

# Όταν ο Jameson συναντά τον Χειμαριδη [τζαι τον Λιασιδη]. Συνεισφορά στην κατανόηση της Μεσανατολικής νεωτερικότητας (Ηλεκτρονικό Άρθρο)

## Ιστορικό σημείωμα

Αυτό το ηλεκτρονικό άρθρο δημοσιεύτηκε τον Απρίλη του 2015 στο blog [κοινωνιολογικά](#).

## Περιεχόμενο

### Όταν ο Jameson συναντά τον Χειμαριδη [τζαι τον Λιασιδη]. Συνεισφορά στην κατανόηση της Μεσανατολικής νεωτερικότητας

#### Εισαγωγή: αναζητώντας μεταμοντέρνα τεκμήρια σε μια αμφίβολη νεωτερικότητα

Η πρώτη μου σκέψη, όταν μου ζητήθηκε ένα κείμενο για μια έκδοση σχετικά με το «μετά-αποικιακό» και το «μεταμοντέρνο», ήταν μια μελέτη που είχα κάμει για τον Γιώργη Χειμαριδη, τον «εργάτη-ποιητή» όπως έμεινε γνωστός στην κυπριακή λογοτεχνική ιστοριογραφία. Τελικά όμως το κείμενο επεκτάθηκε θεωρητικά και ο Χειμαριδης έμεινε σαν ένα μέρος των εμπειρικών στοιχείων. Η πορεία όμως από τον Χειμαριδη σε αυτό το κείμενο είναι ίσως μια καλή αφετηρία για εισαγωγή στην θεματική του κειμένου. Κατά την διάρκεια της δημόσιας παρέμβασης του [με έντυπες δημοσιεύσεις] την δεκαετία του 1940, ο Χειμαριδης υπήρξε μια φωνή που έκφρασε μια πολιτικά/κοινωνικά υπαρκτή διάσταση της τότε εποχής: την επαναστατική αριστερά και ένα είδος προλεταριακού μοντερνισμού. Αλλά αυτή η διάσταση «χάθηκε» από τον δημόσιο βίο και την συλλογική μνήμη. Άρα λοιπόν η πρώτη συμπαραδηλωσή του ονόματος του Χειμαριδη, σε σχέση με το μεταμοντέρνο, είναι η αίσθηση του αποκλεισμένου, του λογοκρινόμενου, του Άλλου που αξίζει να έρθει στην επιφάνεια. Οι μεταμορφώσεις του Χειμαριδη από την ρομαντική, αρχικά, θέση του δον Κιχώτη που υπερασπίζεται τα «υψηλά ιδεώδη», στην ρεαλιστική, μετά, ταύτιση με το «πάθος του προλεταριάτου» σαν θεωρητική πράξη, μέχρι την στροφή στην «μαγκιά των περιθωριακών»[1], με έφερε αντιμέτωπο με την εικόνα ενός άλλου κύπριου ποιητή, του Παύλου Λιασιδη - ο οποίος αρνήθηκε να ολοκληρώσει/εγκατέλειψε το σχολείο και έγραφε μέχρι το τέλος της ζωής του στα κυπριακά. Θέτοντας δηλαδή τον εαυτό του ιστορικά από την αρχή στο περιθώριο - άλλωστε η ταύτιση με το χωριο/χωρο του ήταν μνημειώδης. Ο Λιασιδης και το έργο του θα μπορούσε να χαρακτηριστεί σαν ένα είδος πρώιμου κυπριακού μεταμοντέρνου υβριδίου: ένας χωρκατης ο οποίος ταυτιζόταν μέσα από την ποίηση του με τον τεχνολογικό φουτουρισμό. Αλλά δεν αντάλλαξε την βράκα με παντελόνι.

Αν ξεκινήσουμε από αυτές τις περιπτώσεις σαν μετωνυμίες, τότε το ζήτημα είναι η ευρύτερη κατανόηση της πολιτιστικής εικόνας της κυπριακής νεωτερικότητας μέσα από τις «ανωμαλίες»: τα μη-αφομοιώσιμα «υπόλοιπα» τα οποία δεν «χωρούν»/δεν είναι ερμηνευσιμα στο πλαίσιο του κυρίαρχου βλέμματος - το οποίο είναι μια τοπική αναπαραγωγή/μείγμα/υβριδιο του δυτικοκεντρικού βλέμματος. Η περίπτωση του Χειμαριδη εκφράζει ένα «παράδοξο μέσα στο παράδοξο» για την

