικότητες, επιχείρησαν, σύμφωνα με το έγγραφο του βρετανικού ΥΠΕΞ, να πολιτικοποιήσουν τον σιιτικό πληθυσμό και να διεκδικήσουν μερίδιο αφενός στον διαμοιρασμό της πολιτικής εξουσίας, αφετέρου στα υλικά αγαθά.²²⁴ Σκιαγραφώντας το πορτρέτο του Fadlallah το FO τον χαρακτηρίζει ως μία «από τις σημαντικότερες προσωπικότητες του ισλαμικού πολιτικού κινήματος», την περίοδο εκείνη. Το έγγραφο προσπαθεί να καταβυθιστεί στην πολιτική σκέψη του Λιβανέζου ισλαμιστή κάνοντας εκτενείς αναφορές στην στάση του αναφορικά με τη χρήση βίας, την εμπλοκή της θρησκείας στην

²²⁰ Yusri Hazran, "The Rise...", ό.π. & Joseph Daher, *Hezbollah...*, ό.π.

²²¹ "Shia Militia Formed...", ό.π.

²²² Alison Pargeter, *The Muslim...*, ό.π., σσ. 200-201

²²³ John Chalcraft, *Popular Politics...*, ό.π., σ. 460

²²⁴ BNA, NB 226/3, FCO8/6120, W95, Middle East Dept., A.T. Lamb προς Gr. Boyce (MED-FO) "Islam", "The Party of God", 2/5/1986

πολιτική και το λιβανέζικο εθνοτικοθησκευτικό μωσαϊκό. «Η βία», σημειώνεται, «δεν είναι επιθυμητή και δημιουργεί περισσότερα προβλήματα από αυτά που λύνει». Ωστόσο, όπως αναφέρει ο ίδιος ο Fadlallah, «βλέπουμε την βία σαν ένα είδος χειρουργικής επέμβασης όπου κάποιος πρέπει να χρησιμοποιήσει αφότου έχει εξαντλήσει όλα τα υπόλοιπα μέσα». ²²⁵ Επιπλέον, παρατηρεί πως αν και το Ισλάμ είναι ένα ολοκληρωμένο σύστημα θεωρίας και πράξης, την περίοδο εκείνη (1986) δεν φαίνεται πως οι Λιβανέζοι είναι διατεθειμένοι να το αποδεχτούν ως ένα πολιτικό σύστημα. Τέλος, ο Fadlallah αναγνωρίζει δύο κύριες πηγές βίαιης αντιπαράθεσης στην Μέση Ανατολή: αυτές είναι ο αμερικανικός παρεμβατισμός από τη μία και το παλαιστινιακό ζήτημα από την άλλη. Το δεύτερο, όπως υποστηρίζει, θα συνεχίζει να παράγει βία όσο παραμένει άλυτο, ενώ η καλύτερη και αποτελεσματικότερη αντιμετώπισή του είναι η αντίσταση με ισλαμικό πρόσημο. ²²⁶ Κάτι παρόμοιο υποστηρίζει και η Χαμάς όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω.

Τέλος, αξίζει να σημειώσουμε πως μία επιπλέον όψη του κυρίαρχου αφηγήματος την περίοδο εκείνη συνέδεε την τρομοκρατική βία με την εμπλοκή της ΕΣΣΔ. Ένα καλό παράδειγμα είναι η περίπτωση του Λιβάνου, όπου η εμπλοκή της ΕΣΣΔ – άμεσα αλλά και έμμεσα κυρίως μέσω της Συρίας – στην υποστήριξη όλων των ένοπλων κινημάτων. Σε αυτές συμπεριλήφθηκε και ο Μυστικός Αρμενικός Στρατός για την Απελευθέρωση της Αρμενίας (ASALA). Η δημιουργία του στον Λίβανο ²²⁷ και οι στενές σχέσεις με την ΕΣΣΔ, παρήγαγε μια φιλολογία για τον ρόλο των Σοβιετικών. Μάλιστα, σημειώνεται πως η Μόσχα στήριζε τις περισσότερες τρομοκρατικές ομάδες της εποχής, όπως τον Μυστικό Αρμενικό Στρατό για την Απελευθέρωση της Αρμενίας, την Μπάαντερ-Μάινχοφ και τις Ερυθρές Ταξιαρχίες. ²²⁸

8.3 Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΧΑΜΑΣ (HAMAS) ΚΑΙ Η ΙΝΤΙΦΑΝΤΑ 1987-1991

Το σουνιτικό Ισλάμ έχει επηρεάσει αρκετά το σιιτικό στην πολιτική του φιλοσοφία. Και ιδιαίτερα όσον αφορά τα μέσα και τις στρατηγικές που υιοθετούνται προκειμένου να επιτευχθούν οι στόχοι του. Άλλωστε ο al-Afghani διακήρυττε την ενότητα του σουνιτικού με το σιιτικό Ισλάμ. Ωστόσο, ο θεωρητικός εκείνος που έβαλε τα θεμέλια για την συγκρότηση μιας νέας θεωρίας για τον ένοπλο ισλαμικό αγώνα εναντίον των διεφθαρμένων αραβικών καθεστώτων αλλά και ενάντια στη Δύση, ήταν ο Αιγύπτιος Sayeed Qutb τη δεκαετία του 1950-60. Ο Qutb επηρέασε την πνευματική

²²⁵ BNA, NB 226/3, FCO8/6120, W95, Middle East Dept., A.T. Lamb προς Gr. Boyce, "Islam", "Islam and Violence in Political Reality", 8/5/1986

²²⁶ Ό.π.

²²⁷ Μαχητές του ASALA είχαν εκπαιδευτεί με αυτούς του PFLP και της ΟΑΠ στην κοιλάδα Μπεκάα.

²²⁸ Nisan Mordechai, (2002), *Minorities in the Middle East: A History of Self-Expression*, McFarland & Company Inc., σσ. 165-166

συγκρότηση πολλών μουσουλμάνων διανοούμενων, μεταξύ των οποίων και ο Ali Shariati, αλλά και τη μεγαλύτερη οργάνωση του πολιτικού Ισλάμ, τους AM, από τους οποίους γεννήθηκε και η Χαμάς. Ο Αιγύπτιος ισλαμιστής στο πιο επιδραστικό του βιβλίο, το *Ορόσημα στον Δρόμο* (ma'alif fi al-tariq), αναφέρεται στην αποτυχία του καπιταλισμού και του σοσιαλισμού, λόγω της υλιστικής και αθεϊστικής τους προσέγγισης, και στέκεται στις ιδέες της κοινωνικής δικαιοσύνης, της ελευθερίας και του ανθρωπισμού, τοποθετώντας τα σε ένα ισλαμικό πλαίσιο.²²⁹ Εισάγει τον όρο *jahiliyya*, δηλαδή της προϊσλαμικής άγνοιας του Θεού, σημειώνοντας πως η καταπολέμηση της *jahiliyya* γίνεται με τον ένοπλο αγώνα.²³⁰ Για την επίτευξη των στόχων αυτών είναι αναγκαία η συγκρότηση συμμαχιών.²³¹

Το ισλαμικό κίνημα, όπως θα δούμε και στην περίπτωση της Χαμάς, δεν υποτιμάει τις συμμαχίες για την εξάπλωση του. Για παράδειγμα, σε ένα έγγραφο του Σύρου ιδεολόγου/επιχειρηματία και μέλους των AM, του Ghaleb Himmat, που του αποδόθηκε η ονομασία *The Project* (1/12/1982) ανάμεσα στις έξι στρατηγικές που εμφανίζονται για την εξάπλωση του ισλαμισμού, απαντάται και η εξής: η προσωρινή συνεργασία και με άλλα κινήματα διαφορετικής ιδεολογικής ταυτότητας και στοχεύσεων, έτσι ώστε να αναπτυχθεί μια συμπαγής δυναμική ενάντια σε κοινούς εχθρούς, όπως οι ιμπεριαλιστές και οι σιωνιστές.²³²

Αυτές οι συμμαχίες, όπως προτείνει ο A. Bennigsen, απαντώνται στον μεσανατολικό χώρο μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και την ιστορική φάση της αποαποικιοποίησης, με τη δημιουργία των *μετώπων* με σκοπό την συνένωση των δυνάμεών τους – κοσμικών, ισλαμικών, εθνικιστικών, φιλελεύθερων – υπό τη σκέπη της μεγάλης εθνικής ιδέας. Τα μέτωπα αυτά, ενώ ξεκινούν ως εθνικά, σταδιακά μπορεί να αποκτήσουν και άλλους χαρακτήρες, όπως σοσιαλιστικά, εργατικά ή ισλαμικά ή ενίοτε και μια μίξη των τριών. Ο λόγος που προτείνει ο Bennigsen για την συγκρότηση των μετώπων αυτών είναι κυρίως ένας. Δεδομένης της ανεπάρκειας των δυτικών ιδεολογικών εργαλείων για την ανάλυση και τον οραματισμό των αραβικών κοινωνιών, έπρεπε να υπάρξει μια συνένωση και αντιφατικών ιδεολογιών.²³³ Σε αυτόν τον λόγο θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ακόμα δύο. Πρώτον, το μεταποικιακό καθεστώς ιστορικότητας των αραβικών κοινωνιών μετά την περίοδο του 1950, που χαρακτηριζόταν από μια έλλειψη εθνικής ολοκλήρωσης, μέσα σε έναν κόσμο περιτριγυρισμένο κυρίως από έθνη – κράτη, και συνεπώς το πρόταγμα του εθνικισμού υπερίσχυε. Δεύτερον, η

²²⁹ Qutb Sayed, (2006), *Milestones*, Islamic Book Service

²³⁰ Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με την πολιτική σκέψη του S. Qutb και ειδικότερα για την έννοια τη σημασία της έννοιας jahiliyya βλ. Sayed Khatab, (2006), *The Political Thought of Sayyid Qutb: The theory of jahiliyyah*, Routledge, London

²³¹ Bayat Asef, *Revolution...*, ό.π., σσ. 33-34

²³² Alison Pargeter, *The Muslim...*, σσ. 119-120

²³³ A. Bennigsen, (1958), "The National Front in Communist Strategy in the Middle East" στο Walter Laqueur (ed.), *The Middle East in Transition*, Routledge, London, σσ. 351-360

συγκρότηση, κατά βάση, ενός ηγεμονικού κόμματος (single-party states) στα μεταποικιακά συμφραζόμενα, και η καθέλκυση εντός των κομμάτων αυτών ετερογενών ιδεολογικών τάσεων.²³⁴

Ωστόσο, και το ίδιο το ισλαμικό κίνημα είναι γεμάτο από εσωτερικές ετερογένειες. Η εσωτερική διαλεκτική αντιπαράθεση και τα μετακινούμενα σύνορά του, τοποθετεί το επίκεντρο του ενδιαφέροντος, ανάλογα με την ιστορικότητα της συγκυρίας, σε διαφορετικές θέσεις. Κατά συνέπεια, ο ισλαμισμός αμφιταλαντεύεται συνεχώς ανάμεσα σε δύο κυρίως εμμονές: από τη μία την δυαδικότητα του αντιπαραθετικού σχήματος Δύση – Ισλάμ, και από την άλλη τον συγκερασμό του *iman* (πίστης) και του *ijtihad* (λογικής), που στην περίπτωση λόγου χάρη της Παλαιστίνης συνδέεται απαρέγκλιτα με την ισραηλινή κατοχή. Συνεπακόλουθα, η φύση και ο χαρακτήρας της Χαμάς μπορεί να θεωρηθεί διττός. Από τη μία, η Χαμάς αποτελεί ένα από τα πιο τυπικά και δυναμικά δείγματα του πολιτικού Ισλάμ, με όλες τις μεταλλαγές και τις στοχεύσεις ενός ισλαμιστικού κινήματος. Από την άλλη, αποτελεί και μια εξαίρεση καθώς το *raison d' etre* του κινήματος είναι η απελευθέρωση των Αγίων Τόπων και της ιστορικής Παλαιστίνης μέσω του ιερού πολέμου.²³⁵ Η ανάδυση της Χαμάς στην παλαιστινιακή πολιτική ζωή συνέβη μετά τους πρώτους μήνες από την έναρξη της εξέγερσης τον Δεκέμβριο του 1987. Ωστόσο, η ιστορία της στα κατεχόμενα παλαιστινιακά εδάφη πηγάζει πριν το 1987 και αποτελεί μία όψη της προσπάθειας διεθνοποίησης του ισλαμιστικού κινήματος από την πλευρά των ΑΜ.

Οι ρίζες της Χαμάς τοποθετούνται στην διοίκηση της Λωρίδας της Γάζας από την Αίγυπτο από το 1952, και την εγκατάσταση αρκετών μελών των ΑΜ στην περιοχή, ύστερα από την καταστολή των ΑΜ από τον Νάσσερ το 1954 στην Αίγυπτο. Στα τέλη του 1960, και στα πλαίσια της έντασης του παλαιστινιακού αγώνα, ιδρύθηκε η οργάνωση United Palestinian Brotherhood Organization, που θεωρείται πρόδρομος της Χαμάς. Η ιστορία της Χαμάς μέχρι το 1987-88 μπορεί να χωριστεί σε τέσσερις υποπεριόδους σύμφωνα με τους Mishal & Sela.²³⁶

Η πρώτη περίοδος (1967-1976) κυριαρχείται από την προσπάθεια συγκρότησης ενός σκληρού οργανωτικού και ιδεολογικού πυρήνα από τον Ahmad Yassin. Η δεύτερη περίοδος (1976-1981) χαρακτηρίζεται από τη γεωγραφική εξάπλωση και στην Δυτική όχθη και δημιουργία της al-Mujama'a al-Islami και εισχώρηση σε επαγγελματικές ενώσεις. Η τρίτη περίοδος (1981-1987) όπου συστηματοποιείται η ιδεολογική πλατφόρμα και προετοιμάζεται παράλληλα και ο ένοπλος αγώνας.

²³⁴ Roger Owen, (2012), *The Rise and Fall of Arab Presidents for Life*, Harvard University Press, Cambridge, σσ. 12-22

²³⁵ Shaul Mishal & Avraham Sela, (2006), *The Palestinian Hamas: Vision, Violence and Coexistence*, Columbia University Press, New York, σ. 2

²³⁶ Ό.π. σ. 18

Και η τέταρτη περίοδος από το 1987 και έπειτα (με τις δικές τις υποπεριόδους) όπου συγκροτείται πλέον η οργάνωση της Χαμάς όπως περίπου την γνωρίζουμε.

Η δεύτερη περίοδος, και ιδιαίτερα μετά το 1979 χαρακτηρίζεται επίσης από την ιδεολογική (αργότερα μετατράπηκε και σε υλική υποστήριξη) επιρροή του επαναστατικού ισλαμισμού του Ιράν.²³⁷ Παράλληλα, η δημιουργία της Χαμάς τοποθετείται επιπλέον και στο πλαίσιο των εσωτερικών ανταγωνισμών της Φατάχ κατά την περίοδο της δεκαετίας του 1980 και στις αρχές του 1990, ανάμεσα στην «παλιά», την «ενδιάμεση» και στην «νεότερη» φρουρά της οργάνωσης.²³⁸ Για τον Glenn Robinson ένας επιπλέον λόγος για την εμφάνιση και την ενδυνάμωση του ισλαμισμού στα συμφραζόμενα των παλαιστινιακών εδαφών ήταν η νίκη του κόμματος Likud το 1977 και ο ακραίος μεσσιανικός του λόγος, θέτοντας ένα θρησκευτικό πρόσημο στη διαμάχη.²³⁹

Η Χαμάς αποτελεί – και αποτέλεσε, μια οργάνωση με δομές, ιεραρχία και στρατηγικές που μπορούν να αναλυθούν από το SMT. Οι μετασχηματισμοί της υπήρξαν συνεχείς, όπως φαίνεται και από την περίπτωση του 1989 όταν συνελήφθη ο ιδρυτής και πνευματικός ηγέτης της οργάνωσης Sheikh Ahmad Yasin. Τότε η οργάνωση μπορεί να αποδυναμώθηκε αρχικά, ωστόσο σύντομα απέκτησε διαφορετικό χαρακτήρα υπό την ηγεσία του Musa Abu Marzouq. Επιπλέον, η δυαδική άσκηση εξουσίας, από την «εσωτερική» και «εξωτερική» διοίκηση, έδιναν αφενός μια δυνατότητα ευελιξίας και πολυεστιακής πολιτικής, φανέρωναν αφετέρου τις προσπάθειες ηγεμόνευσης μέσα από τις πολιτικές διαφόρων ομάδων μέσα στην οργάνωση. Πέρα από την συνοπτική προσέγγιση της ιστορίας της Χαμάς, είναι απαραίτητο να σταθούμε επίσης σύντομα στις στρατηγικές και τους συμβολισμούς που η ισλαμιστική οργάνωση επιστράτευσε. Και αυτό μας βοηθάει κυρίως για δύο λόγους. Από τη μία για να μπορέσουμε να αντιληφθούμε με ποιους τρόπους αναπτύχθηκε και μετασχημάτισε την πολιτική της ανάλογα με τις συνθήκες και τις περιστάσεις. Από την άλλη για να μπορέσουμε να δούμε ποια στοιχεία από αυτά μπόρεσε η βρετανική Αριστερά να αντιληφθεί και με ποιο τρόπο ερμήνευσε την παλαιστινιακή κατάσταση.

Το ισλαμιστικό κίνημα της Γάζας μοιράζεται εργαλεία και στρατηγικές παρόμοια με άλλα κινήματα, ισλαμικά ή μη. Εδώ ωστόσο θα μας βοηθήσει ιδιαίτερα να κατανοήσουμε το κίνημα της Χαμάς οι

²³⁷ Glenn E. Robinson, (2004), “ Hamas as Social Movement”, σ. 125, στο Quintan Witkorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Indiana University Press

²³⁸ Aqel Mohammed Ahmed Salah, (2017), “The Hamas Movement and its political and democratic practice, 1992–2016”, *Contemporary Arab Affairs*, 10 (4): 561–576, σ. 564. Σχηματικά θα μπορούσαμε να αντιληφθούμε αυτές τις διαφορετικές φρουρές από την πολιτική ταυτότητα που είχε η κάθε μία: η πρώτη που αποτελούσε το πιο παραδοσιακό αλλά και το πιο παρωχημένο πολιτικά κομμάτι εκπροσωπούσαν από τον Γ. Αραφάτ. Η δεύτερη από τον Marwan Barghouti και την μαχητική οργάνωση Tanzim, ενώ η τρίτη φρουρά (οι οποίες έχουν επίσης και ένα ηλικιακό χάσμα), εκπροσωπούσαν από τις ταξιαρχίες al-Aqsa και τις Επιτροπές Λαϊκής Αντίστασης. Αυτές οι διαιρέσεις αποδυνάμωσαν σταδιακά την Φατάχ, κάνοντας το ισλαμιστικό κίνημα να επωφεληθεί στα Κατεχόμενα

²³⁹ Glenn E. Robinson, “ Hamas...”, ό.π., σ. 119

έννοιες της *δομής πολιτικής ευκαιρίας* (POS) και της *δυναμικής της αντιπαράθεσης* (DOC) και των χαρακτηριστικών της. Παρ' όλα αυτά ίσως η σημαντικότερη διαφοροποιητική μεταβλητή στην συγκεκριμένη περίπτωση αποτελεί το πλαίσιο στο οποίο λειτούργησε η Χαμάς, που δεν είναι άλλο από την ισραηλινή κατοχή και τον εθνικοαπελευθερωτικό χαρακτήρα της.

Η *ιντιφάντα* που ξέσπασε τον Δεκέμβρη του 1987, αποτέλεσε για την Χαμάς μια πρώτης τάξεως ευκαιρία, που μπορούσε να εκμεταλλευτεί. Την ίδια περίοδο, σε διαφορετικά ωστόσο συμφραζόμενα, και σε άλλες αραβικές χώρες αναδύθηκαν πολιτικές ευκαιρίες, όπως στην Αίγυπτο, την Αλγερία και την Ιορδανία, τις οποίες τα ισλαμιστικά κινήματα εκμεταλλεύτηκαν.²⁴⁰ Αυτές οι ευκαιρίες, συνδυάζονται όπως παρατηρεί και ο Glenn Robinson, από τρεις ταυτόχρονες στρατηγικές: Πρώτον, την χρήση ελεγχόμενης βίας όπου αυτό είναι απαραίτητο και δυνατό, δεύτερον τη διάβρωση του κρατικού μηχανισμού, κυρίως του στρατού και της δημόσιας διοίκησης, και τρίτον τη συμμετοχή στις πολιτικές διαδικασίες.²⁴¹ Αυτές οι στρατηγικές αναπτύσσονται κυρίως από προσωπικότητες που επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό το ισλαμιστικό κίνημα, όπως ο Σουδανός Hasan al-Turabi και ο Τυνήσιος Rasheed al-Ghanoushi. Για τον τελευταίο, η συμμετοχή στην, κατά τα άλλα μη ισλαμική πρακτική των εκλογών, επιβάλλεται από το δόγμα του *fiqh al-darurat* (δόγμα της αναγκαιότητας) υπό την προϋπόθεση πως θα προωθηθεί το ισλαμικό συμφέρον (*maslahah*).²⁴² Για παράδειγμα, τα δόγματα των Παλαιστίνιων Abdallah Azzam και Fathi Shiqaqi για ολοκληρωτική ένοπλη αναμέτρηση με το Ισραήλ, δεν φαίνεται να είχαν πάντοτε ιδιαίτερη απήχηση στο παλαιστινιακό ισλαμιστικό κίνημα.²⁴³

Η στρατηγική που επικρατεί να επιλέξει η Χαμάς είναι και η στρατηγική που σχεδόν όλα τα κινήματα του πολιτικού Ισλάμ που μελετάμε υιοθετούν την ίδια περίοδο. Αυτό της εδραίωσης στην κοινωνία και της διάβρωσης του κρατικού μηχανισμού. Συνεπώς, η Χαμάς επέλεξε την στρατηγική της «διάβρωσης» της ΟΑΠ έτσι ώστε να μπορέσει να έχει ένα μερίδιο στο μοίρασμα της εξουσίας και της λήψης των αποφάσεων.²⁴⁴ Ωστόσο, στην περίπτωση της Χαμάς η στρατηγική αυτή επιβάλλεται κυρίως από τρεις λόγους: πρώτον, θα πρέπει σε πρακτικό επίπεδο να επιβιώσει πολιτικά και να εξασφαλίσει ότι είχε κερδίσει μέχρι το τέλος της *ιντιφάντα*. Δεύτερον, θα έπρεπε να ακολουθήσει το κοινό αίσθημα, φανερώνοντας ακόμα και σε συμβολικό επίπεδο τον σεβασμό της λαϊκής επιταγής, και τρίτον, οργανωτικά θα έπρεπε να ενδυναμωθεί και να προσπαθήσει να παίξει ακόμα μεγαλύτερο ρόλο στις πολιτικές εξελίξεις.²⁴⁵

²⁴⁰ Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian...*, ό.π., σσ. 114-115

²⁴¹ Glenn E. Robinson, " Hamas..." , ό.π., σ. 113

²⁴² Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian...*, ό.π. σ. 115

²⁴³ Y. Litani, (1989), " Militant Islam in the West Bank and Gaza", *New Outlook*, 32: σσ. 11-12

²⁴⁴ Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian...*, ό.π. σ. 119

²⁴⁵ Ό.π. σ. 146

Παράλληλα με την αρχική ώθηση που έδωσε το Ισραήλ στη Χαμάς – ως αντίβαρο στην αυξανόμενη δυναμική της ΟΑΠ²⁴⁶ - στην ανάλυση της Αριστεράς βλέπουμε να περιθωριοποιούνται δύο σημαντικά στοιχεία που συγκροτούν την ταυτότητα της Χαμάς την περίοδο που μελετάμε. Και αυτά είναι οι εσωτερικές κοινωνικοπολιτικές συνθήκες και η κοινωνική της υπόσταση στην παλαιστινιακή κοινωνία. Για παράδειγμα, η επιτυχία της Χαμάς οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην ικανότητά της να κινητοποιεί τις μάζες στο τρίπτυχο θρησκευτική απεύθυνση, εκπαιδευτική και φαρμακευτική υποστήριξη και παροχή πολιτικού διεξόδου.²⁴⁷ Το ισλαμιστικό κίνημα χρησιμοποίησε τους θρησκευτικούς συμβολισμούς για την ενεργοποίηση του πολιτικού αγώνα. Όλες αυτές οι διαδικασίες συνεπικουρήθηκαν και από την λεγόμενη *νέα ισλαμική ρητορική* (al khitab al islami al jadid) στους κόλπους των ΑΜ²⁴⁸, οι οποίοι τοποθετούσαν σε κεντρικό σημείο από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 την παραδοσιακή ισλαμική ηθική και το *τζιχάντ* (φυσικό και πνευματικό) ως τα ιερά καθήκοντα κάθε μουσουλμάνου για την εναντίωση στην ισραηλινή κατοχή.²⁴⁹ Επίσης, επιστρατεύεται μια στερεοτυπική αναπαράσταση των εβραίων που συγκροτούν μια παγκόσμια συνωμοσία η οποία επιβουλεύεται το Ισλάμ και τα εδάφη της.

8.4 Η ΒΡΕΤΑΝΙΚΗ ΑΡΙΣΤΕΡΑ ΚΑΙ ΤΟ ΠΑΛΑΙΣΤΙΝΙΑΚΟ ΙΣΛΑΜΙΣΤΙΚΟ ΚΙΝΗΜΑ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ

Όλος αυτός ο πολύπλοκος χαρακτήρας, πέρασε απαρατήρητος από τα κόμματα και τις οργανώσεις της Αριστεράς στην Βρετανία. Ο κύριος πυρήνας της ανάλυσης είναι συνήθως η βίαιη πολιτική συμπεριφορά, η επιλογή της τρομοκρατίας και η δημιουργία ενός κλίματος έντασης που υπονομεύει την ειρήνη. Η διαλλακτικότητα, η αμφισημία, η αναζήτηση πολιτικής ταυτότητας, η προσέλευση του εσωτερικού ακροατηρίου και οι ιδεολογικοί μετασχηματισμοί, αποτελούν ένα περιθωριακό κομμάτι στην αφήγηση της Αριστεράς για το ισλαμιστικό κίνημα. Ωστόσο μπορεί ένα τμήμα της Αριστεράς να επέλεξε τη σιωπή παρά την κριτική απέναντι στην ιδεολογία και τις πρακτικές της Χαμάς, κυρίως λόγω της ιδιαιτερότητάς των σκοπών της. Ο συνδυασμός δηλαδή ενός παλαιστινιακού εθνικοαπελευθερωτικού κινήματος με μια ισλαμική ένοπλη μαχητικότητα. Άλλωστε, το παλαιστινιακό εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα την περίοδο εκείνη εξακολουθούσε να αποτελεί την ναυαρχίδα της παγκόσμιας επαναστατικής προοπτικής για τμήματα της ευρωπαϊκής Αριστεράς.

Η *ιντιφάντα* δεν υπήρξε απότοκο της ισλαμιστικής πολιτικής της Χαμάς ή άλλων οργανώσεων. Αποτέλεσε την έκφραση της οργής των λαϊκών στρωμάτων των Κατεχόμενων έναντι στην οικονομική

²⁴⁶ Aqel Mohammed Ahmed Salah, "The Hamas...", ό.π., σσ. 562-563

²⁴⁷ Glenn E. Robinson, "Hamas...", ό.π. 126

²⁴⁸ Carrie Rosefsky Wickham, (2013), *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, Princeton University Press, Princeton, σ. 68

²⁴⁹ Alison Pargeter, *The Muslim...*, ό.π., σσ. 180-201

δυσπραγία και την κατοχή που στηρίχθηκε στις οργανωτικές δομές που είχαν αναπτυχθεί όλα τα προηγούμενα χρόνια. Ο αυξανόμενος πληθωρισμός, τα μειωμένα εισοδήματα, οι επεκτεινόμενοι παράνομοι οικισμοί, οι αυξανόμενες διακρίσεις εναντίον των Παλαιστινίων αλλά και η εντεινόμενη οικονομική και πολιτική εξάρτηση από την πολιτική βούληση του Ισραήλ, υπήρξαν μόνο μερικοί από τους λόγους που το αίσθημα αδικίας και οργής διογκώθηκε προς τα τέλη του 1980.²⁵⁰ Ωστόσο, με την αυξανόμενη φυσική απομάκρυνση αλλά και την ιδεολογική αποστασιοποίηση της ηγεσίας της ΟΑΠ στα Κατεχόμενα, υπήρξε ένας σταδιακός μετασχηματισμός. Μικρές οργανώσεις, όπως και επιτροπές πολιτών συγκροτήθηκαν και ανέπτυξαν δράση, γεγονός που τις έκανε να διαδραματίσουν έναν ολοένα και περισσότερο επιδραστικό ρόλο. Οι ισλαμικές οργανώσεις ήταν αυτές όμως που, παράλληλα με την δική τους «κοινωνία των πολιτών», φαίνεται πως κεφαλαιοποίησαν και εκμεταλλεύτηκαν τις ήδη υπάρχουσες παλαιστινιακές δομές επιτείνοντας την πολιτική της κοινωνικής ισλαμοποίησης. Για παράδειγμα, η δραστήρια καμπάνια επιβολής του *hijab*²⁵¹ από τμήματα ισλαμιστικών οργανώσεων, ειδικά στη Γάζα, αναδεικνυε την εντεινόμενη ισλαμοποίηση της παλαιστινιακής κοινωνίας αφενός, και αφετέρου την απροθυμία κάποιων στελεχών της Φατάχ να έρθουν σε σύγκρουση με τη Χαμάς λόγω των διαπροσωπικών τους σχέσεων. Όπως παρατηρεί η Hammami, η καμπάνια του *hijab* ήταν εξαιρετικά σημαντική κυρίως για έναν λόγο: έγινε η προσπάθεια μέσα σε ένα ανανεωμένο μεταποικιακό κλίμα να «απαλειφθούν» από την παλαιστινιακή κοινωνία όλες οι δυτικές επιρροές που αλλοίωναν την ταυτότητα του λαού, μεταξύ των οποίων στοιχείων ήταν και οι μαρξιστικές και σοσιαλιστικές ιδέες.²⁵²

8.4.1 Το SWP και η κριτική του ανάλυση

Στην Βρετανία, το *SWR* ήδη από τον Γενάρη του 1988 παρατηρεί την ανάδυση και την επιρροή του ισλαμικού ρεύματος στον παλαιστινιακό αγώνα και την *ιντιφάντα*. Όπως καταγράφει, ύστερα από σαράντα χρόνια ο βηματισμός της ισλαμικής τάσης επιταχύνεται. «Είναι ενδεικτικό πως οι περισσότερες από τις πρόσφατες διαδηλώσεις ξεκίνησαν μετά από τις προσευχές της Παρασκευής, μια αντανάκλαση της εντεινόμενης επιρροής των φονταμενταλιστών *sheikhs*».²⁵³ Ωστόσο, σε μια προσπάθεια πραγματιστικής προσέγγισης και μετριασμού της κλίμακας επιρροής των ισλαμιστών και αποφυγής υπερβολών και εξιδανίκευσης, παρατηρείται πως το ισλαμικό ρεύμα δεν κυριαρχεί στον αγώνα. Επιπλέον, ενώ «μπορεί να παρουσιάζεται ως μια πιο αδιάλλακτη αντίσταση στο Ισραήλ

²⁵⁰ John Chalcraft, *Popular Politics...*, σ. 423

²⁵¹ Το *hijab* προβλήθηκε ως ένα διαφοροποιητικό πολιτισμικό στοιχείο από τους Εβραίους, ενώ παράλληλα συμβόλισε και την προσήλωση στον παλαιστινιακό αγώνα.

²⁵² Hammami Rema, (1997), "From Immodesty to Collaboration: Hamas, the Women's Movement and the National Identity in the Intifada", σ. 200 στο Joel Beinin & Joe Stork, *Political Islam: Essays from MER*, Berkeley, California University Press

²⁵³ "Israel's Apartheid", *SWR*, No 105, January 1988,

από το ΟΑΠ, δεν μπορεί να αλλάξει την ισορροπία των ταξικών συσχετισμών στην διαμάχη Ισραήλ – Παλαιστίνης».²⁵⁴ Αυτό που μπορεί στην πραγματικότητα να πετύχει, σύμφωνα με το *SWR* είναι να θολώσει τα νερά σχετικά με την φύση και την αντιμετώπιση του σιωνισμού.

Ένα μήνα αργότερα, τον Φλεβάρη, το *SWR* επανέρχεται στο ζήτημα θέτοντας το ακανθώδες ερώτημα της ταξικής πάλης και της σχέσης του ισλαμισμού με αυτή. Με αφορμή μια διαδήλωση στο Λονδίνο όπου τα συνθήματα «νίκη στην ΟΑΠ» και «ο Θεός είναι μεγάλος» το *SWR* αναρωτιέται για το μέλλον της παλαιστινιακής ηγεσίας και την αυξανόμενη επιρροή του ισλαμισμού. Η νέα γενιά των Παλαιστίνιων, δηλώνει, είναι φανερό πως κατά το ξέσπασμα της εξέγερσης αμφισβήτησε την ηγεσία της ΟΑΠ. Όπως παρουσιάζει το άρθρο της Clare Hill η εικόνα της ισλαμιστικής κυριαρχίας στο παλαιστινιακό κίνημα είναι υπερβολική. Η Hill βλέπει πως παράλληλα με τις ισλαμιστικές ιδέες, αυξάνεται και η δύναμη του PFLP. Διερωτάται, ωστόσο, γιατί οι ισλαμιστικές ιδέες βρίσκονται σε άνοδο, «κάτι που θα ήταν αδιανόητο ακόμα κι έναν χρόνο νωρίτερα»;²⁵⁵

Πέρα από την ώθηση του Ισραήλ, που προαναφέραμε, η Hill σημειώνει τον συνδυασμό της υλικής και ηθικής αρωγής από τη μεριά των χωρών του Κόλπου, που καλλιέργησε το έδαφος έτσι ώστε οι ΑΜ να παρουσιάζονται «ως οι προστάτες του θρησκευτικού κατεστημένου». Παρατηρεί σωστά, όπως επιβεβαιώνουν και οι Mishal και Sela, πως η Χαμάς ακολουθεί μια ρεφορμιστική πολιτική η οποία έχει ως στόχο τη μη σύγκρουση με την ΟΑΠ, σε αντίθεση με την πιο ριζοσπαστική Ισλαμική Τζιχάντ. Ο δεύτερος λόγος για την επίδραση των ιδεών του πολιτικού Ισλάμ είναι η σταδιακή απομάγευση της ΟΑΠ και η θεώρησή της ως ένας γραφειοκρατικός και διεφθαρμένος πολιτικός οργανισμός της οποίας ο εθνικισμός έχει αποτύχει.²⁵⁶ Ένας τρίτος λόγος, σύμφωνα με την Hill, είναι η κρίση και η σταδιακή αδυναμία της ΕΣΣΔ να διατηρήσει την επιρροή στις κοσμικές και αριστερές δυνάμεις της Παλαιστίνης. Αυτή η αποτυχία έχει οδηγήσει πολλούς Παλαιστίνιους στην αγκαλιά του (πολιτικού) Ισλάμ. Επιπλέον, το πλαίσιο που έχει *de facto* δημιουργήσει η ιρανική επανάσταση και το ισλαμιστικό λιβανικό κίνημα, και η αντίστασή του κατά του Ισραήλ, έχει οξύνει το ενδιαφέρον και την κινητοποίηση για τον ισλαμισμό.²⁵⁷ Όμως η Hill προσθέτει στον διάλογο ένα σημαντικό στοιχείο, όπως αυτό του *μάρτυρα*. Το ισλαμικό ρεύμα, εξηγεί, δημιουργεί ένα νέο αφήγημα στον παλαιστινιακό αγώνα και «προσφέρει προσωπικά παραδείγματα αποφασιστικότητας και ηρωισμού που η προηγούμενη ηγεσία ήταν ανίκανη να συνθέσει».²⁵⁸

²⁵⁴ Ό.π.

²⁵⁵ Clare Hill, “The Class Answer”, *SWR*, No 106, February 1988

²⁵⁶ Ό.π.

²⁵⁷ Ό.π.

²⁵⁸ Ό.π.

Όμως και εδώ η στάση των σοσιαλιστών θα πρέπει να είναι αδιαπραγμάτευτη, σύμφωνα το SWP. Παρ' όλο που οι ισλαμιστές μπορούν να εκφράσουν την δυσαρέσκεια των μαζών, βλέποντας το παράδειγμα του Ιράν αλλά και αλλού, η αντιδραστική τους φύση δεν θα τους επιτρέπει να εκφράσουν με ειλικρίνεια το λαϊκό αίσθημα. Έτσι, επουδενί «δεν θα πρέπει να τίθεται ποτέ το ερώτημα της στενής οργανωτικής συνεργασίας και σχέσης των σοσιαλιστών με τα θρησκευτικά ρεύματα. Για τους Παλαιστίνιους αριστερούς που το κάνουν» τονίζει, «το λάθος είναι οφθαλμοφανές».²⁵⁹ Ποιά θα πρέπει ωστόσο να είναι η στρατηγική των τελευταίων; Η απάντηση είναι πως η Αριστερά θα πρέπει να είναι πανταχού παρούσα, ακόμα κι αν αυτό σημαίνει να πηγαίνει στα τζαμιά για να παρουσιάζει τις ιδέες της, ξεκάθαρα, και χωρίς συναινέσεις στο θρησκευτικό ρεύμα.

Για το SWP η βρετανική αλληλεγγύη με τον παλαιστινιακό λαό είναι αδιέξοδη. Μια σειρά κινήσεων και οργανώσεων, όπως Palestine Action ή το Palestine Solidarity Campaign ταλαντεύονται ανάμεσα σε δύο κυρίως κατευθύνσεις: από τη μία στην κατεύθυνση της αυτοεπιβεβαίωσης και από την άλλη στην κατεύθυνση της έλξης της υποστήριξης από τους Εργατικούς.²⁶⁰ Ταυτόχρονα, κόμματα όπως το Workers Revolutionary Party και η εμμονική ενασχόληση τους με το παλαιστινιακό, φανερώνει μια αποκοπή από τα πραγματικά διακυβεύματα. Επιπλέον, σύμφωνα με το SWP, το Workers Revolutionary Party έχει διολισθήσει σε έναν ακατανόητο δρόμο όπου του επιβάλλει την αδιαπραγμάτευτη υποστήριξη του ισλαμιστικού ρεύματος.²⁶¹ Όπως αναφέρεται σε συνεδρίαση του Π.Γ. το 1987 το ζήτημα της υποστήριξης του ισλαμισμού του Χομείνι από διάφορες αριστερές οργανώσεις (όπως το Workers Revolutionary Party αλλά και της ίδιας της ιρανικής αριστεράς) αποκαλύπτει και το πρόβλημα της εμβάθυνσης και της θεωρητικής πενίας από την μαρξιστική οπτική. Το ιρανικό καθεστώς «κατάφερε να εδραιωθεί στην εξουσία, εν μέρει, λόγω της απεικόνισής του ως η πρωτοπορία στην πάλη ενάντια στον «Μέγα Σατανά», τον αμερικανικό ιμπεριαλισμό. Έτσι η ευπιστία μέρους της Αριστεράς πως ο μοναδικός αντίπαλος στον κόσμο αυτό είναι οι Η.Π.Α. και η ηγεμονία τους, κατάφερε να λειτουργήσει αποπροσανατολιστικά. Εδώ, σύμφωνα με το SWP η συμβολή της ηγεμονικής στάσης της ΕΣΣΔ απέναντι στην αραβική Αριστερά, έπαιξε καθοριστικό ρόλο καθώς την ώθησε να υποστηρίξει τα αυταρχικά καθεστώτα των αραβικών χωρών, αναπαριστώντας τα ως «προοδευτικά».²⁶²

²⁵⁹ Ό.π.

²⁶⁰ WUMRA, Αρχείο SWP, ΦΑΚ. MSS.348/7/2/38, Internal Bulletin, Pre-Conference Issue, "Palestine Solidarity Work", Sep. 1980

²⁶¹ Ό.π. Το WRP είναι το αδελφό κόμμα του ελληνικό ΕΔΕ/ΕΕΚ που στήριξε θερμά την ισλαμιστική προοπτική της επανάστασης ως αντιιμπεριαλιστική.

²⁶² WUMRA, Αρχείο SWP, ΦΑΚ. MSS.348/7/2/38, Discussion Bulletin 3, "Marxism and the National Question, 1987

8.4.2 Το CPGB και ο ισλαμισμός της Χαμάς

Κατά τη διάρκεια της *ιντιφάντα*, το CPGB και το ΚΚ Παλαιστίνης (ΚΚΠ) είχαν συχνή αλληλογραφία. Το τελευταίο περιέγραφε την κατάσταση στα Κατεχόμενα. Μέσα στα θέματα που συζητούνται είναι και η υλική βοήθεια (φάρμακα, τρόφιμα κ.α.) την οποία στέλνουν από την Βρετανία οργανώσεις και κόμματα, μεταξύ των οποίων και το CPGB, αλλά και η αρωγή στην διεθνοποίηση του ζητήματος εντός και εκτός της Βρετανίας.²⁶³ Η κατάσταση, όπως την περιγράφει το ΚΚΠ, είναι «ένα ηφαίστειο από λαϊκή οργή που έχει συσσωρευτεί τα τελευταία 20 χρόνια», την οποία οργή και αντίσταση προσπαθεί να συντονίσει το Unified National Leadership of the Uprising. Το ΚΚΠ ενημερώνει επίσης για τις επιτροπές που έχουν στηθεί, όπως επιτροπές δασκάλων, εργατών και πολιτοφυλακής, όπως επίσης και για τις συγκρούσεις που λαμβάνουν χώρα στις εκκλησίες, στα τζαμιά και σε άλλους χώρους.²⁶⁴

Το ΚΚΠ ενημερώνει πως από την αρχή έχει προσπαθήσει να συνεργαστεί με όλες τις πολιτικές δυνάμεις, ωστόσο έχουν προκύψει κάποια προβλήματα. Το πρόβλημα προέκυψε όταν «στις 8 Γενάρη (1988), η Φατάχ εξέδωσε μόνη της, στο όνομα όλης του Unified National Leadership of the Uprising, μια διακήρυξη διαφορετική από αυτή που είχε συμφωνηθεί από όλες τις οργανώσεις».²⁶⁵ Την ίδια τακτική, τονίζει το ΚΚΠ, ακολούθησαν και οι υπόλοιπες οργανώσεις (PFLP, DFLP). Το ΚΚΠ πήρε ξεκάθαρη θέση εναντίον αυτών των ψηφισμάτων αν και «οι επιτόπιες συνεργασίες των μελών των διαφορετικών οργανώσεων δεν επηρεάστηκαν από αυτά τα προβλήματα». Ωστόσο, όπως αναφέρει το ΚΚΠ, οι ισραηλινές αρχές κατοχής προσπάθησαν να δημιουργήσουν ένα επιπλέον ρήγμα στην ενότητα του παλαιστινιακού κινήματος τυπώνοντας ανακοινώσεις στο όνομά τους, οι οποίες επιτίθονταν στα θρησκευτικά ρεύματα τα οποία συμμετέχουν στην εξέγερση. Κανένας, συμπεριλαμβανομένων και των θρησκευτικών ρευμάτων, δεν πίστεψε αυτές τις μηχανοραφίες, αναφέρει όμως η ανακοίνωση. Αναφορικά με αυτά τα θρησκευτικά ρεύματα (δεν κατονομάζονται ωστόσο), το ΚΚΠ αφού υπογραμμίζει την υπερβολή των δυτικών ΜΜΕ σχετικά με την συμμετοχή τους και την επιρροή τους. Το ΚΚΠ προσπαθεί να ξεκαθαρίσει πως η εξέγερση αυτή δεν έχει σε καμία περίπτωση θρησκευτικό χαρακτήρα, όπως την παρουσιάζουν. Συγκεκριμένα αναφέρει πως πέρα από τη συμμετοχή της «θρησκευτικής τάσης» υπάρχει και συντονισμένη συνεργασία μεταξύ τους:

Ο σκοπός αυτών των προσπαθειών είναι να υπονομεύσει την υποστήριξη της παγκόσμιας κοινής γνώμης, ειδικά στη Δύση, όπου οι θρησκευτικές τάσεις αυτόματα συνδέονται με τον Χομεϊνί και τον φονταμενταλισμό. Στην πραγματικότητα, ένα μέρος της θρησκευτικής τάσης συμμετέχει στην

²⁶³ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/16/02, Communist Party Press Release, 26/04/1988

²⁶⁴ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/16/02, The Palestinian Communist Party, Central Committee προς CPGB, 9/6/1988

²⁶⁵ Ό.π.

*εξέγερση και όποτε αυτή η τάση συμμετέχει, υπάρχει συνεργασία μεταξύ των στοιχείων τους και των συντρόφων μας.*²⁶⁶

Ταυτόχρονα το ΚΚΠ προσπαθεί να αποδώσει με ρεαλιστικό τρόπο το βάρος της συμμετοχής της θρησκευτικής τάσης. Συνεχίζοντας την περιγραφή η Κ.Ε. του ΚΚΠ σημειώνει – χωρίς να στέκεται εκτενώς – πως η θρησκευτική τάση έχει κάποιο βάρος στην εξέγερση, ειδικά στη Γάζα, ωστόσο σταδιακά υποχωρεί και δεν παίζει καθοριστικό ρόλο κυρίως για δύο λόγους: πρώτον, είναι χωρισμένη σε τέσσερις φράξιες, και δεύτερον, υστερεί στην οργανωτική εμπειρία που είναι τόσο σημαντική στην εξέγερση αυτή.²⁶⁷ Ωστόσο, όπως φαίνεται τα κοσμικά ρεύματα της παλαιστινιακής πολιτικής ζωής – συμπεριλαμβανομένου και του ΚΚΠ – αποτυγχάνουν να παρατηρήσουν τις οργανωτικές και ιδεολογικές δυναμικές του ισλαμιστικού κινήματος που έχουν συντελεστεί στη Γάζα αλλά και στη Δυτική Όχθη όλη την προηγούμενη περίοδο.

Για το ΚΚ Αλγερίας η προσπάθεια συγκρότησης ενός κοινού μετώπου αριστερών – ισλαμιστών στην παλαιστινιακή *ιντιφάντα* αποτελεί «προσβολή στον παλαιστινιακό αγώνα». Σε ανακοινώσεις που βγάζει το 1988 το ΚΚΑ αναφέρει πως αυτό είναι κατά κύριο λόγο επίθεση στα συμφέροντα των Παλαιστινίων και μια προσπάθεια διάσπασης του ενωμένου μετώπου από το Ισραήλ, καθώς ο παλαιστινιακός λαός αποτελείται από μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους.²⁶⁸ Ωστόσο, η Χαμάς, το 1988 σε φυλλάδιο που μοιράζει στα παλαιστινιακά εδάφη επιτίθεται στην ΟΑΠ αμφισβητώντας πως εκπροσωπεί τους Παλαιστίνιους ανεξαρτήτως θρησκείας. Αυτό προκύπτει κυρίως λόγω της προθυμίας της ΟΑΠ να διαπραγματευτεί την παράδοση εδαφών στο Ισραήλ, αλλά και της εγκατάλειψης της ένοπλης αντίστασης, του *τζιχάντ*, που είναι ιερό καθήκον όλων των κατοίκων της ιστορικής Παλαιστίνης.

Ταυτόχρονα, η αλληλογραφία του CPGB περιέχει αρκετές επιστολές της περιόδου και από άλλα αραβικά κομμουνιστικά κόμματα που παρατηρούν την εντεινόμενη άνοδο και επιρροή του πολιτικού Ισλάμ. Λόγου χάρη, το 1987 το Yemeni Popular Unity Party στην Υεμένη αναφέρει σε σημείωμά του προς το CPGB την επιρροή των ΑΜ στη χώρα και ειδικότερα στον χώρο της εκπαίδευσης.²⁶⁹ Και αυτό διότι οι ΑΜ κατάφεραν να εμποδίσουν τον εκσυγχρονισμό του κανονισμού του πανεπιστημίου

²⁶⁶ Ό.π.

²⁶⁷ Ό.π.

²⁶⁸ ΡΗΜ, CPGB Archive, CP/CENT/INT/57/06, Saut el Sha'ab, No 159, 8 Fevrier 1988 (στα γαλλικά)

²⁶⁹ Σε γενικές γραμμές ο χώρος της εκπαίδευσης και ο σχεδιασμός της εκπαιδευτικής πολιτικής, αποτελεί εμμονή για τους ισλαμιστές. Η διάβρωση των υπουργείων εκπαίδευσης στις αραβικές χώρες από τους τελευταίους αποτελεί στρατηγική τους, με σκοπό να επηρεάσουν σθεναρά τον τομέα. Στην Ιορδανία, το 1986 με απόφαση του βασιλιά Χουσεΐν και του πρωθυπουργού Zaid Rifa'i, απολύθηκαν δεκάδες υπάλληλοι από το υπουργείο Παιδείας καθώς αποτελούσαν «πυρήνα συντηρητικού ισλαμισμού». Βλ. σχετικά BNA, FCO 93/4558, NF 245/2, No 1, A.J. Coles (British Embassy-Amman) προς J.P. Bannerman (R.D. –FO), “Jordan: Islamic Fundamentalism”, 15/2/1986

πετυχαίνοντας να αποτραπεί η αλλαγή που σχετίζεται με τον παραγκωνισμό της ισλαμικής νομοθεσίας. Αυτό, σύμφωνα με το Yemeni Popular Unity Party καταδεικνύει κυρίως δύο πράγματα: πρώτον, ότι οι ΑΜ έχουν δώσει ιδιαίτερη βάση στον χώρο της εκπαίδευσης, των πανεπιστημίων και στην νεολαία και δεύτερον, πως οι αρχές τους έχουν δώσει χώρο πολιτικής έκφρασης που δεν έχουν δώσει σε άλλα κόμματα και οργανώσεις.²⁷⁰

8.4.3 Το Εργατικό κόμμα μεταξύ «ευρωπαϊκής ευθυγράμμισης» και αλληλέγγυας πολιτικής

Οι εσωτερικές ανακατατάξεις στους Εργατικούς θα μειώσουν σταδιακά την ποσότητα της παραγωγής αναλύσεων για την Μέση Ανατολή μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1980, καθώς οι εσωτερικές επιτροπές και υποεπιτροπές των Εργατικών βαθμιαία αποσυντίθεται. Αυτό οφειλόταν κυρίως στις εσωτερικές αναπροσαρμογές, στη γενικότερη πολιτική και ιδεολογική αναδιοργάνωση του κόμματος, στους μειωμένους οικονομικούς πόρους αλλά και στις συνεχείς απογοητεύσεις από τις εκλογικές ήττες όπως αυτή του 1987.²⁷¹ Κατά συνέπεια, οι εξελίξεις αυτές επηρεάζουν την έρευνα και την ανάλυση σε σχέση με τη Μέση Ανατολή προκαλώντας μια οπισθοχώρηση. Κατά το έτος 1987, ωστόσο, συγκροτείται από τον Neil Kinnock η επιτροπή *Policy Review Group* (PRG) στο κόμμα. Εντούτοις, το ιδεολογικό αποτύπωμα του PRG και εν γένει του κόμματος, όπως το συνέλαβε ο Kinnock, είναι πως σταδιακά οι Εργατικοί οφείλουν να απωλέσουν τα «αριστερά» στοιχεία της ιδεολογικής τους ταυτότητας, καθώς αυτά είναι που λειτουργούν ως τροχοπέδη για την αναρρίχηση του κόμματος στην εξουσία.²⁷² Έτσι, το PRG επιφορτίζεται με την χάραξη μιας σειράς ζητημάτων που είναι θεμελιώδους σημασίας για το βρετανικό κόμμα. Μεταξύ των ζητημάτων αυτών περιλαμβάνονται αυτά της ισότητας των φύλων, η Επιτροπή για τον Πυρηνικό Αφοπλισμό (CND) και, φυσικά, η επιτροπή για τα διεθνή ζητήματα. Τα τελευταία, αντικατοπτρίζουν και την μεταλλασσόμενη ταυτότητα του κόμματος, όπως φαίνεται και από κάποιες πιέσεις από το LMEC.

Ταυτόχρονα, την ίδια περίοδο οι Εργατικοί προσπαθούν να αποκτήσουν μια ενιαία στάση στο παλαιστινιακό ζήτημα, όπως φαίνεται και από κάποιες αλληλογραφίες τους. Το PRG στην εμπιστευτική του έκθεση για την εξωτερική πολιτική των Εργατικών το 1988 "Britain and the World", στέκεται σε μια σειρά από ζητήματα που αφορούν τη διεθνή πολιτική σκηνή, αλλά και τις επικείμενες εξελίξεις στην ΕΣΣΔ. Ανάμεσα σε αυτά τα ζητήματα, η Μέση Ανατολή κατέχει κεντρικό ρόλο. Στα θέματα που χρήζουν προσοχή και που προκαλούν ασάθεια, σύμφωνα με την έκθεση, και πρόκειται

²⁷⁰ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/16/07, ii, Algamaheer, Vol. 8, No. 1, Jan. 1987

²⁷¹ Καταδεικνύοντας την δυναμική των κομμάτων που μελετούμε, παραθέτουμε τα αποτελέσματα των εκλογών του 1992: Συντηρητικοί 42,2%, Εργατικοί 30,08% και η Συμμαχία μεταξύ Social Democratic Party και Φιλελεύθερων 22,6%.