κυπριακή ιστοριογραφία. Το αρχικό παράδοξο είναι η ύπαρξη μιας κοσμικής [αθεϊστικής στον ιδεολογικό της πυρήνα] μαζικής αριστεράς που ήρθε σε έντονη ρήξη με το εσωτερικό κατεστημένο την περίοδο 1920-60. Το βασικό σχήμα της επίσημης κυπριακής ιστοριογραφίας[2] είναι ότι ο κυπριακός λαός [στην ελληνοκυπριακή του εκδοχή - η οποία ονομάζεται από τους θιασώτες της «κυπριακός ελληνισμός»] ταυτίστηκε από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα με το αίτημα για ένωση με την Ελλάδα, και ότι αυτή η ταύτιση ήρθε «φυσιολογικά»: ήταν μέρος όχι απλά του κλασικού εθνικού μύθου της «εθνικής αφύπνισης», αλλά και μιας νοσταλγίας για επιστροφή «στην μητέρα». Και ο εσωτερικός παράγοντας που διαμεσολαβούσε για να γίνει αυτή η αφύπνιση «φυσιολογικά» ήταν η εκκλησία η οποία, υποτίθεται, καθοδηγούσε σαν καλός οργανωτικός ποιμένας, τα «σεμνά και πολυβασανισμένα του τέκνα», τον κυπριακό λαό. Σε αυτό το σχήμα η κυπριακή αριστερά είναι διπλά προβληματική: από την μια αμφισβήτησε έντονα όχι μόνο την εκκλησία αλλά και την ιδεολογία της ένωσης, και από την άλλη εκφράζει την ιστορική-κοινωνιολογική πραγματικότητα του ότι η ελληνοκυπριακή κοινότητα [ε/κ] κοινότητα ήταν ουσιαστικά βαθύτατα διαιρεμένη - ταξικά και ιδεολογικά. Ο Χειμαριδής είναι ένα παράδοξο στο εσωτερικό του παράδοξου - στο εσωτερικό της αριστεράς. Ο ίδιος υπήρξε ιδεολογικά ταυτισμένος με το τροσκιστικό κίνημα, το οποίο την δεκαετία του 1940 έκφρασε τόσο στον χώρο των συντεχνιών όσο και στο πολιτικό πεδίο την άκρα αριστερά της εποχής. Το ότι υπήρξε μια άκρα αριστερά την δεκαετία του 1940 είναι από μόνο του μια *de facto* αμφισβήτηση δυο μύθων που αναπαράγονται με την αύρα του αυτονόητου: ότι η κυπριακή κοινωνία είναι/ήταν πάντα «συντηρητική» και ότι η κυπριακή αριστερά ήταν από την δημιουργία της ένα μονολιθικό μπλοκ ψηφοφόρων που ακολουθούσε τις οδηγίες της ηγεσίας. Τι σημαίνει, όμως, και ευρύτερα η άκρα αριστερά της αριστεράς σε μια αποικία; Μπορεί να μας πει κάτι για την μετά-αποικιακή εμπειρία - και για την μεταμοντέρνα; Η αριστερά μπορεί να προσδιοριστεί σαν το ιστορικό κοινωνικό κίνημα το οποίο ταυτίστηκε με την συνειδητή πολιτική βούληση για διάχυση/ εφαρμογή και επέκταση των αρχών του διαφωτισμού. Με αυτήν την έννοια η αριστερά σε παγκόσμιο επίπεδο είναι ίσως μια από τις πιο χαρακτηριστικές εκφράσεις της νεωτερικότητας, και, για να το πούμε με την ορολογία της αριστεράς, εκφράζει την απελευθερωτική δυναμική αυτής της ιστορικής εποχής. Η άκρα αριστερά σαν η «ουτοπική πτέρυγα»[3] της αριστεράς είναι ένα σημείο γύρω από το οποίο μπορούμε να διερευνήσουμε το ευρύτερο όραμα και εμπειρία του κινήματος. Και αν στον μη-δυτικό κόσμο η αριστερά είναι ένα από τα κεντρικά προϊόντα της νεωτερικότητας, τότε η διερεύνηση της ιστορικής της εμπειρίας και οράματος ίσως να είναι ένας τρόπος για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο βιώθηκε η νεωτερικότητα [και το μεταμοντέρνο σαν συνέχεια/συνεπεία] έξω από την Δύση.

Σε ένα μετά-αποικιακό πλαίσιο το βασικό ερώτημα είναι αν μπορούμε να αρθρώσουμε ένα λόγο, ταυτότητα, ιστορική αφήγηση, πέρα από τον δυτικοκεντρικό πλαίσιο.[4] Δεν αρκεί με αυτήν την έννοια η ανακάλυψη του «Άλλου» - το ερώτημα είναι αν αυτός ο άλλος έχει κάτι να μας πει που δεν επιβεβαιώνει απλά την δύναμη του δυτικού βλέμματος στον κόσμο. Το να δεχτούμε ότι σε κάποια φάση τους τελευταίους αιώνες άρχισε να δημιουργείται ένα είδος παγκόσμιας ιστορίας/χρονου υπό την δυτική ηγεμονία είναι κατανοητό. Όμως αν απλά δεχτούμε αβασάνιστα τα δυτικά σχήματα για τον εκμοντερνισμό [όπου ο μη-δυτικός κόσμος είναι ουσιαστικά ένα αντικείμενο το οποίο μεταβάλλεται σε ιστορικό υποκείμενο μέσα από την διαμεσολάβηση της νεράιδας του δυτικού εκμοντερνισμού] αποδεχόμαστε ένα μύθο ο οποίος είναι και προσβλητικός για την αξιοπρέπεια των μη-δυτικών πληθυσμών. Και σε αυτό το πλαίσιο ο ριζοσπαστικός γλωσσικός τοπικισμός του Λιασιδη εκφράζει την κυπριακή ιθαγενή αξιοπρέπεια.

Είναι επίσης και ζήτημα πιεστικής πολιτικής θέσης στο σημερινό μεταμοντέρνο πολιτικό πλαίσιο. Ο εξαγνισμός της Δύσης ακόμα και μέσα από την επαναστατική ρητορική και πράξη τα τελευταία 10-15 χρόνια,[5] έχει αρχίσει να λειτουργεί σαν ένα νέο είδος αποικιακής ιδεολογίας όπως φαίνεται και από την ρητορική που χρησιμοποιήθηκε για την εισβολή στο Ιράκ. Υπάρχει σε αυτό το πλαίσιο ένα επιστημονικό και ένα πολιτικό ζήτημα που εφάπτονται: η αναζήτηση/τεκμηρίωση πολλαπλών μορφών νεωτερικότητας [για τις οποίες η αριστερά είναι μια κεντρική μεταβλητή], αποτελεί προϋπόθεση για να μπορέσει να αρθρωθεί ένας λογος/πράξη που να διαφοροποιείται από την δυτική εξουσία χωρίς να

καταφεύγει στην αναζήτηση προ-αποικιακών ριζών [όπως ο φαντασμενταλισμός], η τοπικών αναπαραγωγών της εμπειρίας του δυτικού νεωτερικού εθνικισμού - και της συνακόλουθης αρνήσης/δυσκολίας αποδοχής της εσωτερικής *de facto* πολλαπλοτητας/πλουραλισμού.

Ας δούμε την στρατηγική της διερεύνησης που ακολουθεί. Οργανωτικά στις δυο πρώτες ενότητες, η παρουσίαση θα ξεκινά με μια αναφορά στις διαμάχες για την ταυτότητα και την γλώσσα στις αρχές της δεκαετίας του 1990. Εδώ η ανάλυση θα κινείται στο επίπεδο της αποκωδικοποίησης του λόγου/discourse που παράγεται την στιγμή που η μεταμοντέρνα εμπειρία γίνεται καθημερινό βίωμα. Αυτός ο λόγος θα αντιπαρατεθεί με τις δυναμικές της γεωπολιτικής στην νεωτερικότητα - σαν τις παραμέτρους του χώρου και του χρόνου της πραγματικότητας. Θεματικά η διερεύνηση θα ξεκινήσει, στην πρώτη ενότητα, με το ζήτημα της ταυτότητας και τις αντιφάσεις του σε σχέση με τις δυτικές έννοιες και πλαίσια ανάλυσης. Το ζήτημα της ταυτότητας θα αντιμετωπιστεί σαν ένα είδος διερεύνησης του τι είδους αλήθειες [εισαγόμενες, ντόπιες, υβριδικές] εμφανιστηκαν/επικράτησαν στην μετάβαση προς τη νεωτερικότητα. Στην δεύτερη ενότητα θα διερευνηθεί σε περισσότερο βάθος μια ακόμα αντίφαση - το γλωσσικό - στα πλαίσια της δυτικής έννοιας της προόδου. Εδώ το ζήτημα της ταυτότητας αποκαλύπτεται σαν ακόμα πιο αντιφατικό από ότι επιτρέπει ο δυτικός λόγος, ενώ οι ιστορικές επιλογές που έχουν ανιχνευτεί γίνονται πιο ορατές σαν «εμπειρίες χωρίς όνομα». Οι αναλυτικές κινήσεις στις δυο πρώτες ενότητες, έχουν σαν στόχο να καταδείξουν ότι οι δυτικές κατηγορίες ανάλυσης του εκμοντερνισμού δεν αρκούν για την μελέτη της αποικιακής εμπειρίας. Στις επόμενες δυο ενότητες η αναζήτηση θα προχωρήσει προς την κατεύθυνση της ανίχνευσης αυτού του «Άλλου» - των άλλων μορφών νεωτερικότητας. Αυτή η διερεύνηση θα γίνει μέσα από την διερεύνηση δυο ειδών του μοντέρνου: του μεταβατικού/transitional [τον οποίο έκφρασε ο δεξιός εθνικισμός] και του στρατευμένου μοντέρνου [τον οποίο έκφρασε η αριστερά]. Για το μεταβατικό μοντέρνο η εμπειρική αναφορά θα γίνει μέσα από μια αποκωδικοποίηση 3 συμβολικών μορφών του αγώνα της ΕΟΚΑ, ενώ για τον στρατευμένο μοντερνισμό η ανάλυση θα γίνει μέσα από την ανάλυση της ιστορικής διαμόρφωσης του κυπριακού εργατικού/λαϊκού κινήματος και τα σημεία [μοντερνισμό, κοινωνική επανάσταση, το περιθώριο σαν μορφή μη-ενταξης/αφομοίωσης στο ηγεμονικό πλαίσιο] που καλυπτει/εκφραζει σε αυτό το πλαίσιο ο βιογραφικός λόγος δυο ποιητών της αριστεράς, του Γ. Χειμαριδη και του Π. Λιασιδη. Εδώ έχουμε να κάνουμε με μεταλλαγμένα «υπόλοιπα»[6] τα οποία δεν μπορούν να ενταχθούν στο Όλο, και άρα συγκροτούν μορφές διαφορετικότητας οι οποίες δείχνουν την ετερότητα [απέναντι στην Δύση] της μεσανατολικής νεωτερικής εμπειρίας. Είναι με αυτήν την έννοια μια έκκληση για μια εναλλακτική ιστορία - στην άλλη πλευρά του συνόρου το οποίο συγκροτεί σαν οπτική/τρόπο ανάλυσης ο δυτικός «ανατολισμός»/orientalism.