²⁷² Hannah Simon, McDonnell John, *A Party...*, ό.π., σ. 183 & Daniel Finn, "Crosscurrents...", ό.π., σ. 8

να πρωταγωνιστήσουν στις διεθνείς εξελίξεις την δεκαετία του 1990 συμπεριλαμβάνεται η αραβοϊσραηλινή διαμάχη και ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός. Η έκθεση αναφέρει συνοπτικά πως ο θρησκευτικός ζηλωτισμός «μπορεί να παίξει έναν αυξανόμενο θεμελιώδη παράγοντα στην διεθνή πολιτική, στην Μέση Ανατολή και αλλού».²⁷³ Επιπλέον, το PRG κατά την περίοδο της εξέγερσης στα Κατεχόμενα, δέχεται πιέσεις από το LMEC έτσι ώστε ο πολιτικός λόγος των Εργατικών να αντικατοπτρίζει και να αποτυπώνει τις θέσεις του LMEC και του TUC. Οι θέσεις αυτές αφορούν στο παλαιστινιακό ζήτημα και την αναγνώριση της διακήρυξης του ανεξάρτητου παλαιστινιακού κράτους που έγινε στο Αλγέρι το 1988. Το LMEC θεωρεί πως οι διατυπώσεις του PRG και του NEC δεν ανταποκρίνονται πλήρως στις ανάγκες του παλαιστινιακού λαού, καθώς αφήνουν εκτός αίρια ζητήματα όπως την αναγνώριση στους Παλαιστίνιους στο δικαίωμα της αυτοδιάθεσης αλλά και την πρωτοβουλία σύγκλισης διεθνούς διάσκεψης για την εύρεση δίκαιης λύσης.²⁷⁴

Ταυτόχρονα, η προσπάθεια του *Militant Tendency* (το επίσημο όνομα μετά το 1991 ήταν *Militant Labour*) να καταγράψει το προφίλ της Χαμάς καταλήγει σε δημοσίευμα του 1993 στο οποίο αναρωτιέται «ποιά είναι η Χαμάς;». Αναγνωρίζει την απήχηση που έχει το Ισλάμ στη Γάζα (50-60% σύμφωνα με τις εκτιμήσεις) «παρ' όλο που πολλοί από αυτούς που το υποστηρίζουν δεν είναι θρησκευόμενοι. Μεγάλο μέρος της υποστήριξης στη Χαμάς στηρίζεται στην αδιάλλακτη θέση κατά των διαπραγματεύσεων, την απόφασή της να καταστρέψει το Ισραήλ, τις ατομικές πράξεις τρομοκρατίας, και από το γεγονός πως, τουλάχιστον στο στάδιο αυτό, δεν είναι διεφθαρμένη»²⁷⁵ Ο *Militant* αναφέρεται πολύ συνοπτικά στην γενεαλογία του κινήματος στη Γάζα. Καταγράφει πως αναδύθηκε στις αρχές του 1988 και ότι το ίδιο το Ισραήλ έχει ενισχύσει τη Χαμάς με σκοπό να λειτουργήσει ως αποδυναμωτικός πόλος εναντίον της ΟΑΠ. Ο/η συγγραφέας του άρθρου στην προσπάθεια του/της να εξηγήσει περαιτέρω την απήχηση της Χαμάς στέκεται στην όψη της διαφθοράς της ΟΑΠ. Η χλιδή, επισημαίνει, με την οποία ζουν τα στελέχη της τελευταίας έχει εξαγριώσει τους Παλαιστίνιους την ίδια στιγμή που ο πνευματικός ηγέτης της Χαμάς, Ahmad Yassin, ζει ταπεινά και φτωχά. Έτσι, οι εξαθλιωμένοι Παλαιστίνιοι, τονίζεται, αν και είναι αντίθετοι με τον ισλαμικό φονταμενταλισμό, δέχονται ωστόσο την κοινωνική πρόνοια που προσφέρει το, παρ' όλα αυτά, «αντι-αριστερό κίνημα».

Το ενδιαφέρον του *Militant* για το ιδεολογικό ρεύμα του ριζοσπαστικού Ισλάμ την περίοδο των αρχών του 1990, εντάσσεται στο γενικότερο ενδιαφέρον που αναζωπυρώνεται την περίοδο εκείνη στην Βρετανία. Αυτό συμβαδίζει και με τη μετριοπαθή στροφή του Ιράν μετά το θάνατο του Χομεϊνί το

²⁷³ PHM, Labour Party Archive, Box CP/CENT/CONG/17, LPID, Britain in the World, PRG, "The Situation in the 1990s", PD(I) 1157(B): Feb88

²⁷⁴ PHM, Labour Party Archive, Box LP, Britain in the world, PRG, LMEC, 1/3/1989

²⁷⁵ WUMRA, Αρχείο *Militant Tendency*, ΦΑΚ. 601/4/5/8/4, «Peace Strategy Disrupted?», Issue May-June 1993 No 51

1989 που εγείρει το ενδιαφέρον στη χώρα, καθώς επιχειρείται μια περαιτέρω οικονομική φιλελευθεροποίηση και η υιοθέτηση ενός μεταρρυθμιστικού πολιτικού προγράμματος.²⁷⁶ Πλέον, η Αριστερά φαίνεται πιο έτοιμη να παρατηρήσει το μαζικό φαινόμενο του ισλαμισμού, που εξαπλώνεται και μεταπηδάει από χώρα σε χώρα, με τις περιπτώσεις της Παλαιστίνης, του Λιβάνου, της Αλγερίας και της Αιγύπτου να είναι πιο ευδιάκριτες. Ο Nick Wrack του *Militant* εξηγεί πως μετά την κατάρρευση της ΕΣΣΔ, η Δύση έχει αναζητήσει – και έχει βρει – στον ισλαμισμό έναν νέο εχθρό. «Ο ιμπεριαλισμός και οι τοπικές κυβερνήσεις αντιμετωπίζουν ένα αυξανόμενο ρεύμα αντιπολίτευσης που εκφράζεται μέσω της γλώσσας του Ισλάμ».²⁷⁷ Παρ' όλα αυτά, η δαιμονοποιητική ρητορική των Η.Π.Α και της Δύσης εναντίον των ισλαμιστικών κινήσεων τα βοηθά να νομιμοποιηθούν στα μάτια των πολιτικών υποκειμένων στις μουσουλμανικές χώρες, κάνοντάς τα σύμβολο αντίστασης ενάντια στην εκμετάλλευση, την κυριαρχία και την εξάρτηση. Το αμερικανικό ιδεολόγημα, σύμφωνα με τον N. Wrack, της σύγκρουσης των πολιτισμών έχει ευήκοα ώτα στην περιοχή της Μέσης Ανατολής, καθώς το συνδυάζουν με «τους πρόσφατους βομβαρδισμούς της Βαγδάτης και την απροθυμία να υπερασπιστούν τους μουσουλμάνους στην Βοσνία».²⁷⁸ Η εξήγηση αυτή ωστόσο για την άνοδο του ισλαμισμού, σύμφωνα με τον *Militant*, είναι μάταιη:

Μια τέτοια εξήγηση θα μπορούσε να βρεθεί στις κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες της περιοχής. Αντικατοπτρίζει την απελπισμένη προσπάθεια της αναζήτησης από την μεριά των καταπιεζόμενων μαζών για μια διέξοδο από την επιφαινόμενη ατελείωτη κόλαση της ένδειας, της πείνας, της ανεργίας και της αρρώστιας. [...] Στο κάλεσμα για την επιστροφή στα «αγνά» θεμέλια του Ισλάμ υποστηρίζουν την απομάκρυνση όλων των δυτικών, ξένων και μη ισλαμικών επιρροών που έχουν διαφθείρει την κουλτούρα και έχουν σκορπίσει την κοινωνία. Συνεπώς, ο θρησκευτικός τους φανατισμός αναμειγνύεται με έναν ριζοσπαστικό αντιιμπεριαλισμό πάνω στον οποίο οι καταπιεζόμενες μάζες ταιριάζουν τις δικές τους εξηγήσεις.²⁷⁹

Συνεχίζοντας, ο N. Wrack εξηγεί πως αν και οι διαιρέσεις στους κόλπους του Ισλάμ έχουν σημασία για την ιστορική του εξέλιξη, το ταξικό πρόσημο του ισλαμισμού δεν πρέπει να αποσιωπάται:

Οι αρχηγοί των διαφορετικών φονταμενταλιστικών ομάδων αντιπροσωπεύουν τμήματα της μπουρζουαζίας ή της μικροαστικής τάξης. [...] Όπως όλοι οι υπόλοιποι φονταμενταλιστές ηγέτες καταδικάζουν τον αθεϊστικό κομμουνισμό και είναι πικρόχολα αντισοσιαλιστές.²⁸⁰

²⁷⁶ Mohammad Nafissi, (2019), “Συτικό Ισλάμ και Πολιτική” σ. 211 στο Jeffrey Haynes (ed.), *Θρησκεία και Πολιτική: Μια Σύγχρονη Επιτομή*, Εκδόσεις Πεδίο, Αθήνα

²⁷⁷ WUMRA, Αρχείο Militant Tendency, ΦΑΚ. 601/4/5/8/4, «The Rise Of Fundamentalism”, *FIR*, Issue May-June 1993, No 51, σ. 2

²⁷⁸ Ό.π. σ. 3

²⁷⁹ Ό.π.

²⁸⁰ Ό.π. σ. 4

8.4.4 Η βρετανική Αριστερά, οι συμφωνίες του Όσλο και η ισλαμιστική βία

Η Χαμάς, όπως έχουμε τονίσει, υιοθέτησε μια στρατηγική πολιτικής προσαρμογής ανάμεσα στις εθνικές/θρησκευτικές επιδιώξεις και οραματισμούς και του κανονιστικού πλαισίου το οποίο επέβαλλε η πραγματικότητα της εξέγερσης και της κατοχής. Έτσι, η επιδίωξη του κινήματος ήταν να κρατήσει το ριζοσπαστικό του προφίλ και την ίδια στιγμή να ανταποκριθεί στις κοινωνικοοικονομικές ανάγκες των Παλαιστινίων.²⁸¹ Παρά την έντονη και σκληρή κριτική από την πλευρά της Χαμάς, η ισλαμιστική οργάνωση ακολουθούσε την στρατηγική της αμφισβήτησης και της λελογισμένης επίθεσης. Η αρχή της «απαγόρευσης των εσωτερικών διαμαχών» ήταν αυτή που διαπέρασε την οργάνωση καθ' όλη τη διάρκεια της εξέγερσης,²⁸² έστω κι αν αυτό δεν τηρήθηκε πάντοτε. Οι διαδρομές της Χαμάς ανάμεσα στην ΟΑΠ από τη μια και στο Ισραήλ από την άλλη, αφενός την αποδυναμώσανε αρκετά, αφετέρου την έφερε εγγύτερα προς μια πιο ρεαλιστική προσέγγιση των δυνατοτήτων της. Ο ίδιος ο πνευματικός αρχηγός της Χαμάς, ο Sheikh Ahmad Yasin, υπερβαίνοντας το καταστατικό της οργάνωσης είχε δηλώσει κατά τη διάρκεια της εξέγερσης πως δεν αποκλείουν τη διαπραγμάτευση ενός παλαιστινιακού κράτους στη Δυτική Όχθη και τη Λωρίδα της Γάζας (ως μεταβατικό στάδιο), την αποδοχή της διεθνούς επιτήρησης μετά την αποχώρηση του Ισραήλ και, τέλος, την αποδοχή συμμετοχής σε διαπραγματεύσεις με το ίδιο το Ισραήλ, κάτι το οποίο αντέβαινε πλήρως με την ισλαμική ατζέντα της οργάνωσης.²⁸³

Η Χαμάς θα προσπαθήσει να μην μείνει απομονωμένη, ακολουθώντας και το δόγμα του Χομεϊνί.²⁸⁴ Η προσπάθεια επίσης διαμόρφωσης μιας εξωτερικής πολιτικής και δικτύων αλληλεγγύης, την οδηγεί στην Τεχεράνη (αλλά και στον Λίβανο και τη Συρία) όπου το 1989 ο επικεφαλής του Π.Γ. της Χαμάς Abu Marzuq θα υπογράψει μνημόνιο συνεργασίας και χρηματοδότησης με τους Φρουρούς της Επανάστασης.²⁸⁵ Τον Νοέμβριο του 1992 η Χαμάς θα ανοίξει και τα επίσημά της γραφεία στην πρωτεύουσα του Ιράν, κάτι το οποίο ενισχύει την στρατιωτική και διπλωματική συνεργασία των δύο πλευρών. Είναι ενδιαφέρον πως αυτή η κίνηση προκάλεσε αναταράξεις εντός της Χαμάς, μεταξύ της «εσωτερικής» και της «εξωτερικής» ηγεσίας. Η «εσωτερική» συνηγορούσε στην «παλαιστινιοποίηση» του αγώνα, στην επικέντρωση δηλαδή της ταυτότητας στην εθνική πλευρά, παράλληλα με την επίτευξη οποιουδήποτε στόχου με ειρηνικά μέσα, στοχεύοντας φυσικά στο εσωτερικό ακροατήριο. Από την άλλη, η «εξωτερική» ηγεσία, που είχε και την πλειοψηφία,

²⁸¹ Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian...*, ό.π., σ. 151

²⁸² Ο.π. σ. 85

²⁸³ Ο.π.

²⁸⁴ Ο Χομεϊνί είχε διατρανώσει το 1979 την επιτακτική ανάγκη η ιρανική επανάσταση να μη μείνει εντός ιρανικών συνόρων αλλά να εξαπλωθεί και να διαδώσει τις ιδέες, καθώς μόνο έτσι θα επιζήσει.

²⁸⁵ Ο.π. σ. 87

προσπαθούσε να πετύχει την «ισλαμοποίηση» της εξέγερσης. Η προσπάθεια αυτή συνοδευόταν από την ανάγκη να πείσει όλα τα μέρη πως η συνεργασία με άλλα ισλαμιστικά κινήματα θα μπορούσε να έχει πολλά περισσότερα κέρδη.²⁸⁶

Από το 1990 και ύστερα γίνεται μια προσπάθεια προσέγγισης μεταξύ Ισραηλινών και Παλαιστινίων. Την προσέγγιση αυτή οι ισλαμιστικές παλαιστινιακές οργανώσεις, όπως η Χαμάς και η Ισλαμική Τζιχάντ, έβλεπαν από σκεπτικά έως εχθρικά.²⁸⁷ Ήδη από τα τέλη του Οκτώβρη του 1991 και την Διάσκεψη Ειρήνης της Μαδρίτης οι εντάσεις που κυοφορούνταν ήταν πολύ μεγάλες. Στην πραγματικότητα, παρά τις ιδεολογικές και προγραμματικές διαφορές μεταξύ εθνικιστικών/κοσμικών και ισλαμιστών, η εμπειρία της κατοχής, της εξέγερσης και της καταστολής βοηθούν έτσι ώστε να υπάρξει μεγαλύτερο περιθώριο διαλόγου παρά ρήξης.²⁸⁸ Είναι φανερό, πως αυτή διαλλακτικότητα (ή και αμφιθυμία) από την μεριά της Χαμάς υπήρξε και το πλεονέκτημα της στο να κερδίσει χρόνο για την καλύτερη οργάνωσή της και να ακολουθήσει τη στρατηγική της «επιλεκτικής συναίνεσης». Αυτό αναδεικνύεται πρόδηλα από την καταδίκη της Διάσκεψης της Μαδρίτης το 1991, την ίδια στιγμή που η στρατηγική της *hudna* (εκεχειρίας) εμφανιζόταν συνεχώς ως κίνηση τακτικισμού. Άλλωστε, στο πλαίσιο του δόγματος του *maslaha* (συμφέρον) η Χαμάς συνεργάστηκε με άλλες μη ισλαμικές δυνάμεις το 1991, δημιουργώντας το περίφημο *Μέτωπο των Δέκα* (Ten Front), με το οποίο διάφορες οργανώσεις αντιτίθονταν στην ειρηνευτική διαδικασία και την κανονικοποίηση. Η βαθμιαία αυτή προσέγγιση με άλλες οργανώσεις, όπως και στην περίπτωση των ΑΜ στην Αίγυπτο, θα αποτελέσει και μια από τις σημαντικότερες στιγμές στη διαμόρφωση της πολιτικής ταυτότητας της Χαμάς, καθώς κατέληξε στη δημιουργία του πολιτικού σκέλους της οργάνωσης.²⁸⁹

Αναντίρρητα, η εντεινόμενη – αλλά παράλληλα ελεγχόμενη – κριτική προς την ηγεσία της ΟΑΠ οδήγησε και στην θεσμοποίηση της συνεργασίας της Χαμάς με άλλες ιδεολογικά μη συγγενείς οργανώσεις της Παλαιστίνης, όπως η PFLP και η DFLP.²⁹⁰ Αυτές οι δια-ιδεολογικές συνεργασίες είχαν ένα διττό αποτέλεσμα: αφενός βοήθησαν στην επιτυχία των ισλαμιστών σε διάφορες

²⁸⁶ Ό.π. σσ. 97-98

²⁸⁷ Βέβαια, αξίζει να σημειώσουμε πως και αρκετά μέλη της Φατάχ έβλεπαν πολύ κριτικά τις συμφωνίες ειρήνης. Για παράδειγμα μετά την υπογραφή των συμφωνιών στο Κάιρο στις αρχές του 1994 μεταξύ του Αραφάτ, του Πέρες και του Μουμπάρακ, διάφορα μέλη της οργάνωσης, όπως ο Sufyan Abu Zeidah, υποστήριζαν πως οι συμφωνίες είναι πλήρως απογοητευτικές και πως οι Παλαιστίνιοι παίρνουν ένα «δείγμα συνόρων». Βλ. BL, "Palestinians Get Token Security", *Morning Star*, 11/2/1994

²⁸⁸ Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian...*, ό.π. σ. 83

²⁸⁹ Ό.π., σσ. 120-121. Η συμμετοχή των μελών της Χαμάς στη διαδικασία αυτή είναι ενδιαφέρουσα. Τίθεται στα μέλη ένα εύρος προοπτικής που από τη μία περιλαμβάνει την πλήρη απόρριψη των συμφωνιών μέχρι την πλήρη αναγνώριση τους και συνεπακόλουθα και της ΠΑ, και τη συμμετοχή της οργάνωσης στις εκλογές επί ίσοις όροις.

²⁹⁰ Πέρα από την σύμπραξη κατά τη διάρκεια της ιντιφάντα μεταξύ αριστερού και ισλαμιστικού κινήματος, παρατηρείται και μετά το 2000 η σύμπραξη δυνάμεων λόγου χάρη της Χαμάς με το PFLP στα πλαίσια των δημοτικών εκλογών όπως το 2004-5 στις περιπτώσεις της Βηθλέεμ και της Ραμάλα. βλ. σχετικά Nicolas Dot Pouillard, "Un Islamisme...", ό.π.

επαγγελματικές ενώσεις ήδη από τις αρχές του 1990, μια τάση που απαντάται και σε άλλες αραβικές χώρες εν γένει. Αφετέρου στάθηκε ως ένα θεμέλιο για την σταδιακή αλληλοεπικάλυψη κοσμικού και ισλαμιστικού λόγου. Συνεπώς, η ίδια η Φατάχ υιοθετεί ολοένα και περισσότερο έναν ισλαμικό λόγο.²⁹¹ Ας μην λησμονούμε πως ήδη από το 1983 το βρετανικό FO παρατηρούσε πως στελέχη της Φατάχ κρατούσαν στενούς δεσμούς με προσωπικότητες του θρησκευτικού χώρου, και στα παλαιστινιακά εδάφη και στον Λίβανο.²⁹²

Η υπογραφή των ιστορικών συμφωνιών του Όσλο ενέτεινε τη βία στα Κατεχόμενα. Όπως τόνισε το 1995 ο αρχισυντάκτης της εφημερίδας *al-Istiklal* της Ισλαμικής Τζιχάντ, Alaa Saftawi, οι συμφωνίες αυτές δεν θα οδηγήσουν στην ειρήνη αλλά στην κλιμάκωση της βίας.²⁹³ Η βία αυτή πλαισιώνεται από τις ισλαμιστικές οργανώσεις από τη μία ως άμυνα απέναντι στη βία του Ισραήλ – γεγονός που στην βρετανική Αριστερά το SWP αναγνωρίζει – αλλά ενδύεται ταυτόχρονα με τον μανδύα της *ηθικής (ihkliaq)*. Έτσι αποκτά την νόρμα του θεμιτού, όπως υποστηρίζει και ο O. Roy, μια πλαισίωση που υιοθετεί το σύνολο του ισλαμιστικού κινήματος.²⁹⁴ Η βία που θα προκαλέσει το ναυάγιο του Όσλο και της εν γένει ειρηνευτικής διαδικασίας, δεν προέρχεται από την βία της «φονταμενταλιστικής ομάδας» της Χαμάς, υπογραμμίζει το SW. Προέρχεται, όπως υπογραμμίζει, από την βίβλαση άρνηση του Ισραήλ να αναγνωρίσει τα θεμελιώδη δικαιώματα των Παλαιστινίων. Την ίδια στιγμή επίσης χρησιμοποιεί τις πιο εξελιγμένες μεθόδους βίας, απέναντι σε έναν λαό που, όπως παρατηρεί το SW, η υπονόμηση της ειρηνευτικής διαδικασίας τον οδηγεί να στηρίξει τη Χαμάς σε ποσοστό περίπου 40 τοις εκατό.²⁹⁵ Η προσπάθεια ανίχνευσης των κινήτρων και των ιδεών πίσω από την πολιτική της Χαμάς, τοποθετείται σε περίοπτη θέση της ανάλυσης από το SW. Παρατηρεί σωστά λοιπόν, πως αρχικά το Ισραήλ ήταν εκείνο που έδωσε ώθηση στη Χαμάς (πρώην Mujama'a al-Islami) με σκοπό να υπονομεύσει την επιρροή και τον αγώνα της ΟΑΠ. Το SWP ωστόσο είναι το μοναδικό κόμμα που στέκεται στις εσωτερικές διαιρέσεις της Χαμάς αναφορικά με τις άμεσες και μεσοπρόθεσμες στρατηγικές της οργάνωσης, και τη διαίρεση σε διάφορα κέντρα εξουσίας.²⁹⁶ Τα κέντρα αυτά εξουσίας ακολουθούν πολλές φορές ορθολογικές επιλογές, όπως τονίζεται στο SW, προσπαθώντας να τονίζει τις αποφάσεις της Χαμάς σύμφωνα με το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εγγράφεται.

Και το CPGB προσπαθεί να συμμετάσχει στην κατανόηση της ισλαμιστικής βίας, αν και φαίνεται πως δεν συμμερίζεται την υιοθέτησή της. Για παράδειγμα ο Abdul Hamid Abu Eita, μέλος του ΚΚ Ισραήλ,

²⁹¹ Ό.π. σ. 91

²⁹² BNA, FCO 8/4901, File No NB 226/2, Religious Factor in Contemporary Politics, No 2, 19/4/1983

²⁹³ "PLO and Israel sign Accord", *Morning Star*, 29/9/1995

²⁹⁴ Oliver Roy, *Το Παγκοσμιοποιημένο...*, ό.π., σ. 164

²⁹⁵ "Israel's Brutality Creates Bombers", *SW*, 29/10/1994

²⁹⁶ "What is Hamas Fighting for?", *SW*, 26/11/1994

καλεσμένος το 1997 από το βρετανικό κόμμα προσπαθεί να μεταφέρει την εικόνα του για τη βία. Εξηγεί πως πηγάζει από την άρνηση του B. Netanyahu να εφαρμόσει τις συμφωνίες του Όσλο, χαρακτηρίζοντάς τις ως προδοτικές, καθώς δεν συμπεριελάμβαναν τους πρόσφυγες. Ο Abu Eita σημειώνει πως δεν είναι η Χεζμπολλά με τις επιθέσεις της εκείνη που προκαλεί την αποσταθεροποίηση στην ευρύτερη περιοχή, αλλά το Ισραήλ με την κατοχή του Νοτίου Λιβάνου.²⁹⁷ Παράλληλα, στα Κατεχόμενα η Χαμάς επιδίδεται σε μια σειρά από επιθέσεις στο Ισραήλ τις οποίες καταδικάζει η πλειονότητα της Αριστεράς στην Βρετανία. Λόγου χάρη, η *Morning Star* – αναφέρεται στη Χαμάς ως το ισλαμικό κίνημα αντίστασης,²⁹⁸ τονίζοντας όμως την ανθρωπιστική διάσταση – με τον θάνατο αθώων – των επιθέσεων και αποφεύγοντας να αναλύσει τη φύση και τους στόχους της πολιτικής βίας. Δίνεται βάση όμως στις πολιτικές επιπτώσεις της τρομοκρατίας. Οι «ισλαμιστές βομβιστές»²⁹⁹ χαρακτηρίζονται από τους Βρετανούς και Παλαιστίνιους αριστερούς, όπως από την παλαιστινιακή οργάνωση Democracy and Workers Rights Centre, ως «εχθροί της ειρήνης», υπογραμμίζοντας ταυτόχρονα και τις επιπτώσεις που έχει ο εβραϊκός ζηλωτισμός.³⁰⁰ Επιπλέον τονίζεται η συνεργασία της ΟΑΠ με τις ισραηλινές αρχές μετά το Όσλο, που ως στόχο έχει την καταπολέμηση της «ισλαμιστικής ομάδας» και του «ένοπλου ισλαμιστικού κινήματος». Παρ' όλα αυτά, στην προσπάθεια του το CPGB να κρατήσει τις αποστάσεις, οι εχθροί της ειρήνης δεν είναι μόνο οι μαχητές της Χαμάς, αλλά και το ίδιο το ισραηλινό κράτος, που πέρα από την αθέτηση των συμφωνιών του Όσλο επιχειρεί να εντείνει την «αποαραβοποίηση» της Ιερουσαλήμ και την επέκταση των εποικισμών.³⁰¹

Έτσι, παρατηρούμε πως υπάρχει, κυρίως στον λόγο του CPGB, μια προσέγγιση της ισλαμιστικής βίας της περιόδου που ακολουθεί τρεις άξονες. Ο πρώτος είναι η αναγνώριση της ευθύνης του Ισραήλ στην πρόκληση αυτής της βίας, κυρίως μέσω της πολιτικής των εποικισμών, της καταστολής και των πολιτικών αποκλεισμού εφαρμογής που εφαρμόζει. Ο δεύτερος άξονας είναι η πολιτική των «ίσων αποστάσεων», μια πολιτική γνώριμη και στον ελληνικό χώρο. Αυτή η ιδέα υπαγορεύεται κυρίως από την προσπάθεια ισορρόπησης μεταξύ ενός φαντασιακού ευρωπαϊκού συστήματος αξιών, στο οποίο εντάσσεται και η Αριστερά, και της ιδέας της στήριξης στον παλαιστινιακό αγώνα και εναντίωσης στον επεκτατισμό του Ισραήλ. Ο τρίτος άξονας που διαφαίνεται είναι η σύνδεση της ισλαμικής βίας με την τρομοκρατία και του κινδύνου που αποτελεί και για τον μεσανατολικό χώρο και για την ίδια την Ευρώπη.

²⁹⁷ “No Desire for Peace”, *Morning Star*, 15/1/1997 & “Recipe for a Bloodbath”, *SW*, 9/4/1994

²⁹⁸ “Arafat Condemns Tel Aviv Bombing”, *Morning Star*, 22/3/1997

²⁹⁹ “Bombers Kill 25 in Israel”, *Morning Star*, 28/2/1996

³⁰⁰ “18 Killed in Cairo Hotel Massacre”, *Morning Star*, 20/4/1996

³⁰¹ “Ethnic Cleansing by the Back Door”, *Morning Star*, 13/6/1997

8.5 Η «ΥΠΟΘΕΣΗ ΡΟΥΣΝΤΙ»: Ο ΦΟΝΤΑΜΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ ΧΤΥΠΑΕΙ ΤΗΝ ΠΟΡΤΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ

Η έκδοση του μυθοπλαστικού βιβλίου του Σ. Ρούσντι *Σατανικοί Στίχοι* το 1988 στη Βρετανία, προκάλεσε εκρήξεις οργής στις κοινότητες των μουσουλμάνων στην Βρετανία, την Ευρώπη και σε ολόκληρο τον αραβομουσουλμανικό κόσμο. Τον Φεβρουάριο του 1989 ο Χομείνι εκδίδει φετβά με τον οποίο επικηρύσσεται ο συγγραφέας για βλασφημία. Η υπόθεση Ρούσντι συνδέεται άμεσα με την ύπαρξη των μουσουλμάνων στην Βρετανία και την συγκρότηση της ισλαμικής ταυτότητας την περίοδο 1988-89. Αποτέλεσε μια ιστορική τομή στην Βρετανία κυρίως για δύο λόγους. Από τη μία συνέβαλε στον μετασχηματισμό των μουσουλμανικών κοινοτήτων από εθνικές - εθνοτικές κοινότητες σε ομάδες πολιτικής πίεσης. Από την άλλη, ριζοσπαστικοποίησε σε μεγάλο βαθμό τους μουσουλμάνους, όχι μόνο στην Βρετανία αλλά και εκτός αυτής.³⁰² Επιπλέον, προκάλεσε μια τεράστια δημόσια συζήτηση στην Βρετανία για τα όρια των θρησκευτικών ελευθεριών, της θρησκευτικής κριτικής αλλά και για με την προστασία των πεποιθήσεων των μεταναστών και των προσφύγων με μουσουλμανική θρησκευτική ταυτότητα.

Στις 20 Φεβρουαρίου του 1989 συγκροτήθηκε η *Διεθνής Επιτροπή για την Υπεράσπιση του Σαλμάν Ρούσντι και των Εκδοτών του* στο Λονδίνο, σηματοδοτώντας την ίδια στιγμή την επίσημη διεθνοποίηση του ζητήματος και τον σχηματισμό των αντίπαλων στρατοπέδων, αυτό των επικριτών του και αυτό των υπερασπιστών του. Η επιτροπή αυτή καλούσε τους παγκόσμιους ηγέτες να αντισταθούν σε αυτό που αποκαλούσαν ως «ένοπλη λογοκρισία» από την πλευρά του θεοκρατικού καθεστώτος του Ιράν. Το εύρος της διεθνούς συνεργασίας και συντονισμού ήταν εντυπωσιακό. Για την ακρίβεια, και για την ίδια την εκδοτική ιστορία η έκδοση του ψηφίσματος υπογεγραμμένο από τόσους ανθρώπους, αποτελούσε ήδη ένα επίτευγμα (12.000 υπογραφές). Η Αραβική Ένωση για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα σε ανακοίνωσή της σημείωνε πως «η βλασφημία η οποία κάνει την μεγαλύτερη ζημιά στο Ισλάμ και τους μουσουλμάνους είναι εκείνη η οποία καλεί στη δολοφονία ενός συγγραφέα».³⁰³

Η ίδια η αλληλογραφία μεταξύ του πρώην ηγέτη των Εργατικών Μ. Foot και του ίδιου του Σ. Ρούσντι φανερώνει αυτό τον φόβο της ανόδου της σκληρής θρησκευτικής ρητορικής. Στην ίδια γραμμή και το γραφείο των υποστηρικτών των Iranian People's Fedayeen στο Λονδίνο στηλιτεύει την εντεινόμενη συμπάραταξη των μουσουλμάνων με τον ισλαμιστικό λόγο. Αυτό που είναι ανησυχητικό, σύμφωνα με τους Iranian People's Fadaian, είναι «η σιωπή πολλών κυβερνήσεων απέναντι στις ειδεχθής

³⁰² Βλ. σχετικά Sadek Hamid, *Sufis...*, ό.π. σ. 8 & 15

³⁰³ PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6, World Statement, Writers and Readers in Support of Salman Rushdie & News Release, "New International Committee for the Defence of S. Rushdie and his Publisher Founded", 20/02/1989

παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο Ιράν η οποία (η σιωπή) είναι σε απόλυτη συνάρτηση με την αναζήτηση καλύτερων σχέσεων με τη χώρα και την συμμετοχή τους στην μεταπολεμική ανοικοδόμησή της».³⁰⁴

Οι πολιτικές πιέσεις για την υπόθεση Ρούσντι πέρα από την πολιτική αφύπνιση και την προσπάθεια ενοποίησης των μουσουλμανικών κοινοτήτων, προκάλεσαν και κάποιον κατακερματισμό καθώς υπήρξε ένα πεδίο ανταγωνισμών για την ηγεσία των μουσουλμάνων στην Βρετανία. Η Union of Muslim Organizations (UMO), σε ρόλο δημόσιου κατήγορου, σε ανακοίνωσή της αποκαλεί το βιβλίο «απεχθές» και «ως ο εκπρόσωπος δύο εκατομμυρίων μουσουλμάνων στην Βρετανία καλεί», μεταξύ άλλων, «την βρετανική κυβέρνηση να απαγορεύσει το βιβλίο και να κινήσει ποινικές διαδικασίες εναντίον του εκδότη και του συγγραφέα». Παράλληλα, «αναζητά την συνεργασία της Εκκλησίας της Αγγλίας και άλλων θρησκευτικών δογμάτων έτσι ώστε να υπερασπιστούν την νομοθεσία που εμποδίζει την έκδοση βιβλίων που συκοφαντούν την θρησκεία και τους ανθρώπους της».³⁰⁵ Η ανακοίνωση αυτή εντάσσεται στην ρητορική άμυνας από την πλευρά των μουσουλμάνων «οι θρησκευτικές ευαισθησίες» των οποίων, σύμφωνα με το UMO, «έχουν τραυματιστεί» και δέχονται επίθεση από τους χριστιανούς οι οποίοι «προσπαθούν να δημιουργήσουν φυλετικό μίσος».

Την περίοδο εκείνη ο M. Foot λαμβάνει πλήθος επιστολών – ο Foot ήταν πρόεδρος της επιτροπής λογοτεχνικών βραβείων *Booker* την περίοδο που οι *Σατανικοί Στίχοι* περιλαμβάνονταν στην βραχεία λίστα. Ο πρώην ηγέτης των Εργατικών επιχειρεί να αποκρούσει τις κατηγορίες περί προσβολής του θρησκευτικού αισθήματος ή παρακίνησης σε φυλετικό μίσος. Πιο συγκεκριμένα, θεωρεί πως «εάν ένα βιβλίο περιέχει κάτι το οποίο κάποιος θεωρούν παραπλανητικό ή προσβλητικό, ο ενδεδειγμένος τρόπος απάντησης είναι η παραγωγή άλλων βιβλίων που θα σχολιάζουν ή θα απαντούν σε αυτό».³⁰⁶ Οι μουσουλμανικές κοινότητες επιμένουν να κατηγορούν τον ίδιο τον Foot για δυσφήμιση του Ισλάμ και για «επίμονο χλευασμό» της μουσουλμανικής κοινότητας συλλήβδην.³⁰⁷ Είναι ενδιαφέρον πως επιχειρείται μια προσπάθεια σφυρηλάτησης μιας κοινής δράσης για το ζήτημα καθώς η συντριπτική πλειοψηφία των ενορχηστρωμένων επιστολών ξεκινάει με την φράση «εμείς οι μουσουλμάνοι της Βρετανίας» ή «η μουσουλμανική κοινότητα της Βρετανίας»,³⁰⁸ ενώ εντυπωσιακή επιπλέον είναι και

³⁰⁴ PHM Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6, Supporters of the Organisation of Iranian People's Fedayeen in Britain, "Stop Khomeini to Suppress Freedom of Speech Even Outside Iran". 19/02/1989

³⁰⁵ PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6, UMO, Press Release, 19/10/1988

³⁰⁶ PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6, Letter to Dr. & Mrs Qureshi, 3/11/1988

³⁰⁷ Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε πως ο M. Foot έλαβε και αρκετές επιστολές στις οποίες εκφράζεται η δυσαρέσκεια πολλών πολιτών και μελών των Εργατικών για την "εκκωφαντική σιωπή" του στην υπόθεση Ρούσντι. βλ. Επιστολή Freda Costa, PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6

³⁰⁸ PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6

η ομοιότητα των επιστολών στο σώμα του περιεχόμενου του, με την πλειονότητά τους να είναι εξ ολοκλήρου ταυτόσημες ή άλλες να διαφοροποιούνται μόνο ως προς κάποιες λέξεις.

Οι επιστολές αυτές έρχονται κυρίως από τρεις πλευρές. Πρώτον, από ισλαμικές οργανώσεις όπως η UMO ή το Islamic Cultural Centre. Δεύτερον, από κοινότητες πιστών οργανωμένες γύρω από θρησκευτικά τεμένη όπως το τζαμί Balham στο Λονδίνο, και τρίτον, από μεμονωμένα άτομα τα οποία όμως φαίνεται πως έχουν έρθει σε συνεννόηση με κάποιες ισλαμικές κοινότητες. Το πανομοιότυπο σώμα των επιστολών αναφέρεται κυρίως στον τρόπο με τον οποίο ο M. Foot επαίνεσε το βιβλίο του Ρούσντι καθώς «το μυθιστόρημα αυτό δεν είναι άξιο επαίνου αλλά στην πραγματικότητα πρέπει να απαγορευτεί από την αγορά». Προστίθεται πως «μόνο οι μουσουλμάνοι του κόσμου μπορούν να καταλάβουν τα διαβολικά μηνύματα που απεικονίζονται στο βιβλίο αυτό». Τονίζοντας τα ειδηχθή συναισθήματα που προκαλεί το μυθιστόρημα, σημειώνουν πως «η Ισλαμική Κοινότητα είναι σοκαρισμένη με τον τρόπο που εξέφρασε (ο Foot) την άποψή του δημόσια γύρω από το ζήτημα» και με έναν εκβιαστικό τόνο δηλώνουν πως «με τα χρόνια οι μουσουλμάνοι της Βρετανίας έχουν υποστηρίξει το Εργατικό κόμμα, αλλά αυτό το περιστατικό έχει εμφυσήσει αμφιβολίες στο μυαλό μας σχετικά με το αν πρέπει να έχουμε αυτή την προσέγγιση», σημειώνοντας πως «στην πραγματικότητα οι προσπάθειές μας θα ανακατευθυνθούν αλλού», υπονοώντας φυσικά τους Συντηρητικούς.³⁰⁹ Το βιβλίο του Ρούσντι προσλαμβάνεται ως μια ενορχηστρωμένη και μοχθηρή επίθεση στο Ισλάμ με σκοπό να προσβάλει και να δυσφημίσει τους μουσουλμάνους και την ιστορία τους. Όπως παρατηρεί η Ένωση Μουσουλμάνων Γιατρών και Οδοντιάτρων «όποια κι αν είναι τα κίνητρα του κ. Ρούσντι για να γράψει την αποκαλούμενη αυτή μεταμόρφωση μυθιστορήματος, έχει βαθιά προσβάλλει τους μουσουλμάνους και όχι μόνο τους αποκαλούμενους φονταμενταλιστές».³¹⁰

Ένα επιπλέον ενδιαφέρον στοιχείο που προκύπτει είναι πως το πλήθος αυτό των επιστολών προς τον M. Foot και τα ΜΜΕ και η προσπάθεια συγκρότησης συλλογικής εκπροσώπησης της μουσουλμανικής κοινότητας, καταλήγει ως πολιτική πίεση προς την κυβέρνηση με συγκεκριμένο αίτημα να επεκτείνει τον νόμο περί βλασφημίας που υπάρχει στην Βρετανία έτσι ώστε να συμπεριλάβει και άλλες

³⁰⁹ PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6. Αξίζει ωστόσο να σημειώσουμε πως δεν ήταν όλες οι επιστολές ακριβώς ίδιες και μάλιστα κάποιες (πολύ λίγες στον αριθμό) ήταν προσβλητικές. Αξίζει να παραθέσουμε απόσπασμα από μία η οποία αποκαλούσε “μπάσταρδο” τον M. Foot. Σημείωνε λοιπόν, «γιατί δεν ζητάς μπάσταρδε από τον Ρούσντι να παντρευτεί μία από τις κόρες σου; Είπες στην επιστολή σου πως σε μια χώρα όπως η Βρετανία που περηφανεύεται για την ελευθερία του λόγου και το δικαίωμα της ελεύθερης παραγωγής βιβλίων. Εάν κάποιος έρθει στο σπίτι σου και ζητήσει να κάνει σεξ με την γυναίκα σου τις θα κάνεις; Μου φαίνεται πως θα τον αφήσεις στη λογική ότι ζούμε σε μια ελεύθερη χώρα και μπορεί κάποιος να ζητήσει το οτιδήποτε». Το γράμμα περιλαμβάνει και άλλες προσβολές όπως η αδυναμία του Foot να καταλάβει το Ισλάμ και πως είναι ένας μοχθηρός άνθρωπος και καταλήγει υπενθυμίζοντας στον M. Foot πως “είναι ένας εχθρός του Ισλάμ”.

³¹⁰ PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6, Muslim Doctors & Dentists Association, 10/11/1988

θρησκείες.³¹¹ Σε αλληλογραφία μεταξύ της Επιτροπής Ενάντια στον Νόμο περί Βλασφημίας και του Μ. Foot, ο τελευταίος διαβεβαιώνει την επιτροπή πως δεν πρόκειται να επιτρέψει να επεκταθεί ο νόμος «καθώς αυτό θα έχει μια ανεπιθύμητη περιστολή στην ανεκτίμητή μας ελευθερία αναζήτησης και έκφρασης και μια επίσης ανεπιθύμητη ενθάρρυνση ενός επικίνδунου φανατισμού που θα απειλήσει την πλουραλιστική μας κοινωνία».³¹² Ο ίδιος ο Βρετανός βουλευτής σε άρθρο του στον *Guardian* στις 10 Μαρτίου του 1989 emphaticά τονίζει στον δημόσιο διάλογο τους όρους *φονταμενταλισμός* και *απόλυτη θρησκευτική υποταγή* υπενθυμίζοντας πως η ίδια η ιστορία του χριστιανισμού έχει αντίστοιχα, αν όχι περισσότερα, παραδείγματα βλασφημίας. Η δύναμη της θρησκείας, υποστηρίζει, «οφείλεται εν μέρει στη νεότευκτη ηπιότητά της. [...] Ο μεγάλος, επίμονος κίνδυνος στον κόσμο μας πηγάζει από την αναζήτηση της απόλυτης νίκης. Κάποτε ήταν το δόγμα του Χίτλερ, όπως επίσης και του Στάλιν, και κάποτε ονομαζόταν το δόγμα του Dulles και κάποτε ήταν κοντά στην υιοθέτησή του ο πρόεδρος Ρήγκαν σκορπώντας φονταμενταλιστικό ανάθεμα εναντίον της σατανικής αυτοκρατορίας [σ. της ΕΣΣΔ]».³¹³

Επομένως, με τα λόγια αυτά του ίδιου του Μ. Foot μπορούμε συνάγουμε δύο συμπεράσματα. Αφενός, ο όρος *φονταμενταλισμός* διευρύνεται πλέον προς όλο το ισλαμικό πολιτικό φάσμα, *αποσιιτικοποιώντας* το μαχητικό Ισλάμ, και καλύπτοντας πλέον και το σουνιτικό, καθώς επίσης και την ευρύτερη ισλαμική κοινότητα. Αφετέρου, διαφαίνεται πως από τα τέλη του 1980 μπαίνουν τα θεμέλια της πρόσληψης του ισλαμισμού από το μεγαλύτερο μέρος του πολιτικού φάσματος ως κάτι εφιαλτικό, εξισώνοντάς το με τον ναζισμό και τον μαρξισμό/σταλινισμό. Η ανάλυση που συγκροτείται εστιάζει πολύ καθαρά στις παθογένειες και στις όμοια άκαμπτες και ολοκληρωτικές θεραπείες στις παθογένειες αυτές. Για παράδειγμα, το «προπατορικό αμάρτημα» και για τις τρεις «λατρείες» είναι κοινό, σύμφωνα με την νεοπαγή ανάλυση: για τον μαρξισμό είναι η ιδιοκτησία, για τον ναζισμό η μίξη των φυλών και για τον ισλαμισμό η εγκατάλειψη της αληθινής πίστης.³¹⁴

Η υπόθεση Ρούσντι γίνεται ο θεμελιώδης λίθος της σταδιακής αναπαράστασης του Ισλάμ ως μια απειλή για το αξιακό σύστημα της Δύσης και τις ελευθερίες για τις οποίες αγωνίστηκε για αιώνες. Η ισλαμική θρησκεία αποτυπώνεται ως μια θρησκεία του μίσους, ασύμβατη με την θρησκεία της αγάπης, όπως είναι ο χριστιανισμός. Δημοσιεύματα την περίοδο εκείνη κάνουν λόγο για τους συνήθεις «τρελούς μουλάδες», όπως αυτά της *Daily Mirror* ή ακόμα και του *Independent* που χαρακτηρίζουν την μουσουλμανική κοινότητα ως «μια μη ανεκτική μειοψηφία σε μια ανεκτική Βρετανία». Η *Daily Mirror* αναφέρεται σε ένα «εκπληκτικό έπαθλο των 1.500.000 λιρών που

³¹¹ Μέχρι εκείνη τη στιγμή ίσχυε μόνο για τον αγγλικανισμό.

³¹² PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6, RPA, Committe Against Blasphemy Law, 8/3/1989

³¹³ M. Foot, "Historical Rushdie", *The Guardian*, 10/03/1989

³¹⁴ Hendrik Hansen & Peter Kainz, "Radical Islamism...", ό.π., σ. 65

προσφέρεται από έναν τρελό μουλά σε όποιον Ιρανό σκοτώσει τον Σαλμάν Ρούσντι».³¹⁵ Ο ίδιος ο Ρούσντι, σε συνέντευξη του στο *SW*, εκπλήσσεται με την υποδοχή του βιβλίου καθώς θεωρούσε πως η λογοτεχνία δεν έχει αυτή τη δύναμη. Για τον Ρούσντι «στην Αγγλία τα πιο αντιδραστικά τμήματα μέσα στην ασιατική κοινότητα έχουν καλλιεργήσει στερεότυπα τα οποία είναι παρόντα μέσα στα πιο αντιδραστικά τμήματα της λευκής κοινωνίας», υπονοώντας πως τα επιχειρήματα με τα οποία ο αστικός τύπος τον υποστηρίζει δεν του ταιριάζουν καθόλου.³¹⁶

Πράγματι, διατρέχοντας κάποια από τα δημοσιεύματα της περιόδου κάποιοι από τους «υποστηρικτές» του Ινδού-Βρετανού συγγραφέα παρακινήθηκαν περισσότερο από έναν χαρακτήρα ρατσιστικό εναντίον των μουσουλμάνων, παρά από την υπεράσπιση για το δικαίωμα ελεύθερης κριτικής στην θρησκεία.³¹⁷ Σχετικά με τη στάση της βρετανικής Αριστεράς, ο Ρούσντι αντιλαμβάνεται πως «υπάρχουν βουλευτές οι οποίοι έχουν ένα μεγάλο αριθμό μουσουλμάνων στο εκλογικό τους σώμα», και πως είναι φυσικό να μη θέλουν να τους χάσουν. Ωστόσο, βλέπει μια ανεργάτιστη στάση από κάποια κομμάτια της Αριστεράς, ιδιαίτερα στους Εργατικούς, τα οποία τείνουν να αλλάζουν γνώμη για το θέμα της απαγόρευσης του βιβλίου αρκετά συχνά.

Ο Pat Wall βουλευτής των Εργατικών απαντώντας στο MAB, στρέφεται κατά της σπύλωσης οποιαδήποτε θρησκείας ή δόγματος. Εντούτοις, εξηγεί πως η ελευθερία της έκφρασης είναι αναφαίρετη και πως προσπάθειες απαγόρευσης, όπως αυτή του βιβλίου *Spycatcher*³¹⁸ την εποχή εκείνη, καταλήγουν στην διαφήμιση του βιβλίου και την αύξηση των πωλήσεών του.³¹⁹ Η οργάνωση Jamiyat Tabligh-ul-Islam σε επιστολή της προς τον P. Wall επισυνάπτει χωρία του βιβλίου του Σ. Ρούσντι τα οποία συνοδεύονται από αντίστοιχα χωρία του Κορανίου. Με τον τρόπο αυτό προσπαθεί να αποδείξει με ποιον τρόπο επιτελείται η θρησκευτική προσβολή από τον συγγραφέα και αναρωτιέται για το «εάν οι *Σατανικοί Στίχοι* του Σ. Ρούσντι είναι ένα παράδειγμα ενός σημαντικού βιβλίου σύγχρονης λογοτεχνίας ή διαστρέβλωσης της ιστορικής αλήθειας αντικαθιστώντας την με παραμύθια και υπονοούμενα».³²⁰ Η Jamiyat Tabligh-ul-Islam μπαίνει σε λεπτομέρειες εξηγώντας την εσκεμμένη προσπάθεια του Ρούσντι να προσβάλλει τα «θεία» εξισώνοντας τον Θεό με τον Σατανά.

³¹⁵ “1.500.000 £ to Kill him”, *Daily Mirror*, 16/2/1989. Για μη Ιρανούς το ποσό ήταν μικρότερο.

³¹⁶ “Defending Satanic Verses”, *SW*, 18/2/1989

³¹⁷ Τα παραδείγματα των «τρελών μουλάδων» της *Daily Mirror*, των «φανατικών» της *Sun* ή του «μεσαιωνικού Ισλάμ» του *BBC* είναι ενδεικτικά.

³¹⁸ Το *Spycatcher* (1987) ήταν ένα βιβλίο του πρώην πράκτορα της MI5 Peter Wright το οποίο περιείχε μια σειρά από ‘ενοχλητικές’ αποκαλύψεις για τη βρετανική κυβέρνηση. Η τελευταία επιχείρησε να απαγορεύσει την κυκλοφορία του.

³¹⁹ WUMRA, Αρχείο Labour, Pat Wall personal archive, ΦΑΚ. 601/Q/1/24, 23/1/1989

³²⁰ WUMRA, ΦΑΚ. 601;/1/24. Αρχείο Labour, Pat Wall personal archive, “The Satanic Verses: An Invitation to Blasphemy and Insult”, Jamiyat Tabligh-ul-Islam, February 1989

Η προσπάθεια πολιτικής επιρροής στην περίπτωση αυτή είναι φανερή, και δεν αφορά μόνο την θωράκιση της μουσουλμανικής πίστης. Η οργάνωση στην επιστολή της καταλήγει πως:

*Δεδομένου του ίδιου δικαιώματος στην ελευθερία σκέψης και έκφρασης, ένας μουσουλμάνος συγγραφέας είναι πιθανό να γράψει χωρίς προσβλητική διάθεση και να εξυψώσει την υψηλή λογοτεχνία. Αλλά ένας κοσμικός μπορεί να γράψει προσβλητική και επαναστατική λογοτεχνία, χωρίς να λογαριάζει λόγου χάρη, την προσβολή ή τα τραύματα που μπορεί να προκαλέσει στους άλλους. Στο πλαίσιο αυτό το δυτικό μυαλό δεν μπορεί να αντιληφθεί το μέγεθος της προσβολής, καθώς ο Χριστιανισμός δεν έχει κάποια αντίστοιχη ή σοβαρή προσβολή.*³²¹

Με αφορμή την αντιπαράθεση για τους Σατανικούς Στίχους η *Morning Star* εκφράζει την πεποίθηση πως αυτή η τακτική τείνει να παγιωθεί. Η λογοκρισία αυξάνεται, υποστηρίζει, ενώ το ισλαμικό κήρυγμα έχει φτάσει και στο Λονδίνο, με καλύτερο παράδειγμα την αναφορά από το λονδρέζικο αραβικό περιοδικό *al-Naqd* πως κάποια ισλαμιστική οργάνωση μοίραζε κασέτες στους μουσουλμάνους κηρύσσοντας ιερό πόλεμο στον μοντερνισμό,³²² μια τακτική διαδεδομένη στην διάδοση του ισλαμιστικού λόγου, όπως επισημαίνει.

Αλλά τί είναι αυτό που έχει κάνει τους μουσουλμάνους στην Βρετανία να πολιτικοποιηθούν με τον τρόπο αυτό, και γιατί ο ισλαμισμός μοιάζει τόσο ελκυστικός; Στο ακανθώδες αυτό ερώτημα η *SW* απαντάει πως αυτό που παρουσιάζεται από τον κυρίαρχο λόγο είναι πως οι μουσουλμάνοι έχουν γίνει ένα δυναμικό πολιτικό σώμα. Ωστόσο, όπως υποστηρίζει η *SW* αυτό που συμβαίνει είναι ακριβώς το αντίθετο. Η έλλειψη πολιτικής εκπροσώπησης και ο αποκλεισμός είναι αυτά που καλλιεργούν σοβινιστικά αισθήματα, «είναι μια αντίδραση στον ρατσισμό» με άλλα λόγια.³²³ Δεδομένου πως «σε όλη την περιοχή της Μέσης Ανατολής ο φονταμενταλισμός έχει επιστρατευθεί για να καλύψει τις αποτυχιές διαφόρων καθεστώτων και να δώσει μια ανακούφιση για τη μάζα των ανθρώπων», συμπεραίνει πως «ο φονταμενταλισμός δεν είναι ριζωμένος σε κάποια εγγενή οπισθοδρομικότητα.[...] Βρίσκει στήριγμα στην απελπισμένη προσπάθεια των κυρίαρχων ελίτ να διατηρήσουν την ηγεμονία τους πάνω στους φτωχούς πληθυσμούς».³²⁴

Η άποψη του *SW* για το ζήτημα αυτό είναι σημαντική, καθώς προτείνει επίσης και δύο βήματα για την αντιμετώπιση του φαινομένου. Όπως επισημαίνεται:

Πρώτον, η οπισθοχώρηση προς έναν πολιτισμικό και ιδιαίτερα θρησκευτικό σεπαρατισμό δεν μπορεί να προσφέρει καμία διέξοδο στους μετανάστες. Μια ενωμένη μάχη μαζί με αυτούς που επίσης

³²¹ Ό.π.

³²² "Fundamentally Unacceptable", *Morning Star*, 15/2/1989

³²³ "Racism Feeds Religion", *SW*, 25/2/1989

³²⁴ Ό.π.

υποφέρουν από το βρετανικό κράτος – η εργατική τάξη ανεξαρτήτως χρώματος – είναι η μόνη λύση. Δεύτερον, αυτός ο αγώνας θα είναι αδύνατος εάν πρώτοι οι σοσιαλιστές δεν παλέψουν εναντίον της δύναμης που προσφέρει τον σεπαρατισμό σαν λύση: τον ρατσισμό και την μη ανεκτικότητα από τη μεριά των βρετανικών ελίτ.³²⁵

Μια πολύ διεισδυτική εξήγηση για την πολιτικοποίηση των μουσουλμάνων στον μεταποικιακό κόσμο και με θρησκευτικούς όρους – με αφορμή το βιβλίο του Ρούσντι, δίνουν οι δύο ινδικής καταγωγής Βρετανοί καθηγητές, Homi Bhabha και Bhikhu Parekh. Σε μια συζήτησή τους που δημοσιεύεται στο *Marxism Today*, εφελτήριο αποτελεί η έννοια και η αναζήτηση του ιερού, το οποίο διακρίνουν σε ατομικό και συλλογικό. Οι διαφορετικές διαδρομές της συγκρότησης αυτών των σφαιρών συνιστούν και την οριοθέτηση του «ενστικτώδους» και του «ωφελμιστικού» ιερού αντίστοιχα. Ο τρόπος που αντιλαμβάνεται ο Parekh την νοηματοδότηση της ύπαρξης των μεταναστών μέσα από την επιστροφή στον φονταμενταλισμό είναι η εξής:

Αυτό που επαναδημιουργεί μέσα σε ένα νέο περιβάλλον δεν είναι ποτέ το ίδιο με αυτό που προϋπήρχε. Αυτό που ήταν ένα πλούσιο σώμα πίστης και πρακτικών παρεκκλίνει σε μια σειρά αόριστης φόρμουλας, και μια παράδοση αναπαράγεται σε ιδεολογία. Σε αυτό το πλαίσιο αντιλαμβάνομαι τον λεγόμενο φονταμενταλισμό. Κάθε πολιτισμός ανανεώνει περιοδικά τον εαυτό του επιστρέφοντας στο παρελθόν, επαναδιαπραγματευόμενο τις βασικές του αρχές υπό το φως του παρόντος.³²⁶

Το *SW* μέσα από αρκετά αναλυτικά δημοσιεύματα, προσπαθεί να εξηγήσει το φαινόμενο του ισλαμισμού αναγάγοντάς το επίσης σε ένα μεγαλύτερο σχήμα θρησκευτικής αφύπνισης. Συνεπώς, παραθέτει μια σειρά από αντίστοιχα κινήματα θρησκευτικού ζηλωτισμού, τα οποία είναι ενεργά (και επιδραστικά) σε διάφορες δυτικές χώρες. Πέρα από την επιρροή της θρησκείας στη συγκρότηση της ιστορίας της νεότερης Ευρώπης, αλλά και του παρεμβατισμού της καθολικής εκκλησίας στο πολιτικό γίνεσθαι, αναφέρεται σε κινήματα όπως αυτά του Τάγματος της Οράγγης (Orange Order) στην Βόρεια Ιρλανδία³²⁷ ή του χριστιανικού φονταμενταλισμού και των Tea Party στις Η.Π.Α. Παράλληλα, υπενθυμίζει και τις εκστρατείες φίμωσης και λογοκρισίας στη Δύση και συγκεκριμένα και στην Βρετανία, με καλύτερες περιπτώσεις τη λογοκρισία εναντίον των Monty Pythons, της ταινίας *Ο Τελευταίος Πειρασμός*, ή στην Ιρλανδία την λογοκρισία του Samuel Beckett.³²⁸

³²⁵ "Racism Feeds Religion", *SW*, 25/2/1989

³²⁶ Homi Bhabha & Bhikhu Parekh, "Identities on Parade", *Marxism Today*, June 1989

³²⁷ Θρησκευτικό τάγμα στη Β. Ιρλανδία και στις Η.Π.Α. το οποίο υποστηρίζει την προτεσταντική και την λευκή φυλετική υπεροχή.

³²⁸ "Tolerance, Oppression and Religion", *SW*, 25/2/1989

Ένα ακόμα ενδιαφέρον στοιχείο της εντεινόμενης μαρξιστικής αναθεωρητικής ματιάς στην ιστορία της θρησκείας αλλά και της εν δυνάμει επαναστατικής επιτελεστικότητάς της, έρχεται από την αναθεώρηση του έργου του σημαντικού Βρετανού συγγραφέα του 17^{ου} αιώνα, του John Bunyan. Το βιβλίο του βρετανού θρησκευτικού διανοητή *The Pilgrim's Progress*, αποτελούσε για πολλές δεκαετίες ένα θρησκευτικό ανατρεπτικό έργο το οποίο λατρευόταν από τους φτωχούς και τους καταπιεσμένους. Ο μαρξιστής ιστορικός Christopher Hill εκδίδει τη βιογραφία του Bunyan το 1989, κερδίζοντας και το βραβείο *W. H. Smith*. Σε αυτό επιχειρεί την επανάγνωση της θεωρίας του Bunyan αναμοχλεύοντας τις ριζοσπαστικές ιδέες που αναπτύχθηκαν κατά τη διάρκεια της Αγγλικής Επανάστασης στους θρησκευτικούς κύκλους, ιδέες που υπονόμισαν σοβαρά τις πηγές της εξουσίας και τις βεβαιότητες της υπερβατικής ιεραρχικής δομής της κοινωνίας.³²⁹ Έτσι, γίνεται φανερό πως η προσέγγιση της ιστορίας της θρησκείας την περίοδο εκείνη, δεν αφορά μόνο τα κομμουνιστικά κόμματα αλλά και ολόκληρη την Αριστερά εν γένει, δίνοντας στη θρησκεία μια διττή υπόσταση: αυτή των πλουσίων και αυτή των φτωχών.

Η συζήτηση σχετικά με τον ρατσισμό δεν σταματάει εδώ. Τα μέτωπα που ανοίγουν την περίοδο του περάσματος προς την δεκαετία του 1990, όπως η συζήτηση για τον συμβολισμό και τη χρήση της μαντίλας αλλά και οι αυξανόμενες νεοναζιστικές επιθέσεις σε όλη την Ευρώπη,³³⁰ προκαλούν έντονη ανησυχία στην Αριστερά αλλά και διαιρετικές τάσεις. Με αφορμή λοιπόν την αντιπαράθεση αυτή, το *SW* παραθέτει τη 'γαλλική συζήτηση' και τη θέση της σοσιαλιστικής εφημερίδας *Lutte Ouvriere* η οποία υιοθετεί μια αντιισλαμική στάση. Τα επιχειρήματα αφορούν την οπισθοδρομική φύση του Ισλάμ και τις μεσαιωνικές πρακτικές που υιοθετεί, δίνοντας έμφαση στον ισλαμικό φονταμενταλισμό και την καταπίεση των γυναικών.³³¹ Το *SW* ενώ συμφωνεί με την αντιδραστικότητα του ισλαμικού φονταμενταλισμού, ανιχνεύει μια υπόρρητη ρατσιστική θέση στο επιχείρημα αυτό. Έτσι, όπως αναφέρει, στη συζήτηση αυτή της Αριστεράς λανθάνει υπόγεια ο ρατσιστικός λόγος, ο οποίος – όπως και στην υπόθεση του Ρούσντι, γίνεται ο ενοποιητικός κρίκος του εναγκαλισμού δεξιών – αντιδραστικών δυνάμεων και αριστερών.³³²

Επιπλέον, το *SWP* σε εκδήλωση που πραγματοποιεί τον Απρίλη του 1989 με τίτλο "*Race & Religion: Where do Socialists Stand?*" αμφιβάλλει για τις καλές προθέσεις αυτής της κριτικής. Εντοπίζει πως η κριτική αυτή είναι «η φιλελεύθερη πρόσοψη για τον ρατσισμό». Υπενθυμίζει τις εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις με χριστιανικό προσανατολισμό που γίνονται την περίοδο εκείνη από τους Συντηρητικούς και αποδοκιμάζει την αμνησία της "πολιτισμένης εκκλησίας" σχετικά με τα δικά της

³²⁹ "A Pestilential Fellow", *SW*, 15/4/1989

³³⁰ "Racist Attacks Increase", *SW*, 29/7/1989

³³¹ "Veiled Racism", *SW*, 25/11/1989

³³² Ό.π Την ίδια άποψη με το *SW* έχει και το βρετανικό περιοδικό *Jewish Socialist*, βλ May Day Rooms, "The Veil of Liberation", *The Jewish Socialist*, No 33, Spring 1995

εγκλήματα, όπως το κυνήγι των μαγισσών και τη λογοκρισία. Σύμφωνα με το κάλεσμα του SWP οι πρόσφατες ρατσιστικές και ξενοφοβικές επιθέσεις και το καθεστώς «απαρτχάιντ» που απαιτούν πολλοί Βρετανοί γονείς στα σχολεία έχει οδηγήσει:

τους μουσουλμάνους να κλειστούν στην κοινότητά τους και το Ισλάμ για να υπερασπιστούν τον εαυτό τους. [...] Σε έναν κόσμο όπου η εργατική τάξη έχει ελάχιστο έλεγχο πάνω στη ζωή της δεν αποτελεί έκπληξη πως για κάποιους η ζωή μετά τον θάνατο προσλαμβάνεται ως η μόνη ελπίδα. Ως επαναστάτες σοσιαλιστές προσδοκούμε στην ενότητα της εργατικής τάξης, μαύρης και λευκής, ως το υποκείμενο της αλλαγής έτσι ώστε να φέρουμε μια κοινωνία όπου οι άνθρωποι δεν θα αναζητούν την παρηγοριά της θρησκείας.³³³

Το πλήθος της διαλεκτικής σύγκρουσης μέσα από επιστολές και δημοσιεύματα την περίοδο εκείνη είναι εντυπωσιακό. Μεγάλος αριθμός γραμμάτων ζητούν από τους βουλευτές των Εργατικών (που υπολογίζουν πως το 1992 θα αναλάβουν την κυβέρνηση) να μην υποκύψουν στις πιέσεις των θρησκευτικών εκπροσώπων των μουσουλμάνων για την ίδρυση μουσουλμανικών σχολείων, βλέποντάς το αυτό ως μια αταβιστική κίνηση.³³⁴ Την περίοδο της σοβιετικής αποσύνθεσης ο δημοσιογράφος του *Marxism Today* Martin Kettle, θέτει την επίμονη ερώτηση για τους μουσουλμάνους της Ευρώπης. Πώς η διευρυνόμενη Ευρώπη θα τους συμπεριλάβει;³³⁵ Ωστόσο, αυτό που φαίνεται να έχει σημασία για τον Kettle είναι οι μεταβαλλόμενες σχέσεις μεταξύ ενός αναδυόμενου ισλαμικού εθνικισμού και των χριστιανών κατοίκων των περιοχών αυτών. Παράλληλα, Για τις Gita Sahgal και Nira Yuval-Davis, οι θρησκευτικοί φονταμενταλισμοί εν γένει εκπορεύονται από δύο κυρίως εξελίξεις: από τη μία την διεθνή συγκυρία και τους μετασχηματισμούς, και από την άλλη από την κατάσταση στην ίδια την Βρετανία. Οι πηγές αυτής της ανάδυσης του φονταμενταλισμού για τις συγγραφείς είναι η κρίση της νεωτερικότητας σε πολλαπλά και ευρεία πεδία.³³⁶ Και η κρίση της νεωτερικότητας δεν αφορά μονάχα την Ανατολή αλλά και τη Δύση.³³⁷

³³³ PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6, "Race and Religion: Where do Socialists Stand?", SWP, 5/4/1989

³³⁴ PHM, Labour Party Archive, Michael Foot, Box MF/B6, RPA, Michael Roll letter 6/5/1989 & BL, Gita Sahgal και Nira Yuval-Davis, "Refusing Holy Orders", *Marxism Today*, March 1990

³³⁵ Martin Kettle, "Whose Common Home?", *Marxism Today*, February 1990

³³⁶ Gita Sahgal και Nira Yuval-Davis, "Refusing Holy Orders", *Marxism Today*, March 1990

³³⁷ Βλ. σχετικά, Allen D. Hertzke, (2019), "Η Καθολική Εκκλησία και ο Καθολικισμός στην Παγκόσμια Πολιτική" στο Jeffrey Haynes (ed.), *Θρησκεία και Πολιτική: Μια Σύγχρονη Επιτομή*, Εκδόσεις Πεδίο, Αθήνα

9 ΈΝΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

9.1 ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΟΥ ΠΑΝΑΡΑΒΙΣΜΟΥ: Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΤΟΥ ΚΟΛΠΟΥ ΚΑΙ Η ΕΚΡΗΞΗ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΑΛΓΕΡΙΑ, 1991- 2001

Ο απόηχος της υπόθεσης Ρούσντι στην Βρετανία υπήρξε τεράστιος. Η εμπειρία της σύγκρουσης των ταυτοτήτων σε μια χώρα με μακρά μεταναστευτική παράδοση και με εκατομμύρια μουσουλμάνους στην επικράτειά της, την έθεσε στο χείλος της κοινωνικής έκρηξης. Η εσωτερική όμως, ήταν μόνο η μία όψη του νομίσματος. Η άλλη όψη ήταν η διεθνής συγκυρία. Η πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού το 1991 απελευθέρωσε δυναμικές που διαχύθηκαν στην Ευρώπη και στη Μέση Ανατολή. Το κοσμογονικό αυτό γεγονός, το «τέλος της ιστορίας» όπως το χαρακτήρισε ο F. Fukuyama, διαπέρασε το σύνολο του τέλους του 20ού αιώνα πέρα έως πέρα. Ωστόσο, το γεγονός αυτό δεν ήταν το μοναδικό. Η αυγή της δεκαετίας του 1990 έφερε τον Πόλεμο του Κόλπου το 1990-91 και τις τρομακτικές του συνέπειες, ενώ παράλληλα στις αρχές του 1992 και για όλη τη δεκαετία σχεδόν θα εξελιχθεί ο εμφύλιος της Αλγερίας όπου οι κύριοι αντίπαλοι είναι μια κοσμική δικτατορία με την εμπλοκή του στρατού και το ισλαμιστικό στρατόπεδο. Παράλληλα, ο ισλαμιστικός κίνδυνος ελλοχεύει παντού, με κυριότερο πεδίο ανταγωνισμού την Αίγυπτο και την Παλαιστίνη.

Στο κεφάλαιο αυτό θα σταθούμε σε τρία κυρίως σημεία βασιζόμενοι στην ερμηνεία της βρετανικής Αριστεράς. Πρώτον, θα εστιάσουμε σε πολύ σημαντικές αλλαγές στο ισλαμιστικό στρατόπεδο, και κυρίως αυτό των ΑΜ, όπου παρατηρείται μια διττή εξέλιξη: από τη μία μια δημοκρατική στροφή και από την άλλη μια ριζοσπαστικοποίηση. Επιπλέον, θα σταθούμε και στον Πόλεμο του Κόλπου ως ένα μείζων ιστορικό ορόσημο για τον αραβικό αλλά και τον δυτικό κόσμο. Επίσης, το η εστίαση στην Αλγερία θα μας βοηθήσει να αντιληφθούμε τη σύγκρουση ανάμεσα σε ιδέες και συμφέροντα. Η Αλγερία της δεκαετίας του 1990 συνιστά ίσως το πιο ενδιαφέρον πεδίο ανταγωνισμών, καθώς συνεχί ξεκάθαρες ιστορικές συνδηλώσεις για την Ευρώπη (κυρίως για τη Γαλλία), ενώ θέτει το δίλημμα «δικτατορία ή ισλαμισμός». Τη δεκαετία αυτή παρατηρείται η «σουνιτικοποίηση» του πολιτικού Ισλάμ, με την δυναμική έκρηξη του σουνιτικού ριζοσπαστισμού, αλλά και την ευθεία δαιμονοποίηση του Ισλάμ και την σύνδεσή του με την τρομοκρατία η οποία, σύμφωνα με τον κυρίαρχο λόγο, θα επιβεβαιωθεί περίτρανα το 2001. Τέλος, η εκπνοή της δεκαετίας και η αρχή της επόμενης θα δείξει μια δειλή προσέγγιση κομματιών της Αριστεράς στην Ευρώπη προς το μετριοπαθές πολιτικού Ισλάμ.

9.1.1 Το Τέλος της Ιστορίας, η παγκοσμιοποίηση και ο ισλαμισμός

Η πτώση του «υπαρκτού σοσιαλισμού» δεν έφερε την επιθυμητή θριαμβευτική νίκη των φιλελεύθερων ιδεών, όπως αξίωσαν πολλοί. Έφερε, παρ' όλα αυτά, αυτό που ο Charles Ragin χαρακτήρισε ως *πολλαπλή συγκυριακή αιτιότητα*, μια ιστορική συγκυρία όπου οι πολιτικές και οικονομικές αναταράξεις ήταν τεκτονικές.¹ Μέρος αυτών των αναταράξεων εκφράζεται με την άνοδο των εθνικισμών στα Βαλκάνια, εν μέσω μάλιστα μιας εποχής όπου η Ευρώπη προσπαθεί να οικοδομήσει μια συμπαγή κοινή ευρωπαϊκή ταυτότητα. Ο Mark Juergensmeyer, όπως είδαμε άλλωστε, είχε περιγράψει την διαδικασία αυτή ως την άνοδο των θρησκευτικών εθνικισμών σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο.²

Παράλληλα με το «τέλος της ιστορίας» συγκροτήθηκε ένα επιπλέον αφήγημα με εκφραστή τον S. Huntington,³ σύμφωνα με το οποίο μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου και τον «θάνατο του Τρίτου Κόσμου»⁴, δεν έχουμε τη σύγκρουση μεταξύ πολιτικών ιδεολογιών αλλά μεταξύ πολιτισμών. Επομένως, τη δεκαετία του 1990 παρακολουθούμε να εκτυλίσσεται το τέλος του επαναστατικού τριτοκοσμισμού, μιας ιδέας που συνδέθηκε με τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα και τις ιδέες του παναραβισμού, του παναφρικανισμού κ.α.⁵ Άλλωστε, όπως γλαφυρά είχε περιγράψει ένας άλλος Αμερικανός ιστορικός ήδη το 1954, ο Bernard Lewis, ο κομμουνισμός είχε εξαιρετικά οφθαλμοφανείς ομοιότητες με το Ισλάμ, με κυριότερο επιχείρημα την θρησκευτική και φανατική στοχοπροσήλωση, σε βαθμό τύφλωσης, από τη μεριά των υποστηρικτών του.⁶ Χαρακτηριστικά του κλίματος που επικρατούσε την περίοδο εκείνη είναι και δημοσιεύματα στον αστικό τύπο, όπως για παράδειγμα στην *Sunday Times* της Βρετανίας. Εκεί εμφανίζονται δύο κυρίως τάσεις της νέας μεταψυχροπολεμικής κατάστασης σε σχέση με το Ισλάμ. Όπως αναφέρει η Malise Ruthven (συγγραφέας του *Islam in the World*, 1984) από τη μία πως «ένας περιφερειακός ανταγωνισμός λαμβάνει χώρα στα πλαίσια μιας θρησκευτικής σύγκρουσης, ανάμεσα σε ένα αναζωογονημένο Ισλάμ που μάχεται εναντίον ενός εχθρού που προσλαμβάνεται ως χριστιανός, κοσμικός, Εβραίος...».⁷ Από την άλλη την ίδια περίοδο, καλλιεργείται η εξίσωσή του πολιτικού Ισλάμ με τον κομμουνισμό αλλά

¹ Charles C. Ragin, (1997), "Turning the tables: how case-oriented research challenges variable-oriented research", *Comparative Social Research*, 16: 27-42.

² Mark Juergensmeyer, "The Worldwide...", ό.π.

³ Samuel P. Huntington, (1993) "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72 (3): 22-49

⁴ "The Third World, R.I.P.", *Marxism Today*, August 1991 & Nigel Harris, (1987), *The End of the Third World: Newly industrializing Countries and the Decline of an Ideology*, Penguin, Harmondsworth

⁵ Mark T. Berger, (2004) "After the Third World? History, Destiny and the Fate of Third Worldism", *Third World Quarterly*, After the Third World?, 25 (1): 9-39, σ. 9

⁶ Lewis Bernard, (1954), "Communism and Islam", *International Affairs (Royal Institute of International Affairs)*, 30, (1): 1-12 αλλά και Ernest Gellner, (1991) "Islam and Marxism: Some Comparisons", *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 67 (1): 1-6

⁷ Malise Ruthven, "The West's Secret Weapon Against Islam", *The Sunday Times*, Issue 8888, p. 6 (5i), 1/1/1995

και τον φασισμό, τοποθετώντας το στο κάδρο των ακραίων ιδεολογιών του 20ού αιώνα. «Το Ισλάμ», δηλώνει emphatically η συγγραφέας κάνοντας εμφανή διανοητικά άλματα, «προέρχεται από ένα κίνημα κατακτήσεων. Αυτό του επιτρέπει εκ των υστέρων τον πολιτικό χρωματισμό μέσα σε ένα φάσμα ιδεών, που ποικίλουν από το κομμουνιστικό κόκκινο έως και το φασιστικό μαύρο».⁸

Ωστόσο, το 1989 και το 1991 αποτελούν χρονιές ορόσημο και για την Αριστερά στην Βρετανία. Ανεξαρτήτως από τον βαθμό επιρροής στα κινήματα και στις οργανώσεις της Αριστεράς (για παράδειγμα σύμφωνα με το SWP η κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού δεν τους επηρέασε μιας και από την αρχή ήταν αποτυχημένη η πραγμάτωση αυτού του τύπου του σοσιαλισμού),⁹ η κατάρρευση της ΕΣΣΔ απελευθέρωσε σε μεγάλο βαθμό δυναμικές οι οποίες διοχετεύτηκαν προς την σοσιαλδημοκρατία.¹⁰ Ταυτόχρονα, δεν θα πρέπει να αγνοήσουμε την διαίρεση εντός των αριστερών κινήματων σε όλη την Ευρώπη αναφορικά με την υιοθέτηση ή μη ρεφορμιστικών πολιτικών. Για παράδειγμα, ο οικονομικός και πολιτικός «ατλαντισμός» των Εργατικών, όπως χαρακτηρίστηκε, υπήρξε η αφορμή για μεγάλες εσωτερικές διαμάχες και διαπληκτισμούς μεταξύ της Αριστεράς και της Δεξιάς πτέρυγας του κόμματος. Η μακρά παράδοση των Εργατικών στο οικονομικό αυτό μοντέλο, το βοήθησε να βγει αλώβητο πολιτικά.¹¹ Ωστόσο, μετά το «τέλος της ιστορίας» πέρα από τα κόμματα και τις οργανώσεις που συντάσσονται με τον τεχνολογικό μεσσιανισμό, αναδύονται και κινήματα τα οποία στέκονται κριτικά απέναντι στον ρεφορμισμό. Αυτά τα κινήματα θα συγκροτηθούν στην βάση των εξελίξεων που αφορούν τον μετασχηματισμό του κράτους στην δυτική Ευρώπη αλλά και στη βάση μιας σειράς από άλλα ζητήματα, όπως οι επεμβάσεις των δυτικών σε χώρες όπως το Ιράκ και η Λιβύη, η ανάδυση των εθνικισμών στην περιοχή των Βαλκανίων, αλλά και η πλαισίωση των κινήματων της αντιπαγκοσμιοποίησης που αναδύονταν σταδιακά.¹²

Τα κινήματα αυτά θα διαφοροποιηθούν αρκετά από τα αριστερά – σοσιαλδημοκρατικά κόμματα, που την δεκαετία του 1990 βρίσκονται ως επί το πλείστον στο τιμόνι της διακυβέρνησης των ευρωπαϊκών χωρών.¹³ Το 1988 το CPGB διασπάται και χωρίζεται πλέον σε ένα πολύ μικρό δογματικό χώρο και σε ένα μεγαλύτερο, το Communist Party of Britain (CPB).¹⁴ Ωστόσο, από τα απόνερα των διασπάσεων επωφελήθηκε περισσότερο το SWP το οποίο μεγάλωσε την επιρροή του, ιδιαίτερα μέσα

⁸ Ο.π.

⁹ Βλ. αρχείο του SWP και τα τεύχη του *Socialist Worker* της περιόδου εκείνης.

¹⁰ Για περισσότερα στοιχεία για τον αντίκτυπο του 1989-91 στην βρετανική Αριστερά βλ. Sebastian Berg, (2016) *Intellectual Radicalism after 1989: Crisis and Re-orientation in the British and the American Left*, Transcript Verlag, Bielefeld

¹¹ Tony Wood, "Good Riddance...", ό.π., σ. 7

¹² Για περισσότερες λεπτομέρειες για τα κινήματα αυτά, βλ. R. Kiely, (2009), *The Clash of Globalizations: Neo-Liberalism, the Third-Way and Anti-Globalization*, Haymarket, Chicago

¹³ Geof Eley, *Σφυρηλατώντας...*, ό.π., σ. 808

¹⁴ Communist Party of Great Britain, History Section, <https://www.marxists.org/history/international/comintern/sections/britain/history.htm>

στα νέα κοινωνικά κινήματα (new social movements) που απαιτούσαν μεγαλύτερες ελευθερίες μέσα σε έναν κόσμο εντεινόμενης επιτήρησης.¹⁵ Η γενικευμένη οικονομική και πολιτική φιλελευθεροποίηση, στην οποία συνέβαλε και η διεύρυνση της Ευρώπης με τις χώρες του πρώην ΕΣΣΔ, ερμηνεύθηκαν από το αστικό στρατόπεδο, με πρωτοπόρο τον φιλελεύθερο Γάλλο ιστορικό Francois Furet, ως μια συνειδητοποιημένη επιθυμία των μαζών για αστική κοινοβουλευτική δημοκρατία και συμμετοχή στην ελεύθερη αγορά, και κατά συνέπεια την αποκήρυξη του σοσιαλιστικού μοντέλου.¹⁶ Το ίδιο σχήμα εν πολλοίς υιοθετήθηκε και για την ανάλυση των μετασχηματισμών στον αραβικό κόσμο.

Πριν τον Αύγουστο του 1990 και την εισβολή του Ιράκ στο Κουβέιτ, το FO παρακολουθούσε την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ. Σημείωνε συνεχώς πως υπάρχει μια γενικότερη ισλαμική αφύπνιση (revivalism) ωστόσο ήταν καθησυχαστικό αναφορικά με την δυναμική του. Συγκεκριμένα, τόνιζε πως ήταν εμφανής αυτή η αφύπνιση σε μια σειρά από χώρες – στην Ιορδανία ένα χρόνο νωρίτερα οι ΑΜ και ανεξάρτητοι ισλαμιστές είχαν λάβει συνολικά 32 από τις 80 έδρες στο κοινοβούλιο – ωστόσο το FO εκτιμούσε πως δεν θα πρέπει να συγχέουμε τα πολιτικά με τα ένοπλα κινήματα του ισλαμισμού. Το μετριοπαθές ισλαμιστικό κίνημα, τόνιζε, εντασσόταν σταδιακά σε κοινοβουλευτικές διαδικασίες.¹⁷ Για παράδειγμα, στον Λίβανο παρατηρείται η ενδυνάμωση της Χεζμπολλά έναντι της Άμαλ αλλά και η γενικότερη ένταση της πολιτικοποίησης της σιιτικής κοινότητας, αλλά και η επιφυλακτικότητα των σουνιτών απέναντι στο φαινόμενο αυτό. Άλλωστε, η Χεζμπολλά με τον αποτελεσματικό στρατιωτικό της μηχανισμό, αποτέλεσε τον κύριο αντίπαλο του Ισραήλ και του Νότιου Λιβανικού Στρατού (South Lebanese Army) στην περιοχή του Νότιου Λιβάνου, μέχρι την απόσυρση του Ισραήλ τον Μάιο του 2000 και την οικειοποίηση από τη σιιτική οργάνωση της περιοχής των Αγροκτημάτων Σεμπάα.¹⁸ Παράλληλα, ο μηχανισμός της Χεζμπολλά μετά το 1990 έδωσε μεγαλύτερο βάρος σε δύο κυρίως σημεία, που φανερώνουν και το μεταλλασσόμενο πρόσωπο των οργανώσεων του πολιτικού Ισλάμ εν γένει την περίοδο εκείνη. Αφενός εστίασε στην συμμετοχή στις πολιτικές διαδικασίες – γεγονός που συνδέεται με το τέλος του εμφυλίου αλλά και από τις αλλαγές στην Ισλαμική Δημοκρατία του Ιράν – αφετέρου, με τη συγκρότηση της κοινοβουλευτικής της ομάδας, όπως σημειώνει ο βουλευτής

¹⁵ Όπως είδαμε σε αυτό βοήθησε η άνοδος του νεοναζιστικού British National Party, και η σύμπραξη του SWP με την ανανεωμένη Anti-Nazi League. Οι επανευθυγραμμίσεις στην βρετανική Αριστερά δημιούργησαν νέες δυναμικές αλλά και νέες οργανώσεις, όπως όπως το Militant Labour και το Socialist Party Of England and Wales. Βλ. Evan Smith & Matthew Worley, *Against the Grain...*, ό.π., σ. 12

¹⁶ Geof Eley, "Τι παράγει η δημοκρατία; Επαναστατικές κρίσεις, λαϊκές πολιτικές και δημοκρατικές κατακτήσεις στην Ευρώπη του 20ού αιώνα", σσ. 365-428 στο Mike Haynes & Jim Wolfreys (ed.), (2018) *Ιστορία και Επανάσταση*, Angelus Novus, Αθήνα

¹⁷ BNA, FO 93/4558, W1658, Dept. Near East and North Africa, A. J. Coles προς J.P. Bannerman (R.D.-FO) "Jordan: Islamic Fundamentalism", No NB 226/1, 5/2/1986

¹⁸ Joseph Daher, *Hezbollah...*, ό.π., σ. 160

Ali Fayyad, επιχειρούσε την πιο συμπαγή και σταθερή σύνδεση της οργάνωσης και του κομματικού της μηχανισμού με το λιβανικό λαό.¹⁹

Το βρετανικό ΥΠΕΞ εντοπίζει επίσης την εντεινόμενη υποστήριξη των Παλαιστινίων για τη Χαμάς ήδη από το 1988. Σημειώνεται πως «το ισλαμικό φονταμενταλιστικό αίσθημα είναι δυνατότερο στη Λωρίδα της Γάζας παρά στη Δυτική Όχθη». Ένας από τους λόγους αυτής της στήριξης, υπογραμμίζεται, είναι η συμβολική εναντίωση στην δυτική επιρροή πάνω στην ΟΑΠ. Ωστόσο παραμένει καθυστερητικό και εδώ, καθώς προσπαθεί να μετριάσει τη δυναμική της ισλαμιστικής οργάνωσης καθώς υπογραμμίζεται πως αν και η Χαμάς κερδίζει έδαφος στα παλαιστινιακά στρατόπεδα, η δύναμή της δεν μπορεί να συγκριθεί με αυτή της ΟΑΠ.²⁰

Ενδιαφέρον έχει επίσης η εικόνα που δίνεται για την Αλγερία την περίοδο εκείνη. Ένα έγγραφο αναφερόμενο στην εξέγερση του 1988, παρατηρεί πως οι ισλαμιστές εκμεταλλεύτηκαν προς όφελός τους την κατάσταση στη χώρα. Μάλιστα, την αποτυπώνει λέγοντας πως «τώρα η Αλγερία κινείται προς ένα πολυκομματικό σύστημα στο οποίο ένα ευρύ φάσμα πολιτικών απόψεων θα μπορούσε να εκφραστεί ελεύθερα, αλλά σε κανένα κόμμα ωστόσο δεν θα επιτραπεί να αξιώσει το μονοπώλιο του Ισλάμ για πολιτικούς σκοπούς».²¹ Εδώ φαίνεται πως προκαταλαμβάνεται και η δυναμική αντίδραση του National Liberation Front (FLN) στην προοπτική νίκης των ισλαμιστών στο πολιτικό άνοιγμα στη χώρα που συνέβη στα τέλη της ίδιας χρονιάς.

Παράλληλα, εντοπίζει πως σύμφωνα με την τυπολογία των σταδίων της ισλαμικής αφύπνισης, η εποχή του 1990 είναι αυτή της επιστροφής σε πρότερες αξίες με σκοπό να αντιστραφεί η κλιμακούμενη παρακμή.²² Αυτή η επιστροφή, φανερώνει μια έκδηλη προσπάθεια αντίστασης στην περαιτέρω αλλοτρίωση και στην πολιτισμική αλλοίωση λόγω της ασυγκράτητης πλέον δυναμικής της παγκοσμιοποίησης. Για τον αραβομουσουλμανικό κόσμο φέρνει, σύμφωνα με την ανάλυση, ακόμα πιο επιτακτικά στο προσκήνιο τα ζητήματα της πολιτικής διακυβέρνησης, της κουλτούρας, της εθνικής ταυτότητας και της ιστορικής συνείδησης. Επιπλέον, η επικράτηση των Η.Π.Α. στον Κόλπο επανεπιβεβαίωσε, σύμφωνα με το FO με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο την πολιτιστική ηγεμονία

¹⁹ Ό.π. σ. 93

²⁰ BNA, FO 973/624, W1658, Background Brief, FO, "Islamic Resurgence", April 1990

²¹ BNA, FO 973/624, W1658, ό.π.

²² Οι τέσσερις φάσεις αυτής της τυπολογίας είναι οι εξής: α) η απομάκρυνση από τις βασικές αξίες του Ισλάμ, β) η συνειδητοποίηση της παρακμής σε σχέση με το δοξασμένο παρελθόν, γ) η επιστροφή σε πρότερες αξίες για να αποφευχθεί η παρακμή και δ) η σταδιακή επιστροφή στην πρώτη φάση. Ό.π. Είναι ενδιαφέρον πως και σημαντικός Αιγύπτιος ιστορικός και διανοητής Tariq al-Bishri κάνει μια περιοδολόγηση της αιγυπτιακής ιστορίας με βάση το Ισλάμ και τα πολιτικά κινήματα. Έτσι οι τρεις περίοδοι που την χωρίζει είναι οι εξής: η πρώτη είναι τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα μέχρι τα τέλη του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου, η δεύτερη τα κινήματα οικονομικής ανεξαρτησίας που έδρασαν στον Μεσοπόλεμο και η τρίτη βασίζεται στα ισλαμιστικά κινήματα από το 1980 και ιδιαίτερα από το 1990 και έπειτα. Βλ. John Chalcraft, *Popular Politics* ό.π. σ. 423

της αμερικανικής κουλτούρας στην Μέση Ανατολή, μια ηγεμονία που για τις διανοητικές διεργασίες των ισλαμιστών υπήρξε θεμελιώδης.

9.1.2 Ιεροποιώντας το πολιτικό, πολιτικοποιώντας το ιερό: Το μεταλλασσόμενο πολιτικό Ισλάμ στα τέλη του 1980 και κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990

Είναι σημαντικό να σταθούμε στις αλλαγές και τους μετασχηματισμούς του ισλαμιστικού πολιτικού φαντασιακού της εποχής. Ενός φαντασιακού που επηρεάζει άμεσα τις επιλογές και τις στρατηγικές του πολιτικού Ισλάμ, και τις περισσότερες φορές η βρετανική Αριστερά αφήνει στο περιθώριο της ανάλυσης. Όπως θα δούμε και στην περίπτωση της Αλγερίας και των ισλαμιστικών σχηματισμών, όπως του Ισλαμικού Μετώπου Σωτηρίας (FIS) και του Groupe Islamique Armé (GIA), έτσι και στις υπόλοιπες αραβικές χώρες την περίοδο εκείνη τα ισλαμιστικά κινήματα θα χαρακτηριστούν από έναν ιδιαίτερο κατακερματισμό αλλά και έναν ετερόκλητο πολιτικό λόγο, που πολλές φορές μετουσιώνεται σε ποικιλώτροπη πολιτική δράση. Συνοπτικά, θα μπορούσαμε να υιοθετήσουμε το σχήμα της Wickham σχετικά με την εξωτερίκευση των πολιτικών επιλογών στα πλαίσια του ισλαμιστικού κινήματος, προσθέτοντας παράλληλα και μία επιπλέον παράμετρο στις πολιτικές επιλογές. Οι παράμετροι αυτές καθορίζουν και οριοθετούν τις επιλογές και τις στρατηγικές του κάθε κινήματος, λαμβάνοντας υπόψιν κυρίως τους συγκυριακούς συσχετισμούς δυνάμεων και τους ορίζοντες προσδοκίων στα ιστορικά συμφραζόμενα. Έτσι χωρίζονται σε τρεις:

Πρώτον, τα ισλαμιστικά κινήματα την περίοδο εκείνη, με καλύτερα παραδείγματα τη Χαμάς, τους ΑΜ και το FIS, κυριαρχούνται από πολεμικές και διαιρέσεις στο εσωτερικό τους αναφορικά με την πολιτική κατεύθυνση και στάση που θα ακολουθήσουν σε μια σειρά από ζητήματα, όπως η ένοπλη αντιπαράθεση, οι εκλογές, αλλά ακόμα και σε σχέση με μια περισσότερο υπαρξιακής φύσεως πολιτική ταυτότητα. Συνεπώς, η μονολιθικότητα με την οποία πολλές φορές παρουσιάζονται και περιγράφονται οι ισλαμιστικές οργανώσεις, απέχει πολύ από την αληθινή εικόνα που κυριαρχεί στο εσωτερικό τους.

Δεύτερον, στην πολιτική ατζέντα του κάθε κόμματος ή οργάνωσης αρχίζουν σταδιακά να συνυπάρχουν τη δεκαετία του 1990 – όχι πάντα αρμονικά – οι ιδέες της δημοκρατίας και του πολιτικού φιλελευθερισμού παράλληλα με εκείνες των παραδοσιακών σχέσεων εξουσίας, της σκληρής ιεραρχικής δομής αλλά και των θρησκευτικών προκαταλήψεων. Έτσι, μπορούμε να παρατηρήσουμε την ταυτόχρονη συνύπαρξη άκαμπτων παραδοσιακών ιεραρχικών δομών, την αναζήτηση ενός εσωκομματικού εκδημοκρατισμένου μοντέλου και διαδικασιών, αλλά και την σταδιακή υιοθέτηση ενός «οικουμενικού» κοινοβουλευτικού προτύπου, που στόχο έχει τον

καταμερισμό στις διαδικασίες λήψης αποφάσεων. Οι AM, το FIS, η Χεζμπολλά και η Χαμάς εγγράφονται στο πλαίσιο αυτό.

Τρίτον, το μωσαϊκό προσωπικοτήτων και πολιτικών ιδεών, δυτικής και ντόπιας προέλευσης, διαπλέκεται με τα κίνητρα και την ψυχολογία των εκάστοτε πολιτικών ηγετών και προσωπικοτήτων, φανερώνοντας ανταγωνισμούς εξουσίας χωρίς να διακατέχονται απαραίτητα από τις εκφάνσεις του αιτίου και του αιτιατού.²³ Επιπλέον, όλοι αυτοί οι μετασχηματισμοί, οι διαφωνίες και οι επιλογές εγγράφονται στα τοπικά αλλά και υπερεθνικά συμφραζόμενα αλλά κυρίως στους οριζόντες προσδοκιών της κάθε προσωπικότητας και της κάθε οργάνωσης, καθορίζοντας, ως εκ τούτου, την υιοθέτηση συγκεκριμένων συμμαχιών, στρατηγικών και πρακτικών. Συνεπώς, η ανάλυση δεν πρέπει να γίνεται μόνο με βάση τις αντικειμενικές ή τις πρακτικές επιθυμίες, αλλά θα πρέπει να εμπερικλείει και μια στρουκτουραλιστική προσέγγιση, που θα συμπεριλαμβάνει και το εκάστοτε σύστημα αξιών, πίστης και ταυτοτήτων.²⁴

Οι ταυτότητες του πολιτικού Ισλάμ την περίοδο αυτή, διαμορφώνονται και από μια άλλη εξέλιξη. Παρατηρείται μια «αποκέντρωση» και μια *de facto* ανεξαρτητοποίηση της ισλαμικής ρητορικής σε πιο απομονωμένα μέρη στις κρατικές επικράτειες, όπως στην Αίγυπτο και τη Συρία, όπου οι κρατικοί μηχανισμοί ηγεμόνευσης ήταν πιο αδύναμοι και αναποτελεσματικοί. Η παράλληλη αυτή «παρεκκλίνουσα» ρητορική, σταδιακά δημιούργησε μια «τοπικοποίηση» (regionalism) και έναν ισλαμικό λόγο που ριζοσπαστικοποίησε πολλούς νέους, δημιουργώντας και πολιτικοθρησκευτικά δίκτυα που αργότερα θα έπαιζαν εξέχων ρόλο, όπως λόγου χάρη στην περίπτωση της Συρίας.²⁵ Για παράδειγμα, στην Αίγυπτο, αυτή η ριζοσπαστικοποίηση θα εκφραστεί με το κίνημα του Shukri Mustafa Takfir wa al-Hijra στην Αίγυπτο, και του «χαλιφάτου» της Ιμπάμπα στο Κάιρο της Gama'a al-Islamiyya.²⁶ Τα κινήματα αυτά διακρίνονται για τον έντονο μεσσιανικό και εσχατολογικό τους χαρακτήρα, που προσομοιάζει στις ιδέες (όχι όμως και στις μεθόδους) των αντίστοιχων ριζοσπαστικών θρησκευτικών χιλιαστικών κινήματων στη χριστιανική Δύση.²⁷

Επιπλέον, η υποχώρηση των αριστερών – κοσμικών ιδεών, ιδιαίτερα στην Αίγυπτο αλλά και σε άλλες αραβικές χώρες, μπορεί να αναλυθεί μέσα από τα προτάγματα των ισλαμιστών την περίοδο εκείνη,

²³ Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood...*, σσ. 2-3

²⁴ Ο.π., σ. 11

²⁵ Kheder Khaddour, "Localism, War and the Fragmentation of Sunni Islam in Syria", *Carnegie Middle East Centre*, 28/3/2019, <https://carnegie-mec.org/2019/03/28/localism-war-and-fragmentation-of-sunni-islam-in-syria-pub-78714>

²⁶ Το «Χαλιφάτο της Ιμπάμπα» λειτούργησε στην περιοχή αυτή του Καΐρου από την Gama'a al-Islamiyya, μέχρι τα τέλη του 1992. Τότε, η αιγυπτιακές δυνάμεις ασφαλείας με χιλιάδες άνδρες εισέβαλλαν στην περιοχή και έβαλαν τέλος στο «Χαλιφάτο».

²⁷ Zeidan David, (2003), "A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 30 (1): 43-80, σ. 71

προτάγματα αντίστοιχα με εκείνα της Αριστεράς σε παγκόσμιο επίπεδο. Η ισότητα, η κοινωνική δικαιοσύνη, οι κοινωνικές και οι πολιτικές ελευθερίες, η απαγκίστρωση από την ιμπεριαλιστική εξάρτηση, αλλά και νεοεισαχθείσες έννοιες όπως αυτή της οικολογίας,²⁸ θα αποτελέσουν την ναυαρχίδα της ισλαμιστικής πολιτικής γλώσσας, αλλά ενίοτε και τη βάση συνεργασιών του πολιτικού Ισλάμ με αριστερές οργανώσεις και κόμματα.²⁹ Μάλιστα, τη δεκαετία του 1990 σε διάφορες αραβικές χώρες συγκροτήθηκαν δια-ιδεολογικές πλατφόρμες αριστερών, κοσμικών και ισλαμιστών στην προσπάθειά τους να προωθήσουν τα συμφέροντά τους.³⁰

Παρατηρούμε λοιπόν πως οι μορφωμένοι νέοι και τα χαμηλότερα και μεσαία κοινωνικά στρώματα μετατοπίστηκαν σταδιακά προς τον ισλαμισμό, όχι επειδή πείστηκαν από το «θεϊκό κάλεσμα», αλλά επειδή εναρμονίστηκαν με ένα οικείο σύστημα κοινωνικής και πολιτικής δικτύωσης στα αστικά κέντρα και τις περιφέρειές τους,³¹ ενώ παράλληλα εντάχθηκαν σε ένα σύστημα πίστης και αξιών που συνδύαζε ένα επίσης οικείο ηθικό σύμπαν με τις υλικές ανταμοιβές. Αντίστοιχοι μετασχηματισμοί μπορούν, ωστόσο, να ανιχνευθούν και στα σοσιαλιστικά και κομμουνιστικά κόμματα της περιόδου. Τα κόμματα αυτά προκειμένου να πετύχουν κάποιους οριοθετημένους στόχους μπορεί είτε να αλλάζουν πρόσκαιρα ιδεολογική πλατφόρμα είτε να υιοθετούν πιο «ρεαλιστικούς στόχους» που να εγγράφονται πιο καθαρά στα πλαίσια της περιρρέουσας πολιτικής κουλτούρας, προσδοκώντας μια αποριζοσπαστικοποίηση αλλά και νομιμοποίηση στο συλλογικό φαντασιακό. Αυτό, βέβαια, συμβαίνει και στα χριστιανοδημοκρατικά κόμματα την ίδια περίοδο, όπου τα πολιτικά ιδεώδη υποτάσσονται στους στρατηγικούς στόχους.³²

Αναφορικά με το ισλαμιστικό κίνημα, όπως έχουν δείξει ο Τυνήσιος R. al Ghannousi στο έργο του *al Hurriyyat al 'amma fi al dawwla al islamiyyah* (Public Liberties in an Islamic State) αλλά και ο αρχηγός μέχρι το 1986 των AM Omar al Tilimsani,³³ η προτεραιότητα του ισλαμιστικού κινήματος δεν θα πρέπει να είναι η κατάληψη της εξουσίας αλλά η καλλιέργεια του εδάφους έτσι ώστε οι μουσουλμάνοι να επανεξετάσουν τη σχέση τους με το Ισλάμ και τους ηγέτες του.³⁴ Η εικόνα της αφοσίωσης στις δημοκρατικές διαδικασίες, σύμφωνα με κάποιους ισλαμιστές θα μπορούσε να

²⁸ Emmanuel Karagiannis, (2015), "When the green gets greener: political Islam's newly-found environmentalism", *Small Wars and Insurgencies*, 26 (1): 181-201

²⁹ Μάλιστα, το 1991 το «Ισλαμικό Ρεύμα», θα κατέβει στις εκλογές ελασσόνων επαγγελματικών ενώσεων, με αιτήματα υπέρ της ελεύθερης απεργίας, κατά ενός αντίστοιχου συστήματος ε (το Unified Labour Law) που προωθούσε η κυβέρνηση που επέβαλλε την επίταξη ενός αριθμού εργατών για τις ανάγκες των ιδιωτικών επενδύσεων στη χώρα, αλλά και τη δημιουργία ανεξάρτητων εργατικών συνδικάτων. Αυτά τα αιτήματα ήταν πανομοιότυπα με αυτά της Αριστεράς. Βλ. Joel Beinin, "Political Islam...", ό.π., σ. 127

³⁰ Michaëlle Browers, *Political Ideology...*, ό.π., σ. 3

³¹ Joel Beinin, "Political Islam...", ό.π., σ. 128

³² Kalyvas Stathis, (2010), "International System and Technologies of Rebellion: How the End of the Cold War Shaped Internal Conflict", *The American Political Science Review*, 104 (3): 415-429

³³ Ό.π., σ. 48

³⁴ Ibrahim M. Abu-Rabi, *Contemporary...*, ό.π., σ. 207

χαρακτηριστεί ως μια «αυτοεξυπηρέτηση» ιδιοτελών σκοπών. Ταυτόχρονα, το ισλαμιστικό κίνημα επηρεάζεται και από άλλες εξελίξεις. Αυτές σχετίζονται με την παγίωση και εντατικοποίηση της οικονομικής αναδιάρθρωσης μέσω των SAPs στις αραβικές χώρες, αλλά και της διάχυσης των «Αφγανών» λόγω του τερματισμού του πολέμου στο Αφγανιστάν με την απόσυρση των σοβιετικών δυνάμεων.³⁵ Έτσι, η καμπή την περίοδο εκείνη αναφορικά με το πολιτικό Ισλάμ αποτελεί το πεδίο μιας ακτινωτής κίνησης, που θα επηρεάσει την ταυτότητα του πολιτικού Ισλάμ και θα οικοδομήσει νέες ταυτότητες και νέες ομάδες.