## Εννοιολογικό και μεθοδολογικό πλαίσιο

Το μεταμοντέρνο σαν ιστορική συστηματική έννοια, παραπέμπει σήμερα στην μεταμόρφωση του δεύτερου μισού του 20<sup>ου</sup> αιώνα - οικονομικά/τεχνολογικά [την μεταβιομηχανική μεταμόρφωση η οποία στηρίζεται στις τεχνολογίες της πληροφορικής] αλλά και πολιτικά/πολιτιστικά [την πολλαπλών μορφών παγκοσμιοποίηση/οικουμενοποίηση και τις διαλεκτικές τις οποίες παράγει]. Ένας βασικός εκφραστής αυτής της οπτικής είναι ο F. Jameson. Ο Jameson στην ανάλυση του για τον μεταμοντερνισμό αναφέρει δυο βασικά χαρακτηριστικά του φαινομένου [το *pastiche* στην έκφραση και μια εμπειρία του χρόνου που προσομοιάζει με την σχιζοφρένεια] και συνδέει την εποχή με την ανάπτυξη της νέας φάσης του καπιταλισμού μετά το 1950 - μια φάση που συνδέεται με την άνοδο του καταναλωτισμού, την εμφάνιση της κοινωνίας του θεάματος και την νέα παγκόσμια διάχυση του πολυεθνικού καπιταλισμού.[7] Σε αυτό το πλαίσιο, στην ιστορική του διάσταση, το μεταμοντέρνο είναι μέρος της μαρξιστικής ιστορικής αφήγησης : η μεταμοντέρνα κατάσταση παραπέμπει στην μεταμόρφωση του καπιταλισμού μετά την ρωσική επανάσταση και την πολιτικό-οικονομική κρίση του μεσοπολέμου. Οι ρίζες της μεταμόρφωσης άρχισαν να εμφανίζονται από την δεκαετία του 1930 και

στο θεωρητικό-αναλυτικό επίπεδο η σχολή της Φραγκφούρτης έθεσε από τότε, επιτακτικά, την ιστορική σημασία της αναλυσης/αντιμετώπισης της «βιομηχανίας της κουλτούρας» - η οποία έγινε μέχρι την δεκαετία του 1960, βασικός θεσμός/κινητήριο δομή στην «κοινωνία του θεάματος». Η άλλη διάσταση της ιστορικής διαλεκτικής - αυτή του νέου επαναστατικού υποκείμενου - εκφράζεται από την πολλαπλότητα των κοινωνικών κινημάτων/αυτονομιών τα οποία εμφανίστηκαν από τις δεκαετίες του 1960 και 70.[8] Αυτά τα «νέα κοινωνικά κινήματα» [σαν είδος διαφοροποίησης από το ιστορικό εργατικό κίνημα] εκφράζουν με τα αιτήματα και τις πρακτικές τους ένα είδος κοινωνικής παρέμβασης η οποία στηρίζεται στην έννοια της αυτονομίας/«διαφορετικότητας» [και των δικαιωμάτων που διεκδικούνται στο όνομα της] και ενός *de facto* σχετικισμού [απόρροια του οποίου είναι και ο πλουραλισμός].

Ο σχετικισμός και η έννοια της διαφορετικότητας μπορούν να προσδιοριστούν σαν βασικά στοιχεία της μεταμοντέρνας κοινωνίας στο δομικό επίπεδο. Όταν το ολιστικό πλαίσιο πάνω στο οποίο στηρίζεται η ιεραρχία [σαν δομική αρχή κάθετης οργάνωσης], μπαίνει σε κρίση τότε τα αποσπάσματα της θρυμματισμένης ολότητας διοχετεύονται στην καθημερινότητα σαν πόλοι συμβιωτικών η ανταγωνιστικών τάσεων. Στον χώρο της δυτικής τέχνης, ο Lyotard[9] προσδιόρισε την μεταμοντέρνα στιγμή σαν την στιγμή κατά την οποία η ρήξη η οποία είναι εγγενής στο μοντερνιστικό πρόταγμα, επαναλαμβάνεται αλλά αυτή την φορά σε ένα πλαίσιο όπου η προσπάθεια να παρουσιαστεί το καντιανό sublime/unpresentable, παραχωρεί την θέση της στις προσπάθειες να αναζητηθεί αυτή η αδύνατη παρουσίαση ακόμα και στις φόρμες. Έτσι, θα μπορούσε να προσθέσει κάποιος, οδηγούμαστε σε ένα ριζοσπαστικό σχετικισμό αφού το kitsch και η πρωτοποριακή ρήξη φαίνονται να συμβιώνουν στην μεταμοντέρνα κουλτούρα. Ο σχετικισμός των μορφών, αλλά και τα μείγματα/υβριδία ανωτερης/υψηλης και κατωτερης/λαϊκής τέχνης, η διαφορετικών genres, η ίδια η έννοια του pastiche του Jameson σαν ένα είδος παιξίματος ρόλων με ένα αδιόρατο χαμόγελο ανάμεσα στην νοσταλγία και την παρωδία, θα μπορούσαν να θεωρηθούν μέρος αυτού του θα μπορούσαμε να ονομάσουμε μεταμοντέρνα κουλτούρα.