Ωστόσο, οι μετασχηματισμοί αυτοί δεν γίνονται χωρίς συγκρούσεις. Για παράδειγμα, στους κόλπους των AM στην Αίγυπτο η σύγκρουση μεταξύ «παλαιότερης» και «νεότερης» γενιάς, μετά τον θάνατο του αρχηγού των AM στην Αίγυπτο Omar al Tilimsani το 1986, κατέδειξε την ιδεολογική αντιπαράθεση στην οργάνωση. Η ένταση της αντιπαράθεσης θα κλιμακωθεί και με την επιστροφή από το εξωτερικό στελεχών της «ριζοσπαστικής» πτέρυγας, όπως του Mamoun al Hodeibi, του Moustafa Mashour και του Khairat al Shater.³⁶ Ωστόσο, τα πολιτικά ανοίγματα προς τα τέλη της δεκαετίας του 1980, θα δώσουν την ευκαιρία στους ισλαμιστές να έρθουν σε άμεση επαφή με Άραβες εθνικιστές και αριστερούς, γεγονός που θα βοηθήσει έτσι ώστε να επικρατήσει μια πιο μετριοπαθής πολιτική ταυτότητα.³⁷

Η συμμετοχή στις εκλογές αποτέλεσε επίσης ένας *casus belli* στα ισλαμικά κόμματα. Η προσπάθεια πολιτικής ωρίμανσης αλλά και συμμόρφωσης μέσα σε ένα στενό κατασταλακτικό πλαίσιο οδήγησε ισλαμιστικές οργανώσεις στην αναπόφευκτη συζήτηση περί πολιτικού ανοίγματος. Λόγου χάρη, στους κόλπους των AM η συλλογιστική πίσω από την συμμετοχή στις εκλογές, όπως την περιγράφει ο M. Mashhour των AM στο περιοδικό *Liwa' al Islam*, είναι η εξής: πρώτον, η συμμετοχή στις εκλογές δεν ήταν κάτι πρωτόγνωρο για τους ισλαμιστές καθώς και ο ίδιος ο Hasan al-Banna είχε συμμετάσχει στις εκλογές τη δεκαετία του 1940. Δεύτερον, οι AM θα μπορούσαν να εκμεταλλευτούν την

³⁵ Joel Beinin, "Political Islam...", ό.π., σ. 116

³⁶ Mona El-Ghobashy, "The Metamorphosis...", ό.π., σ. 381

³⁷ Maha Abdelrahman, "With the Islamists...", ό.π., σ. 42 & Alison Pargeter, *The Muslim Brotherhood...*, ό.π., σ. 49. Ενδεικτικό των δια-ιδεολογικών συνεργασιών των AM είναι οι συνεργασίες τους στις εκλογές του 1984 με το κόμμα Wafd και στις εκλογές του 1987 με το Socialist Labour Party και Liberal Party όπου πρωτοεμφανίστηκε και το σύνθημα «το Ισλάμ είναι η λύση». Παράλληλα τη δεκαετία του 1990 θα ιδρυθεί και το κόμμα Wasat, από διάσπαση των AM. το Wasat θα περάσει από πολλά θεσμικά εμπόδια έτσι ώστε να λειτουργήσει νόμιμα. Ουσιαστικά η νομιμοποίησή του έγινε το 2004. Η πλατφόρμα του Wasat δεν διαφοροποιήθηκε αρκετά μέσα στα χρόνια και μπορεί να συμπυκνωθεί στους εξής άξονες: πρώτον, η δημιουργία ενός πόλου ανάμεσα στον άκαμπτο ισλαμικό λόγο και τις δυτικότερες ιδέες. Δεύτερον, διευρύνθηκε ο όρος της *umma* συμπεριλαμβάνοντας και τους Χριστιανούς ως τμήμα του αραβομουσουλμανικού πολιτισμού. Τρίτον, διεύρυναν την έννοια της πολιτισμικής ένταξης, κάνοντας αναφορές στην «πολιτισμό» ως έναν συμπεριληπτικό όρο και ως μωσαϊκό διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων, παρά ως ένα κλειστό σύστημα ισλαμικών αξιών. Και, τέταρτον, όρισε ως πηγή εξουσίας την *umma*, εισάγοντας δηλαδή στην ισλαμιστική ρητορική τον όρο της λαϊκής κυριαρχίας αλλά και της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Βλ. Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood...*, σ. 83

δυνατότητα και την ασυλία που τους παρέχει η Βουλή έτσι ώστε να διαδώσουν τις ιδέες τους «ανοίγοντας τον δρόμο για την ισλαμική εξουσία». Ακόμα, σύμφωνα με τον Mashhour τα στελέχη των AM μπορούν να αναπτύξουν και άλλες δεξιότητες από την διαδικασία αυτή, θωρακίζοντας και επιπλέον προωθώντας τον σκοπό του Ισλάμ.³⁸ Σε αυτό το πλαίσιο, σταδιακά το πολιτικό Ισλάμ αρχίζει να εμπερικλείει στην ρητορική και το πρόγραμμά του το ζήτημα των ατομικών και πολιτικών ελευθεριών αλλά και το ευρύτερο πλαίσιο της δημοκρατίας, ευθυγραμμιζόμενο με την παγκόσμια πολιτική κουλτούρα της εποχής.³⁹

Σύμφωνα με την Mona El-Ghobashy, παρατηρείται μια διγλωσσία στις μεθόδους και τις πρακτικές. Η διγλωσσία αυτή αποτελεί μια συνειδητή στρατηγική επιλογή που την ονομάζει «διπλό παιχνίδι». Από τη μία συναινούν στην συμμετοχή στις εκλογές, δημιουργώντας κομματικό μηχανισμό, ενώ από την άλλη κατ' επιλογή αποσύρονται από την πολιτική και παίρνουν κριτικές αποστάσεις από τις διαδικασίες των υβριδικών «αυταρχικών – δημοκρατικών» καθεστώτων, όπως αυτό της Αιγύπτου.⁴⁰ Η «δημοκρατική στροφή» φανερώνεται και μέσα από μια προσπάθεια ανανέωσης του πολιτικού λόγου των AM από το 1994, η οποία μπορεί να μην καταλήγει σε κοσμογονικές αλλαγές, φανερώνει όμως ένα εγχείρημα ιδεολογικής μετατόπισης.

Ένα από τα πρώτα κείμενα θέσης είναι το *The Muslim Woman in Muslim Society and Shura and Party Pluralism* (Μάρτης 1994), όπου γίνεται η προσπάθεια δημιουργίας ενός κλίματος «ισότιμης μεταχείρισης» των γυναικών.⁴¹ Ένα δεύτερο κείμενο θέσεων είναι το *Statement to the People*, που δημοσιεύτηκε τον Απρίλη του 1995. Αυτή η «διακήρυξη προς τη δημοκρατία», όπως αποκλήθηκε, καταπιανόταν με ακανθώδη ζητήματα όπως αυτά της σχέσης πολιτικής, θρησκείας, της βίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Στο κείμενο αυτό προστίθεται και η αφοσίωση της οργάνωσης στις αρχές της λαϊκής κυριαρχίας πιο έντονα, ενώ σημειώνεται και η ισότητα των Κοπτών με τους μουσουλμάνους.⁴² Ένα επιπλέον δείγμα εσωτερικών διαμαχών μεταξύ των διαφορετικών γενεών στους AM που φανερώνει τα μεταβαλλόμενα ρητορικά σύνορα σε συνδυασμό με τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες είναι ένα βιβλίο του 1997 του Tal'at Ramih's, που φέρει τον τίτλο *Al-Wasat wa al-Ikhwān* (The Wasat and the Brotherhood). Σε αυτό αποκαλύπτονται σημαντικές

³⁸ Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood...*, ό.π., σ. 49

³⁹ Roger Owen, *State, Power...*, ό.π., σ. 155

⁴⁰ Mona El-Ghobashy, "The Metamorphosis...", ό.π., σ. 376

⁴¹ Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood*, ό.π., σ. 69

⁴² Ό.π., σ. 70, Πολλοί αμφισβήτησαν τις προθέσεις των AM καθώς ο ίδιος ο Mustafa Mashhour είχε αποκαλύψει πως δεν συντάσσονται με την άποψη αυτή όλα τα μέλη των AM. Παρ' όλα αυτά, εντοπίζεται πρόβλημα στην συγκέντρωση στοιχείων για τις εσωτερικές διαδικασίες των AM καθώς όπως υποστηρίζει το al-Ahram Centre στην Αίγυπτο σε μία έκθεσή του το 1995, οι ίδιοι οι AM καλύπτουν με ένα παχύ πέπλο μυστηρίου και συνωμοτικότητας τις εσωτερικές τους διαδικασίες. Η μόνη περίπτωση διάχυσης πληροφοριών είναι το λεγόμενο "Salsabir Affair" το 1992 από την έφοδο των δυνάμεων ασφαλείας στην εταιρεία του Kh. al-Shater.

διαλεκτικές αντιπαραθέσεις που διαμόρφωσαν την πολιτική ταυτότητα των ΑΜ (και του ισλαμιστικού κινήματος) κατά τη δεκαετία του 1990.⁴³

Έτσι, τονίζονται τρία σημαντικά στοιχεία. Αρχικά, η εγκατάλειψη ενός αταβιστικού λόγου που διαχωρίζει τον κόσμο στο *dar al-Islam* και *dar al-harb*. Η εικόνα αυτή προκαλεί και στους μη μουσουλμάνους στις μουσουλμανικές χώρες αλλά και στη Δύση εν γένει αισθήματα τρόμου και αποτροπιασμού κάτι το οποίο δεν εξυπηρετεί τα συμφέροντα του Ισλάμ. Δεύτερον, την αποφυγή υιοθέτησης ενός σκληρού, άκαμπτου και ηγεμονικού λόγου που προωθεί μεν τις ιδέες των ΑΜ αλλά απομακρύνει τους μουσουλμάνους από την οργάνωση. Αυτός ο λόγος τονίζει τους όρους της *αποστασίας* (takfir) και της *jahillya*, γεγονός που αναδεικνύει την πλευρά της τιμωρίας. Τέλος, αναδεικνύει την σημασία της σταδιακής δουλειάς και του χρονότοπου σε δεδομένες συνθήκες, όπου θα μπορούν να συνυπάρχουν παράλληλα διαφορετικά αφηγήματα. Κατά συνέπεια, διαφαίνεται πως τοποθετείται ένας διττός στόχος ο οποίος αφενός στοχεύει στα ανοίγματα πολιτικής ευκαιρίας και αφετέρου αποσκοπεί στην κοινωνική του σύνδεση.

Συνοψίζοντας παρατηρούμε πως πέρα από τους λόγους που αναφέραμε για την ενδυνάμωση του πολιτικού Ισλάμ τη δεκαετία του 1990, όπως τα πολιτικά ανοίγματα, ο «εκδημοκρατισμός» τους, η δυναμική εμφάνιση της νέας γενιάς κ.α., βλέπουμε πως προκύπτει κι ένας ακόμα θεμελιώδης λόγος. Όπως προτείνει η Wickham και η M. Abdelrahman, παρατηρείται ένα ιδεολογικό τάνυσμα και μια αλληλεπίδραση με την σταδιακή συμμετοχή των ισλαμιστών σε μια σειρά από δημόσιες διαδικασίες.⁴⁴ Αυτή η «κατάληψη» δημόσιου χώρου, σύμφωνα με την Wickham αφορά, πέρα από την ίδια την συμμετοχή τους σε εκλογικές διαδικασίες, κυρίως την ανάμιξή τους – και την συνεπακόλουθη ηγεμονία – στις επαγγελματικές ενώσεις.⁴⁵ Αυτή η αλληλεπίδραση με ετερογενείς πολιτικά ανθρώπους συνεπικουρεί στην μέχρις ένα βαθμό «αποϊσλαμοποίηση» ενός τμήματος των ΑΜ αλλά και άλλων σημαντικών οργανώσεων του πολιτικού ισλαμισμού όπως τον έχουμε ορίσει. Αυτή η διάδραση προκύπτει φυσικά και από την τριβή σε επίπεδο κοινωνικό, καθώς οι δομές που συγκροτούνται σε γειτονίες κ.α. εκ των πραγμάτων θέτουν εν τοις πράγμασι όρους αλληλεπίδρασης.

9.2 Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΤΟΥ ΚΟΛΠΟΥ – «ΕΝΩΘΕΙΤΕ ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΑΠΙΣΤΗΣ ΑΜΕΡΙΚΗΣ»

Ο πόλεμος του Κόλπου το 1991 αποτέλεσε μια ιστορική καμπή αναφορικά με το πολιτικό Ισλάμ για τρεις κυρίως λόγους. Πρώτον, υπήρξε το γεγονός εκείνο που πυροδότησε, μετά τον πόλεμο του

⁴³ Ο.π., σ. 91. Επιπλέον την ίδια χρονιά είχε κυκλοφορήσει και μια μπροσούρα στα αγγλικά του Mamoun Hudeibi με τίτλο *Politics in Islam* που επιχειρεί να σκιαγραφήσει τις θέσεις των ΑΜ σε ένα πιο ευρύ κοινό.

⁴⁴ Maha Abdelrahman (2009), "With the Islamists...", ό.π.

⁴⁵ Ο.π., σ. 74

Αφγανιστάν, τις συνθήκες εκείνες ώστε να δημιουργηθεί το χωνευτήρι που θα ενεργοποιήσει το ισλαμιστικό φαντασιακό⁴⁶ και θα διαφοροποιήσει, από τη μία τους «υποταγμένους», εκείνους δηλαδή που θα συνταχθούν με την «άπιστη» Αμερική και την επίθεσή της στο Ιράκ, και εκείνους που θα μεταπηδήσουν προς μια πιο γνήσια και αυθεντική ισλαμική θέση. Λόγου χάρη, στους κόλπους των ΑΜ υπήρξε μεγάλος διχασμός σχετικά με την στάση που θα πρέπει να κρατήσουν στην εισβολή του Ιράκ στο Κουβέιτ.⁴⁷ Υπό αυτή την έννοια, ο πόλεμος του Κόλπου υπήρξε η καμπή για την ριζοσπαστικοποίηση μέρους του σουνιτικού ισλαμιστικού κινήματος, ενός κινήματος που σταδιακά έπαιρνε τα ηνία από την μέχρι τότε πρωτοκαθεδρία του μαχητικού σιιτικού Ισλάμ.⁴⁸ Υπήρξε δηλαδή ουσιαστικά το εφαλτήριο για αυτό που έχουμε ονομάσει ως *αποσιιτικοποίηση* του πολιτικού Ισλάμ. Παράλληλα, δεδομένης της κατάρρευσης της ΕΣΣΔ και της αδυναμίας της να παίξει πρωτεύοντα ρόλο στο δυτικό φαντασιακό του «εχθρού», κατασκευάζεται σταδιακά η υπόσταση του πολιτικού Ισλάμ – ή του εθνικιστικού ισλαμισμού όπως περιγράφεται, ως ένας άλλος «εχθρός», μια εικόνα που θα κυριαρχήσει καθ' όλη τη δεκαετία του 1990, και θα μεταλλαχθεί προς μια πιο ζοφερή εικόνα μετά το 2001. Έτσι, πραγματοποιείται σταδιακά η κοινωνική κατασκευή του πολιτικού Ισλάμ και του ρόλου που επιτελεί στην μεταψυχροπολεμική περίοδο.

Δεύτερον, η κρίση στον Κόλπο και η υποστήριξη της ΟΑΠ στον Σαντάμ Χουσεΐν, επιδείνωσε περαιτέρω την διεθνή, αλλά και την περιφερειακή, υπόσταση της παλαιστινιακής οργάνωσης. Η απομόνωση την οποία υπέστη η οργάνωση του Αραφάτ, μπορεί να ήταν αναστρέψιμη, ωστόσο κόστισε την διακοπή της χρηματοδότησης από τις μοναρχίες του Κόλπου αλλά και την ουσιαστική εκδίωξη χιλιάδων Παλαιστινίων από τις χώρες αυτές, αποτέλεσμα της αυξανόμενης πίεσης και παρενόχλησης από τα τοπικά κράτη. Η κατάσταση αυτή υπονόμωσε σημαντικά τη θέση και τη δημοτικότητα της ΟΑΠ καθώς αδυνατούσε να ανταποκριθεί στις οικονομικές της υποχρεώσεις προς τους Παλαιστίνιους υπό τον πολιτικό της έλεγχο. Αυτό έδωσε μεγάλη ώθηση στην Χαμάς, αναπαριστώντας τον ισλαμισμό της ως την ηθική δύναμη που θα επιφέρει την πραγμάτωση των ιστορικών επιταγών (ακόμα και την ίδια την απελευθέρωση).⁴⁹

⁴⁶ Θα μπορούσαμε εδώ να αναφερθούμε σε μια σημαντική προσωπικότητα των ΑΜ που έλαβε μέρος στο τζιχάντ κατά της ΕΣΣΔ στο Αφγανιστάν και που υπήρξε για πολλούς (όπως ο Ayman al-Zawahiri) εμπνευστής. Αυτός ήταν ο Αιγύπτιος Kamel Sananiri, ο οποίος υπήρξε μέλος του *nizal al-khas* των ΑΜ και συνέβαλε έτσι ώστε να τεθούν τα θεμέλια για την διεθνοποίηση του αγώνα των ισλαμιστών.

⁴⁷ Alison Pargeter, *The Muslim...*, ό.π., σσ. 120-121. Τελικά, όπως φαίνεται από τις ανακοινώσεις της περιόδου οι ΑΜ καταδίκασαν με έναν ήπιο λόγο τον Σ. Χουσεΐν και με έναν φλογερό λόγο την επίθεση των Η.Π.Α. εναντίον του Ιράκ. Αν και φαίνεται επίσης πως υπήρξε μεγάλη διαφωνία ανάμεσα στα εθνικά παραρτήματα των ΑΜ, όπως στην περίπτωση φυσικά των Κουβετιανών ΑΜ οι οποίοι μάλιστα αποτελούσαν και σημαντικοί χρηματοδότες του κινήματος.

⁴⁸ Brachman, Jarret, (2008), *Global Jihadism: Theory and Practice*, London: Routledge, σσ. 85-86

⁴⁹ Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian...*, ό.π. σσ. 88-89

Ο τρίτος λόγος είναι πως υπήρξε και πρακτικά η ιστορική τομή που προκάλεσε τον θάνατο του καχεκτικού παναραβισμού. Για πολλούς το τέλος του παναραβισμού σηματοδοτήθηκε από την ήττα του 1967. Πράγματι, από εκείνο το σημείο μια σειρά από πιο ριζοσπαστικές ιδεολογικές αναφορές, όπως του ισλαμισμού, αναδύθηκαν δυναμικά στη δημόσια σφαίρα και αμφισβήτησαν τον παναραβισμό. Παρ' όλα αυτά, ο αραβικός εθνικισμός και οι κοινωνικές συμμαχίες μετασηματίστηκαν δίνοντας του μια πνοή ζωής. Αυτή η πνοή μετουσιώθηκε σε πολιτικά και κοινωνικά αιτήματα προς τα αραβικά καθεστώτα, που μπορεί να προέρχονταν είτε από τους ισλαμιστές, είτε από τους φιλελεύθερους είτε από τους σοσιαλιστές.⁵⁰ Έτσι, αναπτύχθηκε μια «εντόπια» κριτική θεωρία, η οποία εντάσσεται στα πλαίσια της αντίστοιχης μεταποικιακής. Ωστόσο, όπως έχουμε ήδη δείξει, η κριτική αυτή θεωρία δεν συγκρότησε ένα ομογενοποιημένο σώμα κριτικής, αλλά ένα ετερογενές αντίβαρο το οποίο μάλιστα καταδεικνύει και τον κατακερματισμό της αραβικής εκδοχής της μεταποικιακής θεωρίας. Το 1991 αποτέλεσε επίσης μια ιστορική καμπή στον αραβικό κόσμο, καθώς τη στιγμή που εγκαταλείπονταν η αραβική ενότητα, αναδυόταν ένας ισλαμικός οικουμενισμός που διεκδικούσε περισσότερο χώρο.

9.2.1 Ο Πόλεμος του Κόλπου και τα ποικίλα πρόσωπα της βρετανικής Αριστεράς

Αρχικά, θα πρέπει να κάνουμε μια παρατήρηση. Όλες αυτές οι ιδεολογικές τάσεις, οι μετασηματισμοί και η διανοητική ιστορία σε μεγάλο βαθμό δεν φαίνεται να απασχολούν τη βρετανική Αριστερά. Τα κόμματα που ίσως φτάνουν εγγύτερα στις αλλαγές αυτές, και που χρησιμοποιούν μια πιο προωθημένη ανάλυση είναι το SWP και μέχρι ένα βαθμό οι Εργατικοί. Οι τελευταίοι όμως μόνο μέχρι το 1994 όταν αναλαμβάνει την ηγεσία ο Τόνι Μπλερ. Οι Εργατικοί με τον Μπλερ, εγκαταλείπουν πολλά από τα δόγματα του παρελθόντος (έστω και αν υπήρχαν νοερά), όπως της επιφαινόμενης ουδετερότητας στην εξωτερική πολιτική,⁵¹ της «μικτής οικονομίας» ή την εσωκομματική δημοκρατία.⁵² Το δεύτερο στοιχείο αφορούσε και την δραστική μείωση των επιτροπών των Εργατικών, αλλά και το παραγόμενο υλικό από αυτές. Αυτό αποτυπώνεται, όπως αναφέραμε νωρίτερα, και από τον τερματισμό επιτροπών ειδικού ενδιαφέροντος, όπως του MEsC προς τα τέλη της δεκαετίας του 1980 (1987). Συνεπώς, ο όγκος του αρχαιακού υλικού των Εργατικών μετά το 1994 μειώνεται εντυπωσιακά.

Γενικότερα, αυτό που επιτυγχάνεται κυρίως από την βρετανική και την ελληνική Αριστερά είναι η δημιουργία μεγάλων σχημάτων – τα οποία δανείζονται κυρίως από τη διεθνή βιβλιογραφία – που διαχωρίζουν το μετριοπαθές και το ριζοσπαστικό Ισλάμ, ή, όπως συχνά αποκαλείται, το

⁵⁰ Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary...*, σ. 10

⁵¹ Tony Wood, "Good Riddance...", ό.π., σ. 6

⁵² Daniel Finn, "Crosscurrents...", ό.π., σ. 8

φονταμενταλιστικό Ισλάμ. Όπως και στην περίπτωση της Ελλάδας, έτσι και στην Βρετανία η γενικότερη τάση, με τις εξαιρέσεις της, είναι η συγκρότηση με γεωμετρική πρόοδο ενός σχήματος αποστροφής προς το ριζοσπαστικό σουνιτικό Ισλάμ. Η εξέλιξη αυτή είναι εντυπωσιακή αυτό καθώς δεν λαμβάνει υπόψιν όλες τις παραπάνω συζητήσεις και όψεις και τη μεγάλη στροφή προς την μετριοπάθεια, αλλά εμμένει στο αφήγημα περί ενός συμπαγούς βίαιου Ισλάμ, ένα αφήγημα που με τα χρόνια, κατά βάση ενισχύεται χωρίς να εμπερικλείει την όψη της βίαιης καταστολής που αυτά αντιμετωπίζουν. Μια υπόθεση για την εξέλιξη αυτή είναι ίσως η ίδια η φύση του σιιτικού και του σουνιτικού πολιτικού Ισλάμ. Το σιιτικό προβάλλει έντονα τα κοινωνικά και ταξικά στοιχεία παράλληλα με έναν αντιμπεριαλισμό. Το σουνιτικό από την άλλη, αν και αυτό υιοθετεί μια ανάλογη ρητορική, αυτό που εξωτερικεύει έντονα είναι η ισλαμική ηθική, το αληθινό κήρυγμα και η πολιτισμική αντίσταση. Συνεπώς, αν και τα δύο Ισλάμ έχουν επικριθεί σφοδρά για την αληθινή τους ταξική ταυτότητα και την εξυπηρέτηση των εργατικών/αγροτικών συμφερόντων, το σιιτικό στο ευρωπαϊκό αριστερό φαντασιακό αποκτά πάντοτε ένα προβάδισμα.

Οι Εργατικοί την περίοδο του 1991-92, έδειχναν ιδιαίτερα απασχολημένοι με την εσωτερική οργάνωση τους για την επικείμενη μάχη των εκλογών (Απρίλιος 1992), και με την εκστρατεία κατά του Poll-Tax την περίοδο του 1991-93. Παρ' όλα αυτά, το NEC και το TUC υπό την προεδρία του Norman Willis, παρατηρούσαν επισταμένα την διαδικασία κατάρρευσης της ΕΣΣΔ και τις επιπτώσεις που θα έχει αυτό στην πολιτική της στην Μέση Ανατολή, καθώς όπως φαινόταν τότε ο Γκορμπατσώφ θα άλλαζε την πολιτική του. Έτσι, η Βρετανία, και οι Εργατικοί, παρατηρούσαν την πιθανότητα επανάκαμψης στον «παγκόσμιο ρόλο» της. Η εικόνα που μεταφέρεται είναι πως πλέον ο Γκορμπατσώφ θα έχει μια πιο σταθερή και συναινετική πολιτική στην περιοχή καθώς «πρέπει να αντιμετωπίσει τα ανυπέρβλητα εσωτερικά προβλήματα».⁵³

Η «αποϊδεολογικοποίηση» των διεθνών σχέσεων», όπως ονομάστηκε, θα παράγει μια μεγαλύτερη επιθυμία πραγματιστικής πολιτικής μέσω του Ο.Η.Ε.,⁵⁴ δεδομένης και της μερικής αποτυχίας των παλαιότερων προσεγγίσεων της ΕΣΣΔ στην περιοχή, αναφέρει η έκθεση που αποτελεί ανεπίσημη ενημέρωση του FO προς το TUC, και έχει τίτλο «Soviet Policy in the Middle East». Παράλληλα, επισημαίνεται πως ο σοβιετικός πρόεδρος είναι ο πρώτος μετά το 1967 που επεδίωξε μια προσέγγιση με το Ισραήλ – με διαδοχικές συναντήσεις το 1987 και 1988 – σε μια περίοδο μάλιστα που οι

⁵³ WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS. 292.2/956/510, TUC, Middle East File, "Soviet Policy in the Middle East", April 1990

⁵⁴ Μάλιστα κατά τη διάρκεια της κατοχής του Κουβέιτ από το Ιράκ, γίνεται έντονη διπλωματική προσπάθεια για να υπάρξει ψήφισμα καταδίκης από τον Ο.Η.Ε. Ο Douglas Hurd του βρετανικού ΥΠΕΞ είναι σίγουρος πως πλέον ο υπουργός Εξωτερικός της Ρωσίας Shevardnadze θα στηρίξει την προσπάθεια αυτή. Βλ. WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS. 292.2/956/510, Transcript of Press Conference given by Foreign Secretary, Douglas Hurd in London, 24/8/1990

εθνοτικοί εθνικισμοί στις παρυφές της ΕΣΣΔ βρίσκονται σε έξαρση.⁵⁵ Επιπλέον, για τους Εργατικούς η ΕΣΣΔ όλα τα τελευταία χρόνια – και όπως πιστεύουν και τα επόμενα – έχει επιδείξει εξαιρετικά καλή θέληση στην επίλυση μιας σειράς ζητημάτων, όπως του Λιβάνου, την αραβοϊσραηλινή διαμάχη, την αποκατάσταση των σχέσεων με την Αίγυπτο, το Ιράν κ.α., συντασσόμενη μάλιστα με τη δυτική λογική.⁵⁶ Ωστόσο, με το Ιράν προβλέπει η έκθεση θα είναι δύσκολη η περαιτέρω προσέγγιση καθώς υπάρχουν διάφορα *casus belli* μεταξύ τους, όπως το ζήτημα του Αζερμπαϊτζάν.

Η εισβολή του Ιράκ στο Κουβέιτ και η μορφή της αντίδρασης του Εργατικού κόμματος υπήρξε θέμα έντονων αντιπαραθέσεων στο εσωτερικό τους από τη μία, την ίδια στιγμή που ανέκυπτε και η ανάγκη επιβεβαίωσης της επικύρωσης της διεθνούς νομιμότητας. Ωστόσο, η στάση τους χαρακτηρίστηκε από ανομοιογένεια και αμφισημία. Αυτή η στάση, αντικατόπτριζε εν μέρει την ηθική και ταυτοτική κρίση που διαδραματιζόταν μέσα στο κόμμα.⁵⁷ Κατά τη διάρκεια της κατοχής του Κουβέιτ από το Ιράκ το NEC, ο βουλευτής Tony Benn παροτρύνει τον ηγέτη των Εργατικών Neil Kinnock να κάνει όλες τις απαραίτητες ενέργειες έτσι ώστε οι Εργατικοί να πιέσουν για να συμμορφωθεί το Ιράκ στις αποφάσεις του Ο.Η.Ε. για να «αποτρέψουν το ρίσκο ενός πολέμου».⁵⁸ Συγκεκριμένα, υπογραμμίζει πως «μετανιώνει που η στρατηγική των κυρώσεων, του αποκλεισμού και της πολεμικής ετοιμότητας [...] δεν επιδιώχθηκε για μεγαλύτερη περίοδο».⁵⁹ Όταν όμως λαμβάνεται η απόφαση για στρατιωτική επέμβαση το NEC «δίνει την πλήρη υποστήριξη στις βρετανικές και τις συμμαχικές δυνάμεις έτσι ώστε να εξασφαλίσουν την επίτευξη των ψηφισμάτων των Η.Ε. (660 & 661), και επιδοκιμάζει την αποφυγή απωλειών αμάχων όπου αυτό είναι δυνατό». Παράλληλα, επισημαίνει πως μια μεταπολεμική κατάσταση θα πρέπει να εξασφαλίζει πως «δεν θα παράγει συνεχιζόμενη πίκρα και αστάθεια, εξτρεμισμό και τρομοκρατία».⁶⁰

Μέσα από έγγραφα του NEC την ίδια περίοδο, επιβεβαιώνεται η σύγκρουση μέσα στους Εργατικούς για τον πόλεμο στον Κόλπο. Σημειώνεται πως υπάρχει κίνδυνος επιμήκυνσης του πολέμου με το επιπλέον εφιαλτικό σενάριο πυρηνικής εξάπλωσης. Το NEC προτείνει να δοθεί έμφαση στην ειρήνη, δεδομένου και του διάχυτου αντιπολεμικού κλίματος, και να αποφασισθεί «άμεση ανακωχή και

⁵⁵ Ας μην ξεχνάμε πως την περίοδο εκείνη η χαλάρωση της μετανάστευσης των Εβραίων από την ΕΣΣΔ προς το Ισραήλ εκτιμά πως περίπου 750.000 Εβραίοι θα μπορέσουν να πάρουν το «χαρτί εξόδου» μέχρι το 1995-96.

⁵⁶ WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS. 292.2/956/510, ό.π.

⁵⁷ Mark Phythian, *The Labour Party...*, ό.π., σ. 95

⁵⁸ PHM NEC, Emergency Motion, Crisis in the Gulf War, 7/1/1991

⁵⁹ Ο Dennis Healey είχε υποστηρίξει πως το Ιράκ με το πετρελαϊκό εμπάργκο θα ζημιωνόταν τόσο που δεν θα είχε σχεδόν καθόλου έσοδα για την κρατική και στρατιωτική του μηχανή. Ωστόσο, εκτιμούσε πως αυτό θα χρειαζόταν τουλάχιστον έναν χρόνο. Βλ. Mark Phythian, *The Labour Party...*, ό.π., σ. 103

⁶⁰ PHM, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers Jan 1991-Mar 1991, PD (I) 2714/Jan 1991, NEC, The Gulf

τερματισμός όλων των πολεμικών επιχειρήσεων».⁶¹ Μερικές μέρες αργότερα, στην αναφορά του γενικού γραμματέα, τα πρακτικά αναφέρουν πως ο Neil Kinnock συμφωνεί με την πρόταση του NEC για τερματισμό του πολέμου και ο Tony Benn υπερθεματίζει, σημειώνοντας πως θα πρέπει «το κόμμα να σταθεί εποικοδομητικά στα εξής σημεία»: α) την απόσυρση όλων των ιρακινών στρατευμάτων από το Κουβέιτ, β) την εποπτεία του Ο.Η.Ε. στη διαδικασία της απόσυρσης (πρόταση των Σοβιετικών), γ) την μεταμέλεια για το γεγονός πως αυτά τα ζητήματα δεν τέθηκαν επί τάπητος στο Συμβούλιο Ασφαλείας πριν το τελεσίγραφο του προέδρου Μπους δ) την απογοήτευση για το τεράστιο κόστος του πολέμου σε ανθρώπινο και σε υλικό επίπεδο.⁶²

Στην συνεδρίαση αυτή της εκτελεστικής επιτροπής συζητείται, και εν τέλει υιοθετείται, η απόφαση πως θα πρέπει να υπάρξει σκληρή καταδίκη για τις πράξεις του Σ. Χουσεΐν, ο οποίος «αρνείται να προχωρήσει σε ενέργειες οι οποίες γνωρίζει πως θα τερμάτιζαν τον πόλεμο στην περιοχή του Κόλπου».⁶³ Το ψήφισμα υπογραμμίζει τον ρόλο του Ο.Η.Ε. και τονίζει την ανάγκη περιορισμού της χρήσης όπλων, όχι όμως και την άρνησή τους. Συγκεκριμένα τονίζει την ανάγκη:

Να περιορίσουν τους σκοπούς του πολέμου σε αυτούς που έχουν τεθεί από το Εργατικό Κόμμα, [...] στην σύνταξη με τα ψηφίσματα των Η.Ε. αναγνωρίζοντας την σημασία των περιορισμών αυτών στις προσπάθειες που θα πρέπει να γίνουν για την επίτευξη βιώσιμης μεταπολεμικής ειρήνης.⁶⁴

Το ζήτημα του πολέμου του Κόλπου έθεσε για ακόμη μία φορά τα αριστερά και σοσιαλιστικά κόμματα εν γένει σε μια διαδικασία επαναπροσδιορισμού της ταυτότητάς τους. Μια σειρά δημοσιευμάτων τις ημέρες εκείνες στον αριστερό τύπο επικρίνουν έντονα τη στάση των Εργατικών στο θέμα του πολέμου του Κόλπου, όπως αυτό του *SW* υπό τον τίτλο “Labour’s Shame”, το οποίο κάνει λόγο για ειδεχθή μετάλλαξη της πολιτικής ταυτότητας των Εργατικών.⁶⁵ Εντούτοις, στους Εργατικούς υπήρξαν κυρίως δύο στρατόπεδα τα οποία συγκρούστηκαν σχετικά με την προσφυγή στα όπλα. Από τη μία υπήρξαν αυτοί που υποστήριξαν πως ο πόλεμος δεν ταίριαζε στο ειρηνιστικό πνεύμα των Εργατικών και πως τα διεθνή ένδικα μέσα ήταν επαρκή για την επίλυση των διαφορών. Από την άλλη υπήρξε η άποψη πως η παραβίαση του διεθνούς δικαίου ήταν απροκάλυπτη και πως η στρατιωτική επέμβαση ήταν μονόδρομος (N. Keinnock).⁶⁶ Παράλληλα, η Αριστερά φαίνεται πως επανακαθορίζει την ταυτότητά της σε κάποια ζητήματα αναφορικά με το ευρωπαϊκό πλαίσιο. Όπως

⁶¹ PHM, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers Jan 1991-Mar 1991, PD(I) 2645/December 1990, NEC, Emergency Resolution on the Gulf, 30/1/1991

⁶² PHM, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers Jan 1991-Mar 1991, PD(I) 2645/December 1990, NEC, 27/1/1991

⁶³ Ο.π.

⁶⁴ PHM, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers Jan 1991-Mar 1991, PD(I) 2742, GS: 10/2/91 Draft Statement, NEC, The Gulf

⁶⁵ “Labour’s Shame”, *SW*, 19/1/1991

⁶⁶ Mark Phythian, *The Labour Party...*, ό.π., σσ. 97-98

φανερώνει και η αναφορά του European Parliamentary Labour Party το 1991, τα δύο κύρια ζητήματα που απασχολούσαν το Εργατικό Κόμμα σχετικά με την πολιτική του θέση ήταν αφενός οι εκτιμήσεις του Intergovernmental Conference για τις διαδικασίες συγκρότησης και την ταυτότητα της Ευρωπαϊκής Ένωσης, και αφετέρου η στάση τους σχετικά με τον πόλεμο του Κόλπου. Το δεύτερο, αφορά κυρίως τις εσωκομματικές τοποθετήσεις σχετικά με τη χρήση βίας από τη διεθνή κοινότητα, η οποία όπως και σε άλλα κόμματα, λόγου χάρη στην ελληνική ανανεωτική Αριστερά, αποτελούσε ένα θέμα ταμπού.⁶⁷

Η Σοσιαλιστική Ομάδα στην Ε.Ε, ταλανίστηκε από διαφορετικές θέσεις στο ζήτημα του πολέμου, ωστόσο η θέση που επικράτησε είναι αυτή της χρήσης του ένοπλου σωφρονισμού. Αυτό αποτυπώνεται τον Μάρτιο του 1991 σε ψήφισμά της, όπου δηλώνει πως:

Η Σοσιαλιστική Διεθνής λυπάται που το τελευταίο όπλο της [διεθνούς κοινότητας] ήταν η χρήση βίας έτσι ώστε να εξασφαλιστεί η απόσυρση του Ιράκ από το Κουβέιτ, αλλά αναγνωρίζει πως αυτό ήταν απαραίτητο ως αποτέλεσμα της απροθυμίας του Ιράκ να συμμορφωθεί με τα ψηφίσματα του Συμβουλίου Ασφαλείας των Ηνωμένων Εθνών.⁶⁸

Εδώ διαφαίνεται μια προσπάθεια σύγκλισης από την ευρωπαϊκή Αριστερά της ρητορικής για την εξωτερική πολιτική, σε μια διαδικασία που και μέρος της ελληνικής Αριστεράς συμμετέχει. Η σύγκλιση αυτή εκπορεύεται από τους άξονες μιας κοινής θέσης στα φλέγοντα ζητήματα της μετανάστευσης και της ασφάλειας, σε μια περίοδο όπου οι εθνοτικές/θρησκευτικές διαμάχες οξύνονται. Πέρα από την ενίσχυση των διεθνών οργανισμών ως όργανα διαμεσολάβησης, στα ζητήματα της κοινής ευρωπαϊκής εξωτερικής πολιτικής το βλέμμα στρέφεται κυρίως στην ομαλή μετάβαση προς τη δημοκρατία των κρατών της ανατολικής Ευρώπης, τη νέα συμμαχία με την Ρωσία αλλά και την ασφάλεια και τη σταθερότητα στη μεσογειακή λεκάνη.⁶⁹ Επιχειρείται επίσης, η υιοθέτηση μιας κοινής στάσης στην επίλυση του παλαιστινιακού ζητήματος, δεδομένης και της έναρξης των αραβο-ισραηλινών διαπραγματεύσεων στη Μαδρίτη την περίοδο εκείνη.⁷⁰

Βέβαια, στην περίπτωση του Ιράκ, επισημαίνεται διαρκώς η «διαβολική» και μοχθηρή φύση του Σ. Χουσεΐν – σε κάποιες περιπτώσεις αναφέρεται και η «απομάκρυνσή» του από το τιμόνι της εξουσίας,

⁶⁷ PHM, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers Jan 1991-Mar 1991, EPLP/NEC/PLP 2, EPLP/NEC/PLP Liaison Committee

⁶⁸ PHM, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers, May-1991-June 1991, Socialist International Party Leaders' Conference, General Circular No.1/91, 14/4/1991

⁶⁹ PHM, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers, May 1995- Mar 1996, Policy Directorate, PD(I)3839, Report on the Future of the European Union, Labour's Position in Preparation for the IGC 1996

⁷⁰ Αργότερα με τη δημιουργία του Palestine Solidarity Campaign θα επιχειρηθεί και το lobbying προς τους βουλευτές όλων των κομμάτων έτσι ώστε να συγκροτηθεί μια κοινή βρετανική και ευρωπαϊκή πολιτική που να προστατεύει την δίκαιη ειρήνη και τα δικαιώματα των Παλαιστινίων. Βλ. "Palestine Activists to Lobby MPs", *Morning Star*, 12/11/1996

αλλά και η «αναπόφευκτη» χρήση βίας εναντίον του. Έτσι, η μορφή του Ιρακινού προέδρου γίνεται το αντικείμενο ιδεολογικής και γεωπολιτικής πολεμικής την περίοδο εκείνη, καθώς συμπυκνώνει από τη μία το μπαθαϊκό-παναραβικό ιδεώδες, ενώ από την άλλη τη γεωστρατηγική θέση της χώρας του. Η ιδεολογική δαιμονοποίηση εντείνεται καθώς πλέον, ο Σ. Χουσεΐν και οι ιδέες του παρουσιάζονται ως μη συμβατές με τις ευρωπαϊκές αξίες της «νέας εποχής». Η τελευταία θέση αποτυπώνεται γλαφυρά από το ακανθώδες ζήτημα του πετρελαίου που τίθεται από τον βουλευτή John Gilbert, ο οποίος αναφέρει πως «αυτοί που θα υποφέρουν [από την έλλειψη πετρελαίου] θα είναι οι μεγάλης ηλικίας συνταξιούχοι και οι μονογονεϊκές οικογένειες», τονίζοντας έτσι την σημασία της απρόσκοπτης ροής του.⁷¹

Το CPGB, σαφώς αποδυναμωμένο λόγω της διάσπασης του 1988, αναφέρεται με απολύτως εχθρικό τόνο προς την προσφυγή στα όπλα. Ωστόσο, στο τελευταίο τεύχος του *Marxism Today* τον Απρίλη του 1991, που αφιερώνεται στον πόλεμο του Κόλπου, φιλοξενεί μια συζήτηση, όπου ορισμένοι αριστεροί διανοούμενοι παραθέτουν τα επιχειρήματά τους σχετικά με τη θέση τους. Οι περισσότεροι, όπως ο M. Rodinson και ο M. Gilsenan, αντιτίθενται σε έναν πόλεμο που εν πολλοίς θεωρούνταν μη ευκαίριος αφενός, και αφετέρου μη νόμιμος. Η δικτατορική φύση του ιρακινού καθεστώτος θα μπορούσε, υποστηρίζουν, να τιμωρηθεί με τις κυρώσεις και όχι με τον πόλεμο. Μάλιστα, ο Rodinson σημειώνει, πως δεδομένης της (εσκεμμένης) σύγκυσης μεταξύ Ισλάμ και Αράβων, ο πόλεμος αυτός συμπυκνώνει και μια επίθεση προς στην ισλαμική θρησκεία κάτι το οποίο θα προκαλέσει την αντίδραση των μουσουλμάνων στο μέλλον. Από την άλλη, ο E. Hobsbawm δεν φαίνεται να συμεριζεται την άποψη αυτή. Στη συζήτηση αυτή ο Βρετανός ιστορικός φαίνεται να υπονοεί πως ο πόλεμος είναι νόμιμος και (σχεδόν) αναπόφευκτος, μιας και παραβιάζεται κατάφωρα το διεθνές δίκαιο.⁷²

Το ΚΚ Ιράκ συνεχίζει να κινείται στη λογική του ντεφαιτισμού (defeatism)⁷³, όπως και στον πόλεμο Ιράν – Ιράκ. Σε ανακοίνωση την οποία δημοσίευσε η Κ.Ε. του κόμματος από τη Δαμασκό, καλεί τις ένοπλες δυνάμεις σε στάση εναντίον του δικτάτορα Σ. Χουσεΐν. Η ανακοίνωση καταδικάζει την εισβολή του Ιράκ στο Κουβέιτ και καλεί παράλληλα τον λαό να αντισταθεί στη νέα «δίνη τρόμου» που προσπαθεί να επιβάλλει ο Σ. Χουσεΐν στην περιοχή. Πιο συγκεκριμένα, το ΚΚ Ιράκ καλεί τον στρατό «να πάρει την πρωτοβουλία και να αποσυρθεί αυτοβούλως από το Κουβέιτ έτσι ώστε να εξανεμίσει οποιαδήποτε πρόφαση για τη συνέχιση των πολεμικών επιχειρήσεων».⁷⁴ Επιπλέον, έχει

⁷¹ Mark Phythian, *The Labour Party...*, ό.π., σ. 100

⁷² "The War the Left Lost", *Marxism Today*, April 1991

⁷³ Η θεωρία του ντεφαιτισμού αναφέρει πως σε περίπτωση ιμπεριαλιστικού πολέμου (όπως θεωρήθηκε αυτός του Ιράν-Ιράκ) θα πρέπει να συγκροτηθεί συμμαχία των δύο αντίπαλων στρατών, βάσει ταξικής ταυτότητας, για την διεξαγωγή εμφυλίου πολέμου εναντίον των καθεστώτων της εκάστοτε χώρας.

⁷⁴ "Call for Mutiny", *Morning Star*, 23/1/1991

ενδιαφέρον πως η θέση μιας λονδρέζικης αναρχικής κολλεκτίβας, της *Wildcat*, σχετικά με τον πόλεμο Ιράν-Ιράκ, είναι παρόμοια με την ντεφαϊτική αντίληψη κάποιων τροτσκιστών στην Ελλάδα. Το σύνθημα που επιστρατεύουν είναι «μετατρέψτε τον ιμπεριαλιστικό πόλεμο σε εμφύλιο», αμφισβητώντας «την σοφία του τζιχάντ», που επαναλαμβάνεται ακούραστα από πολλούς μουσουλμάνους ηγέτες την περίοδο εκείνη.⁷⁵

Παρ' όλο που οι βρετανικές και οι αμερικανικές αρχές δεν υπαινίσσονταν κάποιο κίνδυνο ούτε ανησυχούσαν για το πολιτικό Ισλάμ στο Ιράκ την περίοδο εκείνη, όπως γράφει ο A. Callinicos του SWP, ο Αμερικανός πρόεδρος G. W. Bush εκδήλωνε την ανησυχία του. Ο G. Bush θεωρούσε πως το μέλλον του Ιράκ αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στην δικτατορία και τον αυταρχισμό και τον ισλαμικό φονταμενταλισμό. Ο όρος ισλαμικός φονταμενταλισμός θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε πως αναφερόταν κυρίως στο ριζοσπαστικό Ισλάμ, χωρίς να επιχειρεί να κάνει διαχωρισμούς ανάμεσα στις μετριοπαθείς και τις ριζοσπαστικές εκδοχές του φαινομένου. Ωστόσο, ο A. Callinicos απορρίπτει την εκδοχή αυτή ως «οριενταλιστική» και «ρατσιστική», χρησιμοποιώντας την ιστορία του Ιράκ για να δείξει πως η ιρακινή Αριστερά είχε πάντοτε μια δυναμική μέσα στην κοινωνία. Όπως είχε περιγράψει και ο πρώτος βασιλιάς του Ιράκ Faisal, σημειώνει το μέλος του SWP, οι κάτοικοι του Ιράκ ήταν διαποτισμένοι από θρησκευτικές προκαταλήψεις αλλά «είχαν συνεχώς την τάση να εξεγερθούν».⁷⁶

Για το SWP στον Πόλεμο του Κόλπου αποτυπώνεται ο μετασχηματισμός από το πέρασμα της μίας εποχής σε μία άλλη. Η ιστορική αυτή καμπή λοιπόν, φέρνει στις παρυφές της ΕΣΣΔ κινήματα τα οποία ταυτίζονται με το Ισλάμ και μια συνεκδοχική πτυχή της ταυτότητάς τους. Έτσι, ο ιμπεριαλισμός και οι κύριοι εκπρόσωποί του στην περιοχή έρχονται αντιμέτωποι με κινήματα «στα οποία ο ισλαμικός φονταμενταλισμός, αν και αντιδραστικός και μισαλλόδοξος, έχει δώσει φωνή πολύ πιο έντονα και καθαρά από οποιονδήποτε άλλο στον βαθύ θυμό που κυοφορούνταν εναντίον του ιμπεριαλισμού και της ένδειας».⁷⁷ Στα παραπάνω έρχεται να προστεθεί και ο μετασχηματισμός της έννοιας και της πρακτικής του πολέμου. Μετά το 1990 αρχίζουν σταδιακά να γίνεται πιο δυσδιάκριτος ο καθορισμός του κλασικού διακρατικού πολέμου, με ένοπλες πολιτικές ομάδες να κάνουν «ανορθόδοξη» χρήση βίας, συγχέοντας παράλληλα και τα σύνορα μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού εχθρού. Επιπλέον, όπως επισημαίνει ο Mark Phythian, η διάλυση της ΕΣΣΔ και της Γιουγκοσλαβίας πέρα από τις

⁷⁵ Υποστηρίζουν πως αυτό είναι πιθανό να γίνει για έναν κυρίως λόγο. Η σύνθεση της εργατικής τάξης έχει αλλάξει στην Μέση Ανατολή, από την εποχή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας όπου οι κάτοικοι ήταν κυρίως «δουλοπάροικοι που συνδέονταν με τις μεγάλες εκτάσεις γης, σχέσεις σκλαβιάς ή με τους φυλάρχους. [...] Από το 1945 μέρος της διαδικασίας (της καπιταλιστικής ανάπτυξης) έχει ρίξει βίαια εκατομμύρια χωρικούς από την γη στην αγορά εργασίας». Συνεπώς, μην έχοντας επαρκείς δουλειές, σύμφωνα με τη *Wildcat*, θα μπορούσαν να διεξάγουν έναν ταξικό πόλεμο «όπως η εξέγερση στην Αλγερία είχε δείξει». WUMRA, Αρχείο Anarchist and other publications, ΦΑΚ. 758/1/13/35, *Wildcat*, "The Middle East: Imperialist War and Class War", Autumn-Winter 1991 Issue No 12

⁷⁶ A. Callinicos, "Iraq – The Revolt Last Times", *SW*, 6/4/1991

⁷⁷ "Desert Stalled", *SWR*, Issue 151, March 1992

θεμελιώδεις παρενέργειες που είχε στις αντιλήψεις και την ταυτότητα της Αριστεράς, μετασχημάτισε και πιο υπόρρητα την ιδέα της για την «ανθρωπιστική» επέμβαση.⁷⁸

Το βρετανικό περιοδικό *Jewish Socialist*, το οποίο προέκυψε ιστορικά από τους κόλπους των Εργατικών και των κομμουνιστών ως ομάδα πίεσης,⁷⁹ παρατηρεί με τη σειρά του την θρησκευτική αφύπνιση στην εβραϊκή (αλλά και όχι μόνο) κοινότητα. Από τη μία αναφέρεται στην θετική του πλευρά, όπως τη δημιουργία ενός νέου εκκλησιάσματος στο Λονδίνο, το Beit Klal Yisrael⁸⁰ το οποίο προσπαθεί να ικανοποιήσει, μεταξύ άλλων, και τις κοινωνικές ανάγκες των Εβραίων λειτουργώντας εν είδει ενός ιουδαϊσμού της απελευθέρωσης. Από την άλλη, η κοινωνική διάσταση της θρησκευτικής αναγέννησης και οι επιπτώσεις της στην κοινωνική και πολιτική ζωή, φαίνεται να απασχολούν την εβραϊκή κοινότητα της Βρετανίας, και ειδικότερα όσους είναι ενταγμένοι στην Αριστερά. Ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός φαίνεται πως έχει προσφέρει απαντήσεις σε θεμελιώδη ερωτήματα στα οποία η ίδια η Αριστερά προσπαθούσε να δώσει απαντήσεις επί δεκαετίες. Επιπλέον, ένα από τα πιο δυνατά και αναπόδραστα στοιχεία του φονταμενταλισμού, συνεχίζει, είναι ο συμβολισμός. Ο συμβολισμός ορίζεται ως η χρήση μιας πολύ επιδραστικής εικόνας που λειτουργεί ως μια συλλογική αναπαράσταση που στόχο έχει τη δημιουργία ή την ενεργοποίηση εθνικών, θρησκευτικών και συναισθηματικών δεσμών, συγκροτώντας ή εδραιώνοντας περαιτέρω συλλογικές βεβαιότητες. Οι βεβαιότητες αυτές λοιπόν, ανήκουν στο σύνολο αυτό των επιπτώσεων του φονταμενταλισμού, ενώ προστίθεται επιπλέον και το γεγονός του «εξοβελισμού» του ανορθόδοξου πιστού όπως συνέβη παραστατικά και στην περίπτωση της υπόθεσης του Ρούντι ή με την προσπάθεια έντονης και άκαμπτης κοινωνικής πειθάρχησης των γυναικών όπως καταγγέλλει και η λονδρέζικη οργάνωση Women Against Fundamentalism, η οποία ιδρύθηκε το 1989 ακριβώς στα πλαίσια της ανόδου του θρησκευτικού συντηρητισμού με την υπόθεση Ρούντι.⁸¹

Επιπλέον, το περιοδικό *Spectrum*, του Trade Union Friends of Israel την περίοδο της κρίσης στον περσικό Κόλπο ανέλυε το ιστορικό καθεστώς της παραπαίουσας ΕΣΣΔ, μεταξύ άλλων, και βάσει της προοπτικής του ισλαμιστικού κινδύνου. Σύμφωνα με τον συγγραφέα του άρθρου Pinhas Inbari, η επαναπροσέγγιση της Μόσχας προς το Ριάντ έχει εν πολλοίς να κάνει με τον ισλαμιστικό κίνδυνο που βρίσκεται στις παρυφές της. Οι αναδυόμενες εθνοθρησκευτικές ταραχές στα νότια σύνορα ΕΣΣΔ φυσικά ανησυχούν την κεντρική διοίκηση τη Μόσχα, όπου τονίζεται για ακόμη μια φορά η επενέργεια της ιρανικής επανάστασης:

⁷⁸ Mark Phythian, *The Labour Party...*, ό.π., σ. 110

⁷⁹ Αποτέλεσε επίσης εκείνο το οποίο ανέλαβε την πρωτοβουλία συγκρότησης μιας πρωτοβουλίας ειρήνης στην Βρετανία το 1983, όπου συμμετείχαν ο Uri Avnery από το ισραηλινό κίνημα ειρήνης και ο Dr Issam Sartawi από την ΟΑΠ.

⁸⁰ May Day Rooms, "Liberation Judaism", *The Jewish Socialist*, No 19, Spring 1990

⁸¹ Ο.π.

Οι μουσουλμάνοι κάτοικοι των επαρχιών αυτών είναι μονίμως εκτεθειμένοι στον φονταμενταλιστικό άνεμο που πνέει από τα νότια, κυρίως από το Ιράν. Υπάρχουν δύο είδη φονταμενταλιστικών κινήματων στην Μέση Ανατολή: πρώτα ο τύπος της Χεζμπολλά, υποστηριζόμενο από κύκλους στο Ιράν. Το άλλο, οι Αδελφοί Μουσουλμάνοι, υποστηριζόμενο από τη Σαουδική Αραβία (και το Κουβέιτ). Και τα δύο είναι πολύ ριζοσπαστικά σε σχέση με την προσέγγισή τους με το Ισραήλ και τον σιωνισμό, αλλά ο τύπος της Χεζμπολλά είναι πολύ πιο άκαμπτος αναφορικά με την υιοθέτηση ένοπλης δράσης.⁸²

Ποιόν ορισμό όμως έδινε η Αριστερά στον θρησκευτικό φονταμενταλισμό; Το *Marxism Today* δημοσιεύει μια προσέγγιση του Βρετανού καθηγητή θεολογίας Don Cupitt. Όπως υποστηρίζει ξεκινάει από τις Η.Π.Α και το κίνημα του φονταμενταλιστικού αμερικανικού προτεσταντισμού μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και αποτελεί μια αντίδραση στην νεωτερική θεώρηση της δυτικής κοινωνίας. Για τους Αμερικανούς φονταμενταλιστές η ιστορική ερμηνεία της Βίβλου, ο δαρβινισμός και ο κοσμικός ουμανισμός αποτελούν τους τρεις κυριότερους εχθρούς που πρέπει να αντιμετωπίσουν.⁸³ Ο Cupitt προσθέτει πως η σχετικοποίηση με την οποία προσεγγίζουν την θρησκεία και τις γραφές (βλ. λόγου χάρη και την αντίστοιχη συζήτηση στις αραβικές χώρες με τα συνέδρια για την ταυτότητα, την κουλτούρα και την ιστορικότητα του Κορανίου κατά τη διάρκεια του 1980 και 1990) αποτελεί εξίσου επικίνδυνη προσέγγιση, ενώ καταλήγει πως πολιτικά οι φονταμενταλιστές θα μπορούσαν να καταταγούν στο φάσμα του δεξιού μεταμοντερνισμού.

9.3 ΑΛΓΕΡΙΑ: ΜΕΤΑΞΥ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΩΝ ΑΞΙΩΝ ΚΑΙ ΣΥΜΦΕΡΟΝΤΩΝ

Το μεταποικιακό αλγερινό κράτος στηρίχθηκε εξ ολοκλήρου στην αντιαποικιακή ρητορική του τριτοκοσμισμού. Η νομιμοποίηση των ισλαμιστών στη δημόσια σφαίρα από τα καθεστώτα επιχειρήθηκε να γίνει κυρίως μέσω του ελέγχου των επίσημων θρησκευτικών φορέων της χώρας, χωρίς πάντοτε να επιτυγχάνεται αυτό. Ωστόσο, η θρησκεία αποτέλεσε έναν επιπλέον ηθικό νομιμοποιητικό θεσμό, στη σύζευξη σοσιαλιστικών και ισλαμικών πολιτικών, με τις δεύτερες να επιλέγονται συνειδητά δεδομένου της αξίας και της σημασίας τους στον κοινωνικό ιστό.⁸⁴ Αυτή η επιλογή σύζευξης εθνικισμού και θρησκείας βοήθησε και στην προσέγγιση των διαφόρων ιδεολογικών τάσεων που συνυπήρχαν στην Αλγερία, όπως λόγου χάρη τους μοντερνιστές ή τους οπαδούς της παράδοσης. Αυτό που έχει επίσης σημασία είναι πως και οι δύο πόλοι (όχι μόνο στην

⁸² WUMRA, Αρχείο TUC, Φακ. MSS. 292.2/956/510, TUC, International Department, "Moscow and Riyadh", *Spectrum*, Oct-Nov 1990, Nov. 1990, Trade Union of Israel

⁸³ Don Cupitt, "Back to Basics", *Marxism Today*, April 1991

⁸⁴ Dalia Ghanem, "The Shifting Foundations of Political Islam in Algeria", *Carnegie Middle East Centre*, 3/5/2019, σ. 2, <https://carnegie-mec.org/2019/05/03/shifting-foundations-of-political-islam-in-algeria-pub-79047>

Αλγερία, αλλά και αλλού) χρησιμοποίησαν τις έννοιες του σοσιαλισμού και του ισλαμισμού αντίστοιχα ως μεταβλητές του ίδιου συνόλου, αυτού της κοινωνικής δικαιοσύνης. Παρ' όλα αυτά, αυτό που επίσης διαφαίνεται πολύ πριν το 1988 στον δημόσιο λόγο της Αλγερίας, είναι η μετατόπιση του ενδιαφέροντος και του πεδίου ανταγωνισμού από τα οικονομικά ζητήματα σε ζητήματα ταυτότητας και πολιτισμικού κεφαλαίου, κάτι το οποίο εντάσσεται σε ένα γενικότερο πλαίσιο επαναπροσδιορισμού της πολιτισμικής ταυτότητας των μουσουλμάνων. Όπως άλλωστε σημειώνει ο Βρετανός μαρξιστής ιστορικός John Chalcraft, ο συμβολισμός του αλγερινού τριτοκοσμιισμού για τους ίδιους τους Αλγερινούς, σταδιακά συμβόλιζε ολοένα και λιγότερα πράγματα.⁸⁵

Ο ισλαμικός αυτός παράγοντας κάνει ακόμα πιο έντονη την παρουσία του στην Αλγερία το 1989-90. Μετά το Ιράν του 1979, είναι η πρώτη φορά που η προοπτική μιας ισλαμικής διακυβέρνησης φαντάζει απειλητική για την Ευρώπη. Όμως η Αλγερία δεν είναι Ιράν. Οι συμβολισμοί, οι ιστορικές συνδηλώσεις, οι μεταναστευτικές κοινότητες και φυσικά η γεωγραφική και γλωσσική εγγύτητα κάνουν την προοπτική αυτή να φαντάζει σαν ένα ηφαιστειακό μάγμα έτοιμο να διαχυθεί σε ευρωπαϊκό έδαφος. Ήδη από το 1978 το ενδιαφέρον των Βρετανών και του FO για το Ισλάμ και την δυναμική του, είχε εκδηλωθεί. Η βρετανική πρεσβεία στο Αλγέρι αναφέρει συγκεκριμένα πως ήδη από το 1950 το Ισλάμ αποτέλεσε αναπόσπαστο στοιχείο του αντιαποικιακού αγώνα. Ας μην λησμονούμε τον πρώιμο ισλαμισμό των Ben Badis ή του Hachemi Tidjani.⁸⁶ Ο χαρακτήρας του Ισλάμ την περίοδο εκείνη, σύμφωνα με την έκθεση, είναι και εκείνος που του προσδίδει κύρος. Κι αυτό κυρίως διότι «δεν ήταν γαλλικό», δεν έκανε αναφορές σε δυτικά και ξενόφερτα στοιχεία, αλλά ανταποκρινόταν στην εντοπιότητα. Επιπλέον, σημειώνεται πως «αποτελεί ένα από τα θεμέλια της εθνικής ενότητας, καθώς η συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού, είτε μιλάει γαλλικά είτε αραβικά είτε βερβέρικα, είναι σουνίτες».⁸⁷

Η δυναμική των ισλαμικών ρευμάτων στην αλγερινή κοινωνία προς στα τέλη της δεκαετίας του 1970, εκδηλώνεται κυρίως μέσω της οργάνωσης Ansar al-Islam, υποστηρίζουν οι Βρετανοί διπλωμάτες. Η οργάνωση αυτή, αν και δεν έχει στιβαρή οργανωτική δομή, κερδίζει έδαφος και έχει επιτυχημένη απεύθυνση σε «ένα μεγάλος εύρος ανθρώπων, συμπεριλαμβανομένων των Αράβων εθνικιστών, των ισλαμιστών, αλλά και ανάμεσα σε αυτούς που απλά εξασκούν τις επιταγές του Ισλάμ».⁸⁸ Σημειώνουμε, πως είναι διάχυτη παντού η πρόβλεψη πως, αν την περίοδο εκείνη το ριζοσπαστικό Ισλάμ ερχόταν αντιμέτωπο με το καθεστώς και τις πολιτικές του, τότε το δεύτερο θα επικρατούσε.

⁸⁵ John Chalcraft, *Popular Politics...*, σ. 467

⁸⁶ Dalia Ghanem, "The Shifting...", ό.π., σ. 3

⁸⁷ BNA, FCO 93/4048, Bririth Embassy-Algiers προς Mr. Murray & Mr. Weir (MED-FO), "Revived Interest in Islam", NF 226/1, No 14, 22/9/1978

⁸⁸ BNA, FCO 93/1837, NF 226/1, No 16, R.J.S. Muir (British Embassy-USA) προς D.E. Tatham (MED-FO), "The New Islamic Fundamentalism" 28/2/1979

Στην ίδια γραμμή και ο Γάλλος ακαδημαϊκός Francois Burgat, που υποστήριζε πως όσο δυνατό και αν φαντάζει το πολιτικό Ισλάμ στη χώρα, δεν θα μπορούσε ποτέ να αποτελέσει σοβαρή απειλή για το FLN.⁸⁹ Λίγα χρόνια όμως αργότερα, τον Ιούνιο του 1986 οι βρετανικές αρχές παρατηρούσαν πως η αλγερινή κυβέρνηση είναι εκείνη που δεν θέλει να έρθει σε σύγκρουση με τις «φονταμενταλιστικές τάσεις», με σκοπό να μην περιπλέξει την κατάσταση, φανερώνοντας βέβαια και τη δυναμική του ισλαμιστικού στοιχείου. Μια όψη της αύξησης της επιρροής του Ισλάμ στην Αλγερία, εντοπίζεται από τον Βρετανό διπλωμάτη A.G. Munro στην εξής εξέλιξη: Οι σαουδαραβικές αρχές στο Αλγέρι μετέφεραν στις αντίστοιχες βρετανικές πως ενώ το 1982 οι εκδοθείσες βίζες για την Σ. Αραβία ήταν περίπου 9.000, το 1986 ήταν (για το *haj* και το *omra*) περίπου 124.000.⁹⁰

Τον ίδιο συλλογισμό ασπάζεται και το Εργατικό κόμμα την περίοδο εκείνη. Το MEsC, σε εισήγησή του τον Απρίλιο του 1982 για την κατάσταση στην Αλγερία παρατηρούσε αυτό ακριβώς το γεγονός, προσθέτοντας και τον βερβεरिकό σεπαρατισμό ως εθνικό κίνδυνο. «Στην πραγματικότητα», σημείωνε, «τα δίδυμα όπλα της αραβοποίησης και της πολιτικής συμμόρφωσης μέσω του FLN έχουν χρησιμοποιηθεί για να αμφισβητήσουν τους δύο κύριους κινδύνους για την κοινωνική ομαλότητα – τον βερβέρικο σεπαρατισμό και τον ισλαμικό φονταμενταλισμό, αμφότερα πραγματικές όψεις της γενικευμένης αντίδρασης στις χρόνιες κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες». [...] Το φονταμενταλιστικό κίνημα, εξηγεί, «τους τελευταίους μήνες έχει οργανώσει ευρείες απεργίες και συγκεντρώσεις, αντανακλώντας παρόμοιες συγκεντρώσεις τα τελευταία τρία χρόνια από τους φονταμενταλιστές φοιτητές στα πανεπιστήμια της Αλγερίας. Η κυβέρνηση έχει απαντήσει δίνοντας έμφαση στις ισλαμικές παραδόσεις, στο δίκαιο, στα κοινωνικά ήθη και στον πολιτισμό – χρησιμοποιώντας τον μηχανισμό του FLN για να κινητοποιήσει την αντίσταση στην αυξανόμενη αποτελεσματικότητα των φονταμενταλιστών».⁹¹

9.3.1 Η εξέγερση του 1988

Υπό τη σκιά της συρρίκνωσης της Αλγερινής οικονομίας μετά την δεύτερη πετρελαϊκή έκρηξη το 1985, και την συνεχιζόμενη επιβολή των SAPs από το ΔΝΤ, μεγάλο μέρος του αλγερινού λαού οδηγήθηκε στην εξέγερση το 1988. Ανάμεσα τους, και οι *hittistes* – οι άνεργοι νέοι που περιφέρονταν στους δρόμους – οι οποίοι σύμφωνα με την κυρίαρχη ανάλυση του καθεστώτος συμπεριφέρονταν ανορθόδοξα, συμμετείχαν στην «μαύρη αγορά» και τροφοδοτούνταν από τον ισλαμιστικό λόγο.⁹²

⁸⁹ Frédéric Volpi, *Islam and Democracy: The Failure of Dialogue in Algeria*, Pluto Press, London, 2003, σ. 37

⁹⁰ BNA, FCO 8/ 6120, File No 226/3, Middle East, "Islam", W 95, 5/12/1986

⁹¹ PHM, Labour Party Archive, Box 120, ΦΑΚ. Labour Party Advisory Committee on Imperial Questions, Middle East Sub-Committee, 1981-1982, 19/4/1982

⁹² Robert Malley, *The Call...*, ό.π., σ. 222

Λαμβάνοντας υπόψιν και την ιστορική συγκυρία, η επιρροή της *ιντιφάντα* στην αλγερινή νεολαία ήταν θεμελιώδης. Τα κύρια αιτήματα της εξέγερσης δεν ήταν μόνο οικονομικά, όπως ο τερματισμός της διαφθοράς, η εναντίωση στις ιδιωτικοποιήσεις και μη η περικοπή των επιδομάτων. Ήταν και πολιτικά. Έτσι, ζητούσαν διεύρυνση του πολιτικού τοπίου με ένα περισσότερο πλουραλιστικό πρόσημο.⁹³ Τους δύο αυτούς παράγοντες, εξηγεί και ο Αμερικανός ακαδημαϊκός R. Malley ως τα οχήματα του μετασχηματισμού της αλγερινής κοινωνίας προς το πέρασμα στη δεκαετία του 1990. Δανείζεται μάλιστα την έκφραση του Jorge Castaneda «Reaganomics in the tropics», για να περιγράψει την μορφή του ιδιόμορφου καπιταλισμού που επέβαλλε ο Αλγερινός πρόεδρος Chadli Benjedid κατά τη δεκαετία του 1980.⁹⁴

Οι ανταποκρίσεις της εξέγερσης του 1988 από τον βρετανικό αριστερό τύπο, έχουν το χαρακτηριστικό γνώρισμα της γεγονοτολογικής αναφοράς. Για παράδειγμα, η *Morning Star* παρουσιάζει το πνεύμα της εξέγερσης, χωρίς ωστόσο να σημειώνει την άνοδο του ισλαμισμού, κάτι που συμβαίνει ουσιαστικά μετά την εξάπλωση της εξέγερσης και στα δυτικά της χώρας (Οράν και Καβυλία). Στις 8 Οκτωβρίου του 1988, ένας από τους μετέπειτα ηγέτες του FIS, Ali Belhadj, γίνεται εκείνος που θα μεσολαβήσει στις διαπραγματεύσεις για την αποφυγή συγκρούσεων μεταξύ διαδηλωτών και δυνάμεων ασφαλείας. Αποδεχόμενος την αυξανόμενη κοινωνική και πολιτική επιρροή των ισλαμιστών, μία εβδομάδα μετά την έναρξη της εξέγερσης ο πρόεδρος Chadli Benjedid αποφάσισε να διαπραγματευτεί με επιφανείς προσωπικότητες της αντιπολίτευσης. Οι υποσχέσεις ήταν αρκετές έτσι ώστε να διακοπεί η εξέγερση. Προκηρύχθηκαν νέες προεδρικές εκλογές – στις οποίες επανεξελέγη ο ίδιος ο Benjedid – και θεσπίστηκε τον Φεβρουάριο του 1989, νέο σύνταγμα που προωθούσε την πολιτική πολυφωνία.⁹⁵ Μία από τις συνέπειες του πολιτικού αυτού ανοίγματος ήταν και η δημιουργία του FIS ως πολιτικός φορέας.⁹⁶

9.3.2 Το FIS, το GIA, ο ισλαμικός ακτιβισμός και οι προκλήσεις της βίας

Το FIS όπως και άλλες ανάλογες οργανώσεις, όπως η Χεζμπολλά και η Χαμάς, ακολουθεί μια παρόμοια διαδρομή, αλλά όχι ταυτόσημη, με όλα τα υπόλοιπα κοινωνικά κινήματα που δρουν υπό το καθεστώς της κρατικής καταστολής. Οι οργανώσεις αυτές, οι «κλειστές οργανώσεις» όπως οι Zald

⁹³ Ο J. Chalcraft παρατηρεί και την παράλληλη ανάπτυξη ενός αρρενωπού και σεξιστικού λόγου στις διαδηλώσεις που παρομοίαζε την πολιτική ηγεσία με όρους θηλυπρέπειας και τόνιζε την αποφασιστικότητα του αλγερινού λαού με όρους αρρενωπότητας. Βλ. John Chalcraft, *Popular Politics...*, ό.π., σ. 469

⁹⁴ Robert Malley, *The Call...*, ό.π., σσ. 208-210

⁹⁵ Frédéric Volpi, *Islam...*, σ. 46. Ωστόσο το σύνταγμα του 1989 απαγόρευε την δημιουργία κομμάτων που είχαν ως βάση τους θρησκευτικό ή εθνικό χαρακτήρα.

⁹⁶ Robert Malley, *The Call...*, ό.π. σ. 225

και Ash τις έχουν χαρακτηρίσει,⁹⁷ θέτουν συνήθως ένα αυστηρό και κλειστό σύστημα οργανωτικής ένταξης, αλλά και μια προσήλωση στις μεθόδους που θα πρέπει να υιοθετηθούν. Πολλές φορές, τα μέλη των οργανώσεων αυτών ζουν και δρουν σχεδόν αποκλειστικά στα πλαίσια της οργάνωσης, δημιουργώντας μια ψυχολογική εξάρτηση, δεδομένου και του μεγάλου πολιτικού ρίσκου που ενυπάρχει σε τέτοιου είδους δραστηριότητες. Το πολιτικό αυτό ρίσκο, όπως σημειώνει ο M. Hafez παρουσιάζεται με ένα διττό περίβλημα: από τη μία ως ηθική υποχρέωση και θεϊκή επιταγή, ενώ από την άλλη ως μονόδρομος στην βία της οποίας γίνονται αποδέκτες. Ο ιστορικός αυτός ρόλος της απόδοσης της δικαιοσύνης καθιστά τις οργανώσεις αυτές κομιστές της αλήθειας, και συνεπώς εκείνους που δεν την αποδέχονται εχθρούς που αξίζουν τιμωρία.⁹⁸ Το FIS αποτέλεσε πράγματι αρχικά μια «κλειστή οργάνωση»,⁹⁹ ωστόσο ο μηχανισμός του σταδιακά λειτούργησε ως καταλύτης για τη διάδοση των ιδεών του και την εδραίωση της οργάνωσης, με την συμπερίληψη στους κόλπους του ανθρώπων όχι αποκλειστικά με κριτήρια συνωμοτικότητας. Ωστόσο, το FIS αρκετές φορές έδειξε αυτοσυγκράτηση στην κλιμάκωση της βίαιης αντιπαράθεσης με τον αλγερινό στρατό, υιοθετώντας μια ανάλυση ανταποδοτικότητας – κόστους και επιλεκτικής σύγκρουσης.

Από την άλλη, το GIA ύστερα από την διάσπασή του από το FIS τον Μάρτιο του 1993, ακολούθησε διαφορετική στρατηγική. Η κυριότερη στρατηγική των ηγετών του GIA (A. Layada, O. al-Eulmi, Dj. al-Afghani) ήταν ουσιαστικά η δημιουργία ενός αντάρτικου και η ηθική νομιμοποίηση της βίας έναντι της στρατιωτικής κυβέρνησης και των υποστηρικτών της.¹⁰⁰ Άλλωστε, αυτό φαίνεται και από την ανάλυση λόγου που προκύπτει από το μανιφέστο του GIA, και την αυστηρή ιδεολογική πλαισίωση για τα μέλη του. Το 1995, και ύστερα από τη συνθηκολόγηση του FIS, ο τότε ηγέτης της οργάνωσης Jamal Zitouni, δημοσίευσε το μανιφέστο του GIA θέτοντας τρεις βασικούς άξονες: την αποδοχή του σαλαφισμού, την υπακοή στον *amir* (τοπικό ηγέτη) και αποκήρυξη του FIS και των αρχών του. Μάλιστα το GIA είχε δώσει και προθεσμία ενός μήνα στους ηγέτες του FIS Madani και Belhaj, για την στράτευση με το GIA.¹⁰¹ Την ίδια στιγμή αποκήρυσε τις άλλες εξτρεμιστικές ισλαμιστικές οργανώσεις ως προδοτικές, καλλιεργώντας το έδαφος για τον σταδιακό απομονωτισμό του.¹⁰² Παρ' όλα αυτά, πέρα από την απομόνωσή του, η αποτυχία του να συνδέσει τα ήδη υπάρχοντα πολιτικά δίκτυα και τις δομές με μια υποτυπώδη τουλάχιστον διοίκηση, αύξησε την εχθρότητα εναντίον του.¹⁰³

⁹⁷ Zald, Mayer N., and Roberta Ash., (1987), "Social Movement Organization: Growth, Decay, and Change." σσ. 125-126 στο *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays*, Mayer N. Zald and John D. McCarthy (ed.) New Brunswick, Transaction Books.

⁹⁸ Mohammed M. Hafez, "From Marginalization...", ό.π., σ. 43

⁹⁹ Frédéric Volpi, *Islam...*, ό.π., σ. 27

¹⁰⁰ Ό.π., σ. 69

¹⁰¹ Communiqué #36, "An Open Letter to Abassi Madani and Ali Belhaj"

¹⁰² Mohammed M. Hafez, "From Marginalization...", ό.π. σ. 48

¹⁰³ Frédéric Volpi, *Islam and...*, ό.π., σ. 71

Στην περίπτωση της Αλγερίας είναι ενδεικτικό πως οι σφαγές από την μεριά του GIA, και ιδιαίτερα αυτές της περιόδου 1996-97, έγιναν κατά αμάχων αρκετοί από τους οποίους είχαν υποστηρίξει το ισλαμιστικό κίνημα στο παρελθόν του εμφυλίου. Έτσι, η Δύση –συγκεκριμένα και η Αριστερά – άρχισε να προσλαμβάνει πλέον με αδιαπραγμάτευτη αποστροφή το φαινόμενο του σουνιτικού μαχητικού Ισλάμ συλλήβδην. Ωστόσο, η προσέγγιση των σφαγών αυτών από τη μεριά των ισλαμιστών θα πρέπει να αποτελέσει αντικείμενο πιο προσεκτικής ανάλυσης. Όμως, ο ακαδημαϊκός M. Hafez εξηγεί πως η σκληρή βία – που αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της ριζοσπαστικοποίησης – εμφανίζεται όταν συναντιούνται κυρίως τρεις παράγοντες: α) όταν η κρατική καταστολή προκαλεί κατακερματισμούς και εσωτερικούς διχασμούς, β) όταν οι εξεγερμένοι δημιουργούν δικούς τους οργανισμούς και είναι αποφασισμένοι να πολεμήσουν την κρατική βία και γ) όταν οι εξεγερμένοι μπορέσουν να πλαισιώσουν τον αγώνα τους με ένα μανιφέστο συλλογικής αντίστασης.¹⁰⁴ Τα παραπάνω, πλαισιώνονται κυρίως με την ιστορική συγκυρία του πολιτικού ανοίγματος στη χώρα, η οποία πρόσφερε την δυνατότητα για πολιτικές ευκαιρίες σε έναν αριθμό πολιτικών οργανώσεων.

Η πλαισίωση της πολιτικής αντισυστημικής πάλης του GIA συνοψίζεται γλαφυρά στα λόγια του ίδιου του Zitouni ο οποίος δήλωνε πως το GIA «δεν ξεχωρίζει εκείνους που μας μάχονται είτε με τα όπλα, είτε με τα χρήματα είτε με τη γλώσσα».¹⁰⁵ Έτσι, σε μια σειρά από αυτές τις διακηρύξεις αναθεμάτιζαν όσους όσοι λόγου χάρη προσεύχονταν στα ελεγχόμενα από το «άπιστο» κράτος τζαμιά, όσοι δεν έδιναν το *zakat* στο GIA και όσες γυναίκες δεν εγκατέλειπαν τους «άπιστους» άντρες τους.¹⁰⁶ Έτσι, η κλιμακούμενη φυσική και λεκτική βία τοποθετείται στο πλαίσιο ενός ηθικού σύμπαντος το οποίο όση περισσότερη βία δέχεται τόση περισσότερη βία παράγει. Όλοι οι στόχοι, συμπεριλαμβανομένων του στρατού, της αστυνομίας, των δημοσίων υπαλλήλων, αλλά και των απλών πολιτών και των ξένων, λάμβαναν έναν εχθρικό συμβολισμό που επέτρεπε και λείανε το έδαφος για την επίθεση εναντίον τους. Με μια σειρά μανιχαϊστικών διακηρύξεων το GIA δημιούργησε τα στρατόπεδα των «πιστών» (και δίκαιων) και των «απίστων». Συνεπώς, η φαντασιακή αυτή πλαισίωση δημιουργεί το κλίμα μέσα στο οποίο θα γίνει η χρήση ανυπολόγιστης βίας από τους «ισλαμιστές αντάρτες», όπως περιγράφονται,¹⁰⁷ λόγου χάρη σε σφαγές άμαχων ολόκληρων χωριών, όπως στις περιπτώσεις του Thalit και του Omaria το 1997. Κατά τη διάρκεια της ριζοσπαστικοποίησης από το 1993 και έπειτα, το GIA με τις διακηρύξεις του επιχειρούσε να αναπτύξει έναν υπερβατικό και συνάμα θεϊκό πολιτικό λόγο με τον οποίο δεν καλούσε αλλά υποχρέωνε τους Αλγερινούς να το ακολουθήσουν.

¹⁰⁴ Mohammed M. Hafez, "From Marginalization...", σ. 38

¹⁰⁵ Ό.π., σ. 50

¹⁰⁶ Ό.π., σ. 51

¹⁰⁷ "Villagers Killed", *Morning Star*, 7/4/1997

9.3.3 Η τρομοκρατία ως αναλυτικός άξονας τη δεκαετία του 1990 και η ηγεμονική προσέγγιση

Οι παραπάνω ρητορική και οι πρακτικές των οργανώσεων του πολιτικού Ισλάμ, όπως επίσης η αντίσταση της Χεζμπολλά στον Ν. Λίβανο, η ενεργή συμμετοχή της Χαμάς στην *ιντιφάντα* εναντίον της κατοχής του Ισραήλ και οι ένοπλες τρομοκρατικές επιθέσεις στην Αίγυπτο, συνέβαλαν δραστικά προκειμένου να προσληφθεί σταδιακά – ιδιαίτερα μετά το 1990-91 – το πολιτικό Ισλάμ και οι μέθοδοί του ως επικίνδυνα φαινόμενα που απειλούν την ευρύτερη ασφάλεια και σταθερότητα. Οι «γιακωβίνικοι» μέθοδοι της επιλεκτικής ένοπλης δράσης, ώθησαν αναλυτές και δημοσιογράφους να συνδέσουν πλέον άμεσα το πολιτικό Ισλάμ συλλήβδην με την τρομοκρατία. Άλλωστε, την περίοδο αυτή κυριαρχεί ο συνδυασμός της γεωπολιτικής με την ιδεολογική προσέγγιση του ζητήματος του πολιτικού Ισλάμ στην Αλγερία και στον μεσανατολικό χώρο, με έμφαση στην πρώτη προσέγγιση. Η γεωπολιτική αυτή ανάγνωση έφερνε στο προσκήνιο τα οικονομικά και πολιτικά συμφέροντα της Βρετανίας – και της Ευρώπης – στην περιοχή. Όπως συχνά αναφερόταν, οι «αγορές» και τα «συμφέροντα» της Βρετανίας – συνδυασμένα και με την εικόνα της – επηρεάζονταν από τις εξελίξεις που επέβαλλε το πολιτικό Ισλάμ. Από την άλλη, η ιδεολογική ανάλυση στηριζόταν σχηματικά κυρίως σε τέσσερις παραδοχές: α) την απόρριψη των δυτικών επιρροών και αξιών, β) απέχθεια προς τη μετανεωτερικότητα, γ) προσκόλληση στην ισλαμική αλληλεγγύη και τις συνδηλώσεις της και δ) εμμονή στην ισλαμικό πολιτισμό.

Το στρατιωτικό πραξικόπημα του Δεκεμβρίου του 1991 στην Αλγερία νομιμοποίησε πλήρως την γενικευμένη καταστολή απέναντι στους ισλαμιστές. Οι αριστερές και σοσιαλιστικές δυνάμεις της Αλγερίας, αν και αρχικά ήταν κριτικές απέναντι στην επιβολή της κατάστασης έκτακτης ανάγκης, βγάζοντας μάλιστα και μια συλλογική ανακοίνωση,¹⁰⁸ στη συνέχεια έδωσαν την πλήρη σχεδόν στήριξή τους στην στρατιωτική χούντα. Οι κατηγορίες της συνωμοσίας εναντίον του κράτους και της χρήσης των τζαμιών για πολιτικούς σκοπούς,¹⁰⁹ συνεπικούρησαν έτσι ώστε να φυλακιστούν χιλιάδες υποστηρικτές του FIS, συμπεριλαμβανομένων και των δύο αρχηγών του (Abbasi & Madani). Ο μετέπειτα ηγέτης του FIS Abdelkader Hachani, κατακεραύνωσε την κίνηση αυτή ως «παράνομη» και χαρακτήρισε την επιτροπή που ανέλαβε την διακυβέρνηση ύστερα από το πραξικόπημα, το High Security Council, ως «ηγέτες του δεσποτισμού» οι οποίοι μάλιστα προσπαθούν να καταστρέψουν το ηθικό ισλαμικό σχέδιο.¹¹⁰ Το FIS, όπως λόγου χάρη και η Χαμάς την ίδια περίοδο, μπροστά σε

¹⁰⁸ "Attack on Algerian Emergency", 11/2/1992. Την ανακοίνωση η οποία ζητούσε και την διεξαγωγή του δεύτερου γύρου των εκλογών υπέγραψαν το Socialist Forces Front (FFS) και το National Liberation Front (NLF). Επιπλέον, το 1993 όταν η στρατιωτική ηγεσία της χώρας αποφάσισε τη διενέργεια διάσκεψης «εθνικής συμφιλίωσης» οι δυνάμεις αυτές αποφάσισαν να το μποϊκοτάρουν, αποκαλώντας το «απάτη». Βλ. BL, "Algerians' No to Meeting", *Morning Star*, 26/1/1993 & Frédéric Volpi, *Islam and...*, ό.π., σ. 58

¹⁰⁹ "Crackdown...", ό.π.

¹¹⁰ Frédéric Volpi, *Islam and...*, ό.π., σ. 56

στρατηγικές επιλογές ακολούθησε μια ελεγχόμενη τακτική ορθολογικής διαχείρισης και μια λελογισμένη χρήση βίας, όπου βέβαια μπορούσε αυτό να το ελέγξει. Ο Hachani, αν και επικρίθηκε σφοδρά από πολλούς, έδωσε ένα ξεκάθαρο μήνυμα το 1992: οι συνθήκες δεν είχαν ωριμάσει έτσι ώστε να μπορούν να έρθουν αντιμέτωποι με το καθεστώς του FLN. Ο κύριος στόχος αρχικά ήταν η συγκρότηση ενός ευρύ μετώπου συναίνεσης εναντίον του καθεστώτος και του High Security Council.

Ωστόσο, το τελευταίο προσπάθησε και σε μεγάλο βαθμό κατάφερε να πείσει και μέρος της ευρωπαϊκής Αριστεράς, πως αποτελεί τον εγγυητή της ομαλής δημοκρατικής μετάβασης σε μια χώρα που βρισκόταν υπό το καθεστώς του φόβου της νίκης των ισλαμιστών. Μια σειρά από γεγονότα βοήθησε στην εξέλιξη αυτή. Πρώτον, η ιστορική συγκυρία, με την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ σε πολλές χώρες και την κατάρρευση της ΕΣΣΔ, καλλιέργησε έναν τεράστιο φόβο απέναντι στο σουνιτικό πολιτικό Ισλάμ. Η μαχητικότητα και η ρητορική του εκδηλώνονταν με έναν βίαιο και κατηγορηματικό τρόπο, ανεξαρτήτως αν πολλές φορές ήταν απάντηση στην κρατική καταστολή. Αυτή η νέα «πολιτική πνευματικότητα», όπως ο M. Foucault την είχε ονομάσει,¹¹¹ προκαλούσε τον τρόμο στην Ευρώπη. Δεύτερον, στο κλίμα αυτό συνηγορούσε και το γεγονός πως μετά την απαγόρευση του FIS τον Φλεβάρη του 1992, άρχισαν δειλά να συγκροτούνται πολιτοφυλακές από την «ισλαμική νεολαία», που ως στόχο είχαν τη δίκαιη, όπως την λογίζονταν, απάντηση στην κρατική βία. Αυτή η εδραίωση του «χάους» και η αντίσταση στο «νόμιμο» κράτος περιγράφηκε, όπως θα δούμε, ως μια προσπάθεια υπονόμευσης και διάλυσης του αλγερινού κράτους και διάχυσης του ακόμα και στην Ευρώπη.

Το FIS μπόρεσε να δικαιολογήσει τη βία του με ένα δυαδικό σχήμα: από τη μία λόγω της αδυναμίας ελέγχου της βάσης, από τη μεριά της φυλακισμένης ηγεσίας που επέτρεπε την αυτονόμηση και την ξεχωριστή διαδρομή μικρότερων ένοπλων πυρήνων.¹¹² Και από την άλλη την ανάπτυξη μιας συγκρατημένης και λελογισμένης υιοθέτησης ένοπλων στρατηγικών η οποία, σε συνδυασμό και με πολιτικά μέσα, θα λειτουργούσε ως ανάχωμα σε μια ανυπολόγιστη έκρηξη βίας. Άλλωστε, όπως έχει υποστηρίξει και ο ακαδημαϊκός Fr. Volpi είναι φανερό πως σταδιακά αυτό που επικράτησε μέσα στο FIS είναι η πιο «μετριοπαθής» και μεταρρυθμιστική πτέρυγα, των Hachani και Madani.

Οι διαδοχικές αλγερινές κυβερνήσεις κατά τη διάρκεια του εμφυλίου την δεκαετία του 1990, συνειδητοποιούσαν βαθμιαία πως δεν θα μπορούσαν να αντιμετωπίσουν την απειλή του ισλαμισμού μόνο με όρους «εθνικής ασφάλειας» και μεθόδους καταστολής. Επομένως, έπρεπε να γίνει μια αλλαγή πλεύσης στην προσέγγιση. Η αλλαγή πλεύσης όμως επιβλήθηκε και από δύο βασικούς παράγοντες.

¹¹¹ Janet Afary and Kevin B. Anderson, *Foucault...*, ό.π. 4

¹¹² Frédéric Volpi, *Islam and...*, ό.π., σ. 61

Πρώτον, η οικονομία της Αλγερίας βυθιζόταν ολοένα και περισσότερο σε τέλμα, γεγονός που επέβαλλε την επαναπροσέγγιση των κύριων οικονομικών δογμάτων της χώρας, προωθώντας μια πιο φιλελευθεροποιημένη εκδοχή του «αλγερινού μοντέλου». Έτσι, με τα δάνεια που πήρε η Αλγερία στα μέσα της δεκαετίας του 1990, μπόρεσαν να επενδυθούν περίπου 20 δισεκατομμύρια δολάρια σε τομείς όπως η βιομηχανία και το εμπόριο.¹¹³ Αναγνωρίζοντας επίσης την κοινωνική δυσαρέσκεια, οι αλγερινές αρχές επένδυσαν την ίδια στιγμή και στους τομείς της δημόσιας υγείας, στην στεγαστική πολιτική και εν γένει στην κοινωνική πρόνοια.¹¹⁴ Άλλωστε, ένας από τους μεγαλύτερους θιασώτες του οικονομικού φιλελευθερισμού, ο G. Kennan, αναγνώριζε με ιδιαίτερη ανησυχία πως «η άμεση βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης» σε χώρες του Τρίτου Κόσμου, είναι ένας από τους θεμελιώδεις προτεραιότητες για τις Η.Π.Α. καθώς οι επιπλοκές εγκυμονούν σοβαρούς κινδύνους.¹¹⁵

Δεύτερον, η Ευρωπαϊκή Ένωση, με πρωτεργάτρια τη Γαλλία, ανησυχούσε ιδιαίτερα για την κατάσταση στην Αλγερία. Έτσι, τα πρώτα χρόνια της κρίσης κλιμακώθηκε μια διπλωματική δραστηριότητα η οποία αποσκοπούσε στην ενίσχυση των δεσμών μεταξύ των κοσμικών και μετριοπαθών (ισλαμιστικών) δυνάμεων της χώρας, απομονώνοντας παράλληλα τις πιο ακραίες δυνάμεις. Λόγου χάρη το 1998 η Ε.Ε. πρόσφερε στην Αλγερία βοήθεια για την έρευνα ισλαμιστικών δικτύων στην Ευρώπη, με αντάλλαγμα όμως την διασφάλιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην χώρα.¹¹⁶ Αν και οι ευρωπαϊκές χώρες επέμεναν πως οι αλγερινές αρχές θα πρέπει να «κάνουν ότι είναι δυνατό για να αποκαταστήσουν την ομαλή θεσμική λειτουργία του κράτους επιτρέποντας όλες τις εμπλεκόμενες πολιτικές δυνάμεις να θεσπίσουν έναν ειρηνικό διάλογο και αφήνοντας τη δημοκρατική διαδικασία να συνεχιστεί χωρίς να την επιβραδύνουν»,¹¹⁷ η Ευρώπη δεν έδειχνε ιδιαίτερα σημάδια συμπάθειας και επιθυμίας διαλόγου με τις ισλαμικές δυνάμεις. Συνεπώς, αναγνωρίζοντας το αδιέξοδο που δημιουργεί η διαχείριση του ζητήματος αποκλειστικά με όρους ασφάλειας, και υπό την σκιά των αυξανόμενων μεταναστευτικών ροών από τη Βόρεια Αφρική προς την Ευρώπη, η τελευταία προσπάθησε με μια σειρά συμφωνιών να ενισχύσει οικονομικά, όχι μόνο την Αλγερία, αλλά και άλλες αραβικές χώρες, προκειμένου να ενισχύσει τον κοινωνικό ιστό των

¹¹³ Το στρατιωτικό πραξικόπημα και ο τερματισμός της δημοκρατικής διαδικασίας δεν πτόησαν τους πιστωτές της Αλγερίας, δίνοντας μάλιστα το 1992 και ένα επιπρόσθετο δάνειο 1.5 δισεκατομμυρίων δολαρίων στο High Security Council. Στους πιστωτές αυτούς έρχονται να προστεθούν και οι πετρελαϊκές εταιρίες της Γαλλίας, της Ισπανίας και της Ιταλίας που σπεύδουν να αγοράσουν αλγερινό πετρέλαιο. Ο λόγος ήταν ο φόβος της μαζικής μετανάστευσης – ήδη υπήρχε μεγάλη εισροή προς την Ευρώπη μεταναστευτικών ροών, προκάλεσε τριγμούς στις ευρωπαϊκές κυβερνήσεις και το πολιτικό κατεστημένο.

¹¹⁴ Nadia Ghanem, "The Shifting Foundations...", ό.π.

¹¹⁵ Noam Chomsky, "Greater Imperial Prize", *SWR*, February 1991

¹¹⁶ "MEPs Offer Algeria Support", *Morning Star*, 10/2/1998

¹¹⁷ Frédéric Volpi, *Islam and...*, ό.π., σ. 65. Η Ε.Ε. επίσης προσφέρει τα βοήθειά της στην Αλγερία με αντάλλαγμα πολλές φορές την εξασφάλιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Βλ. BL, "MEP's Offer Algeria Support", *Morning Star*, 10/2/1998

χωρών αυτών αλλά και, φυσικά, να εμποδίσει την μετανάστευση προς την ίδια την ευρωπαϊκή ήπειρο.

Επιπλέον, οι αλγερινές αρχές προσπάθησαν να ελέγξουν την ισλαμική ρητορική, ακόμα και εν μέσω ταραχών, προσπαθώντας να προσεγγίσουν και να συγκροτήσουν ένα συμπαγές και υποταγμένο σώμα ιερατείου. Ο ίδιος ο πρόεδρος Boudiaf επιχείρησε πριν τη δολοφονία του το 1992 να ανοίξει έναν δίαυλο επικοινωνίας με τους (φυλακισμένους) ηγέτες του FIS, ωστόσο κατηγορήθηκε πως η προσέγγισή του δεν ήταν ειλικρινής.¹¹⁸ Ωστόσο, η προσπάθεια αυτή εντάθηκε μετά το 1994 και την αποτυχία της «εθνικής συμφιλίωσης του Ιανουαρίου. Από το 1994-95 ενέτειναν την προσπάθεια προσέγγισης του FIS προσφέροντας αμνηστία και πολιτική προστασία. Το εγχείρημα αυτό μπορούμε να το ερμηνεύσουμε σαν μια προσπάθεια απομόνωσης του GIA από τη μία, αλλά και σαν προσπάθεια διεύρυνσης και ηγεμόνευσης της ισλαμικής σφαίρας με τους όρους που η ίδια η κυβέρνηση θα επέβαλλε. Άλλωστε, το ίδιο το FO ήδη από το 1990 επιβεβαίωνε πως το FLN θα προσπαθήσει, ακόμα και σε κάποιο δημοκρατικό άνοιγμα, να οικειοποιηθεί κάθε όψη της θρησκείας.¹¹⁹

9.3.4 Οι αξίες της Αριστεράς αντιμέτωπες με τον αλγερινό γρίφο

Όπως είδαμε και για την περίοδο του 1991-92, οι Εργατικοί παράλληλα με τον πόλεμο του Κόλπου, είχαν δώσει το μεγαλύτερο βάρος της συγκέντρωσής τους στα εσωτερικά του κόμματος, αλλά και την ευρωπαϊκή προοπτική της Βρετανίας. Η Αλγερία, αν και αποτελεί ένα «αγκάθι» για την ασφάλεια της Ευρώπης, λόγω και της μεταφοράς της βίας στον ευρωπαϊκό χώρο, έρχεται πάντα σε δεύτερη μοίρα. Εκείνη την περίοδο κυριαρχούν τα παρακάτω ζητήματα. Πρώτον, στον δημόσιο διάλογο της βρετανικής αριστεράς κυριαρχεί η συζήτηση για την συντριπτική ήττα των Εργατικών το 1992 και τις προσδοκίες που καταβαραθρώνονται,¹²⁰ και δεύτερον, ανοίγει η συζήτηση για την διαδοχή του J. Smith έστω μετά το θάνατό του το 1994. Τρίτον, απασχολεί έντονα η σταδιακή οικοδόμηση μια κοινής ευρωπαϊκής ταυτότητας η οποία στηρίζεται, εν πολλοίς, και σε μια φιλελεύθερη οπτική του «νέου κόσμου» και στην ευρεία συναίνεση των πολιτικών δυνάμεων για θέματα εξωτερικής πολιτικής. Αυτή η συναίνεση όμως αργεί να έρθει. Επιπλέον, αρχίζουν να εισάγονται οι όροι που υποδηλώνουν την ιστορική τομή με το «παλιό» όπως η «νέα πολιτική» (new politics) ή για τους Εργατικούς επινοήθηκε το *New Labour*.¹²¹ Τέταρτον, μια σειρά από άλλα σημαντικά ζητήματα, όπως τα δικαιώματα των

¹¹⁸ Frédéric Volpi, *Islam and...*, ό.π., σ. 59

¹¹⁹ BNA, FO 973/624, W1658, Dept. Near East and North Africa, Background Brief FO, "Islamic Resurgence", No NB 226/1, April 1990

¹²⁰ Καταδεικνύοντας την δυναμική των κομμάτων που μελετούμε, παραθέτουμε τα αποτελέσματα των εκλογών του 1992: Συντηρητικοί 41,9%, Εργατικοί 34,4% και Φιλελεύθεροι 17,8%.

¹²¹ Geoff Eley, *Σφυρηλατώντας...*, σσ. 809-821

γυναικών, οι αποδιάρθρωση των εργασιακών σχέσεων, το περιβάλλον και τα κινήματα των γκέι αποτελούν αντικείμενο άρθρωσης πολιτικού λόγου κατά τη δεκαετία του 1990 με αποτέλεσμα τα πιο «παραδοσιακά» πεδία αντιιμπεριαλιστικής επαναστατικής ενασχόλησης να ατονούν βαθμιαία.¹²² Θα πρέπει να σημειώσουμε βεβαίως, πως την περίοδο της πολιτικής κρίσης στην Αλγερία όλο το πολιτικό φάσμα της Ευρώπης είναι επικεντρωμένο στην πολιτική κρίση που ταλανίζει τις χώρες της ανατολικής Ευρώπης, και την προσπάθεια επίλυσης του βαλκανικού Γόρδιου Δεσμού.¹²³

Η νίκη του FIS στις προκυρηχθείσες δημοτικές εκλογές του 1990, αλλά και το εύρος της επιτυχίας με την εξασφάλιση 188 από τις 231 έδρες του κοινοβουλίου στον πρώτο γύρο των εθνικών εκλογών το 1991, φαίνεται πως έπεσε σαν κεραυνός εν αιθρία ακόμα και για τους ίδιους τους Αλγερινούς, πολλώ δε μάλλον για τους ξένους αναλυτές. Η παραίτηση του Αλγερινού προέδρου Chadli Benjedid, παρουσιάζεται στρεβλά στην *Morning Star* ως άρνηση του λαού να αποδεχθεί ένα *fait accompli* και να αναγνωρίσει την νίκη του FIS,¹²⁴ επιλέγοντας να ταυτίσει τον αλγερινό λαό με το κοσμικό καθεστώς, έναντι του FIS. Οι αρχές του 1992, ωστόσο, είναι η περίοδος όπου γίνεται λόγος ανοιχτά για «γενειοφόρους» μουσουλμάνους φονταμενταλιστές. Οι τελευταίοι, σημειώνεται, απήφθησαν τις οδηγίες των ηγετών τους και συγκρούστηκαν με τις δυνάμεις ασφαλείας. Η εφημερίδα καταγράφει μάλιστα και τα προπύργια των ισλαμιστών αναφέροντας πόλεις όπως το Bab el-Oued, την Kouba και την Becharah.¹²⁵

Η απάντηση όμως στην κρατική βία, όπως γράφει η *Morning Star*, δίχαζε το ισλαμιστικό στρατόπεδο. Ένα τοπικό στέλεχος στο Bab el-Oued, όπως μεταφέρει η εφημερίδα, τονίζει πως «εάν το FIS θέλει να συνεχίσει τον αγώνα, σεβόμενο τη *σαρία*, πρέπει να ακυρώσει την διαδήλωση και να ξεκινήσει τζιχάντ».¹²⁶ Η ιδέα των διαδηλώσεων είναι πολιτικά παρωχημένη και αναποτελεσματική, όπως επισημαίνουν κάποιοι από το FIS, ενώ μια εναλλακτική μορφή πάλης που προτείνεται, είναι οι μικρές διαδηλώσεις γύρω από τα τζαμιά, καθώς οι ισλαμιστές γνωρίζουν καλά τους περιβάλλοντες χώρους και μπορούν εύκολα να κρυφτούν. Ωστόσο, όπως είχε δηλώσει ένας από τους ηγέτες του FIS – ο A. Hachani, οι αρχές είναι αυτές που προκαλούν τη σύγκρουση, θέλοντας να νομιμοποιήσουν την σκληρή βία την οποία χρησιμοποιούν.¹²⁷ Για την αποδυναμωμένη τροτσικιστική τάση του *Militant* μέσα στους Εργατικούς δεν υπάρχουν αυταπάτες για τους πραγματικούς στόχους των ισλαμιστών.

¹²² Για παράδειγμα οι Εργατικοί δημοσιεύουν συνεχώς συνόψεις στρατηγικών την περίοδο εκείνη, όπως για την ανεργία, την βιομηχανία, το περιβάλλον και την εκπαίδευση, ωστόσο δεν την εξωτερική 'πολιτική ή τις διεθνείς σχέσεις τις αμελούν.

¹²³ Frédéric Volpi, *Islam and...*, ό.π., σσ. 117-118

¹²⁴ "Crisis as Algerian President Resigns", *Morning Star*, 13/1/1992

¹²⁵ "Violence Sweeps Algeria", *Morning Star*, 8/2/1992

¹²⁶ "Gunfire Shakes Algiers", *Morning Star*, 15/2/1992

¹²⁷ "Crackdown on Clerics", *Morning Star*, 4/2/1992. Να σημειώσουμε πως κατά τη διάρκεια της εξέγερσης του 1988 είχαν γίνει πολλές επιθέσεις σε αστυνομικά τμήματα από όπου είχε κλαπεί ο οπλισμός.

Ακόμα κι αν έρχονταν οι ισλαμιστές στην εξουσία, θεωρεί πως δεν θα έλυναν τα σημαντικά προβλήματα. Σύμφωνα με τον *Militant*:

*Αν ερχόταν το φονταμενταλιστικό Ισλάμ στην εξουσία δεν θα έλυνε κανένα από τα οικονομικά ή κοινωνικά προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι μάζες. Χωρίς κανένα συμπαγές οικονομικό ή πολιτικό πρόγραμμα για την αλλαγή της κοινωνίας, οι ηγέτες του φονταμενταλιστικού Ισλάμ θα επιτίθοντο στα δημοκρατικά δικαιώματα και την ποιότητα ζωής των εργατών και των αγροτών.*¹²⁸

Το μέλος του *Militant*, N. Wreck, τονίζει τον υλιστικό χαρακτήρα της ισλαμικής κινητοποίησης. Οι ισλαμιστικές οργανώσεις, αναφέρει, όπως στην αλγερινή περίπτωση με το FIS, λειτούργησαν αποτρεπτικά προς την διοχέτευση της κοινωνικής οργής προς το καθεστώς. Ωστόσο, όταν τα συμφέροντα του ίδιου του FIS τέθηκαν σε κίνδυνο, αυτή η αποτροπή αποσύρθηκε. «Η υποστήριξη προς το FIS», γράφει, «δεν έρχεται μόνο από εκείνους που οδηγούνται από φιλοφονταμενταλιστικά αισθήματα αλλά επίσης και από εκείνα τα τμήματα του κοσμικού πληθυσμού, τα οποία έλκονται από την ηθική του αλλά και από τα αισθήματα μίσους προς τους ηγεμόνες του FLN».¹²⁹ Ωστόσο, η δεξιά πτέρυγα των Εργατικών μέσω της *Daily Mirror* έχει διαφορετική άποψη. Για εκείνους οι ισλαμιστές στην Αλγερία παρουσιάζονται ως «φονταμενταλιστές μουλάδες οι οποίοι έχουν ορκιστεί να μετατρέψουν την Αλγερία σε ένα μαχητικό ισλαμικό κράτος».¹³⁰ Αυτή η ανάλυση της *Daily Mirror* ακολουθεί σχεδόν την ίδια ευθύγραμμη πορεία, καθώς σύμφωνα με την ανάλυσή τους, το πολιτικό Ισλάμ δεν έχει καμία σχέση με κανέναν πολιτικό πολιτισμό και δεν χρησιμοποιεί σύγχρονα πολιτικά εργαλεία. Η μόνη του επιδίωξή τους είναι ο αφανισμός της Δύσης.

Από την άλλη, προκύπτει μια σύνδεση και διαμεσολάβηση μεταξύ κοσμικής αλγερινής Αριστεράς και βρετανικής. Αυτή η διαμεσολάβηση αν και μικρή (οι πυκνές συνδέσεις αλγερινής Αριστεράς αφορούν κυρίως τη γαλλική) καλλιεργεί μια ενδιαφέρουσα εικόνα στο φαντασιακό της Βρετανίας. Αυτή η σύνδεση είναι το βερβέρικο Rally for Culture and Democracy το οποίο με τον Γ.Γ. του Said Sadi, μεταφέρει μια σημαντική εικόνα για την επιτυχία του πολιτικού Ισλάμ στη χώρα. Το Rally for Culture and Democracy και το Socialist Forces Front θεωρούνται κυρίως από το Militant Tendency και το SWP ως ορθολογικές και συμμαχικές δυνάμεις, αν και το Socialist Forces Front σιωπηλά συντάχθηκε με τον στρατό, ιδιαίτερα μετά το 1993 και τις πρώτες πολύνεκρες επιθέσεις από τους ισλαμιστές.¹³¹ Το *Militant International Review* αναφέρει πως το Socialist Forces Front κατάφερε να συσπειρώσει εργάτες, αγρότες, διανοούμενους και γυναίκες και να προωθήσει τη θέση του ως εναλλακτική στο

¹²⁸ WUMRA, Αρχείο Militant Tendency, ΦΑΚ. 601/4/5/8/4, "The Rise of Fundamentalism", May-June 1993, Issue 51, σ. 5

¹²⁹ Ο.π., σ. 6

¹³⁰ "Mullahs Head for Civil War", *Daily Mirror*, 14/1/1992

¹³¹ WUMRA, Αρχείο Militant Tendency, ΦΑΚ. 601/4/5/8/4, "Towards a Historic Compromise?", σ. 27

FLN και το FIS, ωστόσο το γεγονός πως δεν κατάφερε να συντάξει ένα πειστικό πολιτικό πρόγραμμα το έκανε να παραμείνει αδύναμο.¹³²

Οι Εργατικοί και το CPGB συντάσσονται ανοιχτά με το κοσμικό καθεστώς του FLN. Τη δεκαετία του 1990 η σύγκλιση των δύο κομμάτων γίνεται ολοένα και μεγαλύτερη. Άλλωστε, το ίδιο το ΚΚ Αλγερίας, το Party of Socialist Vanguard, στήριξε ανοιχτά το πραξικόπημα του στρατού. Σύμφωνα με τον Sadi, από τη μία υπάρχει η πεποίθηση πως οι ισλαμιστές και το ισλαμικό αίσθημα δεν είναι εύκολο να νικηθούν, τη στιγμή μάλιστα που έχουν μεγάλη υποστήριξη από τις λαϊκές μάζες – παρά τα εγκλήματα που διαπράττουν την περίοδο εκείνη (1993). Από την άλλη η αλγερινή κυβέρνηση περνάει για ακόμη μια φορά μια μεγάλη οικονομική κρίση και στην προσπάθεια αυτή θα ήθελε «συμμάχους» στην συναίνεση για τα σκληρά μέτρα λιτότητας που πρόκειται να επιβληθούν στον Αλγερινό λαό.