Η διαφορά ανάμεσα στο Lyotard και τον Jameson είναι εμφανής στην καταληκτική αναφορά στην πολιτική πράξη : ο μιν Jameson αφήνει ανοικτό το ερώτημα για την διαλεκτική άρνηση [και ένα νέο συνθετικό όραμα ιστορικής υπέρβασης] η οποία θα μπορούσε να εμφανιστεί, ενώ αντίθετα ο Lyotard κλείνει την ειδική αναφορά στον μεταμοντερνισμό κάνοντας έκκληση για την υιοθέτηση της άρνησης της αποδοχής της ταξης/σιωπής που επιβάλλει η έννοια της ολότητας. Για να δούμε τα θέματα που τίθενται στο καταστασιακό - πολιτικό επίπεδο τότε θα πρέπει να προσδιορίσουμε το τι είδος πολιτική παράγει το μεταμοντέρνο ιδιαίτερα σε σχέση με την βασική μας ερευνητική μεταβλητή στην διερεύνηση της νεωτερικότητας - την αριστερά. Τι υβριδικές μορφές αντιστοιχούν σήμερα στον ριζοσπαστικό λόγο - σαν συνεχιστή της ιστορικής νεωτερικής παράδοσης της αριστεράς; Αν ήταν να συγκρίνει λ.χ. κάποιος τα κινήματα των δεκαετιών 1960-70, με αυτά του τέλους της δεκαετίας του 1990/αρχών της δεκαετίας του 2000 [με έμφαση στο «κίνημα ενάντια στην παγκοσμιοποίηση»], θα έβρισκε, νομίζω, μια προσπάθεια συνδυασμού της καχυποψίας του Lyotard με την αναζήτηση του Jameson για τον διαλεκτικό Άλλο - όπως φαίνεται στον φευγαλέο, υβριδικό αυτοπροσδιορισμό του υποδιοικητή Marcos των ζαπατιστας.[10]

Ο πιο κάτω πίνακας είναι μια συνοπτική καταγραφή 3 βασικών διαστάσεων του μεταμοντέρνου οι οποίες αναφέρθηκαν στην πιο πάνω συζήτηση. Οι έννοιες του σχετικισμού, της αυτονομίας/διαφορετικότητας και του mixing συνδέονται στον πιο κάτω πίνακα με αντίστοιχες έννοιες στην κοινωνιολογική ανάλυση της «παραδοσιακής»/μη-μοντέρνας και μοντέρνας κοινωνίας/εποχής.

	<b>Παραδοσιακή εποχή</b>	<b>Μοντέρνα εποχή</b>	<b>Μεταμοντέρνα</b>
--	--------------------------	-----------------------	---------------------

	<b>Παραδοσιακή εποχή</b>	<b>Μοντέρνα εποχή</b>	<b>Μεταμοντέρνα</b>
<b>Πηγή αλήθειας</b>	Το θεολογικά <b>ιερο/θειο-θεος/θρησκεία</b>	<b>Ορθολογισμός/επιστημη</b>	<b>Σχετικισμός /πολλαπλότητα</b> κοινωνικά κατασκευασμένων αφηγήσεων
<b>Οργάνωση του χρόνου</b>	<b>Παράδοση</b> - Έμφαση στην γνώση εμπειρία του παρελθόντος	<b>Πρόοδος</b> - Έμφαση στο μέλλον σαν «παράδεισο-που θα οικοδομηθεί στην γη» - διαδικασία/τεχνικές εκμοντερνισμού	<b>Mixing-</b> «αιώνιο παρόν» - pastishce, collage
<b>Κεντρική αρχή πολιτικής οργάνωσης</b>	<b>Ιεραρχία</b> -κάθετη άνιση οργάνωση η οποία αντλεί την νομιμοποίηση της από ένα ολιστικό ιερό	<b>Ισότητα - οριζόντια</b> οργάνωση/οπτικό πεδίο με βάση την ομοιότητα	<b>Διαφορετικότητα/αυτονομία</b> - Κρίση της προνομιακής θέσης του κέντρου αλλά και της ολότητας - υβριδικές μορφές οργάνωσης/συγκροτησης

Η Κύπρος μπορεί να μας βοηθήσει να ανιχνεύσουμε τις πολιτιστικές και πολιτικές διαστάσεις του συνοριακού χώρου σε σχέση με την εμπειρία της νεωτερικότητας έξω από την Δύση. Η νεωτερικότητα σαν πολιτικό-πολιτιστική εποχή μπορεί να προσδιοριστεί σαν εκείνο το σημείο κατά το οποίο μια επανάσταση θέτει το ζήτημα της καθολικής ισότητας σαν κεντρική αξία - όμως αυτή η εμπειρία δεν συνέβηκε σε κενό χώρο-χρόνο. Οι πολιτικές-ιστορικές διαφορές την περίοδο 1789 -97 ανάμεσα στο Παρίσι, την La Vendre και την Αίτη είχαν ενδεχομένως τις οικονομικές-γεωγραφικές τους αντιστοιχίες στην σχέση της Ευρώπης και των άλλων περιοχών του πλανήτη που εντάχθηκαν στο δυτική κόσμο-οικονομία. Σε αυτό το πλαίσιο η εξέγερση ενάντια στην δυτική κυριαρχία/αποικιοκρατία δεν θα ήταν χρήσιμο να νοηθεί σαν μια απόσχιση αλλά μάλλον σαν να είδος πλανητικής εξέγερσης η οποία διεκδικά [αλλά με διαφορετική έμφαση] την ισότητα/πολιτική ανεξαρτησία και την πολιτιστική αυτονομία. Η πολιτική αυτονομία/ανεξαρτησία βέβαια τέθηκε αρχικά υπό την πολιτιστική σκιά του δυτικού εκμοντερνισμού - υπό την σκιά της ομοιότητας της οποία συνεπαγόταν η ισότητα στην νεωτερικότητα. Έτσι η πολιτιστική αυτονομία της Κίνας, της Ινδίας, της λατινικής Αμερικής η του αραβικού κόσμου συνεπαγόταν την ανάπτυξη μιας δικιάς τους μοντέρνας κοινωνίας - όπου οι κινέζοι, οι ινδοί, οι λατινοαμερικάνοι, οι άραβες θα αναγνωρίζονταν σαν ίσοι από το δυτικό βλέμμα. Όπως επαναλαμβάνει σχεδόν μανιοκαταθλιπτικά ο ηγεμονικός λόγος στην Κύπρο «πρέπει να αποδείξουμε ότι δεν είμαστε τριτοκοσμικοί». Η μετατόπιση από αυτήν την διεκδίκηση αναγνωρισης/σεβασμού από τον δυτικό πολιτισμό, στην διεκδίκηση της αυτονομίας σαν διαφορετικότητας, είναι μια κίνηση που συνυπαγεται την κριτική μετατόπιση από το εισαγόμενο μοντέρνο του εκμοντερνισμού σε ένα αυτόχθονα μοντερνισμό. Η παραδοσιακή/φантаμενταλιστική απάντηση θέτει μεν το ζήτημα της διαφορετικότητας πολιτιστικά αλλά σε ένα πολιτικό-οικονομικό κενό - που αν δεν το γεμίζει η βιαία αντιπαράθεση όπως τώρα, το καλύπτει πατερναλιστικά η δυτική εξουσία όπως έκανε μετά το 1950 με τα εμιράτα και το καθεστώς της Σαουδικής Αραβίας απέναντι σε ντόπιες μορφές του αραβικού εκμοντερνισμού.[11]