Αμφότερες η πολιτική και η στρατιωτική ηγεσία της Αλγερίας, όπως λέει ο Sadi, έχουν αντιληφθεί πως οι ισλαμιστές δεν είναι εναντίον των μέτρων αυτών.¹³³ Αναγνωρίζει δηλαδή την φιλελευθεροποίηση του ίδιου του πολιτικού Ισλάμ, αλλά και την προσπάθεια ένταξής του από το ευρωπαϊκό οικονομικό κατεστημένο στις αξίες της φιλελεύθερης οικονομίας, δεδομένου πως η παγίωσή του είναι αναπόφευκτη. Ένα καλό παράδειγμα είναι και η οικονομική εξέλιξη του τουρκικού πολιτικού Ισλάμ την περίοδο εκείνη.¹³⁴ Επιπλέον, θα πρέπει να τονίσουμε την διττή προσέγγιση του αλγερινού πολιτικού κατεστημένου την περίοδο του εμφυλίου προς τους ισλαμιστές. Και αυτό γιατί υιοθέτησε ταυτόχρονα μια σκληρή και κατασταλτική στάση απέναντι στους ισλαμιστές αλλά και μια πιο διαλλακτική και συμπεριληπτική.¹³⁵ Εξάλλου, και οι ίδιοι οι ισλαμιστές οικοδομούσαν την περίοδο εκείνη κάποια εθνικά ή διεθνή οικονομικά συμφέροντα που επιθυμούσαν να διαφυλάξουν και να εδραιώσουν ει δυνατόν.

Ο Βρετανός μαρξιστής David Cameron (συνωνυμία με τον πρώην πρωθυπουργό της Μ. Βρετανίας) μέλος του *Militant*, το 1994 προσπαθεί να προσεγγίσει τον επικείμενο «ιστορικό συμβιβασμό» στην Αλγερία. Κάνοντας μια σύγκριση μεταξύ του στρατιωτικού καθεστώτος της Αλγερίας και του ισλαμιστικού FIS, παρατηρεί πως οι διαφορές τους τελικά δεν είναι εντυπωσιακές, κυρίως λόγω των πολιτικών του καταβολών και του οικονομικού του ιδεώδους:

Σε μια πιο προσεκτική μελέτη, ωστόσο, μπορούμε να παρατηρήσουμε πως η αντίθεση μεταξύ των δύο πλευρών δεν είναι τόσο απόλυτη όπως εμφανίζεται. Αρχικά, ο ισλαμικός φονταμενταλισμός στην Αλγερία δεν είναι μια δύναμη που προέρχεται έξω από το πολιτικό ή στρατιωτικό κατεστημένο. [...]

¹³² WUMRA, Αρχείο Militant Tendency, ΦΑΚ. 601/4/5/8/4, “The Rise...”, ό.π., σ. 8

¹³³ WUMRA, Αρχείο Militant Tendency, ΦΑΚ. 601/4/5/8/4, “Towards a Historic Compromise?”, σ. 27

¹³⁴ Βλ. Ayoub, Mohammed, *The many faces...*, Introduction, & Cihan Tugal, *The Fall...*, σσ. 1-33

¹³⁵ Dadia Ghanem, “The Shifting...”, ό.π.

Δεύτερον, η άρνηση του στρατού να αποδεχθεί μια νίκη του FIS σε καμία περίπτωση δεν έχει να κάνει με την υπεράσπιση των δημοκρατικών και κοσμικών αξιών, αλλά με την υπεράσπιση των δικών της συμφερόντων.¹³⁶

9.3.5 Η ένταση της βίας, η ανάγκη για σταθερότητα και η απάντηση της Αριστεράς

Στην συνάντηση της Σοσιαλιστικής Διεθνούς την άνοιξη του 1991, λίγο μετά την λήξη του πολέμου του Κόλπου, σημειώνει στο ψήφισμά της πως καθήκον της αυτής και της διεθνούς κοινότητας είναι να «υποστηρίξει την δημοκρατική, οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη όλων των χωρών ως έναν καθοριστικό παράγοντα για την εξασφάλιση της μελλοντικής σταθερότητας και συνύπαρξης των εθνών στην περιοχή».¹³⁷ Όπως σημειώσαμε παραπάνω η περίπτωση της Αλγερίας ταιριάζει απόλυτα με την διατύπωση αυτή από την ευρωπαϊκή Αριστερά. Η σταθερότητα, η ασφάλεια και η οικονομική ανάπτυξη ως ανάχωμα στους ριζοσπαστισμούς αποτέλεσε προτεραιότητα καθ' όλη τη δεκαετία του 1990. Αυτοί οι άξονες στηρίχθηκαν φυσικά σε μια εικόνα του «κινδύνου» που κατά τη διάρκεια της τελευταίας δεκαετίας του 20ού αιώνα κατασκεύασαν οι κυβερνήσεις και τα δυτικά μέσα ενημέρωσης.

Όπως υπογραμμίζει και ο J. Chalcraft στην περίπτωση της Αλγερίας ο δυτικός τύπος συστηματικά και ενορχηστρωμένα αποσιώπησε τις καταπατήσεις των πολιτικών ελευθεριών, προτιμώντας να υπερτονίσει τον κίνδυνο αυτού που αποκαλούσαν ως «ισλαμοφασισμό».¹³⁸ Αυτός ο «ισλαμοφασισμός» όμως, προσλαμβάνεται και από την φιλελεύθερη οπτική και τη μαρξιστική με δύο κοινούς παρονομαστές. Από τη μία τον κοινωνικό και οικονομικό αποκλεισμό των ασθενέστερων στρωμάτων του μουσουλμανικού πληθυσμού, και η οργή τους για τη μη προσβασιμότητα σε αυτούς των αγαθών της νεωτερικότητας. Από την άλλη, τον παρονομαστή του βίαιου και μη συμβατού με τις ευρωπαϊκές και χριστιανικές αξίες Ισλάμ. Προκαλεί έκπληξη ωστόσο πως στην διαδικασία αυτή της ερμηνείας του φαινομένου, η πολιτική και η πολιτισμική διάσταση απουσιάζουν. Με την πολιτική διάσταση εννοούμε την έλλειψη πολιτικής εκπροσώπησης, και την σκληρή καταστολή των πολιτικών δικαιωμάτων και το αίτημα για πολιτικό πλουραλισμό. Με την πολιτισμική διάσταση δεν αναφερόμαστε στον κεντρικό ρόλο της θρησκείας στις ισλαμικές κοινωνίες αλλά κυρίως σε δύο άλλες όψεις. Πρώτον, στην επανοικειοποίηση του θρησκευτικού αισθήματος ως βασικό διαφοροποιητικό

¹³⁶ WUMRA, Αρχείο Militant Tendency, ΦΑΚ. 601/4/5/8/4, "Towards a historic Compromise?", *MIR*, Oct-Nov 1994, Issue No 59, σ. 24

¹³⁷ PHM, Labour Party Archive, Box NEC Minutes & Papers, May-1991-June 1991, Socialist International Party Leaders' Conference, General Circular No.1/91, 14/4/1991

¹³⁸ John Chalcraft, *Popular Politics...*, ό.π., σ. 473

συστατικό της ταυτότητας, και δεύτερον, τις εξελίξεις εκείνες στην διανοητική ιστορία της περιόδου που πλαισίωσαν την αναβίωση του Ισλάμ.

Η περίοδος του 1995-96 είναι και η περίοδος όπου το GIA εντείνει τις επιθέσεις του στο εσωτερικό της Αλγερίας. Επιπλέον, η ένταση αυτή συνοδεύεται και από την αύξηση της αγριότητας των επιθέσεων αλλά και στην εξαγωγή τους σε ευρωπαϊκό χώρο ως μοχλός πολιτικής πίεσης, όπως στην περίπτωση της βομβιστικής επίθεσης στο Παρίσι τον Οκτώβρη του 1995. Σύμφωνα με τον Kepel, η κρίση του ισλαμισμού περνάει και σε ευρωπαϊκό έδαφος μέσω της αλγερινής διασποράς.¹³⁹ Η ένταση και η μορφή της βίας, θέτει ένα βασικό ερώτημα στο ΚΚ Γαλλίας για την μορφή της αλληλεγγύης του. Ο J. Fath, μέλος του τμήματος Διεθνών Σχέσεων του ΚΚ Γαλλίας, αναζητά την κατεύθυνση της βασικής υποχρέωσης των κομμουνιστών, της διεθνιστικής αλληλεγγύης. Όπως αναφέρει, δύο είναι τα βασικά ερωτήματα: «ποιος διαπράττει τα εγκλήματα» και «αν είναι απαραίτητη η έξωθεν επέμβαση», στο διάχυτο κλίμα της περιόδου για ανθρωπιστικές επεμβάσεις.¹⁴⁰ Το σημείο αυτό, σύμφωνα με τον Fath, είναι και το πιο δύσκολο προσεγγίσιμο καθώς «είναι η παρουσίαση των γεγονότων, η ερμηνεία τους και το πολιτικό όραμα που συγκροτούν τις βασικές παρεκκλίσεις».

Ενώ ο Γάλλος κομμουνιστής αναγνωρίζει τις θηριωδίες του FIS, υπενθυμίζει πως οι τακτικές δυνάμεις ασφαλείας της Αλγερίας είναι εκείνες που έχουν γεννήσει και παραγάγει από την αρχή τη βία.¹⁴¹ Για το ΚΚ Γαλλίας το μείζον ζήτημα δεν αποτελεί η απόδοση ευθυνών και ο εντοπισμός του θύτη, αλλά ο εντοπισμός των αντιφάσεων και των κοινωνικών αντιθέσεων που γεννούν τέτοια φαινόμενα. Και οι κινητήριες δυνάμεις του πολιτικού Ισλάμ, σημειώνει ο Fath, είναι ο κοινωνικός και ο ανθρώπινος θυμός που έχουν γεννηθεί από την οικονομική κρίση της Αλγερίας.¹⁴² Εδώ, εντούτοις, ανιχνεύονται μόνο οι οικονομικοί παράγοντες, παρουσιάζοντας το πολιτικό Ισλάμ ως προϊόν μιας υλιστικής διαδικασίας αποστερημένης των άλλων όψεων του. Τέλος, δίχως να αντιτίθεται σε μια εξωτερική επέμβαση για την επαναφορά της σταθερότητας στη χώρα, ο Fath επισημαίνει πως καθώς η τρομοκρατία είναι ένα πολιτικό όπλο, το ζητούμενο τη δεδομένη στιγμή είναι η πολιτική διαπραγμάτευση με τους «φονταμενταλιστές».

Το SW δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην κατάσταση στην Αλγερία, με τα προεξάρχοντα μέλη του, όπως ο Chris Harman και ο Alex Callinicos, να γράφουν συνεχώς για το θέμα. Το SWP ίσως διαθέτει την περίοδο εκείνη και την μεγαλύτερη διαύγεια προσέγγισης του ζητήματος της Αλγερίας και του πολιτικού Ισλάμ εν γένει. Για το SW, οι απαρχές των θεμελίων του ισλαμιστικού κινήματος βρίσκονται στην κραυγαλέα δυσσάρεσκια του αλγερινού λαού προς το FLN ήδη από τις διαδηλώσεις και την

¹³⁹ Gilles Kepel, (2003), *Jihad: The Trail of Political Islam*, Harvard University Press

¹⁴⁰ J. Fath, "Extending the Ear of Solidarity", *Morning Star*, 13/2/1998

¹⁴¹ Ό.π.

¹⁴² Ό.π.

κοινωνική αναταραχή του 1988. Δεν παρατηρεί ιδιαίτερη απήχηση του FIS αν και σημειώνει πως η καταστολή μπορεί να φέρει το ενδεχόμενο της ένταξης των νέων σε αυτό. Ωστόσο, ξεκαθαρίζοντας τη θέση του απέναντι στον ισλαμισμό, το SW επισημαίνει:

Το FIS δεν είναι η εναλλακτική. Ο αρχηγός του, Abbas Madani, ξεκαθαρίζει στη διεθνή καπιταλιστική αγορά πως είναι αφοσιωμένος στις αρχές της ελεύθερης αγοράς. Πράγματι, το FIS λαμβάνει βοήθεια από τα ίδια τμήματα της μεσαίας τάξης που πρωτύτερα στήριζαν το FLN. Το FIS μπορεί να μεγαλώνει εκμεταλλευόμενο την δυσανεμία που αναπτύσσεται με την φτώχεια.¹⁴³

Στις αρχές του 1992 παρατηρεί πως αφενός η κρίση του καπιταλιστικού συστήματος και από την άλλη η τάση αποσύνθεσης και αδυναμίας των σοσιαλιστικών κομμάτων να γεμίσουν το κενό που δημιουργείται, δίνει τη δυνατότητα σε αντιδραστικές ιδεολογίες όπως το πολιτικό Ισλάμ να κερδίσει χώρο.¹⁴⁴ Την ίδια περίοδο το SWP αντιλαμβάνεται τη βαθμιαία αλλαγή του κοινωνικού αισθήματος μετά την ακύρωση του δεύτερου γύρου των εκλογών στην Αλγερία, και θέτουν το ερώτημα αν το πολιτικό Ισλάμ συνιστά μια φασιστική απειλή ή μια έκφανση της φωνής των φτωχότερων στρωμάτων. Το ερώτημα δεν είναι φυσικά απλό να απαντηθεί, καθώς το κίνημα του FIS αποτελεί μια ανομοιογενή μάζα συστατικών και διαφορετικών κοινωνικών τάξεων. Ωστόσο, αυτό που σημειώνει το SW είναι πως το στοιχείο που κυριαρχεί στον αστικό τύπο είναι μια ανεργία κριτική η οποία αποτυγχάνει σκανδαλωδώς να αναλύσει το φαινόμενο. Κι αυτό, καθώς οι περισσότεροι βλέπουν μια εξέλιξη «ιρανικού τύπου» η οποία θα επιφέρει ένα θεοκρατικό καθεστώς. Επισημαίνεται, λοιπόν, πως από τη μια δεν υπάρχουν επαναστατικές διεργασίες στην Αλγερία όπως στο Ιράν, ενώ από την άλλη δεν υπάρχει ένα ανάλογο εργατικό κίνημα ή αριστερή παράδοση που θα κινητοποιούσε τους πολίτες.¹⁴⁵ Ωστόσο, εδώ αποτυγχάνεται να γίνει μια συγκριτική ανάλυση των δύο φιλοσοφικών ρευμάτων του Ισλάμ και τις δυναμικές που δημιουργούν αυτά.

Το SW προβλέπει πως ο στρατός θα στηρίξει το FLN και πως η πιθανότητα κάποιου συμβιβασμού μεταξύ της ελίτ και του FIS είναι πολύ μεγάλη, πράγμα το οποίο συνέβη αργότερα. Ωστόσο, ποιά είναι η φύση του ισλαμιστικού αυτού κινήματος; Το SW αρνείται να δεχθεί πως θα πρέπει να συνταχθούν με «την ρατσιστική εικόνα του FIS ως βάρβαροι ισλαμιστές στις πύλες του ευρωπαϊκού πολιτισμού».¹⁴⁶ Εδώ η αντίστοιχη ανάλυση του Chris Harman είναι επίκαιρη, καθώς το SW

¹⁴³ "Protest Leaders Have No Answers", SW, 1/12/1991

¹⁴⁴ "Afraid of the Dark", SWR, No 106, January 1992

¹⁴⁵ Εδώ προκύπτει μια αντίφαση καθώς σε αρκετά άρθρα τονίζεται η σοσιαλιστική και εργατική παράδοση της Αλγερίας, ιδιαίτερα τη δεκαετία του 1980, και πως αυτό αποτελεί την εναλλακτική για τη χώρα. Η ανάλυση ωστόσο από τη μεριά της βρετανικής πρεσβείας τη δεκαετία του 1980 κάνει λόγο για την ενδυνάμωση των ισλαμιστών και την αποδυνάμωση της κοσμικής παράδοσης.

¹⁴⁶ "Fascist Threat or Voice of the Poor", SW, 11/1/1992

απορρίπτει την θεωρία περί «ισλαμοφασισμού». ¹⁴⁷ «Το FIS δεν είναι φασιστικό, αν και ομολογουμένως είναι ένα αντιδραστικό κόμμα», γράφει ο Harman. Ο συντηρητικός χαρακτήρας του FIS, όπως αναφέρεται, δεν είναι επαρκής έτσι ώστε να κατανοήσουμε το κίνημα αυτό. «Η επιτυχία του κινήματος και η κατάρρευση στην υποστήριξη του κάποτε δημοφιλούς FLN έχουν ακριβώς την ίδια ρίζα», τονίζει ο Harman. ¹⁴⁸ Και η ρίζα αυτή είναι η κραυγαλέα αποτυχία του FLN να εξυπηρετήσει αυτό για το οποίο συγκροτήθηκε: την ευημερία των πολιτών. Οι αντινομίες του συστήματος και η πλήρης απορρύθμιση οποιουδήποτε κοινωνικού συμβολαίου στην Αλγερία, υπήρξε αντικείμενο εκμετάλλευσης με έντονο λαϊκίστικο λόγο από το FIS και τους ισλαμιστές, χρησιμοποιώντας μια σημειολογία η οποία εντασσόταν σε ένα ευρύτερο ρεύμα ισλαμικής κριτικής της νεωτερικότητας.

Είναι ενδιαφέρον πως η ιδέα περί του «ισλαμοφασισμού» στους κόλπους της Αριστεράς, έχει τις ρίζες της στην ταραγμένη δεκαετία του 1940 με τη συμμαχία μερίδας μουσουλμάνων με τη ναζιστική Γερμανία. Συγκεκριμένα, το 1942 ο Αιγύπτιος κομμουνιστής Naghi Rafiq ενημέρωνε τους συντρόφους του στο CPGB πως το φασιστικό κίνημα της Αιγύπτου, το Young Egypt Society (YES), αποτελείται και από αντιδραστικούς φανατικούς μουσουλμάνους, οι οποίοι είναι αντίθετοι προς κάθε τι δυτικό και νεωτερικό και καλλιεργούν το έδαφος για την ναζιστική εξάπλωση. Κατά λέξη έγραφε πως «τα μέλη τους [του YES] προέρχονται κυρίως από δυσαρεστημένους κρατικούς υπαλλήλους και από φανατικούς μουσουλμάνους φοιτητές, οι οποίοι προέρχονται κυρίως από το πανεπιστήμιο al-Azhar». ¹⁴⁹ Μάλιστα, οι «φανατικοί μουσουλμάνοι» αναφέρονταν και ως *green shirts*.

Το SW συνεχίζει την ζωντανή συζήτηση για το ισλαμιστικό ρεύμα. Το SW ασκεί κριτική στη θέση πως η επέμβαση του στρατού αποτελεί μονόδρομος. Μάλιστα, οι περισσότερες αστικές εφημερίδες αναφέρονταν με απορία σχετικά με το «λάθος της νομιμοποίησης των ισλαμιστών», όπως λόγου χάρη η *Guardian* και η *Times*. Τα δημοσιεύματα του τύπου παίρνουν πλέον τη μορφή απροκάλυπτης επίθεσης εναντίον του Ισλάμ και των μουσουλμάνων, αναφέρει ο Paul McGarr και οι ρατσιστικές αναπαραστάσεις των «τρελών μουλάδων» επανεμφανίζονται. «Οι σοσιαλιστές», ξεκαθαρίζει ο McGarr του SW, «είναι εντελώς αντίθετοι με ότι πρεσβεύει το FIS. Είναι ένα αντιδραστικό κόμμα που στέκεται απέναντι σε κάθε μορφή ελευθερίας». ¹⁵⁰ Συν τοις άλλοις, όπως επισημαίνεται διαρκώς, η οικονομική του πολιτική είναι άκρως φιλελεύθερη, όπως του FLN αλλά και του «σοσιαλιστικού» Socialist Forces Front. Ωστόσο, ο στρατός και η κατάργηση των δημοκρατικών ελευθεριών δεν αποτελεί το μονοπάτι διεξόδου. «Οι σοσιαλιστές της Δύσης πρέπει να εναντιωθούν στην καταστολή του στρατού, αλλά παράλληλα πρέπει να αναγνωρίσουν πως το FIS δεν προσφέρει καμία

¹⁴⁷ Την έχει μάλιστα απορρίψει από τα μέσα της δεκαετίας του 1980.

¹⁴⁸ Ο.π.

¹⁴⁹ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/56/03, Egypt, The Green Shirts, agents of International Fascism, 1942

¹⁵⁰ Paul McGarr, "West Backs Army Action in Algeria", SW, 18/1/1992

εναλλακτική για τους εργάτες και τους φτωχούς», σημειώνει με βεβαιότητα ο Sam Ashman σε άλλο άρθρο.¹⁵¹ Την ίδια περίοδο, ωστόσο, μια σειρά από γεγονότα όπως στο Σουδάν και τη Βοσνία, ωθούν το *SW* να τονίσει την θέση του πως δεν είναι το Ισλάμ που συνιστά κίνδυνο για την Ευρώπη, αλλά ο ρατσισμός εναντίον του.

Την έντονη αντιπαράθεση στους κόλπους της Αριστεράς αποτυπώνει και ένα άρθρο του *SWR* τον Φλεβάρη του 1992. Σύμφωνα με αυτό, η στάση των δυτικών κυβερνήσεων φανερώνει την αδιαφορία τους για τη δημοκρατία αναφορικά με το παράδειγμα της Αλγερίας. Το πλήθος προειδοποιήσεων από τους «ώριμους πολιτικά» δυτικούς για την εγγενή βία του πολιτικού Ισλάμ, στηλιτεύεται στο κείμενο υπό τον τίτλο *Algeria at the Crossroads*. Η ρητορική αυτή συμβαδίζει απόλυτα με την άρθρωση του πολιτικού λόγου από την ακροδεξιά στις χώρες της Ευρώπης, και στην Γαλλία συγκεκριμένα με το Εθνικό Μέτωπο, το οποίο υποστηρίζει σθεναρά την εγγενώς βίαιη φύση του Ισλάμ.¹⁵² Ωστόσο, στο άρθρο αυτό φαίνεται να εντοπίζεται μια σημαντική πτυχή της Αλγερινής ταυτότητας που έχει τις ρίζες ήδη πριν από τον αγώνα της απελευθέρωσης, και η οποία συνίσταται σε τρεις βασικές συνιστώσες: α) την εθνική, την σοσιαλιστική και την ισλαμική. Ωστόσο, και εδώ η απουσία μιας δυναμικής Αριστεράς και η αδυναμία του εργατικού κινήματος – σε αντίθεση με την Τυνησία –¹⁵³ επέτρεψε στο FIS να αποκτήσει σημαντική επιρροή στην αλγερινή κοινωνία.¹⁵⁴

Παράλληλα, ο Chris Harman σε άρθρο του στο *SW* αναρωτιέται εάν το Ισλάμ είναι πραγματικά ένας κίνδυνος. Με αφορμή τις επιθέσεις στην γαλλική πρεσβεία στο Αλγέρι (είναι η περίοδος που το GIA εξαπολύει μια συστηματική καμπάνια τρομοκρατίας εναντίον των ξένων στην Αλγερία), και την μαζική συγκέντρωση του HT στο Webley, η Δύση στέκεται έντρομη μπροστά στην ισλαμιστική απειλή. Ο Harman αντιτείνει πως οι σοσιαλιστές δεν πρέπει να καταφύγουν στην απλή ανάλυση με όρους ασφάλειας. «Το πολιτικό Ισλάμ», διαπιστώνει ο Harman, «χρηματοδοτείται από κάποιους καπιταλιστές και γαιοκτήμονες, αλλά ο κύριος όγκος της υποστήριξής τους έρχεται από τους φτωχούς και τους ανέργους». Η διαπίστωση αυτή είναι κοινότοπη ωστόσο δίνεται έμφαση ίσως για πρώτη φορά στον αριστερό βρετανικό τύπο στην ανομοιογένεια και την ετερότητα του πολιτικού Ισλάμ. Τονίζει επίσης, πως τα δυτικά Μ.Μ.Ε. δίνουν την εντύπωση πως υπάρχει ένα μονολιθικό φαινόμενο που ονομάζεται «ισλαμικός φονταμενταλισμός». Στην πραγματικότητα υπάρχουν πολλές διαφορετικές οργανώσεις που βάζουν ως πρόταγμα διαφορετικές πολιτικές θέσεις. Λόγου χάρη, οι

¹⁵¹ Sam Ashman, “Repression won’t End Crisis”, *SW*, 15/2/1992

¹⁵² “Algeria at the Crossroads”, *SWR*, Issue 150, February 1992

¹⁵³ Βλ. Joel Beinin, (2015), *Workers and Thieves: Labor Movements and Popular Uprisings in Tunisia and Egypt*, Stanford University Press, Stanford

¹⁵⁴ Ό.π.

ΑΜ στο Σουδάν και το FIS στην Αλγερία υποστήριξαν το Ιράκ στον πόλεμο του Κόλπου, ενώ το ιρανικό καθεστώς και οι Αιγύπτιοι ΑΜ το αντίθετο.

Ο Chris Harman είναι ο συντάκτης ίσως του πιο εμβληματικού κειμένου που δημοσιεύτηκε για τον ισλαμικό φονταμενταλισμό και την θέση της Αριστεράς. Αυτό ήταν το *The Prophet and the Proletariat*, που εκδόθηκε το φθινόπωρο του 1994. Το κείμενο του Harman αποτελεί μια σπουδή στην ανάλυση της Αριστεράς για το πολιτικό Ισλάμ. Προσπαθεί να αποδομήσει την ρητορική της εξομίωσης του πολιτικού Ισλάμ με τον φασισμό και τον κομμουνισμό.¹⁵⁵ Στο κείμενο αυτό προσπαθεί να δώσει την ανατομία του ισλαμισμού, ενός κινήματος που αρκετοί στην Αριστερά, υπογραμμίζει, «θεωρούν πιο επικίνδυνο και από τον παγκοσμιοποιημένο καπιταλισμό». Η θέση του Harman είναι πως «το να καταλαβαίνεις κάτι δεν σημαίνει ότι και το επιδοκιμάζεις» και πως «ο ισλαμισμός δεν μπορεί να γίνει κατανοητός χωρίς να κατανοήσουμε ταυτόχρονα τον τρόπο με τον οποίο ο δυτικός ιμπεριαλισμός εισέβαλε στις ζωές εκατομμυρίων ανθρώπων».¹⁵⁶

Στο *The Prophet and the Proletariat* (1994) η σύγκρουση μεταξύ Ισλάμ και δυτικού πολιτισμού, δεν αποτελεί μια παρανόηση ή μια υπεραπλουστευμένη ανάλυση. Στοιχειοθετεί μια χίμαιρα «η οποία» επιπλέον «συγκαλύπτει την πλούσια ποικιλία ρευμάτων μέσα στο Ισλάμ». Για την Αριστερά ο αγώνας για την κοινωνική απελευθέρωση σκοντάφτει συχνά στην ερμηνεία της θρησκείας, είτε ως μία τάση οπισθοδρομική είτε ως μια τάση απελευθερωτική, όπως συνέβη και στην περίπτωση του ισλαμισμού. Εδώ τα δύο αυτά ρεύματα εκφράστηκαν ως εξής. Πρώτον, υπήρξαν εκείνοι που αντιμετώπισαν τον ισλαμισμό «σαν την ενσάρκωση της αντίδρασης, σαν μια μορφή φασισμού», την οποία, σύμφωνα με τον Harman, εκπροσώπησε σε μεγάλο βαθμό ο ακαδημαϊκός Fred Halliday είτε επρόκειτο για το Ιράν, είτε για την Αίγυπτο και την Αλγερία.¹⁵⁷ Από την άλλη υπάρχει εκείνη η μερίδα της Αριστεράς που προσεγγίζει το φαινόμενο στην αντιιμπεριαλιστική και προοδευτική του βάση. Αυτά τα κινήματα διαμεσολαβούνται ισχυρά, όπως έχουμε τονίσει και εμείς, από τα αριστερά κινήματα στις μουσουλμανικές χώρες, όπως η περίπτωση του Τούντεχ και των Φενταγίν του Λαού, και προσλαμβάνουν την λαϊκή τους βάση ως τον προοδευτικό κινητήριο μοχλό της ιστορίας.¹⁵⁸

Η κοινωνική μετάλλαξη και προσαρμοστικότητα του Ισλάμ αποτελεί, όπως και στην περίπτωση του χριστιανισμού, ένα από τα πιο επιτυχημένα του επιτεύγματα με αποτέλεσμα να καταφέρει να

¹⁵⁵ Για την καταγωγή του όρου ισλαμοφασισμός και την σύνδεση του ισλαμισμού με τον φασισμό βλ. στην παρούσα εργασία σ. 217

¹⁵⁶ Χάρμαν Κρις, (2003), *Ριζοσπαστικό Ισλάμ, Ιμπεριαλισμός και Αριστερά*, Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, Αθήνα, σ. 9 & WUMRA, Αρχείο SWP

¹⁵⁷ Ο Fred Halliday μάλιστα συντάσσεται με την άποψη πως είναι υποκινούμενες οι ισλαμιστικές εξεγέρσεις, όπως στην περίπτωση της Χάμα στη Συρία το 1982, όπου αναφέρει πως “είναι αμφίβολο το πόσο αθώα είναι η CIA στην πρόσφατη μουσουλμανική εξέγερση στη συριακή πόλη της Χάμα”. βλ. “The casual cold warriors”, *LW*, 5/3/1982

¹⁵⁸ Χάρμαν Κρις, *Ριζοσπαστικό Ισλάμ...*, ό.π., σσ.14-15

εκφράσει σε διάφορες χώρες πολλά και αντικρουόμενα στρώματα και συμφέροντα της κοινωνίας. Ωστόσο, το γεγονός πως δεδομένου ότι και στην Αριστερά υπάρχουν διαφορετικές και αντικρουόμενες προσλήψεις της έννοιας της προόδου και της ουτοπίας αυτό αντανακλάται και στην ανάλυσή της στην περίπτωση του πολιτικού Ισλάμ. Σύμφωνα με τον Harman η ταξική βάση του πολιτικού Ισλάμ από την οποία αντλεί την δύναμή του μπορεί να χωριστεί σε τέσσερις κατηγορίες.¹⁵⁹

Η πρώτη είναι η ο ισλαμισμός των παλιών εκμεταλλευτών. Αυτή η ετερόκλητη κατά τα άλλα ομάδα αποτελείται κυρίως από τους ανθρώπους εκείνους που παραδοσιακά ανήκουν στην τάξη των γαιοκτημόνων και επιθυμούν την κοινωνική αλλαγή η εκείνη που θα επαναφέρει το τζαμί και τους πιστούς στο κέντρο της πολιτικής και οικονομικής δραστηριότητας, έτσι ώστε να μπορούν να ασκούν επιρροή. Η δεύτερη κατηγορία είναι οι νεόκοποι καπιταλιστές ισλαμιστές, οι οποίοι με μια σειρά επιχειρηματικών δραστηριοτήτων, κυρίως στις χώρες του Κόλπου όπως στο Κουβέιτ και την Σ. Αραβία, κατάφεραν να χτίσουν μικρότερες ή μεγαλύτερες οικονομικές αυτοκρατορίες. Οι περιπτώσεις της Αιγύπτου με τον Othman Ahmad Othman ή του ισλαμισμού της Τουρκίας, αποτελούν καλά παραδείγματα πολιτικής επιρροής των ισλαμιστών μέσω της οικονομικής δύναμης που καταλήγει συχνά σε ισλαμικές κοινωνικές υπηρεσίες και φιλανθρωπίες. Η τρίτη περίπτωση είναι ο ισλαμισμός των φτωχών. Αυτή η τεράστια κοινωνική βάση που είναι με τη σειρά της επίσης ετερόκλητη. Η τάξη αυτή μπορεί να αποτελείται από τους χωρικούς που έχουν περιθωριοποιηθεί από την καπιταλιστική ανάπτυξη και από τη νέου τύπου φεουδαρχία στην ύπαιθρο αλλά και από τους εσωτερικούς μετανάστες των αστικών κέντρων. Τέλος, η τέταρτη κατηγορία αποτελεί ίσως και την πιο επιδραστική. Πρόκειται για τη νέα μεσαία τάξη, την τάξη των νέων διανοούμενων και καταρτισμένων με πανεπιστημιακή εκπαίδευση οι οποίοι συναντούν την απηνή αδιαφορία των καθεστώτων τους και την κουλτούρα της άδικης νομής των καπιταλιστικών αγαθών μεταξύ μιας μερίδας προνομιούχων ανθρώπων. Όπως και στην Αίγυπτο, έτσι και στο Ιράν και στην Αλγερία αυτοί οι νέοι δραστήριοι, κυρίως, άνδρες αποτελούν επίσης μια δεξαμενή στρατολόγησης και ενίοτε πρωτοπορίας για τις ισλαμιστικές ιδέες, Ο φυσικός τους χώρος, όπως έχουν σημειώσει πολλοί (Beinin, Roy, Kerel, Abrahamian), είναι μετά τη δεκαετία του 1970 τα πανεπιστημιακά ιδρύματα και οι επαγγελματικές ενώσεις.

Ο Harman στέκεται στον αντιδραστικό χαρακτήρα του πολιτικού Ισλάμ και στην ανάλυση της Αριστεράς σχετικά με αυτόν. Υπογραμμίζει πως κάποιες εκδηλώσεις του φαινομένου έχουν οδηγήσει σε παρανοήσεις:

Το γεγονός αυτό (η ταξική του βάση) σε συνδυασμό με την εχθρότητα που επιδεικνύουν τα περισσότερα ισλαμιστικά κινήματα απέναντι στην Αριστερά, στα δικαιώματα των γυναικών και τις

¹⁵⁹ Ό.π., σσ. 22-30

κοσμικές ιδέες, έχει οδηγήσει πολλούς σοσιαλιστές και φιλελεύθερους να θεωρήσουν αυτά τα κινήματα ως φασιστικά. Όμως, κάνουν λάθος. [...] Τα μαζικά ισλαμιστικά κινήματα σε χώρες όπως η Αλγερία και η Αίγυπτος παίζουν ένα ρόλο πολύ διαφορετικό απ' αυτόν του φασισμού. Δεν στρέφουν τον βασικό όγκο των πυρών τους στις εργατικές οργανώσεις ούτε προσφέρονται στις βασικές ομάδες του κεφαλαίου σαν η λύση των προβλημάτων του σε βάρος των εργατών.¹⁶⁰

Ωστόσο, ο Harman αναγνωρίζει πως το ισλαμιστικό κίνημα μπορεί να καταστεί σύμμαχος των αυταρχικών καθεστώτων εναντίον του λαϊκού και του εργατικού κινήματος. Λόγου χάρη, από επιστολές του ΚΚ Αιγύπτου προς το CPGB το 1951, προκύπτει πως «η Αδελφότητα χρησιμοποιείται από τις δυνάμεις της αντίδρασης, έτσι ώστε να διασπάσει το δημοκρατικό και σοσιαλιστικό κίνημα και να προωθήσει τα συμφέροντα του κεφαλαίου».¹⁶¹ Ακόμα, ο Harman υποστηρίζει πως πολλοί στην Αριστερά «δεν καταλαβαίνουν την αποσταθεροποιητική επίδραση που έχουν αυτά τα κινήματα στα συμφέροντα του καπιταλισμού σε όλη τη Μέση Ανατολή».¹⁶² Ωστόσο, σπεύδει να αντιτείνει πως «αν είναι λάθος να αντιμετωπίζει κανείς τα ισλαμιστικά κινήματα ως «φασιστικά» άλλο τόσο λάθος είναι να τα θεωρήσει κανείς απλά «αντιιμπεριαλιστικά» ή «αντικρατικά». Έτσι, ο Harman καλεί την Αριστερά να μην τρέφει αυταπάτες για τους ισλαμιστές αλλά ούτε και για τα κράτη. Στηρίζει παράλληλα την πάγια θέση πως η εκμετάλλευση και η φτώχεια θρέφουν τον ισλαμισμό. Και εξηγεί πως:

Γι' αυτούς τους λόγους σαν σοσιαλιστές δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε το κράτος ενάντια στους ισλαμιστές. Αυτοί που το κάνουν, στη βάση ότι οι ισλαμιστές απειλούν τις κοσμικές αξίες, απλά διευκολύνουν τους ισλαμιστές να παρουσιάζουν την Αριστερά σαν τμήμα της «άπιστης», «κοσμικής» συνεργασίας των «καταπιεστών» ενάντια στα πιο εξαθλιωμένα τμήματα της κοινωνίας. [...] Αλλά σαν σοσιαλιστές δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ούτε τους ισλαμιστές. Αυτό θα ήταν σα να καλούσαμε για αλλαγή της μιας μορφής καταπίεσης με μια άλλη [...] που μπορεί και κάνει την καπιταλιστική εκμετάλλευση να συνεχίζει ανεξέλεγκτη, αρκεί να πάρει «ισλαμική» μορφή.

Παρ' όλο που αναγνωρίζεται ο πυρήνας του ισλαμιστικού ιδεώδους ως αντιδραστικός, ο Harman δεν αποκλείει την προσωρινή και ελεγχόμενη συνεργασία πάνω σε μια κοινή βάση αριστερών – μετριοπαθών ισλαμιστών. Όπως σημειώνει και ο τροτσκιστής Joseph Daher, σε πολύ μεταγενέστερο κείμενο, καθώς ο ισλαμικός φονταμενταλισμός μπορεί να πάρει δύο κύριες μορφές, τον ισλαμικό ρεφορμισμό και τον τζιχαντισμό, είναι πιθανό η Αριστερά να φανταστεί μια συμμαχία με την πρώτη

¹⁶⁰ Ό.π., σ. 36

¹⁶¹ PHM, CPGB Archive, CP/CENT/INT/56/03, Egypt, 1/10/1951

¹⁶² Χάρμαν Κρις, *Ριζοσπαστικό Ισλάμ...*, ό.π., σ. 37

πιο μετριοπαθή τάση σε συγκεκριμένα κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, και με ακριβείς και μεσοπρόθεσμους στόχους.¹⁶³

Παράλληλα, πέρα από τον αλγερινό γρίφο το δόγμα του «ισλαμικού κινδύνου», στοιχειοθετείται από μια σειρά γεγονότα που συμβαίνουν την ίδια περίοδο. Και αυτό προκύπτει από την βαλκανική όψη της ισλαμικής απειλής όπως τονίζει το CPGB και η *Morning Star*. Με σαφή φιλοσερβική θέση παραθέτει τις απειλές των Βόσνιων ηγετών όπως του Ιζετμέκοβιτς, ο οποίος φέρεται να αναφέρει πως θα εξαπολύσει ένα «άγριο κύμα τρομοκρατίας» σε περίπτωση που η Δύση δεν συνδράμει στην προσπάθεια του λαού του εναντίον των Σέρβων.¹⁶⁴ Πράγματι, οι Βόσνιοι μουσουλμάνοι βασίστηκαν σε μεγάλο βαθμό στην έξωθεν βοήθεια από ισλαμικές χώρες, με σκοπό να αντιστρέψουν τους εναντίον τους στρατιωτικούς και διπλωματικούς συσχετισμούς, την ίδια ώρα που το μεγαλύτερο μέρος της Ευρώπης συντασσόταν με τον Μιλόσεβιτς. Ένα από τα κύρια αυτά δίκτυα τροφοδοσίας – όπλων και χρημάτων – αποτέλεσε το Third World Relief Agency, μια ΜΚΟ την οποία διηύθυνε, μεταξύ άλλων, ο Σουδανός Fateh al-Hassanein, μέλος των ΑΜ.¹⁶⁵

Επιπλέον, η γενικότερη δαιμονοποίηση του (πολιτικού) Ισλάμ και η επενέργεια της τρομοκρατίας εντείνεται. Είναι ενδεικτικό πως τον Οκτώβρη του 1995 η *Morning Star* αναφέρεται εκτενώς στην αντιπαράθεση που ξέσπασε στη Γερμανία αλλά και διεθνώς, όταν η διακεκριμένη Γερμανίδα ισλαμολόγος Anne Marie Schimmel λαμβάνει το βραβείο Peace Prize, καθώς πολλοί την κατηγορούν πως είναι φίλα προσκείμενη στο πολιτικό Ισλάμ (είχε δικαιολογήσει την οργή των μουσουλμάνων σχετικά με την υπόθεση Ρούσντι).¹⁶⁶ Παράλληλα, το ενδιαφέρον της εφημερίδας στρέφεται και στην Αίγυπτο, καθώς οι επιθέσεις των ισλαμιστικών ομάδων, όπως της Jama'at al-Islamiyya, πολλαπλασιάζονται. Για παράδειγμα, η επίθεση εναντίον Ελλήνων τουριστών (δεκαοχτώ νεκροί) έξω από ξενοδοχείο στο Κάιρο το 1996,¹⁶⁷ θα σημάνουν και την κυριαρχία του φόβου στη χώρα από την «ένοπλη ομάδα», όπως περιγράφεται, Gama'a al-Islamiyya. Παρ' όλα αυτά, η σφαγή 78 τουριστών στο Λούξορ τον Νοέμβρη του 1997 θα αποτελέσει και το σημείο καμπής για την τρομοκρατία στην

¹⁶³ Γραπτή συνέντευξη με τον J. Daher, 30/9/2019, & Daher Joseph, "Marxism, the Arab Spring, and Islamic fundamentalism", *International Socialist Review*, Issue 106, Fall 2017, <https://isreview.org/issue/106/marxism-arab-spring-and-islamic-fundamentalism>

¹⁶⁴ BL, "Muslim Leaders Warn of Terrorism", *Morning Star*, 26/6/1993. Επιπλέον, υπήρχε ο αυξανόμενος φόβος της επιστράτευσης έμπειρων μουσουλμάνων μαχητών για να πολεμήσουν στο πλευρό των μουσουλμάνων Βοσνίων.

¹⁶⁵ Nathalie Claver & Xavier Bougarel, *Οι Μουσουλμάνοι...*, ό.π., σ. 187. Κάποιοι μάλιστα μιλάνε και για τον ρόλο των Αμερικανών στην διακίνηση των όπλων μέσω ισλαμικών οργανώσεων όπως σε ένα άρθρο της *Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2002/apr/22/warcrimes.comment> & Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων, Αρχείο ελληνικού τύπου, «Ιζετμέκοβιτς: Ίσως να είναι δίκαιος ένας θρησκευτικός πόλεμος», *Ελευθεροτυπία*, 17/11/1992

¹⁶⁶ "Award Spark Islam Storm", *Morning Star*, 16/10/1995

¹⁶⁷ "18 Killed in Cairo Hotel Massacre", *Morning Star*, 20/4/1996

Αίγυπτο με την καταπολέμηση των «μουσουλμάνων φονταμενταλιστών» να αποτελεί πλέον την κορωνίδα της ασφάλειας στην ευρύτερη περιοχή της λεκάνης της Μεσογείου.¹⁶⁸

Ως «μουσουλμάνοι φονταμενταλιστές»¹⁶⁹ παρουσιάζεται και οι μαχητές της Χεζμπολλά την ίδια περίοδο. Για παράδειγμα, με αφορμή την εκκενρία που υπογράφηκε μεταξύ του Ισραήλ και της Χεζμπολλά, μετά από έντονες εχθροπραξίες στα νότια σύνορα της χώρας τον Μάρτη και τον Απρίλη του 1996, οι μαχητές της Χεζμπολλά περιγράφονται ως «ισλαμιστές αντάρτες»,¹⁷⁰ οι οποίοι ηγούνται «της ισλαμικής αντίστασης στα νότια της χώρας». Η Χεζμπολλά την περίοδο εκείνη μπαίνει στη λίστα των τρομοκρατικών οργανώσεων από τις Η.Π.Α. και εντείνεται η προσπάθεια δαίμονοποίησής της, την ίδια μάλιστα που η σιιτική οργάνωση κεφαλαιοποιεί την αντίστασή της εναντίον του Ισραήλ και την κοινωνική της δουλειά στα λιβανικά εθνικά πλαίσια.¹⁷¹

Όπως προτείνει η Mona Harb, ο χαρακτηρισμός της Χεζμπολλά την περίοδο της δεκαετίας του 1990 ως τρομοκρατική οργάνωση αντανάκλα αφενός την ανεπάρκεια της γνώσης των εσωτερικής περιπλοκότητας της οργάνωσης, από την άλλη την προσπάθεια απονομιμοποίησής της λόγω της παρατεταμένης και επιτυχημένης της ύπαρξης και αντανάκλασης. Μάλιστα, η δαιδαλώδης οργανωτική δομή της σε συνάρτηση με τις ιδέες που διατρέχουν την περίοδο εκείνη οδήγησε, όπως υποστηρίζει, στην συγκρότηση των δύο σημαντικών σφαιρών πρόσληψης και λειτουργίας της, του *mujtama'a al muqawamma* (η κοινωνία της αντίστασης) και του *hala al-islamiya* (ισλαμική σφαίρα), οι οποίες συναρθρώνουν μια πολιτική κοινότητα βασισμένη πάνω σε κοινά αποδεκτά ιδανικά και στόχους και με το φαντασιακό αυτό που συγκροτούν επιτρέπουν και τη βιωσιμότητά της.¹⁷²

Ενδεικτικά, ο βρετανικός Τύπος την περίοδο εκείνη πολλαπλασιάζει τα δημοσιεύματά του σχετικά με τον κίνδυνο κατάλυσης των αραβικών κρατών, όπως π.χ. η Αίγυπτος και η Αλγερία, από τους «τρομοκράτες», σύμφωνα με πληροφορίες που αντλεί από την CIA.¹⁷³ Αυτό έρχεται βέβαια σε αντίθεση με την άποψη του FO σχετικά με την αδυναμία των ισλαμιστών να ανταγωνιστούν τα

¹⁶⁸ "Egyptian Attack Leaves 78 Dead", *Morning Star*, 18/11/1997

¹⁶⁹ "Six Israeli Soldiers Balst in Bomb Blast", *Morning Star*, 15/10/1995

¹⁷⁰ "Enemies of Peace", *Morning Star*, 18/7/1996

¹⁷¹ Η Sunday Times την περίοδο αντλώντας πληροφορίες από τις μυστικές υπηρεσίες του Ισραήλ εκείνη κάνει λόγο για τη συγκρότηση ενός παγκόσμιου ισλαμιστικού δικτύου με βάση τη Χεζμπολλά. Η εφημερίδα σημειώνει πως «ένας ευρωπαίος μπορεί να κάνει πολλά περισσότερα στο Ισραήλ παρά ένας Άραβας». Το σχόλιο αυτό, γίνεται με αφορμή την σύλληψη του Βρετανο-Γερμανού μουσουλμάνου Steven Smyrek (πρώην νεοναζί) ο οποίος είχε στρατολογηθεί από την Χεζμπολλά (1997), και γίνεται φανερό πως υπάρχει πλέον προσπάθεια σύνδεσης των προσήλυτων στο Ισλάμ με την τρομοκρατία και τα ισλαμιστικά δίκτυα στην Ευρώπη. Βλ. BL, The Times Digital Archive, "Hezbollah Set to Move Base into Europe", *The Sunday Times*, Issue 9130, p. 23, 22/8/1999 & David Cook & Olivia Allison, (2007), *"Understanding and Addressing Suicide Attacks: The Faith and Politics of Martyrdom Operations"*, Praeger Security International, London, σ. 36

¹⁷² Mona Harb and Reinoud Leenders, (2005), "Know Thy Enemy: Hizbullah, 'Terrorism' and the Politics of Perception", *Third World Quarterly*, The Politics of Naming: Rebels, Terrorists, Criminals, Bandits and Subversives, 26 (1): 173-197.

¹⁷³ Βλ. για παράδειγμα "CIA fears Islamic takeover of Egypt", *Sunday Times*, GALE/FP1801756709, 24/4/1994

αραβικά καθεστώτα. Έτσι, δημιουργείται ένα κλίμα ακατάσχετου φόβου και κινδύνου που πηγάζει από τις «παρανοϊκές» μεθόδους των ισλαμιστών. Σε διάφορες εφημερίδες, όπως στην *Sunday Times* ή στον *Independent* δημιουργούνται στήλες, όπως το *The Threat of Islam* ή το *Islamic Flashpoint*, που επισταμένα παρακολουθούν τον εξ ανατολών «ισλαμικό κίνδυνο».¹⁷⁴

Παράλληλα, η πολιτική κατάσταση στην Τουρκία, δεν απασχολεί μόνο την Ελλάδα, αλλά και το CPGB. Η *Morning Star* το 1997 παρουσιάζει μια ανάλυση για τη χώρα και την άνοδο του ισλαμισμού, μέσα στην οποία παρατηρεί ότι το κυρίαρχο πολιτικό ρεύμα την εποχή εκείνη, ο κεμαλισμός δηλαδή, βρίσκεται στην αντίπερα όχθη με το πολιτικό Ισλάμ, εμφανίζοντάς τα ως «εχθρικά» και «αντιδιαμετρικά αντίθετα». Η ανάλυση έρχεται μετά το πραξικόπημα τον Ιούνιο του ίδιου έτους και την παραίτηση του πρωθυπουργού και αρχηγού του κόμματος Refah N. Ερμπακάν.¹⁷⁵ Παρ' όλα αυτά, δεν παρατηρεί τον εντεινόμενο «εξισλαμισμό» της τουρκικής κοινωνίας και την κοινωνική απήχηση του Ισλάμ,¹⁷⁶ μια απήχηση που ένα χρόνο αργότερα θα φέρει στην δημαρχία της Κωνσταντινούπολης τον Ρ. Τ. Ερντογάν. Το άρθρο εντοπίζει πως στο πλαίσιο μιας πολιτικής κρίσης που διαπερνά την Τουρκία απ' άκρη σ' άκρη το 1996, οι μέχρι τότε διασπασμένες και ανομοιογενείς δυνάμεις της Αριστεράς αποφάσισαν να δημιουργήσουν σαν πολιτικό αντίβαρο το Freedom and Solidarity Party.¹⁷⁷ Η τουρκική Αριστερά, εξηγεί ο εκπρόσωπος τύπου του Freedom and Solidarity Party Burhan Sormez, βρίσκεται μεταξύ Σκύλλας και Χάρυβδης. «Οι ισλαμιστές θέλουν ένα άλλο Ιράν, ενώ ο στρατός προετοιμάζεται για μια νέα Αλγερία». Ο Sormez υπογραμμίζει πως η κοινωνική δουλειά των ισλαμιστών επετράπη από τις διαδοχικές κυβερνήσεις της Τουρκίας, με αποτέλεσμα να αποδυναμωθεί σημαντικά η Αριστερά. Ωστόσο, κάτι που δεν παρατηρεί ο Sormez και η Αριστερά εν γένει, είναι η αυξανόμενη προσέγγιση Αριστεράς και ισλαμιστών στην Τουρκία,¹⁷⁸ που ως στόχο είχε την συγκρότηση μιας ευρείας συμμαχίας με επαναστατικά και ηθικά προτάγματα.¹⁷⁹

¹⁷⁴ "In the name of Allah", *Sunday Times*, GALE/FP1802272862, 23/11/1997

¹⁷⁵ Ό.π., σ. 105

¹⁷⁶ Για τα ισλαμικά δίκτυα που δημιουργούνται στην Τουρκία, τις λειτουργίες του και τα εργαλεία ισλαμοποίησης της τουρκικής κοινωνίας βλ. Salim Çevik, "Erdoğan's Comprehensive Religious Policy: Management of the Religious Realm in Turkey", No.12, March 2019, *SWP Comment*

¹⁷⁷ "The Turkish Left Renews its Fight", *Morning Star*, 27/11/1997

¹⁷⁸ Για περισσότερα στοιχεία βλ. Melvyn Ingleby, "Islamists and Leftists in Turkey: from Cold War antagonism to the rise of a Muslim Left"

¹⁷⁹ "The Turkish...", ό.π. 63

10 ΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

10.1 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ: Η ΑΡΙΣΤΕΡΑ ΚΑΙ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΙΣΛΑΜ ΙΣΟΡΡΟΠΩΝΤΑΣ ΜΕΤΑΞΥ ΣΥΜΜΑΧΙΩΝ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑΣ

Η αυγή του 21^{ου} αιώνα θα αλλάξει τα παραδείγματα αναφοράς και τη συζήτηση στον δυτικό κόσμο γύρω από τον μεσανατολικό χώρο και το ισλαμιστικό φαινόμενο. Μια σειρά από πολεμικές επιχειρήσεις, όπως στο Αφγανιστάν και στο Ιράκ θα αποτελέσουν το υπόβαθρο για τη εδραίωση και εξάπλωση ενός ήδη αναδυόμενου ισλαμιστικού κινήματος. Σε ότι μας αφορά, θα επιχειρήσουμε να συνοψίσουμε τα ευρήματα της έρευνάς μας που εκτείνεται μέχρι το τέλος του 20^{ου} αιώνα, απαντώντας παράλληλα και στο βασικό μας ερώτημα: Δεδομένης της ιστορικής συνειδήσεως της κάθε χώρας, τη θέση τους στον παγκόσμιο ψυχροπολεμικό και μεταψυχροπολεμικό χάρτη, τα συμφέροντά τους και της ευθυγράμμισή τους με το εκάστοτε ιδεολογικό τους πλαίσιο, πώς αντιδρούν στην ανάδυση του πολιτικού Ισλάμ από την ιρανική επανάσταση και ύστερα; Την απάντηση αυτή θα τη δώσουμε προτείνοντας τρία ερμηνευτικά σχήματα.