Το ζητούμενο από μια αριστερή/απελευθερωτική οπτική δεν είναι τόσο η αναζήτηση μιας «καταπιεσμένης ταυτότητας», όσο η ανίχνευση των αυτόνομων δυναμικών μέσα από τις οποίες η νεωτερικότητα αφομοιώθηκε και μετατράπηκε σε μη-δυτικό τρόπο βιώματος. Σε αυτό το πλαίσιο μπορούμε να πούμε ότι έχουμε μια πολλαπλότητα μορφών νεωτερικότητας οι οποίες αντλούν την κοινή τους διάσταση από την ρήξη την οποία συνυπαγεται η τεχνολογική-υλική εμπειρία της ενοποίησης του πλανήτη, αλλά που διαφέρουν στην έμφαση.

Ψάχνουμε λοιπόν για μια διαφορετικότητα που θεωρεί την μοντέρνα ισότητα και το ομοιόμορφο,

οριζόντιο πεδίο το οποίο καταλαμβάνει, σαν προϋποθέσεις. Ας δούμε, σε αυτό το πλαίσιο, πιο στενά την έννοια του συνόρου. Η Κύπρος έχει προσδιοριστεί σαν σύνορο τόσο στην πολιτική ρητορική όσο και σε αναλυτικές εργασίες.[12] Όμως η έννοια του πολιτιστικού συνόρου έχει κατασκευαστεί μάλλον σαν μια αρνητική διάσταση. Την δεκαετία του 1960 η αναφορά μιας ελληνικής εφημερίδας στην Κύπρο σαν «πόρνη της Μεσογείου» προκάλεσε έντονη δυσφορία. Ανκαι η αναφορά μάλλον παράπεμπε στην διεθνή στρατηγική της Κύπρου, εντούτοις άγγιξε μια άλλη ευαίσθητη χορδή: το ζήτημα του μπασταρδέματος. Το ότι οι κύπριοι μπορεί να μην είναι γνήσιοι έλληνες η τούρκοι, είναι μια κατηγορία που φαίνεται να αιωρείται τόσο από το εξωτερικό όσο και από το εσωτερικό. Έννοιες και κατηγορίες όπως «φραγκολεβαντίνοι» και «φοίνικες», φαίνονται να ήταν σταθερές μορφές απειλητικής λογοκρισίας για τους εθνικά διαφωνούντες. Το παράδοξο ήταν/είναι διπλό: λίγοι κύπριοι τολμούσαν να διεκδικήσουν τις αμφιλεγόμενες συνοριακές μπασταρδεμένες ταυτότητες δημόσια αλλά ιδιωτικά υπήρχε συχνά μια αποδοχή όχι τόσο των συγκεκριμένων προσδιορισμών [φοίνικες, φραγκολεβαντίνοι κλπ] αλλά μιας «αίσθησης» διαφορετικότητας. Η διαφορά, ωστόσο, δεν εστιαζόταν μόνο στην διάφορα ιδιωτικού και δημόσιου [το οποίο παραπέμπει και σε ένα είδος/μηχανισμό λογοκρισίας] όσο και στην διαφορά [και την σχετική εξουσία ανάμεσα ] στα μέσα επικοινωνίας – ιδιαίτερα την αντιπαράθεση ανάμεσα στον προφορικό και καλαμαριστικό/γραπτό, τυπογραφικό λογο/επικοινωνία.

Η έννοια του συνόρου στον τομέα της πολιτιστικής διαμόρφωσης μπορεί να παραπεμφθεί στην δουλειά του Harold Innis.[13] Ο Innis διεκδικούσε ότι στα σύνορα των πολιτισμών υπήρχε περισσότερη ελευθερία για πειραματισμό – και από εκεί ουσιαστικά ξεκινούσαν οι καινοτομίες. Την θέση του B. Anderson ότι ο εθνικισμός είναι ένα προϊόν της τυπογραφίας και του καπιταλισμού, την είχε ήδη αναπτύξει ο Innis και ο McLuhan – στην δικιά τους ανάλυση [η οποία δίνει λιγότερη έμφαση στον καπιταλισμό] η τυπογραφική επικοινωνία παράγει ένα είδος ομοιόμορφης κουλτούρας η οποία είναι ο «αρχιτέκτονας του εθνικισμού» σύμφωνα με τον McLuhan. Ο Innis αναλύοντας ιστορικά το ζήτημα τονίζει το αμφιλεγόμενο ρόλο της τυπογραφίας : από την μια βοήθησε στην εκδημοκρατικοποίηση των γλωσσών – βοηθώντας στην ανάδυση μέσα από την τυπογραφική καταγραφή, λαϊκών προφορικών γλωσσών στην δυτική Ευρώπη απέναντι στην λατινική. Από την άλλη, όμως, αυτές οι νέες γλώσσες σαν οι εμπεδωμένες πια «βάσεις» της νεωτερικής κουλτούρας, είχαν την τάση να αναπαράγουν η να κατασκευάζουν νέες μορφές εξουσίας. Η δημοκρατικότητα του προφορικού λόγου με αυτήν την έννοια διατηρείται στα συνοριακά σημεία όπου δεν φτάνει η απόλυτη εξουσία του κέντρου.

## **Η μεταβατική αλήθεια του «είμαι»: η προβληματική της ταυτότητας**

*«Δεν επιθυμώ διακοπήν της συνεργασίας μου μετά της Ελληνικής Κυβερνήσεως. Δέον, όμως, να ληφθεί υπ'οψιν ότι δεν είμαι διωρισμένος νομάρχης η τοποτηρητής εν Κυπρω της Ελληνικής Κυβερνήσεως, αλλ' εκλεγεγμενος ηγέτης μεγάλου τμήματος του Ελληνισμού και απαιτώ αναλογον προς εμε συμπεριφοραν του Εθνικού Κέντρου.»*

[Η κατάληξη της επιστολής του Μακάριου προς την Χούντα το καλοκαίρι του 1974, με την οποία ζητούσε/απαιτούσε την απόσυρση των ελλήνων αξιωματικών της εθνικής φρουράς από την Κύπρο. Το πραξικόπημα ήταν η απάντηση της Χουντας/Εθνικού Κεντρου/Ελληνικού κράτους]

*« Έρχεται τότε μια γυναίκα, ήταν η πρώτη που εδουλεψε στους δρόμους, ελεαν την Ειρηνια, και μου λέει.. «Κύριε αν θα βγούμε σε αυτήν την διαδήλωση, θα βγούμε με κυπριακή σημαία.»*

[Γορης Γρηγοριαδης, αναφορά στην διαδήλωση στην Λεμεσό ενάντια στο πραξικόπημα στις 15 Ιουλίου 1974.][14]

Το ζήτημα της ταυτότητας των κυπρίων, ανκαι υπόβοσκε σαν πολιτικό-πολιτιστικό ζήτημα από την δεκαετία του 1960, τέθηκε ανοιχτά σαν ζήτημα στον δημόσιο και ακαδημαϊκό λόγο, την δεκαετία

του 1990. Η προεδρία του Γ. Βασιλείου, τον οποίο έκλεξε το ΑΚΕΛ και στήριξε στην προεδρία μαζί με την ηγεσία του ΔΗΣΥ, προώθησε μια σειρά κυπροκεντρικών κινήσεων[15] οι οποίες, αν και ιστορικά καθυστερημένες θα μπορούσε να πει κάποιος, «προκάλεσαν»/συμβάδισαν με μια αναβίωση του ελληνοκεντρικού εθνικισμού.[16] Η συζήτηση στον δημόσιο λόγο[17] γινόταν κάτω από ένα καθεστώς απειλών ή απαιτήσεων λογοκρισίας – και ακριβώς αυτό που απαιτείτο να λογοκριθεί, φαινόταν να είναι το πορίσμα/συμπερασμα του ακαδημαϊκού λόγου των κοινωνικών επιστημών. Στον δημόσιο λόγο ο ελληνοκεντρικός έλεγχος των ΜΜΕ υπέβαλε την εξής θέση: στην Κύπρο υπήρχαν έλληνες και τούρκοι [το νησί βέβαια, εννοείται, άνηκε δικαιωματικά στους πρώτους] και κάθε συζήτηση για «κύπριους», «κυπριακή ταυτότητα» κλπ ήταν μέρος μιας συνομωσίας για αφελληνισμό. Στον ακαδημαϊκό λόγο, αντίθετα, το κεντρικό συμπέρασμα ήταν: στην Κύπρο υπάρχουν αρκετές ταυτότητες ή μάλλον αρκετοί πόλοι σύγκλισης σημείων ταυτοτήτων. Και σε αυτό το πλαίσιο υπήρχαν και «κύπριοι» ή «κυπροκεντρικές» τάσεις όπως και «έλληνες»/ «ελληνοκεντρικές τάσεις». Θα μπορούσε να πει κάποιος ότι ο ακαδημαϊκός λόγος έκανε μια μεταμοντέρνα ανάγνωση της κατάστασης – μια ανάγνωση μετά τον Gellner και τον Anderson. Ο δημόσιος λόγος, αντίθετα, συμπεριφερόταν μέσα στα πλαίσια του νεωτερικού πολιτικού σχηματός/δομής της «αρνητικής ένταξης»[18] για τις άλλες απόψεις – υπάρχουν μεν και είναι ανεκτές αλλά να μην διεκδικούν λογο/εξουσία. Είναι ακριβώς αυτήν την κατάσταση την οποία παρατήρησε σαν ανωμαλία ο Ατταλιδης όταν αναφερόταν στην αντίφαση ανάμεσα στην ιδιωτική αποδοχή της ανεξαρτησίας και την δημόσια ενωσιολογία την δεκαετία του 1960.[19] Και αυτό το καθεστώς έλεγχου της δημόσιας συζήτησης, έχει τις ρίζες του στον πολιτικό-πολιτιστικό αποκλεισμό της αριστεράς, όπως θα δούμε πιο κάτω.