Η βρετανική και η ελληνική Αριστερά χαρακτηρίζονται όπως είδαμε από διαφορετικά καθεστώτα ιστορικότητας και καλούνται να διαχειριστούν διαφορετικά εσωτερικά και εξωτερικά ζητήματα. Ωστόσο, δεν τις χαρακτηρίζει μονάχα η ανομοιογένεια. Μπορεί να έχουν κοινούς ορίζοντες προσδοκιών, καθώς επίσης να καλούνται να συνεργαστούν και να αναλύσουν κοινά ζητήματα, είτε αφορούν την Ευρώπη είτε τον Παγκόσμιο Νότο. Ενίοτε, η κοινοβουλευτική Αριστερά μπορεί να δανείζεται αναλυτικές προσεγγίσεις από τα εκάστοτε ΥΠΕΞ για τον ισλαμικό παράγοντα. Ένα καλό παράδειγμα είναι το Foreign Office το οποίο, όπως σημειώσαμε, δημιούργησε κάποια βασικά σχήματα ανάλυσης για το πολιτικό Ισλάμ και τις διεθνείς ψυχροπολεμικές σχέσεις. Βλέπουμε πως κάποια από αυτά τα σχήματα θα αποτελέσουν τη βάση για την ανάλυση της βρετανικής Αριστεράς λόγω κυρίως ενός παράγοντα: τα ΥΠΕΞ αποτελούν μια πηγή καλής πληροφόρησης για ένα φαινόμενο που η Αριστερά άφηγε κάποιες φορές στο περιθώριο. Για παράδειγμα, ιδιαίτερα μετά το 1982 και το «πνεύμα του νότιου Ατλαντικού» που διακύρητε η Θάτσερ,¹ οι θέσεις του Εργατικού κόμματος στην Βρετανία για τον ευρύτερο κόσμο αλλά και για τη Μέση Ανατολή ταυτίζονται με τις θέσεις του FO. Ενίοτε, ευθυγραμμίζεται και το CPGB όπως βλέπουμε και στην περίπτωση της Αλγερίας.

Ωστόσο, αρχικά θα πρέπει να κάνουμε μια πρώτη γενική διαπίστωση: ενώ ο μεσανατολικός χώρος υπήρξε ένας χώρος προνομιακής ανάλυσης για την Αριστερά εν γένει, ως το κατεχοχόν πεδίο – μαζί

¹ Anthony Barnett, "Iron Britannia...", ό.π., σσ. 7-8

με την Λατινική Αμερική – της επικείμενης παγκόσμιας επανάστασης, το θέμα του Ισλάμ πέρα από κάποιες εξάρσεις πολλαπλασιασμού της ανάλυσης γενικά αφήνεται στο περιθώριο, σχεδόν συνειδητά. Παρατηρείται δηλαδή μια δυσανεξία και πολλές φορές μια αδιαφορία για το ζήτημα, μη εντάσσοντάς το σαν έναν από τους κεντρικούς άξονες της ανάλυσης. Όλα τα υπό εξέταση αριστερά κόμματα, ταλανίζονται από κρίσεις ταυτότητας, εσωτερικής πολιτικής και εξωτερικών σχέσεων, ωστόσο θεωρούμε πως δεν είναι αυτός ο βασικότερος λόγος αυτής της απουσίας. Αυτό προκύπτει από δύο λόγους. Πρώτον, φαίνεται πως υπάρχουν περιπτώσεις όπου η Αριστερά δεν θέλει να προκαλέσει το θρησκευτικό αίσθημα των μουσουλμάνων. Δεν επιθυμεί να εγείρει έντονες αντιπαραθέσεις, τις οποίες πολλές φορές μάλιστα μπορεί να εκμεταλλευτεί και το ακροδεξιό/νεοναζιστικό στρατόπεδο. Από την άλλη, όπως είχε παρατηρήσει ο ακαδημαϊκός Antony Gordan για το αναρχικό κίνημα των αρχών του 20ού αιώνα στην Αίγυπτο, το Ισλάμ προσλαμβάνονταν ως μια αντιεραρχική και ανεκτική θρησκεία – σε αντίθεση με τον καθολικισμό – και έτσι τις περισσότερες φορές απουσίαζε συνειδητά από την ανάλυση, καθώς ταυτιζόταν με μέρος των στόχων του αριστερού κινήματος.²

Επιπλέον, η ερμηνευτική προσέγγιση της βρετανικής και ελληνικής Αριστεράς καθ' όλη τη διάρκεια της περιόδου που μελετάμε – άλλωστε το 2000 θα ξεσπάσει και η δεύτερη *ιντιφάντα* – θα κυριαρχηθεί από ένα αναλυτικό σχήμα που αφορά το παλαιστινιακό. Αυτός ο άξονας θα επισκιάσει πολλές φορές την προσέγγιση του ισλαμικού παράγοντα καθώς από τη μία λειτουργεί ανασχετικά τοποθετώντας το παλαιστινιακό ζήτημα ως το κυρίαρχο πρόβλημα στην περιοχή. Από την άλλη το παλαιστινιακό αντανάκλα την αντιιμπεριαλιστική πάλη, όχι μόνο στον αραβικό κόσμο, αλλά και σε μεγάλα τμήματα της ευρωπαϊκής Αριστεράς, συσκοτίζοντας πολλές φορές την αναλυτική προσέγγιση.

Στην προσπάθειά μας να απαντήσουμε στο αρχικό μας ερώτημα θα επιχειρήσουμε να καταγράψουμε κάποια αναλυτικά σχήματα που αναπτύσσει η Αριστερά. Αυτά τα σχήματα θα μας βοηθήσουν να διακρίνουμε δύο στοιχεία. Πρώτον τυχόν ομοιότητες και διαφορές στην ανάλυση της βρετανικής και ελληνικής Αριστεράς και φυσικά τα ίδια στοιχεία στις αναλύσεις εντός της κάθε χώρας. Και δεύτερον ποιά αναλυτική μεταβλητή επιστρατεύει κάθε φορά η Αριστερά για να προσεγγίσει το πολιτικό Ισλάμ και τη θρησκεία εν γένει. Μέσα σε ένα μεταβαλλόμενο πολιτικό και οικονομικό περιβάλλον, βλέπουμε πως η Αριστερά στην Ελλάδα και τη Βρετανία χρησιμοποιεί την ιδεολογία της, τη γεωστρατηγική θέση της χώρας αλλά και την ανάλυση των «αδελφών» κομμάτων στο «κέντρο» και την «περιφέρεια» έτσι ώστε να συγκροτήσει το αφήγημά της. Ωστόσο, αυτό το αφήγημα δεν παραμένει σταθερό, γραμμικό και μονολιθικό. Μεταβάλλεται συνεχώς και καθορίζεται

² Antony Gordan, "Diverse in Race...", ό.π., σ. 11

από τις επιταγές του ιστορικού χρόνου και τα εκάστοτε συμφέροντα. Η Αριστερά ακολουθεί παρόμοιες στρατηγικές με αυτές που ακολουθούν και άλλα κόμματα και κοινωνικά κινήματα – και του πολιτικού Ισλάμ – σύμφωνα με τη θεωρία του SMT, ενορχηστρώνοντας και επιστρατεύοντας διάφορες στρατηγικές κινητοποίησης και ανάλυσης, όπου κάποιες φορές «βαραίνει» η ιδεολογία και κάποιες άλλες η γεωστρατηγική θέση και οι συμμαχίες. Άλλωστε, όπως είδαμε, πολλές φορές η βρετανική και ελληνική Αριστερά επηρεάζονται και από την απουσία αναλυτικής εμβάθυνσης με αποτέλεσμα να εξάγονται εσφαλμένα και στερεοτυπικά συμπεράσματα.

Όπως προκύπτει από τις πρωτογενείς και δευτερογενείς πηγές, φαίνεται πως στη ζυγαριά της γεωστρατηγικής ανάλυσης και της ιδεολογικής ταυτότητας η ανάλυση για τον μεσανατολικό χώρο και το πολιτικό Ισλάμ δεν έχουν πάντοτε το ίδιο βάρος. Φυσικά, η γεωπολιτική βαρύτητα δεν έχει το ίδιο νόημα για την Ελλάδα και τη Βρετανία. Για τη Βρετανία συναρθρώνεται από μια σειρά χαρακτηριστικών που αφορούν το παρελθόν της, την θέση της στον μεσανατολικό χώρο, το αποικιοκρατικό της παρελθόν, τα οικονομικά της συμφέροντα στην ευρύτερη περιοχή, τις ιδεολογικές και πολιτισμικές της επιρροές και την ισχύ της στον παγκόσμιο χάρτη. Για παράδειγμα το ίδιο το FO υπογράμμιζε την καχυποψία που έχουν οι μουσουλμάνοι απέναντι στην Βρετανία για την διαχρονική πολιτική της στην περιοχή.³ Από την άλλη, τη δεκαετία του 1970 το ελληνικό ΥΠΕΞ παρακολουθεί τις σχέσεις και τις αναλύσεις της Βρετανίας και των Η.Π.Α. με τη Μέση Ανατολή διαμορφώνοντας μέσα από αυτές τις απόψεις του. Όμως η οπτική της ελληνικής Αριστεράς για τον μεσανατολικό χώρο και το Ισλάμ, πέρα από την ιδεολογική θέση, αποτυπώνεται και «από τους φακούς» της εχθρότητας με την Τουρκία και την οπτική της αμοιβαίας ωφέλειας με τους Άραβες για το κυπριακό και παλαιστινιακό ζήτημα αντίστοιχα.

Η συγκρότηση των αναλυτικών σχημάτων της Αριστεράς θα γίνει βάσει των προσεγγίσεων που παρατηρούνται σε κάθε περίοδο του κυρίου σώματος της χρονικής έκτασης της εργασίας. Οι περίοδοι αυτές αποτελούν πολύ σημαντικά ιστορικά ορόσημα για την αλληλεπίδραση των δύο πλευρών και τέμνουν τα σχήματα που προκύπτουν από την έρευνά μας. Η πρώτη περίοδος του 1978-81 καταλαμβάνει εξέχοντα χώρο στην γνωριμία και την ανάλυση της Αριστεράς με το πολιτικό Ισλάμ μέσω ενός κοσμογονικού γεγονότος: την ιρανική επανάσταση. Η περίοδος του ξεσηκωμού του ιρανικού λαού, είναι μια περίοδος όπου ο αριστερός λόγος κυριαρχείται από τον αντιιμπεριαλισμό, τον αντιαμερικανισμό, την στήριξη στα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα και το ψυχροπολεμικό κλίμα, τουλάχιστον έως τα μέσα του 1980. Η δεύτερη περίοδος αναφέρεται στην σταδιακή απομάκρυνση από τη νέα αυτή επαναστατική πνευματικότητα και κυριαρχείται από το πνεύμα του

³ BNA, FC093/2674, Dept. Near East and North Africa, R.O. Miles (NENAD-FO) προς B.L. Strachan (British Embassy-Algiers), "Islam and Politics", NF 226/1. No 5, 24/8/1981

διπολισμού και του «Τρίτου Κόσμου». Η Αριστερά τότε παρατηρεί την θρησκευτική αντίδραση, αποδέχεται εν μέρει έναν επαναστατικό σιιτισμό, αλλά παράλληλα θεμελιώνει και τον λόγο της για την αντιδραστική όψη του πολιτικού Ισλάμ. Τέλος, η τρίτη περίοδος ξεκινάει με το «τέλος» του 20ού αιώνα και τις αλλαγές στον παγκόσμιο πολιτικό και ιδεολογικό χάρτη με την κατάρρευση της ΕΣΣΔ. Είναι η περίοδος όπου το πολιτικό Ισλάμ «σουνιτικοποιείται» και βρίσκεται στο στόχαστρο της Αριστεράς και όλου του πολιτικού φάσματος, καθώς συνδέεται πλέον άμεσα με τη βία, την αντίδραση και την έκφραση ενός απεχθούς εξτρεμιστικού λόγου.

Λαμβάνοντας υπόψιν τα τρία παρακάτω σχήματα, θα υποστηρίξουμε πως τα όρια μεταξύ ιδεολογικής - πολιτικής και γεωπολιτικής θέσης των αριστερών κομμάτων που μελετήσαμε είναι εύπλαστα και μετακινούμενα. Το FO είχε αναγνωρίσει το 1981 μια «αριστερόστροφη» τάση στο Ισλάμ, βλέποντάς το όχι ακριβώς ως θρησκεία αλλά ως ιδεολογία. Αυτή η αντίληψη, όπως αναφέρει το έγγραφο του FO, είναι και η πιο ελαστική και ανοιχτή στις επανερμηνείες, με σκοπό την προσαρμοστικότητα των ιδεών της θρησκείας στην πολιτική.⁴ Αυτήν ακριβώς η στάση είναι και αυτή που επιφυλάσσει πολλές φορές η Αριστερά για το πολιτικό Ισλάμ, αντιλαμβανόμενη την χρησιμότητά του, την ανάγκη για ερμηνεία του, τη λειτουργία του σε συγκεκριμένες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες κ.α. Βλέπουμε λοιπόν πως και το πολιτικό Ισλάμ και η Αριστερά «συνομιλούν» με έναν ενδιαφέροντα τρόπο καθώς χρησιμοποιούν τις έννοιες του *Ισλάμ* και της *Αριστεράς* στην πολιτική και κοινωνική τους διάσταση με πορώδεις και ευμετάβλητους τρόπους.

Η θέση της διατριβής είναι πως τα αναλυτικά σχήματα που θα καθορίσουν την προσπάθεια προσέγγισης του πολιτικού Ισλάμ από την Αριστερά είναι τρία. Το πρώτο σχήμα αφορά την προσέγγιση εκείνη που προσλαμβάνει το πολιτικό Ισλάμ από την σκοπιά της ιδεολογικής συμπαράταξης την ψυχροπολεμική περίοδο. Αυτή η προσέγγιση μπορεί να αφορά την σύνταξη με τον κάθε πόλο του Ψυχρού Πολέμου ή ακόμα και την μη σύμπλευση με την Ουάσιγκτον ή τη Μόσχα. Το σχήμα αυτό θα επιτρέψει στους εμπλεκόμενους να ιδεολογικοποιήσουν το πολιτικό Ισλάμ αλλά και τη θέση τους απέναντι σε αυτό, προσδίδοντάς του είτε θετικό είτε αρνητικό πρόσημο. Το δεύτερο σχήμα θεμελιώνεται με γεωστρατηγικούς όρους. Η θέση αυτή σαφώς εμπεριέχει και την ιδεολογία καθώς στόχος είναι και η τέρψη του εσωτερικού ακροατηρίου, ωστόσο εκεί που εστιάζει η ανάλυση του ισλαμισμού είναι στη θέση της κάθε χώρας στον παγκόσμιο πολιτικό χάρτη, σε τυχόν συμμαχίες ή αντιπαλότητες που προϋπάρχουν ή εμφανίζονται αλλά και στην συστράτευση με το εκάστοτε εθνικό αφήγημα. Ο τρίτος αναλυτικός άξονας που εμφανίζεται είναι εκείνος που συνδυάζει σχεδόν ισότιμα και τις δύο παραπάνω προσεγγίσεις. Άλλοτε κατά το μάλλον και άλλοτε κατά το ήττον η

⁴ BNA, FC093/2674, Dept. Near East and North Africa, J.P. Bannerman (R.D.-FO) προς J. Graham (FO), "Chatham House Conference on Islam and Politics", NF 226/1. No 4, 24/8/1981

ιδεολογική και γεωστρατηγική θεώρηση των αριστερών κομμάτων της Βρετανίας και της Ελλάδας επιστρατεύονται για να μπορέσουν να κατανοήσουν το φαινόμενο της έκρηξης του πολιτικού Ισλάμ. Ο συνδυασμός αυτός παρουσιάζει μια πλαστικότητα, καθώς επιτρέπει μια συνολικότερη αποτίμηση του φαινομένου και μια ευελιξία στην ρητορική προσέγγιση.

Και οι τρεις προσεγγίσεις έχουν στη βάση τους κάποιες κοινές παραδοχές για την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ. Η πρώτη το αντιλαμβάνεται ως μια απόρροια της κατασκευής της μεταποικιακής ταυτότητας, μια ιδιοποίηση της εντόπιας κουλτούρας και μια μαζική επανεικοιοποίηση της θρησκευτικότητας. Η δεύτερη το προσλαμβάνει ως μια εκδήλωση της κοινωνικής και οικονομικής δυσαρέσκειας η οποία διοχετεύτηκε στα διαθέσιμα κανάλια κοινωνικής αμφισβήτησης στον μεσανατολικό χώρο. Ένα από τα οποία ήταν οι θρησκευτικοί χώροι. Η τρίτη παραδοχή αποδίδει έναν ενεργό και παρεμβατικό ρόλο στις χώρες του Κόλπου και του Ιράν στην προσπάθεια διάδοσης των δογμάτων και των θρησκευτικών προταγμάτων στις μουσουλμανικές κοινωνίες. Ταυτόχρονα, οφείλουμε να τονίσουμε πως και η ελληνική και η βρετανική Αριστερά – με τη μερική εξαίρεση του SWP – δεν εμβαθύνει αναλυτικά στις οργανώσεις του πολιτικού Ισλάμ (π.χ. Χεζμπολλά, Χαμάς, FIS).

Το πρώτο αναλυτικό σχήμα είναι αυτό που προσλαμβάνει το πολιτικό Ισλάμ από μια ιδεολογική θέση. Σύμφωνα με το σχήμα αυτό ο ισλαμισμός αποτελεί μια νέα επαναστατική θεωρία η οποία έρχεται να συμπληρώσει τα προϋπάρχοντα επαναστατικά σχήματα, του μαρξισμού, του αντιιμπεριαλισμού και του τριτοκοσμισμού ενάντια στον καπιταλισμό και τον κομμουνισμό. Στην ιδεολογική αυτή πλαισίωση συμμετέχουν, ιδιαίτερα την πρώτη περίοδο της περιοδολόγησής μας, τα περισσότερα κόμματα. Η «σοβιετική» εκδοχή του σχήματος την περίοδο της ιρανικής επανάστασης τονίζει την προοπτική μιας ευρείας αντιιμπεριαλιστικής συμμαχίας που θα πλήξει τις Η.Π.Α. και τη δυτική κυριαρχία εν γένει. Λόγου χάρη το ΚΚΕ και το CPGB συντάσσονται πλήρως με το αντιιμπεριαλιστικό/επαναστατικό αφήγημα. Υπό την επίδραση του διπολισμού αλλά και στην προσπάθειά τους να εντοπίσουν επαναστατικά στοιχεία στις θρησκείες, αναπτύσσουν έναν λόγο πανομοιότυπο. Παρατηρούν πως υπάρχει ένας «μαλακός – επαναστατικός» και ένας «σκληρός – αντιδραστικός» κλήρος, με τον πρώτο να εκπροσωπείται από τον Χομεϊνί. Εντοπίζουν στο σιιτικό Ισλάμ μια προοδευτική, αντιεραρχική και αντιπολιτευτική ιστορία και επισημαίνουν συνεχώς την συμβατότητα του Ισλάμ με τον σοσιαλισμό και τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα. Επιπλέον, θεωρούν τα κινήματα της αντιπολίτευσης, όπως τους Fadaian και τους Mujahedin Khalq ως όργανα του ιμπεριαλισμού και υπηρέτες της αντεπανάστασης. Η ιδεολογική αυτή θέση των κομμουνιστικών κομμάτων στηρίζεται κυρίως στα ερμηνευτικά σχήματα που έχουν παράξει τα ερευνητικά κέντρα της ΕΣΣΔ μετά το 1917, όπως το Moscow Institute for Oriental Studies.

Στο σχήμα αυτό εντάσσεται και η ΕΔΕ τα χρόνια της ιρανικής επανάστασης. Ωστόσο η ανάλυσή της είναι ακόμα πιο προωθημένη και χαρακτηρίζεται από έντονο ιδεολογικό πρόσημο έως και «ισλαμοκεντρισμό». Οι τροτσκιστές της ΕΔΕ υιοθέτησαν μια πολύ ενδιαφέρουσα θέση η οποία ήταν μια μίξη ιδεολογίας και συνωμοσιολογίας. Σύμφωνα με την ΕΔΕ ο Χομεϊνί ήταν ένας επαναστάτης ανάλογου εκτοπίσματος με τον Τρότσκι και τον Λένιν, ενώ οι Πασνταράν λειτουργούσαν ως τους θεματοφύλακες της επανάστασης. Το πολιτικό Ισλάμ, σύμφωνα με την ΕΔΕ, ήταν μια γνήσια επαναστατική ιδεολογία που προωθούσε τα συμφέροντα της εργατικής τάξης, την σύγκρουση με το κεφάλαιο, τις αντιμπεριαλιστικές ιδέες και δημιουργούσε σοσιαλιστικές προοπτικές. Μάλιστα, την περίοδο εκείνη το πολιτικό Ισλάμ αποτέλεσε μέρος της παγκόσμιας επανάστασης, καθώς οι εθνικοποιήσεις σημαντικών επιχειρήσεων (π.χ. πετρελαϊκές), η δημιουργία (ισλαμικών) εργατικών επιτροπών και η εναντίωση σε Η.Π.Α. και ΕΣΣΔ το έκαναν να φαντάζει στα μάτια της ΕΔΕ ως η πρωτοπορία της επανάστασης. Ο λόγος της διαμεσολαβήθηκε σε μεγάλο βαθμό από το βρετανικό Workers Revolutionary Party και οποιαδήποτε προσπάθεια κριτικής στο καθεστώς του Αγιατολλάχ συνιστούσε συνωμοσία από την πλευρά της CIA και του ιμπεριαλισμού. Η ΕΔΕ άλλωστε είχε πολύ στενές σχέσεις με την πρεσβεία του Ιράν στην Αθήνα αλλά και με αυτή της Λιβύης αντλώντας έτσι διαμεσολαβημένες πληροφορίες και διαδίδοντάς τες στον χώρο της Αριστεράς.

Την ίδια περίοδο, όπως προκύπτει από τη μελέτη των πηγών για την περίοδο 1978-1981, το SWP εντάσσεται στην προσπάθεια ερμηνείας του ισλαμιστικού φαινομένου βάσει μιας ιδεολογικής θέσης. Η προσέγγιση του SWP, που προσπαθεί να βρísκεται κοντά στο αντιπολεμικό και αντιρατσιστικό κίνημα, χαρακτηρίζεται από μια έκπληξη αναφορικά με την έκρηξη του ισλαμικού αισθήματος. Ωστόσο προσπαθεί να τονίσει τα αντιφατικά του στοιχεία βάσει της ιδεολογικής του τοποθέτησης στον πολιτικό χάρτη – τον τοποθετεί στα δεξιά του χάρτη. Η αντίφαση έγκειται στο γεγονός πως παρουσιάζεται ως υπερασπιστής του λαού ενώ την ίδια στιγμή εξυπηρετεί αδιαμφισβήτητο κεφάλαιο. Η άνοδος του πολιτικού Ισλάμ στο Ιράν για το βρετανικό τροτσκιστικό κόμμα αποδίδεται κυρίως σε δύο λόγους: από τη μία στις ιδιαιτερότητες της συγκρότησής του καπιταλισμού στη χώρα, κυρίως εξαιτίας των σαθρών θεμελίων και της άνισης κατανομής του πλούτου. Από την άλλη, στην αποτυχία και την αδράνεια της Αριστεράς να απευθυνθεί και να επηρεάσει τις μάζες, αφήνοντας έτσι χώρο στο πολιτικό Ισλάμ που, όπως αναγνωρίζει, διαθέτει κάποιο κοινωνικό πρόσημο στο ιδεολογικό του οπλοστάσιο. Έτσι το SWP προσπαθεί να αποκοπεί από την γεωστρατηγική και συνωμοσιολογική ιδέα της προσέγγισης του φαινομένου, ενώ συν το χρόνω θα εμπλουτίσει την ανάλυσή του.

Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 το SWP συνεχίζει την εξέλιξη της ιδεολογικής συζήτησης για το φαινόμενο του «ισλαμικού φονταμενταλισμού». Σημειώνει κατηγορηματικά πως πρόκειται για μια αντιδραστική ιδεολογία που έχει δύο στόχους. Από τη μία να λειτουργήσει ως ένα καταφύγιο

στην κοινωνικοοικονομική απελπισία, ενώ από την άλλη, όπως ισχυρίζεται ο τροτσκιστής J. Neale, να εξυπηρετήσει τα συμφέροντα της μπουρζουαζίας, επιτελώντας ένα εργαλείο κοινωνικής πειθάρχησης. Το SWP συντάσσεται επίσης με το αφήγημα περί της υλιστικής φύσης της πολιτικοποίησης των σιτών σε Ιράν, Ιράκ και Λίβανο ενώ πολλές φορές τονίζει την πολιτισμική διάσταση της πολιτικοποίησης αυτής και την όψη της μεταποικιακής αυτενέργειας. Επιπλέον, κεντρικό πυρήνα στην αφήγηση του κόμματος την περίοδο αυτή είναι η ίδια η ιδεολογική αποτυχία της Αριστεράς και στον αραβικό κόσμο αλλά και στην Ευρώπη και η αδυναμία της να προσελκύσει τις δυσσαρεστημένες μάζες.

Την ιδεολογική ερμηνεία συνεχίζει να προτιμά και το ΕΕΚ (πρώην ΕΔΕ) τη δεκαετία του 1990. Αρχικά με τον πόλεμο του Κόλπου και ύστερα με την Αλγερία προσεγγίζει την κατάσταση με ιδεολογικούς και ταξικούς όρους, με κύριο αναλυτικό εργαλείο τον αντιιμπεριαλισμό. Έτσι, ο Σ. Χουσεΐν από υπηρέτης του ιμπεριαλισμού απέναντι στο Ιράν τη δεκαετία του 1980, λίγο αργότερα γίνεται θύμα των Αμερικανών και του ΝΑΤΟ λόγω των αντιαμερικανικών του ιδεών, αλλά και του παναραβικού – πανισλαμικού του λόγου. Έτσι, το ΕΕΚ συνεχίζει να αντιλαμβάνεται τον πόλεμο στο Ιράκ, την εξέγερση των Κούρδων στην περιοχή και το ισλαμιστικό κίνημα στην Αλγερία με όρους εθνοαπελευθερωτικών κινήσεων. Ωστόσο, σημειώνουμε πως πλέον το Ισλάμ για το τροτσκιστικό κόμμα δεν αποτελεί παράγοντα κοινωνικής και πολιτικής χειραφέτησης όπως συνέβη στο Ιράν. Εντούτοις, αναγνωρίζεται πως προκύπτει σε μεγάλο βαθμό από την πολιτική καταπίεση των αραβικών δικτατοριών.

Μια επιπλέον παρατήρηση που εμπίπτει στο σχήμα αυτό είναι ο εγκλωβισμός τμημάτων της Αριστεράς στο αντιιμπεριαλιστικό αφήγημα. Για την Αριστερά, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του SWP και της ΕΕΚ-ΕΔΕ (αλλά και για το ΚΚΕ και ΚΚΕ ΕΣ εν μέρει) ο αντιιμπεριαλισμός ενίοτε αποτελεί *raison d'etre* και αποτελεί την πεμπτουσία της παγκόσμιας επανάστασης. Ως εκ τούτου, το πολιτικό Ισλάμ μπορεί να αποτελέσει ένα σημαντικό όχημα αντιιμπεριαλιστικής συμμαχίας, ένας συνδυαστικός κρίκος μεταξύ της ιδιαίτερης ταυτότητας των αραβομουσουλμανικών χωρών και της Αριστεράς στη Δύση, έτσι ώστε να προωθηθεί η ιδεολογία του αντιιμπεριαλισμού με άξονες την εθνική ενότητα και την λαϊκή κυριαρχία. Αυτό αποτυπώνεται στην αντίθεση που παρατηρείται τη δεκαετία του 1980 με την ελεγχόμενη συμπάθεια (ή έλλειψη κριτικής προσέγγισης) του σιτικού Ισλάμ, καθώς του αποδίδονται χαρακτηριστικά αντιιμπεριαλιστικά, εξισωτικά και αντιεραρχικά και στη δεκαετία του 1990 όπου εντοπίζεται η «σουνιτικοποίηση» με πιο βίαια, αυστηρά ισλαμικά και αντιδυτικά χαρακτηριστικά. Ταυτόχρονα, τη δεκαετία του 1980 – και ιδιαίτερα στο δεύτερο μισό της – εντοπίζεται και μια παράλληλη προσπάθεια αποδόμησης και ιδεολογικής ερμηνείας του πολιτικού Ισλάμ με μαρξιστικούς όρους, η οποία εμφανίζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ωστόσο, η προσπάθεια αυτή

γίνεται κυρίως από τα αραβικά κομμουνιστικά κόμματα, όπως λόγου χάρη του Λιβάνου και της Αιγύπτου.

Παράλληλα, ο λιβανικός γρίφος προσεγγίζεται κυρίως με ένα ιδεολογικό πρόσημο σχεδόν από το σύνολο της Αριστεράς. Η εξαίρεση είναι το Εργατικό κόμμα που συντάσσεται κυρίως με την άποψη πως η στρατηγική συμμαχία Η.Π.Α. – Ισραήλ καλλιεργεί το θρησκευτικό μένος στην περιοχή. Ωστόσο, τα περισσότερα κόμματα που μελετάμε και στη Βρετανία και στην Ελλάδα στηρίζονται στο ομολογιακό σύστημα του Λιβάνου μέσα από την ιδεολογική του ανάλυση. Συνεπώς, η σιιτική – παλαιστινιακή συμμαχία αποτελεί τον αντιιμπεριαλιστικό και αριστερό άξονα του εμφυλίου. Ο άξονας αυτός εναντιώνεται στις επιταγές του δυτικού κεφαλαίου και του σιωνισμού. Από την άλλη ο χριστιανικός άξονας, κυρίως υπό τους φαλαγγίτες, αποτυπώνεται ως ο κατεχοχίν που εξυπηρετεί τα δυτικά συμφέροντα στην περιοχή.

Το δεύτερο αναλυτικό σχήμα αντιλαμβάνεται την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ σύμφωνα με το γεωπολιτικό αποτύπωμα. Η γεωστρατηγική θέση και οι συμμαχίες που υπάρχουν λειτουργούν καταλυτικά για την προσέγγιση του πολιτικού Ισλάμ στις τρεις περιόδους που μελετάμε. Η θέση αυτή επηρεάζεται φυσικά από το ψυχροπολεμικό κλίμα και τα στρατόπεδα, ενώ και μετά το 1991 ως όχημα ανάγνωσης υιοθετείται η προσέγγιση του ισλαμισμού με όρους στρατηγικής ασφάλειας και σταθερότητας για την Ευρώπη και τη Δύση εν γένει. Οι δυνάμεις που εντάσσονται σε αυτό δεν αντιτάσσονται στην προοπτική μιας συνεργασίας με αντίστοιχες δυνάμεις του πολιτικού Ισλάμ προς όφελος των συμφερόντων των πρώτων. Το σχήμα αυτό υιοθετείται κατά κόρον από το Εργατικό κόμμα και το ΚΚΕ ΕΣ, αλλά ενίοτε και από το ΚΚΕ και το CPGB. Τη δεκαετία του 1980, και ιδιαίτερα μετά το 1982, προωθείται μια γεωστρατηγική ανάλυση του φαινομένου η οποία πολλές φορές έχει τις ρίζες της στην παρακαταθήκη της αποικιοκρατίας και τα συμφέροντα που δημιούργησε. Έτσι, για το Εργατικό κόμμα τα ζητήματα του Λιβάνου και το παλαιστινιακό προσεγγίζονται με όρους «βρετανικής ισχύος». Αυτό συμβαίνει για τρεις λόγους. Πρώτον, μετά το 1982 συντάσσεται και το Εργατικό κόμμα ανοιχτά με έναν νέο «παγκόσμιο ρόλο» της Βρετανίας και το δόγμα της Θάτσερ στην εξωτερική πολιτική. Δεύτερον, αναγνωρίζουν την επιρροή που μπορεί να έχει η Βρετανία στον μεσανατολικό ρόλο και δημιουργούνται επιτροπές οι οποίες θα λειτουργήσουν ως ομάδες πίεσης και αφορούν κυρίως την προώθηση του παλαιστινιακού ζητήματος. Η σύνταξη με το παλαιστινιακό ζήτημα δεν αφορούσε μόνο την απονομιμοποιημένη ιδεολογία του σιωνισμού (π.χ. στην περίπτωση της βρετανικής Αριστεράς) αλλά και την κατάφορη παραβίαση του διεθνούς δικαίου με την κατοχή της Δ. Όχθης και της Γάζας. Στη διαδικασία αυτή συμβάλλει και η προσδοκία συγκρότησης της εικόνας ενός ηγετικού ρόλου των Εργατικών στην Βρετανία και στην Ευρώπη για την προώθηση των

διακυβευμάτων αυτών.⁵ Ο τρίτος λόγος είναι πως σταδιακά από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και ύστερα το σύνολο του ευρωπαϊκού πολιτικού κόσμου αντιλαμβάνεται πως το πολιτικό Ισλάμ δεν θέτει ουσιαστικά κάποιον κίνδυνο για τα οικονομικά τους συμφέροντα στην περιοχή. Έτσι, παράλληλα με την παγίωση του εξτρεμιστικού πολιτικού Ισλάμ, εδραιώνεται και η αντίληψη περί ενός ορθολογικού και φιλελεύθερου οικονομικά ισλαμισμού. Αυτή η ιδέα αντλείται κυρίως από τις οικονομικές πολιτικές του Ιράν, αλλά και τα οικονομικά προτάγματα οργανώσεων όπως οι AM και το κόμμα Refah στην Τουρκία.

Κάποιες φορές τα κομμουνιστικά κόμματα συμπλέουν με την γεωστρατηγική θέση. Για παράδειγμα, στην εξέγερση της Χάμα το 1982, που αποτέλεσε και ένα βαρύ πλήγμα για το μέλλον των AM, τα κομμουνιστικά κόμματα της Ελλάδας και της Βρετανίας αποδέχονται την άποψη της εμπλοκής των Αμερικανών με σκοπό την αποσταθεροποίηση του μπαθικού καθεστώτος που αποτελούσε σύμμαχο της ΕΣΣΔ. Έτσι, δεδομένης της αμερικανικής στήριξης των ισλαμιστών στο Αφγανιστάν την ίδια περίοδο αλλά και της συμμαχίας τους με το Ισραήλ, τα κομμουνιστικά κόμματα επεκτείνουν την προσέγγιση της αμερικανικής υποκίνησης στην κλιμάκωση της δύναμης του πολιτικού Ισλάμ. Αν και η προσέγγιση αυτή αφορά την ιδεολογική σύγκρουση του ψυχροπολεμικού περιβάλλοντος, τα κομμουνιστικά κόμματα υποστηρίζουν πως η εμπλοκή αυτή γίνεται κυρίως για λόγους αλλαγής καθεστώτων για επαρκέστερο γεωπολιτικό έλεγχο.

Τη δεκαετία του 1990 η γεωπολιτική ανάλυση εδραιώνεται. Οι κοσμογονικές ανακατατάξεις στον χάρτη βοηθούν στην εξέλιξη αυτή. Η κατάρρευση της ΕΣΣΔ, η διάλυση της Γιουγκοσλαβίας, ο τερματισμός του πολέμου του Αφγανιστάν και η διασπορά των «Αφγανών», ο κίνδυνος της τρομοκρατίας για την Ευρώπη, είναι μόνο μερικοί από τους λόγους που οδήγησαν στην εξάπλωση της γεωπολιτικής πρόσληψης. Η πρόσληψη αυτή δεν στερείται ιδεολογικού πρόσημου. Ωστόσο, σχετίζεται ακραιφνώς με την παγίωση της ιδέας των νεοπαγών συνασπισμών αλλά και την ιδεολογική «υποχώρηση» του έτερου ιδεολογικού μπλοκ. Έτσι, το Εργατικό κόμμα – ιδιαίτερα μετά το 1994 – αντιλαμβάνεται τις εξελίξεις που αφορούν τον ισλαμιστικό παράγοντα ως έναν κίνδυνο αποσταθεροποίησης για την Ευρώπη και την ίδια τη Βρετανία. Η απειλή αυτή προκύπτει, σύμφωνα με τους Εργατικούς, από την αραβοϊσραηλινή διαμάχη που οξύνει το ισλαμιστικό πνεύμα, τον αλγερινό εμφύλιο, αλλά και τους θρησκευτικούς εθνικισμούς που αναπτύσσονται μέσα από τον ασύμμετρο χαρακτήρα των διασυνωριακών αλλά και εμφύλιων συγκρούσεων.

⁵ Για παράδειγμα στα μέσα της δεκαετίας του 1980 γίνεται προσπάθεια από την επιτροπή των Εργατικών Middle East subcommittee (MEsC) να συγκροτηθεί μια πανευρωπαϊκή μορφή του MEsC για την προώθηση του παλαιστινιακού.

Αυτές οι «ανορθόδοξες» συγκρούσεις, μεγάλο μέρος των οποίων συμβαίνουν στις παρυφές της πρώην ΕΣΣΔ, προβληματίζουν τα κομμουνιστικά κόμματα. Άλλωστε, όπως το ίδιο το ΚΚΕ υποστηρίζει στις αρχές της δεκαετίας του 1990, ο ισλαμισμός υπονόμωσε την ΕΣΣΔ και βοήθησε στη διάλυσή της. Η ταυτότητα των δύο κομμάτων τη δεκαετία του 1990 μετασχηματίζεται, καθώς το αποδυναμωμένο CPGB συντάσσεται ανοιχτά με τους Εργατικούς τόσο στον «παγκόσμιο ρόλο» του, όσο και στα εσωτερικά ζητήματα (π.χ. στην πολιτική για τα συνδικάτα). Δεδομένου πως οι συγκρούσεις αυτές περιλαμβάνουν το ισλαμικό στοιχείο, τα κομμουνιστικά κόμματα της Ελλάδας και της Βρετανίας στρέφονται εναντίον του υιοθετώντας το σχήμα του αποσταθεροποιητικού «ισλαμικού τόξου». Έτσι, τα αναδυόμενα περιφερειακά κράτη στις παρυφές της πρώην ΕΣΣΔ και η ένταση του ισλαμικού αισθήματος, φέρνουν μια εντατικοποίηση της δαιμονοποίησης του πολιτικού Ισλάμ για τα κομμουνιστικά κόμματα κατά τη δεκαετία του 1990. Βαθμιαία ο ισλαμισμός συνδέεται με τα συμφέροντα των τοπικών και εθνικών ελίτ στην περιοχή και τις αναχρονιστικές εθνικιστικές ιδεολογίες που εξυπηρετούν. Κατά συνέπεια, το κατατάσσουν στις πολιτικές ιδεολογίες του δεξιού πολιτικού φάσματος που εξυπηρετούν το παγκόσμιο κεφάλαιο. Παράλληλα, την ίδια περίοδο το ΚΚΕ υπογραμμίζει συνεχώς τη θέση του πως η αντιμετώπιση του πολιτικού Ισλάμ αποτελεί ένα θέμα εξωτερικής πολιτικής.

Και το τρίτο αναλυτικό σχήμα εδραιώνεται τη δεκαετία του 1990. Το σχήμα αυτό έχει μια ροπή προς τη μίξη γεωστρατηγικών οραμάτων και ιδεολογικής θέσης, με την πρώτη τις περισσότερες φορές να κατέχει την πρωτοκαθεδρία. Εδώ εντάσσεται κατακόρον το Εργατικό κόμμα και το ΚΚΕ ΕΣ. Αν και το δεύτερο αρχικά υποστήριξε τον ισλαμικό χαρακτήρα της ιρανικής επανάστασης ως μια πολιτισμική ιδιαιτερότητα και με ένα αντιιμπεριαλιστικό πρόσημο, γρήγορα κινήθηκε από την επιφυλακτικότητα προς την απόρριψη. Το Εργατικό κόμμα προσέλαβε την επανάσταση με δύο τρόπους. Πρώτον ως μια κίνηση που στρέφεται προς τα συμφέροντα της Βρετανίας, στον ίδιο βαθμό που στρέφεται και προς αυτά των Η.Π.Α., την ίδια στιγμή που η «αριστερή» πτέρυγα τόνιζε την ανάγκη αυτοκριτικής για το ρόλο που έχουν παίξει και οι Εργατικοί στην κυριαρχία στο Ιράν. Και δεύτερον ως μια επανάσταση που αναντίρρητα ο θρησκευτικός και αντιδυτικός της χαρακτήρας αποτελεί σημάδι κοινωνικοοικονομικής οπισθοδρόμησης. Αν και οι Εργατικοί δεν αποτελούν ένα υπόδειγμα συμπαγούς κόμματος και μπορεί να εκφράζονται πολλές διαφορετικές θέσεις στους κόλπους του, το σύνολό του αντιλαμβάνεται με όρους γεωστρατηγικής κυρίως σημασίας τις εξελίξεις στο Ιράν. Επικαλούμενοι την ειρήνη, την σταθερότητα και τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, στρέφουν γρήγορα την προσοχή τους στις εμπορικές σχέσεις, στην διασφάλιση των συμφερόντων τους και στην ροή του πετρελαίου. Άλλωστε, οι Εργατικοί έχουν στενές σχέσεις με τις ιρανικές επιτροπές αντίστασης, συνεργάζονται μαζί τους και προωθούν τις αντιχομείνικες θέσεις των τελευταίων για πολλά χρόνια.

Το ΚΚΕ ΕΣ κινείται περισσότερο ανάμεσα στα όρια της ιδεολογίας και της θέσης της Ελλάδας στο χάρτη. Από τη μία, στα τέλη της δεκαετίας του 1970 και καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 δηλώνει emphaticά πως το ιδεολογικό καθήκον της Αριστεράς είναι να συστρατεύεται με τα προοδευτικά εθνικοαπελευθερωτικά και τριτοκοσμικά κινήματα. Από την άλλη, τα ακανθώδη ζητήματα του μεσανατολικού τα αναγάγει σε ένα ενιαίο ευρωπαϊκό διακύβευμα υπό το πρίσμα ενός εντεινόμενου ευρωκομμουνισμού που παρατηρείται μετά το 1985 με τον οποίο και συντάσσεται. Η οπτική του ΚΚΕ ΕΣ ετεροκαθορίζεται σε μεγάλο βαθμό την περίοδο της δεκαετίας του 1980 από εκείνη του ΚΚ Ιταλίας μέσω αναδημοσιεύσεων άρθρων της *Ουνιτά*, η οποία προσπαθούσε να συνδυάσει μια μαρξιστική ανάλυση παράλληλα με μια κριτική στην αντιδραστική απειλή από την άνοδο του πολιτικού Ισλάμ στον αραβικό κόσμο. Λόγου χάρι το ΚΚ Ιταλίας προτείνει ότι η εμπλοκή της θρησκείας με την πολιτική αποτελεί ένα ιστορικό στάδιο των καθυστερημένων κοινωνιών και πως αντικατοπτρίζει τη διεκδίκηση υλικών αγαθών, ενώ ταυτόχρονα διατράνυνε και τον αντινεωτερικό χαρακτήρα του Ισλάμ. Το ΚΚΕ ΕΣ (μετέπειτα ΕΑΡ – ΣΥΝ), ενστερνίζεται τις θέσεις αυτές. Παράλληλα, η ανάγνωσή του ΚΚΕ ΕΣ συντασσόταν εν πολλοίς με το εθνικό αφήγημα της εξωτερικής πολιτικής στην μεσογειακή λεκάνη της δεκαετίας του 1980. Στον πυρήνα της αφήγησης αυτής εντασσόταν η διατήρηση – και η περαιτέρω εδραίωση – των σχέσεων με τους Άραβες, παράλληλα με την υπογράμμιση της τουρκικής απειλής.

Τη δεκαετία του 1990 ένα μεγάλο μέρος της Αριστεράς φαίνεται πως χρησιμοποιεί έναν συνδυασμό ιδεολογικής και γεωπολιτικής θέσης. Οι Εργατικοί και μέχρι ένα σημείο το CPGB στην Βρετανία, και ο ΣΥΝ με το ΚΚΕ στην Ελλάδα, συντάσσονται σε μεγάλο βαθμό με αυτό το σχήμα. Αυτό συμβαίνει λόγω ενός συνδυασμού διεθνών και εσωτερικών συγκυριών. Από τη μία οι επενέργειες από τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας, την ανάδυση ενός νέου ενισχυμένου αφηγήματος για την χριστιανική ταυτότητα της Ευρώπης έναντι της ισλαμικής στην Ανατολή με τη συγκρότηση του δόγματος της σύγκρουσης των πολιτισμών⁶ αλλά και το δόγμα της «ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης», ωθούν την ευρωπαϊκή Αριστερά στην προσπάθεια υιοθέτησης μια κοινής στρατηγικής και ερμηνείας απέναντι στο πολιτικό Ισλάμ. Έτσι, επιστρατεύονται ιδεολογικές ερμηνείες που συνδέουν πλέον ξεκάθαρα το πολιτικό Ισλάμ με τη συντηρητική Δεξιά, αλλά και με τον νεολογισμό του ισλαμοφασισμού, όπως επίσης και με το κομμουνιστικό ιδεώδες. Ως εκ τούτου, συγκροτείται το δίπολο των φιλελεύθερων δυτικών αξιών σε αντιπαραβολή με τον αυταρχικό και αντινεωτερικό χαρακτήρα του Ισλάμ.

Παράλληλα, μια σειρά από γεγονότα στον ίδιο τον αραβομουσουλμανικό κόσμο θα παίξουν τον δικό τους ρόλο προκειμένου να προαχθεί η γεωπολιτική ερμηνεία. Η σταθερή οπισθοχώρηση του

⁶ Βλ. για παράδειγμα δημοσιεύματα του Τύπου την εποχή εκείνη στην Ελλάδα με τον υπερτονισμό της «πέρα ως πέρα» χριστιανικής παράδοσης της Ευρώπης. Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων, Αρχείο ελληνικού τύπου, «Χριστιανισμός και πολιτική», *Το Βήμα*, 29/12/1991

παναραβισμού και η υιοθέτηση από τους ίδιους τους Άραβες δικτάτορες μιας ισλαμικής ρητορικής (λ.χ. Χουσεΐν, Μουμπάρακ), η παγίωση δυνάμεων του Ισλάμ όπως η Χεζμπολλά και η Χαμάς που πέρα από το ιδεολογικό τους αποτύπωμα σχετίζονται και με διεθνικές πολιτικές συμμαχίες, θα επιτρέψουν την σταδιακή αναγνώριση από την Αριστερά του ρόλου του πολιτικού Ισλάμ ως ένας παράγοντας διαμόρφωσης των διεθνών σχέσεων. Αυτή η εξέλιξη είναι σημαντική για το αριστερό κίνημα καθώς ιδιαίτερα από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 μπορούν να διακρίνουν καλύτερα και την ύπαρξη «πολλών» πολιτικών Ισλάμ. Από τη μία τον «ακραίο ισλαμικό φονταμενταλιστικό» και από την άλλη το πιο μετριοπαθές του τμήμα που κινείται οριακά ανάμεσα σε έναν θρησκευτικό συντηρητισμό και σε έναν ρεφορμιστικό αντιιμπεριαλισμό. Συνεπώς, παρατηρείται, τουλάχιστον στο βρετανικό παράδειγμα, η συγκρότηση ενός εύκαμπτου σχήματος που θα επιτρέψει στην Αριστερά να υπερβεί την συντηρητική κριτική προς το Ισλάμ και να ενώσουν τις δυνάμεις τους γύρω από συγκεκριμένους στόχους.

Τη δεκαετία του 1990 ο ΣΥΝ λαμβάνει υπόψιν του όλο και περισσότερο τον ευρωπαϊκό και διεθνή παράγοντα, παράλληλα με την χρήση του σχήματος της εσωτερικής και περιφερειακής ασφάλειας. Η εναπόθεση της κατάστασης στην Ε.Ε. και σε διεθνείς οργανισμούς όπως ο Ο.Η.Ε και το ΝΑΤΟ είναι πρόδηλη. Επιπλέον, η προσπάθεια προσέγγισης των ιδεών και της πολιτικής του πολιτικού Ισλάμ καταλήγει στο συμπέρασμα πως πρόκειται για έναν ανορθολογισμό. Η οπτική αυτή αντιβαίνει στην παραπάνω διαπίστωση περί ενός ορθολογικού ισλαμισμού που αναπτύχθηκε στην Βρετανία. Αυτός ο ανορθολογισμός ενισχύεται από την σύνδεση του ισλαμισμού με νέους εθνικισμούς, οι οποίοι θέτουν σε κίνδυνο την περιφερειακή ειρήνη. Η άποψη αυτή αποτελεί και «δάνειο» πολλές φορές από αναδημοσιεύσεις που η *Αυγή* κάνει από τη γαλλική σοσιαλδημοκρατική *Liberation*, τονίζοντας έτσι και το ιδεολογικό στίγμα του κόμματος. Η παρατήρηση των εντεινόμενων ισλαμιστικών δικτύων που λειτουργούν στην μεσογειακή λεκάνη αλλά και στην Ευρώπη, ωθεί τον ΣΥΝ – αλλά και το ΚΚΕ – να απαντήσουν στο δίλημμα της Αλγερίας με αδιαμφισβήτητο τρόπο: ανάμεσα στην κοσμική δικτατορία και το πολιτικό Ισλάμ είναι προτιμότερη η πρώτη. Τα ζητήματα της ασφάλειας, της διατήρησης του υπάρχοντος *status quo* και η ενίσχυση των διακρατικών οικονομικών συναλλαγών έχουν προτεραιότητα.

Το SWP στα μέσα της δεκαετίας του 1990 προσπαθεί να συνδυάσει την ιδεολογική με την γεωστρατηγική ανάλυση. Η ανάλυση περνάει στα συμφραζόμενα του φονταμενταλισμού και της τρομοκρατίας. Προσπαθεί να εμβαθύνει περισσότερο από άλλα κόμματα, στα κίνητρα, τις ιδέες και τις προοπτικές του ισλαμιστικού κινήματος αλλά και να τονίσει τις διαιρέσεις και τις διαφορετικές τάσεις στο ισλαμιστικό στρατόπεδο. Την περίοδο αυτή το SWP ερμηνεύει το φαινόμενο με δύο τρόπους. Από τη μία στέκεται στα ιδεολογικά ζητήματα, όπως η αποτυχία της κοσμικής Αριστεράς να κερδίσει τους κοινωνικά και οικονομικά ασθενέστερους αλλά και τη διαφθορά της όπως στην

περίπτωση της ΟΑΠ. Συνεπώς, το πολιτικό Ισλάμ, όπως παρατηρεί το SWP, εμφανίζεται ως «μεσσία» για τη σωτηρία των χαμηλότερων κοινωνικά στρωμάτων τη στιγμή που παρατηρεί και την προσπάθεια του να ηγεμονεύσει ιδεολογικά σε διάφορους κοινωνικούς και πολιτικούς τομείς, όπως η εκπαίδευση και τα σώματα ασφαλείας. Επισημαίνοντας την θεωρητική πενία της ευρωπαϊκής Αριστεράς, το SWP υπενθυμίζει πως η Αριστερά δεν θα πρέπει να αποδεχτεί την «προοδευτική» φύση του ισλαμισμού καθώς στην πραγματικότητα πρόκειται για ένα αντιδραστικό φαινόμενο.

Από την άλλη, στα μέσα της δεκαετίας του 1990 το SWP με προεξάρχοντα τον Chris Harman στοιχειοθετεί μια θέση προσέγγισης με το μετριοπαθές πολιτικό Ισλάμ στα πλαίσια συμμαχιών απέναντι σε κοινούς εχθρούς. Η άποψη αυτή στηρίζεται στην ανάλυση του «κέντρου – περιφέρειας» και την αυξανόμενη εξάρτηση της περιφέρειας από το κεφάλαιο του κέντρου του διεθνούς συστήματος. Σε αυτά τα πλαίσια, η οικοδόμηση μιας ελαστικής και προσωρινής συμμαχίας για την αντιμετώπιση του διεθνούς καπιταλισμού είναι επιτρεπόμενη, σημειώνει ο Harman. Επιπλέον, η γεωπολιτική προσέγγιση πλαισιώνεται από τα εξής στοιχεία ανάλυσης. Πρώτον, το πολιτικό Ισλάμ ενισχύεται από τις χώρες του Κόλπου και το Ιράν με σκοπό την περιφερειακή επιρροή και την ηγεμονία. Δεύτερον, το Ισραήλ ενίσχυσε τη Χαμάς προσπαθώντας να υπονομεύσει την ΟΑΠ και να διευκολύνει τους εποικισμούς και την εκδίωξη των Παλαιστίνιων. Και τρίτον, κυριαρχεί η εκδοχή πως ο σοβιετικός επεκτατισμός και η προσπάθεια ηγεμόνευσης στην περιοχή της κεντρικής Ασίας αλλά και στον μεσανατολικό χώρο, καλλιέργησε αισθήματα μίσους προς τις κοσμικές ιδεολογίες και ενίσχυσε το πολιτικό Ισλάμ.

Σύμφωνα με τις προκείμενες διαπιστώσεις βλέπουμε λοιπόν πως μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη στάση της βρετανικής και ελληνικής Αριστεράς βάσει των παραπάνω ερμηνευτικών σχημάτων, που προκύπτουν από τις θέσεις που τα ίδια τα κόμματα υιοθετούν. Από το ξέσπασμα της ιρανικής επανάστασης μέχρι και την αυγή του 21^{ου} αιώνα, τα σχήματα αυτά εναλλάσσονται ανάλογα με την ιστορική συγκυρία των διεθνών συσχετισμών, τις εσωτερικές δυναμικές αλλά και το ιδεολογικό βάρος. Η ανάλυση της βρετανικής Αριστεράς, και ιδιαίτερα των Εργατικών και του SWP είναι σαφές ότι προχωράει περισσότερο σε αναλυτικό βάθος. Από το SWP επιχειρείται και μια προσπάθεια προσέγγισης της διανοητικής ιστορίας του πολιτικού Ισλάμ, ωστόσο μένει σε εμβρυακό επίπεδο. Το γενικότερο περίγραμμα καταδεικνύει πως η βρετανική Αριστερά παρακινείται σε μεγάλο βαθμό από το αποικιοκρατικό της παρελθόν και από τον γεωπολιτικό της ρόλο. Η προσέγγιση κυριαρχείται από τον «παγκόσμιο ρόλο» της και τα συμφέροντά της ως έθνος, κυρίως στο επίπεδο της κοινοβουλευτικής Αριστεράς. Η διαπίστωση αυτή δεν σημαίνει πως δεν προέκυψαν έντονες ιδεολογικές αντιπαραθέσεις στους κόλπους των αριστερών κομμάτων την περίοδο που μελετούμε. Αντιθέτως, η συζήτηση όπως είδαμε ήταν έντονη. Ωστόσο, τις περισσότερες φορές επικρατούσε ο συνδυασμός της γεωπολιτικής ανάλυσης με την ιδεολογία με έμφαση στην πρώτη.

Συνεπώς, οι προσεγγίσεις αυτές δεν είναι γραμμικές και διαφέρουν ανάμεσα στα κόμματα σε δεδομένες ιστορικές συγκυρίες. Για παράδειγμα, το SWP ακολουθεί μια στάση η οποία πηγάζει κυρίως από την ιδεολογική ταυτότητα του τροτσικιστικού κινήματος. Ωστόσο, η στάση αυτή είναι κάπως περιθωριακή και πολλές φορές δέχεται την κριτική πως πρόκειται για μια συμβολική αλληλεγγύη αλλά και για μια αντιπολίτευση εσωτερικής φύσεως που αφορά την παραπάνω διαπίστωση για την ευθυγράμμιση της κατεστημένης Αριστεράς με τον «παγκόσμιο ρόλο» της χώρας. Επιπλέον, η προσέγγιση του ζητήματος στην βρετανική Αριστερά πραγματοποιείται σε μεγάλο βαθμό και μέσα από τον φακό της βρετανικού Ισλάμ. Οι πιέσεις που συσσωρεύονται από τις μουσουλμανικές κοινότητες στη Βρετανία εντατικοποιούνται από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 με την ίδρυση πολλών ισλαμικών κοινοτήτων και ισλαμιστικών οργανώσεων. Με την υπόθεση Ρούσντι όμως οι μουσουλμάνοι θα προσλάβουν τον εαυτό τους μέσα από μια ιερή μουσουλμανική ταυτότητα, με την εθνική/εθνοτική, χωρίς να εξαφανίζεται, να υποχωρεί.

Η ελληνική Αριστερά, με διαφορετικό ιστορικό υπόβαθρο, φαινομενικά αποτελεί ένα διαφορετικό παράδειγμα. Η στάση της καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από την ευρωπαϊκή επιρροή σε ζητήματα ανάλυσης, αλλά από τον ιστορικό και γεωγραφικό χώρο στον οποίο εγγράφεται. Ο χαρακτήρας της αναλυτικής προσέγγισης του δεύτερου στοιχείου σχετίζεται με τις παραδοσιακές σχέσεις φιλίας με τον αραβικό κόσμο, αλλά και με την συστράτευση με το παλαιστινιακό εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα. Εντούτοις, ταλαντεύεται σε μεγάλο βαθμό ανάμεσα στις παραπάνω θέσεις και στην ευρωπαϊκή της προοπτική. Η ευρωπαϊκή ταυτότητα και ο μετασχηματισμός του αριστερού ιδεώδους με σκοπό την ένταξή του στο ευρωπαϊκό οικοδόμημα, κατέλαβε τεράστιο χώρο στον διαλεκτικό αναστοχασμό μετά το 1985. Τα κόμματα της κοινοβουλευτικής Αριστεράς αποτελούν το καλύτερο παράδειγμα. Το ΚΚΕ ΕΣ (ΕΑΡ-ΣΥΝ) στέκεται με ιδιαίτερο ζήλο στην προσέγγιση της παραπάνω ταυτότητας, επηρεάζοντας φυσικά και την στάση του στα μεσανατολικά ζητήματα. Η επιθυμία του για συγκρότηση μιας ενιαίας ευρωπαϊκής εξωτερικής πολιτικής είναι επαναλαμβανόμενη. Το ΚΚΕ, μετά την κατάρρευση του «κέντρου», αν και κριτικό απέναντι στην Ε.Ε. συστρατεύεται βαθμιαία με την ευρωπαϊκή εξωτερική πολιτική, η οποία στρέφεται ακόμα περισσότερο προς τις κοσμικές δικτατορίες υπό τον ισλαμιστικό φόβο.

Επιπλέον, δεδομένης της βαλκανικής αστάθειας τη δεκαετία του 1990 το Ισλάμ για τμήμα της Αριστεράς εμφανίζεται ως ένας μοχλός πίεσης από τη μεριά της Τουρκίας, ενεργοποιώντας τα πατριωτικά τους αντανάκλαστικά. Έτσι, μέρος της ανάλυσης θα στηριχθεί εν μέρει στην εικόνα του παραδοσιακού Ισλάμ στην Ελλάδα αλλά και στην εικόνα που συγκροτείται στην Ευρώπη την περίοδο εκείνη, που αναπαριστά το Ισλάμ ως «εχθρό» και «εισβολέα».

Επομένως, συγκριτικά, βλέπουμε πως στη διαδικασία ανάλυσης του πολιτικού Ισλάμ από την Αριστερά λαμβάνει χώρα μια βασική εξέλιξη που σχετίζεται με την ιδεολογικοποίηση του θρησκευτικού αισθήματος. Οι ιδεολογικές και γεωπολιτικές συντεταγμένες του κάθε πολιτικού σχηματισμού θα τα υποχρεώσουν να ερμηνεύουν το πολιτικό Ισλάμ στα πλαίσια της μεταποικιακής θεωρίας είτε ως μορφή πολιτισμικής αντίστασης και επανάκτησης της πολιτισμικής ταυτότητας, είτε ως αντιδυτική αντίδραση και αντινεωτερική οπισθοδρόμηση, ανάλογα πάντοτε με την οπτική της θέασής τους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abbas Tahir (ed.). (2007), *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, Edinburgh, Edinburgh University Press
- Abdelrahman Maha. (2009), “‘With the Islamists?—Sometimes. With the State?—Never!’ Cooperation between the Left and Islamists in Egypt”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36 (1): 37-54
- Abrahamian Ervand. (1989), *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, London, I.B. Tauris
- Abu Lughod Lila. (1986), *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, California, University of California Press
- Abu Rabi’Ibrahim M. (2004), *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London, Pluto Press
- Achcar Gilbert. (2013), *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*, London, Haymarket Books
- Afary Janet & Anderson Kevin B. (2005), *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, The University of Chicago Press
- Agnantopoulos Apostolos. (2010), “The Europeanization of National Foreign Policy: the Case of Greece”, *GARNET conference ‘The European Union in International Affairs’*
- Ali Luman. (2018), *British diplomacy and the Iranian Revolution, 1978–1981*, Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland
- Almond Ian. (2010), *Representations of Islam in Western Thought*, Sarajevo, Centre for Advanced Studies
- Almond Ian. (2007), *The New Orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, London, I.B. Tauris

- Amin Samir, "Comments on Tariq Amin-Khan's text", *Monthly Review*, (21/3/2009), <http://monthlyreview.org/commentary/comments-on-tariq-amin-khans-text/>
- Anievas Alexander & Nişancıoğlu Kerem. (2017), "Limits of the Universal: The Promises and Pitfalls of Postcolonial Theory and Its Critique", *Historical Materialism*, *Research in Critical Marxist Theory*, 25 (3): 36-75
- al-Awadi Hesham. (2009), "A struggle for legitimacy: the Muslim Brotherhood and Mubarak, 1982–2009", *Contemporary Arab Affairs*, 2 (2): 214–228
- Axworthy Michael. (2014), *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*, London, Penguin
- Ayyash Abdelrahman. (2019), "Strong Organization, Weak Ideology: Muslim Brotherhood Trajectories in Egyptian Prisons since 2013", *Arab Reform Initiative*, Research Papers
- Aydin Cemil. (2006), "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26 (3): 446-461
- Ayoob Mohammed. (2008), *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Michigan, The University of Michigan Press
- Ayubi Nazih. (1991), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London, Routledge
- al-Azm Sadiq. (2011), *Self-Criticism after the Defeat*, London, Saqi
- Barnett Anthony. (1982), "Iron Britannia: Glare of War", *New Left Review*, #134
- Batatu Hanna. (1981), "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling, Military Group and the Causes for Its Dominance", *Middle East Journal*, 35 (3): 331-344
- Batatu Hanna. (1981), "Iraq's Underground Shi'a Movement," *The Middle East Journal*, 35 (4): 578–594
- Bayat Asef. (1987), *Workers and Revolution in Iran: A Third World Experience of Workers' Control*, London, Zed Books
- Bayat Asef. (2013), *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, California, Stanford University Press
- Bayat Asef. (2000), "Social Movements, Activism and Social Development in the Middle East", *Civil Society and Social Movements Programme Paper*, No 3

- Bayat Asef. (2017), *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*, California, Stanford University Press
- Bayat Asef. (1990), "Shariati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism, <https://bit.ly/2m0P7me>
- Bayat Asef. (1987), *Workers and Revolution in Iran: A Third World Experience of Workers' Control*, London, Zed Books
- Beinin Joel. (2016), *Workers and Thieves: Labour Movements and Popular Uprisings in Tunisia and Egypt*, California, Stanford University Press
- Beinin Joel & Stork Joe. (1997), "On the Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam", στο Joel Beinin & Joe Stork, *Political Islam: Essays from MEP*, Berkeley, University of California Press
- Beinin Joel. (1988), "Islam, Marxism, and the Shubra al-Khayma Textile Workers: Muslim Brothers and Communists in the Egyptian Trade Union Movement", στο Edmund Burke, III, and Ira M. Lapidus (ed.), *Islam, Politics, and Social Movements*, California, University of California Press
- Beinin Joel. (2010), *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, California, Stanford University
- Beinin Joel & Vairel Frederic (eds.). (2011), *Social Movements, Mobilization and Contestation in the Middle East and North Africa*, Stanford, Stanford University Press
- Beinin Joel. (2005), "Political Islam and the New Global Economy: The Political Economy of an Egyptian Social Movement", *The New Centennial Review*, 5 (1): 111-139
- Beinin Joel. (1981), "Formation of the Egyptian Working Class", *MERIP Reports*, 94, Origins of the Working Class in the Middle East, 14-23
- Bemong Nele, Borghart Pieter, De Dobbeleer Michel, Demoen Kristoffel, De Temmerman Koen & Keunen Bart (eds.). (2010), *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives*, Gent, Academia Press
- Berg Sebastian. (2016), *Intellectual Radicalism after 1989: Crisis and Re-orientation in the British and the American Left*, Bielefeld, Transcript Verlag
- Berger Mark T. (2004), "After the Third World? History, Destiny and the Fate of Third Worldism", *Third World Quarterly*, 25 (1): 9-39

- Berman Eli. (2011), *Radical, Religious, and Violent: The New Economics of Terrorism*, Cambridge, MIT
- Bhabha Homi, (2004), *The Location of Culture*, London, Routledge
- Birchall Ian. (2013), "Third World and After", *New Left Review*, # 80
- Blair Tony. (1991), "Forging a New Agenda", *Marxism Today*
- Boaventura de Sousa Santos. (2006), *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*, London, Zed Books
- Boer Roland. (2008), *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, Leiden, Brill
- Bowen John R. (2016), *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari'a Councils*, Princeton, Princeton University Press
- Brachman, Jarret. (2008). *Global Jihadism: Theory and Practice*, Abington, Routledge
- Britain Israel Communications and Research Centre (BICOM). (2017), "Labour Party foreign policy in the Middle East – an analysis", BICOM Briefing
- Brown Nathan, "Official Islam in the Arab World: The Contest for Religious Authority", *Carnegie Endowment*, (11/05/2017), <http://carnegieendowment.org/2017/05/11/official-islam-in-arab-world-contest-for-religious-authority-pub-69929>
- Burke Peter. (2002), *Western Historical Thinking in a Global Perspective*, New York-Oxford, Berghahn Books
- Bush Rod. (2004), "When the Revolution Came", *Radical History Review*, 90, 102-111
- Callaghan John. (2007), *The Labour Party and Foreign Policy: A history*, London, Routledge
- Cambanis Thanassis. (2010), *A Privilege to Die: Hezbollah's Legions and their Endless War against Israel*, New York, Free Press
- Chalcraft John. (2016), *Popular Politics in the Making of the Modern Middle East*, Cambridge, Cambridge University Press
- Cohen Nick. (2007), *What's Left: How the Left Lost its Way*, London: Harper Perennial
- Colley Linda. (1992), "Britishness and Otherness: An Argument", *Journal of British Studies*, Britishness and Europeanness: Who Are the British Anyway?, 31 (4): 309-329

- Congress of the Peoples of the East, Baku 1920, (1977), Stenographic Report, New York, New Park Publications, <https://bit.ly/2kqTmqL>
- Connelly Matthew. (2000), "Taking Off the Cold War Lens: Visions of North-South Conflict during the Algerian War for Independence", *The American Historical Review*, 105 (3): 739-769
- Cook David & Allison Olivia. (2007), *Understanding and Addressing Suicide Attacks: The Faith and Politics of Martyrdom Operations*, London, Praeger Security International
- Criss Nur Bilge. (2002), "A Short History of Anti-Americanism and Terrorism: The Turkish Case", *The Journal of American History*, 89 (2): 472-484
- Crone Patricia. (1980), *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press
- Curtis Edward E. (2007), "Islamism and Its African American Muslim Critics: Black Muslims in the Era of the Arab Cold War", *American Quarterly*, 59 (3): 683-709
- Dabashi Hamid. (2008), *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London, Routledge
- Daher Joseph. (2016), *Hezbollah: The Political Economy of Lebanon's Party of God*, London, Pluto Press,
- Daher Joseph, Marxism, the Arab Spring, and Islamic fundamentalism, *International Socialist Review*, # 106, (May 2017), <https://isreview.org/issue/106/marxism-arab-spring-and-islamic-fundamentalism>
- Daher Joseph, "Hezbollah and the Workers", *Jacobin*, (12/1/2016), <https://www.jacobinmag.com/2016/12/hezbollah-lebanon-iran-islamic-revolution-labor/>
- Daniel Finn. (2019), "Crosscurrents: Corbyn, Labour and the Brexit Crisis", *New Left Review*, # 118
- Davis Mike. (2005), *Planet of Slums*, London, Verso
- Deeb Lara. (2011), "Hizballah in the Sights", *MERIP*, No 258
- Van Dijk Teun A., "Ideological Discourse Analysis", University of Amsterdam, <https://bit.ly/2omU22B>
- Dionigi Filippo. (2014), *Hezbollah, Islamist Politics, and International Society*, London, Palgrave – Macmillan, London

- Dot Pouillard Nicolas, “Un islamisme ouvert sur sa gauche: L’émergence d’un nouveau tiers-mondisme arabe?”, *CETRI*, (20/1/2009), <https://www.cetri.be/Un-islamisme-ouvert-sur-sa-gauche?lang=fr>
- Dot-Pouillard Nicolas, “Joseph Samaha's reflections on nationalism, the left and Islam”, *The New Arab*, (12/04/2016), <https://www.alaraby.co.uk/english/comment/2016/4/12/joseph-samahas-reflections-on-nationalism-the-left-and-islam>
- Dworkin Dennis. (1997). *Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*, Durham, Duke University Press
- Eaden, J., Renton, D. (2002), *The Communist Party of Great Britain Since 1920*, Palgrave – Macmillan, London,
- ‘Ed’ Hussain, “Radical Departures”, *New Statesman*, (11/02/2010), <https://www.newstatesman.com/religion/2010/02/british-muslim-islam-britain>
- Eleftheriadou Marina, (2018) Refugee Radicalization/Militarization in the Age of the European Refugee Crisis: A Composite Model, *Terrorism and Political Violence*, 1-22
- Engineer Asghar Ali. (1990), *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, Stosius Inc/Advent Books Division
- Erickson John. (1998), *Islam and Postcolonial Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press
- Esposito J., Tamara S., Voll J. (2016), *Islam and Democracy after the Arab Spring*, Oxford, Oxford University Press
- Evans Smith and Worley Matthew. (2017), *Against the Grain: The British Far Left from 1956*, Manchester, Manchester University Press
- Feldman Fred & Sayad Georges. (1989), *Palestine and the Arabs’ Fight for Liberation*, Pathfinder Press
- Flores Alexander. (1997), “*Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate*” στο Joel Beinin & Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from the Middle East Report*, Berkeley, University of California Press
- Foucault M. “What are the Iranians Dreaming About”, *Le Nouvel Observateur*, (16-22/10-78), <https://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/007863.html>

- Fowkes Ben, Gökay Bulent (eds.). (2012), *Muslims and Communists in Post-Transition States*, London, Routledge
- Fowkes Ben & Gökay Bulent. (2009), "Unholy Alliance: Muslims and Communists – An Introduction", *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, 25 (1): 1-31
- Fukuyama Francis. (1993), "Fundamentalism's Future", *Journal of Democracy*, 4 (4): 125-128
- Gellner Ernest. (1995), "Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared", στο Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press
- Gellner Ernest. (1991), "Islam and Marxism: Some Comparisons", *International Affairs*, 67 (1): 1-6
- Gerges Fawaz. (2005), *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, Cambridge, Cambridge University Press
- Ghanem Dalia, (2019), "The Shifting Foundations of Political Islam in Algeria", *Carnegie Endowment for International Peace*, Series on Political Islam, <https://cutt.ly/tej4zQo>
- el-Ghobashy Mona. (2005), "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers", *International Journal of Middle East Studies*, 37 (3): 373-395
- Giugni Marco G. (1998), "The Other Side of the Coin: Explaining Crossnational Similarities between Social Movements", *Mobilization: An International Quarterly*, 3 (1): 89-105
- Göle Nilufer. (2012), "Decentering Europe, Recentering Islam", *New Literary History*, 43 (4): 665-685
- Göle Nilufer. (2015), *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*, Durham, Duke University Press
- Gorman Anthony. (2010), "Diverse in race, religion and nationality . . . but united in aspirations of civil progress": The anarchist movement in Egypt 1860–1940", στο Steven Hirsch & Lucien van der Walt (eds.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940: The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Leiden, Brill
- Graziano Manlio. (2017), *Holy Wars & Holy Alliance: The Return of Religion to the Global Political Stage*, New York, Columbia University Press
- Gurr Ted R. (2011), *Why Men Rebel*, London, Routledge

- Hafez Mohammed M. (2004), "From Marginalization to Massacres: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria", στο Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press
- Haje Ali Mohanad. (2018), *Nationalism, Transnationalism and Political Islam: Hizbullah's Institutional Identity*, Basingstoke, Palgrave Macmillan
- Hallaq B. Wael. (2014), *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, New York, Columbia University Press
- Hamid Sadek. (2018), *Sufis, Salafis and Islamists: The Contested Ground of British Islamic Activism*, London, I.B. Tauris
- Hamid Sadek. (2014), "Muslim Association of Britain", στο Peter Frank & Ortega Rafael (eds.), *Islamic Movements of Europe: Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, London, I.B. Tauris
- Hammami Rema. (1997), "From Immodesty to Collaboration: Hamas, the Women's Movement and the National Identity in the Intifada", στο Joel Beinin & Joe Stork, *Political Islam: Essays from MER*, Berkeley, California University Press
- Hannah Simon. (2018), *A Party with Socialists in It: A History of the Labour Left*, London, Pluto Press
- Hansen Hendrik & Kainz Peter. (2007), "Radical Islamism and Totalitarian Ideology: A Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8 (1): 55-76
- Hanson Brad. (1983), "The "Westoxication" of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, al-e Ahmad, and Shariati", *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1): 1-23
- Harb Mona & Leenders Reinoud. (2005), "Know Thy Enemy: Hizbullah, 'Terrorism' and the Politics of Perception", *Third World Quarterly*, The Politics of Naming: Rebels, Terrorists, Criminals, Bandits and Subversives, 26 (1): 173-197
- Hassan Hanafi. (1991), "From Orientalism to Occidentalism", *GTZ*, Goethe Institut
- Hatzivassiliou Evanthis. (2015), "The Cold War as a Frontier: The Mediterranean Cleavages and the View from NATO, 1967-1982", *Journal of European Integration History*, 21 (1): 13-32
- Hazran Yusri. (2010), "The Rise of Politicized Shi'ite Religiosity and the Territorial State in Iraq and Lebanon", *The Middle East Journal*, 64 (4): 521-541

- Healey Denis. (1983), "A Socialist Britain in a Changing World", στο συλλογικό, *Renewal: Labour's Britain in the 1980's*, London, Penguin
- Holmes R. Holmes. (2002), "Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference by Dipesh Chakrabarty", *American Ethnologist*, 29 (1): 214-216
- Huliaras Asteris & Tsardanidis Charalambos. (2006), "(Mis)understanding the Balkans: Greek Geopolitical Codes of the Post-communist Era", *Geopolitics* 11 (3): 465-483
- Huntington Samuel P. (1993), "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72 (3): 22-49
- Ingleby Melvyn. (2010), "Islamists and Leftists in Turkey: from Cold War antagonism to the rise of a Muslim Left", Academia.edu
- Jones Stephen H. (2013), "New Labour and the Re-making of British Islam: The Case of the Radical Middle Way and the "Reclamation" of the Classical Islamic Tradition", *Religions*, 4: 550–566
- Juergensmeyer Mark. (1996), "The Worldwide Rise of Religious Nationalism", *Journal of International Affairs*, Religion: Politics, Power and Symbolism, 50 (1): 1-20
- Juergensmeyer Mark. (2001), "The Global Rise of Religious Nationalism," στο Dwight N. Hopkins, Lois Ann Lorentzen, Eduardo Mendieta David Batstone, (eds.), *Religions/Globalizations: Theories and Cases*, Durham, Duke University Press
- Kalyvas Stathis. (2010), "International System and Technologies of Rebellion: How the End of the Cold War Shaped Internal Conflict", *The American Political Science Review*, 10, (3): 415-429
- Kandil Hazem. (2015), *Inside the Brotherhood*, Cambridge, Polity Press
- Karagiannis, Emmanuel. (2009). "Hizballah as a Social Movement Organization: A Framing Approach", *Mediterranean Politics*, 14 (3): 365 — 383
- Karagiannis Emmanuel & McCauley Clark. (2013), "The Emerging Red-Green Alliance: Where Political Islam Meets the Radical Left", *Terrorism and Political Violence*, 25 (2): 167-182
- Karagiannis Emmanuel. (2015), "When the green gets greener: political Islam's newly-found environmentalism", *Small Wars and Insurgencies*, 26 (1): 181-201
- Karagiannis Emmanuel & McCauley Clark. (2006), Hizb ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group That Remains Nonviolent, *Terrorism and Political Violence*, 18 (2): 315-334

- Karyotis Georgios and Patrikios Stratos. (2010), "Religion, securitization and anti-immigration attitudes: The case of Greece", *Journal of Peace Research*, 47 (1): 43-57
- Kassab Elizabeth Suzanne. (2010), *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press
- Kassimeris George. (2005), "Junta by another Name? The 1974 Metapolitefsi and the Greek Extra-Parliamentary Left", *Journal of Contemporary History*, 40 (4): 745-762
- Kaufman Gerald. (1983), *Renewal: Labour's Britain in 1980*, London, Penguin
- Kelemen Paul. (2012), *The British Left and Zionism: History of a Divorce*, Manchester, Manchester University Press
- Kelemen Paul. (2006), "British Communists and the Palestine Conflict, 1929-1948", *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal*, 5 (2): 131-153
- Kepel Gilles. (1999), "Toward a Social Analysis of Islamist Movements", στο Leonard Binder (ed.), *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East*, Florida, University Press of Florida
- Kepel Gilles. (2003), *Jihad: The Trail of Political Islam*, Cambridge, Harvard University Press
- Kemper Michael. (2008), "Studying Islam in the Soviet Union", Inaugural Lecture Delivered on the appointment to the chair of Eastern European Studies at the University of Amsterdam UvA-DARE (Digital Academic Repository)
- Khaddour Kheder, "Localism, War and the Fragmentation of Sunni Islam in Syria", *Carnegie Middle East Centre*, (28/3/2019), <https://carnegie-mec.org/2019/03/28/localism-war-and-fragmentation-of-sunni-islam-in-syria-pub-78714>
- Khalidi Rashid. (1997), *Palestinian Identity: The construction of Modern National Consciousness*, New York, Columbia University Press
- Khatab Sayed. (2006), *The Political Thought of Sayyid Qutb: The theory of jahiliyyah*, London, Routledge
- Khomeini A. (1980), "We Shall Confront the World with Our Ideology", *MERIP* 88, 10, <http://www.merip.org/mer/mer88/khomeini-we-shall-confront-world-our-ideology>
- Khuri-Makdisi Ilham. (2010), *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914*, Berkeley, University of California Press

- Kiely R. (2009), *The Clash of Globalizations: Neo-Liberalism, the Third-Way and Anti-Globalization*, Chicago, Haymarket
- Kilbride, LM. (2008), "The Catholic New Left: Language, Liturgy and Literature in Slant magazine, 1964-1970", *Renascence*, 69 (3): 174-185
- James Klugman. (1987-2004), *History of the Communist Party of Great Britain*, Six Volumes, Lawrence & Wishart, Chadwell Heath
- Laclau E. (2000), "Structure, History and the Political", στο Judith Butler (ed.), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogue on the Left*, London, Verso
- Lal Khan, "Religious Fundamentalism and Imperialism – Friends or Foes?" <http://www.marxist.com/religious-fundamentalism-and-imperialism-friend-or-foe.htm>
- Laurence Jonathan. (2013), "Islam and Social Democrats: Integrating Europe's Muslim Minorities", *Dissent*, 60 (4): 18-23
- Laybourn Keith, Murphy Dylan. (1999), *Under the Red Flag: The History of Communism in Britain*, Sutton Publishing, Gloucestershire
- Lemke T. (2001), "The Birth of Bio-Politics" – Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality", *Economy and Society*, 30 (2): 190-207
- Lewis Bernard. (1990), "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic*, 266, (3): ABI/INFORM
- Lewis Bernard. (1954), "Communism and Islam", *International Affairs (Royal Institute of International Affairs)*, 30 (1): 1-12
- "L'Islamo-Gauchisme: Histoire d'une Derive", αφιέρωμα στο *Revue des Deux Mondes*, 2018
- Litani Y. (1989), "Militant Islam in the West Bank and Gaza", *New Outlook*, 32
- Lockman Zachary. (1994), "Imagining the Working Class: Culture, Nationalism, and Class Formation in Egypt, 1899-1914", *Poetics Today*, Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period II, 15 (2): 157-190
- Lockman Zachary. (2005), "Critique from the Right: The Neo-conservative Assault on Middle East Studies", *The New Centennial Review*, 5 (1): 63-110
- Louer Laurence. (2012), *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf*, London, Hurst

- Malek Anouar Abdel. (1981), *Social Dialectics: Civilizations and Social Theory*, New York, State University of New York Press
- Malley Robert. (1996), *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution and the Turn to Islam*, Berkeley, University of California Press
- Marusek Sarah. (2018), *Faith and Resistance: The Politics of Love and War in Lebanon*, London, Pluto Press
- McAdam Doug & Tarrow Sidney & Tilly Charles. (2001), *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press
- Miller John. (2013), *Siding with the Oppressor: The Pro-Islamist Left, One Law for All*, shorturl.at/fqPW2
- Millett Kate. (1982), *Going to Iran*, Coward, McCann & Geoghegan
- Mishal Shaul & Sela Avraham. (2006), *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*, New York, Columbia University Press
- Moazami Behrooz. (2009), "The Islamization of the Social Movements and the Revolution, 1963 – 1979", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29 (1): 47-62
- Modood Tariq. (2002), "The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism", στο Al Sayad Nezar & Castells Manuel (edσ.), *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization*, Plymouth, Lexington Books
- Moghadam Valentine M. (2012), *Globalization and Social Movements: Islamism, Feminism, and the Global Justice Movement*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers
- Moghadam Val. (1987), "Socialism or Anti-Imperialism? The Left and Revolution in Iran", *New Left Review*, # 166
- Mordechai Nisan. (2002), *Minorities in the Middle East: A History of Self-Expression*, McFarland & Company Inc., Jefferson
- an-Nabhani Taqiuddin, (χωρίς ημερομηνία), *Concepts of Hizb ut-Tahrir (Mafahim Hizb ut-Tahrir)*, Khilafah Publications, London, <https://bit.ly/2pB6fAS>
- Nairn Tom. (1997), *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, London, Verso Books

- Nasr Salim. (1997), "Roots of the Shi'i Movement in Lebanon", στο Beinin Joel & Stork Joe (eds.), *Political Islam: Essays from the Middle East Report*, Berkeley, University of California Press
- Nagib Samih. (2006), *The Muslim Brotherhood: A Socialist View*, Cairo, Centre for Socialist Studies
- Norton Augustus Richard. (2014), *Hezbollah: A Short History*, Princeton, Princeton University Press
- Owen Roger. (2012), *The Rise and Fall of Arab Presidents for Life*, Cambridge, Harvard University Press
- Owen Roger. (1992), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, London, Routledge
- Paige Arthur. (2010), *Unfinished Projects: Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Verso, London
- Pargeter Alison. (2013), *The Muslim Brotherhood: From Opposition to Power*, London, Saqi
- Patel Rajeev & Mcmichael Philip. (2004), "Third Worldism and the lineages of global fascism: the regrouping of the global South in the neoliberal era", *Third World Quarterly*, 25 (1): 231–254
- Pfeifer Karen. (1997), "Is There an Islamic Economics?", στο Joel Beinin & Joe Stork, *Political Islam: Essays form the Middle East Report*, California, California University Press
- Phythian Mark. (2007), *The Labour Party, War and International Relations, 1945–2006*, Abington, Routledge
- al-Qaradawi Yusuf. (2007), *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), <https://bit.ly/2IGJL8g>
- al-Qurtuby Sumanto. (2013), "The Islamic Roots of Liberation, Justice, and Peace: An Anthropocentric Analysis of the Concept of "Tawhīd", *Islamic Studies*, 52 (3/4): 297-325
- Qutb Sayed. (2006), *Milestones*, Islamic Book Service
- Rahemtulla Shadaad. (2017), *Qur'an of the Oppressed Liberation: Theology and Gender Justice in Islam*, Oxford, Oxford University Press
- Ragin Charles C. (1997), "Turning the tables: how case-oriented research challenges variable-oriented research", *Comparative Social Research*, 16: 27-42
- Ramadan Tariq. (2004), *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford, Oxford University Press

- Randall Nick. (2003), "Understanding Labour's ideological trajectory", στο John Callaghan, Steven Fielding, Steve Ludlam (eds.) *Interpreting the Labour Party: Approaches to Labour politics and history*, Manchester, Manchester University Press
- Rapoport, David. (2013), "The four waves of modern terror: International dimensions and consequences. στο Jussi M. Hanhimäki & Bernhard Blumenau (Eds.), *An International History of Terrorism: Western and Non-Western Experiences*. Abington, Routledge
- Rehman Javaid. (2007), "Islam, "War on Terror" and the Future of Muslim Minorities in the United Kingdom: Dilemmas of Multiculturalism", *Human Rights Quarterly*, 29 (4): 831-878
- Richards Alan & Waterbury John. (2007), *A Political Economy of the Middle East*, Colorado, Westview Press
- Robinson Glenn E. (2004), " Hamas as Social Movement", στο Quintan Witkorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press
- Rodinson Maxime, "Islam Resurgent"?, *Le Monde*, (6-8/12/1978)
- Rodinson Maxime. (1979), *Marxism and the Muslim World*, London, Zed Books
- Rogan Eugene. (2015), *The Fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East, 1914-1920*, London, Penguin
- Rosefsky Wickham Carrie. (2013), *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, Princeton, Princeton University Press
- Rosefsky Wickham Carrie. (2002), *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York, Columbia University Press
- Rosefsky Wickham Carrie. (1997), "Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations", στο Joel Beinin & Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from MER*, Berkeley, University of California Press
- Rosenthal Erwin. (2009), *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press
- Roussos Sotirios. (2010-2011), "The Athens Mosque: From a Foreign Policy Tool to the Formation of Public Islam in Greece", *Journal of Modern Hellenism*, 28: 153-165
- Roy Oliver. (1994), *The Failure of Political Islam*, Cambridge, Harvard University Press

- Said Edward. (1994), *Culture and Imperialism*, Vintage Books, London
- Sagall Sabby, "Middle East: A Cairo Conference Call", *Socialist Review*, (April 2005), <http://socialistreview.org.uk/295/middle-east-cairo-conference-call>
- Sakkas John. (2007), "Greece, the Arab World and Israel. A Troubled Triangle in the Eastern Mediterranean", *DEFENCOR*, PACIS
- Salah Aqel Mohammed Ahmed. (2017), "The Hamas Movement and its political and democratic practice, 1992–2016", *Contemporary Arab Affairs*, 10 (4): 561–576
- Salim Çevik. (2019), "Erdoğan's Comprehensive Religious Policy: Management of the Religious Realm in Turkey", 12, SWP Comment
- Saroyan Mar. (1997), *Minorities, Mullahs and Modernity: Reshaping Community in the Former Soviet Union*, Berkeley, University of California at Berkeley
- Sassoon Donald. (1997), *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century*, London, I.B. Tauris
- Seddon Mohammad Siddique. (2014), "The Muslim Council of Britain: From Pious Lay Preaching to Political Lobbying", στο *Peter Frank & Ortega Rafael (ed.), Islamic Movements of Europe: Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, London, I.B. Tauris
- Scullion Foucault Rosemarie. (1995), "Michel the Orientalist: On Revolutionary Iran and the "Spirit of Islam"", *South Central Review*, 12 (2): 16-40
- Shain Farzana. (2009), "Uneasy Alliances: British Muslims and Socialists since the 1950s", *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, 25 (1): 95- 109
- Shariati Ali, (1980), *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Islamic Foundation Press
- Scheler Max. (1980), *Problems of a Sociology of Knowledge*, London, Routledge Kegan & Paul
- Shepard William E. (1987), "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, 19 (3): 307-335
- Sieger Paul N. (1986), *The Meek and the Militant: Religion and Power Across the World*, London, Atlantic Highlands
- Socialist Worker, "Cairo Conference Calls for Resistance" (7/4/2007), <http://socialistworker.co.uk/art/10844/Cairo+Conference+calls+for+resistance>

- Smith John. (1993), The R.H. Tawney Memorial Lecture Given by the R.T. John Smith QC MP, Bloomsbury Baptism Church, <https://bit.ly/2NiEK7w>
- Spivak Gayatri Chakravorty. (2010), "Can the Subaltern Speak?", στο Morris, Rosalind (ed.), *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, New York, Columbia University Press
- Suha Taji-Farouki. (2014), "Hizb ut-Tahrir", στο Peter Frank & Ortega Rafael (eds.), *Islamic Movements of Europe: Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, London, I.B. Tauris
- Tabari Ehsan and Moin Masood. (1979), "Socialism and Islam", *MERIP Reports, Iran in Revolution*, 75/76: 29-30
- Talattof Kamran. (2005), "Comrade Akbar: Islam, Marxism, and Modernity", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25 (3): 634-649
- Talpade Mohanty Chandra. (1984), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Boundary 2, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism*, 12 (3): 333-358
- Thompson Willie. (1997), *The Left in History: Revolution and Reform in Twentieth – Century Politics*, London, Pluto Books
- Thorpe Andrew. (1997), *A History of the British Labour Party*, Hampshire, Macmillan Press
- Tibi Bassam. (2008), *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, London, Routledge
- Tilly Charles & Sidney Tarrow. (2012), *Contentious Politics*, New York, Oxford University Press
- Tilman Ludke. (2005), *Jihad made in Germany: Ottoman and German Propaganda and Intelligence Operations in the First World War*, Munster, LIT Verlag
- Traboulsi Fawwaz. (2007), *A History of Modern Lebanon*, London, Pluto Press
- Tsitselikis K. (2011), *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers
- Tudor Jones. (1996), *Remaking the Labour Party: From Gaitskell to Blair*, London, Routledge
- Tugal Cihan. (2016), *The Fall of the Turkish Model: How the Arab Uprisings Brought Down Islamic Liberalism*, London, Verso

- Odd Arne Westad. (2005), *The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of our Times*, New York, Cambridge University Press
- Volpi Frédéric. (2003), *Islam and Democracy: The Failure of Dialogue in Algeria*, London, Pluto Press
- Vertigans Stephen. (2009), *Militant Islam: A sociology of characteristics, causes and consequences*, London, Routledge
- Wallerstein Immanuel. (2006), *World Systems Analysis: An Introduction*, London, Duke University Press
- Wiktorowicz Quintan (ed.). (2004), *Islamic Activism: A social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press
- Wiktorowicz, Quintan. (2006), "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism*, 29: 207-239
- Wiktorowicz Quintan. (2005), *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Lanham, Rowman & Littlefield
- Williams Raymond. (1966), "New Left Catholics", *New Blackfriars*, 48 (558): 74-77
- Wistrich Robert S. (2013), "Anti-Zionist Connections: Communism, Radical Islam, and the Left", στο Rosenfeld Alvin H., *Resurgent Antisemitism*, Bloomington, Indiana University Press
- Wood Tony. 2010, "Good Riddance to New Labour", *New Left Review*, # 62
- Young Iris. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press
- Zald, Mayer N., and Ash Roberta. (1987), "Social Movement Organization: Growth, Decay, and Change." στο Mayer N. Zald and John D. McCarthy (eds.), *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays*, New Brunswick, Transaction Books.
- Zeidan David. (2003), "A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 30 (1): 43-80
- Zizek Slavoj. (2004), *Iraq: The Borrowed Kettle*, London, Verso
- Zubaida Sami. (2011), *Beyond Islam, A New Understanding of the Middle East*, London. I.B. Tauris

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abdennur Prado, (2014), *Ισλάμ και Αναρχισμός*, Ιωάννινα, Ισνάφι
- Anti-imp 6, (2013), *Ελληνοσερβική φιλία 1991-1995: Η συμμετοχή του ελληνικού ιμπεριαλισμού στον “τρίτο βαλκανικό πόλεμο”*, Αθήνα
- Antifa Scripta, (2018), «Ένας είναι ο Εχθρός...», *Ο Αριστερός Τριτοκοσμισμός Και Η Σιχαμένη Κρατική Του Χρησιμότητα* Μέρος 1ο: *Όταν Ακόμα Ο Τριτοκοσμισμός Ονομαζόταν αντιαποικιοκρατία*”, Τ. #60
- Bozarslan Hamit. (2004), *Ιστορία της Σύγχρονης Τουρκίας: Από την Επανάσταση των Νεότουρκων μέχρι Σήμερα*, Αθήνα, Σαββάλας
- Braudel Fernand, (1990), *Η Μεσόγειος: Ο χώρος και η Ιστορία*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα
- Buck-Morss Susan. (2005), *Πέρα Από τον Τρόμο: Ισλάμ, Κριτική Θεωρία και Αριστερά*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια
- Chabry Laurent & Chabry Annie. (1987), *Οι Μειονότητες στη Μέση Ανατολή: Εθνικές και Θρησκευτικές – Τα Αίτια των Συγκρούσεων*, Αθήνα, Θεμέλιο
- Claver Nathalie & Bougaret Xavier. (2018), *Οι Μουσουλμάνοι της Νοτιο-ανατολικής Ευρώπης: Από τις Αυτοκρατορίες στα Βαλκανικά Κράτη*, Ιωάννινα, Ισνάφι
- Dolnik A. & Gunaratna R. (2018), “Περί της Φύσης της Θρησκευτικής Τρομοκρατίας”, στο Jeffrey Haynes, *Θρησκεία και Πολιτική: Μια Σύγχρονη Επιτομή*, Αθήνα, Πεδίο
- Eley Geoff. (2010), *Σφυρηλατώντας τη Δημοκρατία: Ιστορία της Ευρωπαϊκής Αριστεράς 1923-2000*, Β' Τόμος, Αθήνα, Σαββάλας
- Eley Geof, (2018), “Τι παράγει η δημοκρατία; Επαναστατικές κρίσεις, λαϊκές πολιτικές και δημοκρατικές κατακτήσεις στην Ευρώπη του 20ού αιώνα”, στο Mike Haynes & Jim Wolfreys (eds.), *Ιστορία και Επανάσταση*, Αθήνα, Angelus Novus
- Ferro Marc. (2006), *Το Σοκ του Ισλάμ, 18ος – 20ος Αιώνας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια
- Fox Jonathan. (2018), “Εντάσσοντας τη Θρησκεία στη Θεωρία των Διεθνών Σχέσεων”, στο Jeffrey Haynes (επ.), *Θρησκεία και Πολιτική: Μια Σύγχρονη Επιτομή*, Αθήνα, Πεδίο

- Iggers Georg & Wang Edward. (2015), *Παγκόσμια Ιστορία της Σύγχρονης Ιστοριογραφίας*, Αθήνα, Νεφέλη
- Lebon Gustave. (2016), *Η ψυχολογία των Όχλων*, Αθήνα, Αγγελάκη
- Nafissi Mohammad. (2019), “Σιιτικό Ισλάμ και Πολιτική” στο Jeffrey Haynes (επ.), *Θρησκεία και Πολιτική: Μια Σύγχρονη Επιτομή*, Αθήνα, Πεδίο
- PFLP – Λαϊκό Μέτωπο για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης. (2016), *Κείμενα και συνεντεύξεις*, Αθήνα, ΜΟΛΟΤ
- Rodinson Maxime. (1980), *Ισλάμ και καπιταλισμός*, Αθήνα, Κάλβος
- Roy Oliver. (2006), *Το Παγκοσμιοποιημένο Ισλάμ*, Αθήνα, Scripta
- Said W, Edward. (2002), *Καλύπτοντας το Ισλάμ: Πώς τα Μ.Μ.Ε. και οι αναλυτές καθορίζουν την εικόνα που έχουμε για τον υπόλοιπο κόσμο*, Αθήνα, Νεφέλη
- Sommier Isabelle. (2011), *Η Επαναστατική Βία: Οργανώσεις, Διαδικασίες, Αδιέξοδα*, Αθήνα, Σαββάλας,
- Taylor Charles. (2015), *Μια Κοσμική Εποχή*, Αθήνα, Ίνδικτος
- Young Robert. (2007), *Μεταποικιακή Θεωρία: Μια Ιστορική Εισαγωγή*, Αθήνα, Πατάκης
- Αθηνά Αθανασίου & Κώστας Αθανασίου & Γιώργος Γιαννακόπουλος, (2008), “Μεταποικιακή Θεωρία: Η Φωνή των «Άλλων» και η Ριζοσπαστική Πολιτικοποίηση του Πολιτισμικού”, *Εντός Εποχής*, Τ. 26
- Βερναρδάκης Χρ. (1991), *Κόμματα και Κοινωνικές Συμμαχίες στην Προδικτατορική Ελλάδα: Οι Προϋποθέσεις της Μεταπολίτευσης*, Αθήνα, Εξάντας
- Διαμαντούρος Νικηφόρος. (2000). *Πολιτισμικός Δυϊσμός και Πολιτική Αλλαγή στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης: Πλαίσιο Ερμηνείας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια
- Ελευθερίου Κ. & Τάσσης Χ. (2013), *ΠΑΣΟΚ: Η Άνοδος και η Πτώση (;) ενός Ηγεμονικού Κινήματος*, Αθήνα, Σαββάλας
- Ελεφάντης Άγγελος. (1978), *Η Επαγγελία της Αδύνατης Επανάστασης: ΚΚΕ και Αστισμός στον Μεσοπόλεμο*, Αθήνα, Ολκός

- Ζακαρίγια Φουάντ. (2015 & 2016), “Ο Οριενταλισμός και η Κρίση της Σύγχρονης Αραβικής Κουλτούρας”, *Πρόταγμα*, Α΄ & Β΄ μέρος, Τ. 8 & Τ. 9
- Ζιράρ Ρενέ. (2017), *Βία και Θρησκεία: Αιτία ή Αποτέλεσμα;*, Αθήνα, Νήσος
- Ιμπν Χαλντούν, (1980), *Προλεγόμενα*, Αθήνα, Κάλβος
- «Ισλάμ και Αριστερά: Ένας διάλογος ανοίγει», *Resistencias*, Τ. 4, 2007
- Καραμπελιάς Γιώργος, “Το Ισλάμ, η Ευρώπη και οι Έλληνες”, *Άρδην* τ. 101-102, (8/9/2019), <http://ardin-rixi.gr/archives/213169>
- Μαρβάκης Αθανάσιος, Παρσάνογλου Δημήτρης, Παύλου Μίλτος (επ.). (2009), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα
- Μαυροειδής Παναγιώτης, “Για τον πόλεμο στη Συρία και τη στάση της αριστεράς”, *Iskra*, (21/12/2016), <https://bit.ly/2IjcznK>
- Μελετόπουλος Μελέτης. (2015), *Μαρξισμός και Τροτσκισμός στην Ελλάδα*, Παπαζήσης, Αθήνα
- Μιχαήλ Σάββας. (1984), «Οι δέκα μέρες της Αυγής», Ειδική έκδοση της *Σοσιαλιστικής Αλλαγής*
- Παπαδόπουλος Απόστολος Γ. & Φρατσέα Λουκία-Μαρία. (2014), “Οι «Άγνωστες» Οργανώσεις της Κοινωνίας Πολιτών: Κοινότητες Και Οργανώσεις Μεταναστών Στην Ελλάδα”, *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 42: 62-90
- Πινακούλας Γιώργος, “Η έννοια του μπαχτινικού χρονότοπου, Από τον “μεγάλο” στον “μικρό” χρονότοπο”, ΕΚΠΑ, <https://bit.ly/2u9XUTy>
- Ράπτης Μιχάλης (Πάμπλο). (2005), *Η Πολιτική μου Αυτοβιογραφία*, Αθήνα, Ίκαρος
- Ρούσσοσ Σωτήρης. (2005), “Η Ελληνική Πολιτική στη Μέση Ανατολή: Μεταξύ «Επιχειρησιακής Νοοτροπίας», «Εσωτερικής Πολιτικής» και «Νέων Προκλήσεων», στο Κ. Αρβανιτόπουλος & Μ. Κόππα (επ.), *30 Χρόνια Ελληνικής Εξωτερικής Πολιτικής, 1974-2004*, Αθήνα, Λιβάνης
- Σακκάς Γιάννης. (2004), “Η Ελλάδα και οι Άραβες την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου. Εθνικές Επιδιώξεις και Διπλωματία”, *Journal of Oriental and African Studies*, 13: 201-223
- Συλλογικό. (2002), *Ισλάμ και Ευρώπη*, Συλλογικό, Αθήνα, Ίδρυμα Ν. Πουλιαντζάς
- Σβωλόπουλος Κωνσταντίνος. (2002), *Η Ελληνική Εξωτερική Πολιτική: 1945-1981*, Β΄ Τόμος, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας

- Τσιτσελίκης Κ. (2004), «Η Θρησκευτική ελευθερία των μεταναστών: Η Περίπτωση των Μουσουλμάνων», στο Μ. Παύλου & Δ. Χριστόπουλος, *Η Ελλάδα της Μετανάστευσης: Κοινωνική Συμμετοχή, Δικαιώματα και Ιδιότητα του Πολίτη*, Αθήνα, Κριτική, Αθήνα
- Τρίκκας Τάσος. (2018), *ΕΔΑ: Μια Ελληνική Ιδιομορφία*, Ειδική Έκδοση της Εφημερίδας των Συντακτών
- Φιλιππίδης Χρήστος. (2017), *Μικροί Πόλεμοι σε Μεγάλες Πόλεις: Θεωρίες, τεχνολογίες και γεωγραφίες αντιεξέγερσης*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις των Ξένων
- Χάρμαν Κρις. (2013), *Ριζοσπαστικό Ισλάμ, Ιμπεριαλισμός και Αριστερά*, Αθήνα, Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο
- Χασιούρας Δημήτρης Γ. (1986), *Μαρξισμός και Νεορθόδοξοι*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή
- Χατζηβασιλείου Ευάνθης, (2004), *Εισαγωγή στην Ιστορία του Μεταπολεμικού Κόσμου*, Αθήνα, Πατάκης
- Χορκχάιμερ Μαξ & Αντόρνο Τέοντορ Β. (1996), *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, Νήσος

ΑΡΧΕΙΑΚΕΣ ΠΗΓΕΣ:

ΕΛΛΑΔΑ

- Αρχεία Σύγχρονης Κοινωνικής Ιστορίας (ΑΣΚΙ), Αθήνα
- Επιμορφωτικό Ίδρυμα Χαρίλαος Φλωράκης – Αρχείο ΚΚΕ, Αθήνα
- Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων (Καπνεργοστάσιο), Αρχείο Ελληνικού Τύπου, Αθήνα
- Ιστορικό Αρχείο Υπουργείου Εξωτερικών, Αθήνα

Βρετανία:

- British Library, Λονδίνο
- British National Archives, Λονδίνο
- May Day Rooms, Λονδίνο
- Warwick University Modern Records Archive, Κόβεντρι
- People's History Museum, Μάντσεστερ

ΕΦΗΜΕΡΙΔΕΣ:

- Αυγή
- Βήμα
- Ελευθεροτυπία
- Καθημερινή
- Ριζοσπάστης
- Σοσιαλιστική Αλλαγή
- Daily Mirror
- The Guardian
- Independent
- Labour Weekly

- Morning Star
- Socialist Worker
- Sunday Times

ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ:

- Αντί
- Επιστημονική Σκέψη
- Η Αριστερά Σήμερα
- Ο Πολίτης
- Κομμουνιστική Επιθεώρηση
- Προβλήματα της Ειρήνης και του Σοσιαλισμού
- Jewish Socialist
- Leveller
- Marxism Today
- Militant
- Socialist Worker Review
- Wildcat

ΠΡΟΦΟΡΙΚΕΣ ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ

- Leila al-Shami (25/7/2019)
- Anas al-Tikriti (13/3/2019)
- Joseph Daher (30/9/2019)

- Βαγγέλης Πισσίας (3/2/2017)
- Τάσος Τρίκκας (26/01/2018)
- Ερρίκος Φινάλης (13/6/2017)

- Ζίπο (23/8/2019)
- Πάνος Τρυγάζης (3/6/2017)
- Γιάννης Φελέκης (22/6/2019)
- Νικόλας Βουλέλης (17/12/2018)