Τα πορίσματα των κοινωνικών επιστημών θέτουν ένα ενδιαφέρον ζήτημα: την ύπαρξη ρευστών ταυτοτήτων. Ουσιαστικά αν ακολουθήσουμε το βασικό συμπέρασμα τόσο του Περιστιανη[20] όσο και του Μαυρατσα[21] μεγάλες ομάδες ε/κ μπορεί να νοιώθουν έλληνες ή κύπριοι ανάλογα με την ηγεμονική πολιτική ατμόσφαιρα. Στον Παπαδάκη[22] αυτή η ρευστότητα εκφράζει μια αμφιλεγόμενη εμπειρία – που μπορεί να εκφράζεται και στην καθημερινή κουβέντα. Άρα η κυπριακή ταυτότητα είναι ένα είδος λογου/εμπειρίας του οποίου η αυτονομία αλλά και η ένταση με την οποία εκφράζεται στον δημόσιο λόγο, είναι αποτελέσματα συγκυριών και κοινωνικού – ιστορικού πλαισίου.

Ας εξετάσουμε την ιστορικότητα της κυπριακής ταυτότητας. Αν κοιτάξουμε τον λογοκριτικό λόγο της δεκαετίας του 1990, φαίνεται να υπάρχει μια ιστορικότητα της υποτιθέμενης συνομωσίας που πάει πίσω στην διεκδίκηση ότι οι κύπριοι είναι φοίνικες ή/και φραγκολεβαντίνοι – δηλαδή «μη-αγνοί», προϊόντα ανατολικών ή δυτικών επιρροών/ρωών. Αυτή η θέση, αν εξετάσει κανείς τον δημόσιο λόγο ιστορικά, φαίνεται να έχει δυο πηγές : μια «αποικιακή συνομωσία» αφελληνισμού για να κτυπηθεί, αρχικά, το αίτημα της ένωσης, και μια «εσωτερική υπονόμηση». Η θέση για «αποικιακή συνομωσία» είναι προϊόν εν μέρει της αντιπαράθεσης του ελληνικού εθνικισμού και της αποικιοκρατίας την περίοδο 1930-1960 η οποία, όμως, αγνοεί/παραγνωρίζει/αποσιωπα/λογοκρινει την προηγούμενη συνύπαρξη και συμμαχία ελληνικού εθνικισμού και αποικιοκρατίας στα πλαίσια του εκμοντερνισμού.[23] Και αποσιωπα/λογοκρινει, επίσης, το ότι ο ελληνικός εθνικισμός στην Κύπρο συμάχησε την δεκαετία του 1940 με την αποικιοκρατία ενάντια στο τοπικό λαϊκό κίνημα.[24] Η θέση για «εσωτερική υπονόμηση» είναι πιο ενδιαφέρουσα γιατί αναφέρεται στον *πραγματικό* κίνδυνο αλλά δεν τον κατονομάζει – γιατί ακριβώς αν τον κατονομάζε θα κατέρρευε το οικοδόμημα της ρητορικής των εθνικών ριζών.

Για να μελετήσουμε την υλική πραγματικότητα ας δούμε τα ιστορικά δεδομένα για την ταυτότητα. Κατ'άρχην να παρατηρήσουμε ότι το ζήτημα της ταυτότητας δεν είναι απλά θεωρητικό – εφάπτεται, όπως εύστοχα παρατήρησε η Bryant,[25] του ζητήματος της κατασκευής της υποκειμενικότητας: τι είδος άτομο/πρόσωπο [μορφή προσωπικής αλήθειας] είναι/συγκροτεί ο καθένας. Μια ανάλυση της ανάδυσης νεωτερικών ταυτοτήτων προϋποθέτει ένα χώρο-χρονικό πλαίσιο. Το γεωγραφικό πλαίσιο

μπορεί να προσδιοριστεί σαν ο ευρύτερος χώρος τον οποίο κάλυπτε η οθωμανική αυτοκρατορία και στον οποίο υπήρχε συμβίωση χριστιανών και μουσουλμάνων. Στην περιοχή της ανατολικής μεσογείου μπορούμε να προσδιορίσουμε 4 τέτοιους χώρους που μετατράπηκαν σε χώρους έντονης αντιπαράθεσης την ιστορική περίοδο 1870-1970: νότια, έχουμε την Κύπρο και την Κρήτη ενώ βορειότερα έχουμε τα παράλια της Τουρκίας [αυτό που η ελληνική ιστορική μνήμη ονομάζει «Μικρά Ασία»] και πιο πάνω την Μακεδονία. Ο 20<sup>ος</sup> αιώνας του εκμοντερνισμού υπήρξε τραγικός για την συμβίωση στην περιοχή - στην Κρήτη και την Μικρά Ασία είχαμε εθνική εκκαθάριση, ενώ στην Κύπρο και στην Μακεδονία μετά από διάφορες συγκρούσεις έχουμε ακόμα είδος συμβίωσης αλλά και μορφές ανεξάρτητων κρατών/πολιτειών.

Ένα αιώνα πριν, από τα μέσα του 18 αιώνα, αυτός ο ευρύτερος χώρος είχε αρχίσει, σύμφωνα με τον Wallerstein,[26] να εντάσσεται στην δυτική καπιταλιστική κόσμο-οικονομία. Είχαμε δηλαδή πολιτιστικά πλουραλιστικές περιοχές οι οποίες «έμπαιναν»/ενσωματώνονταν στον χώρο-χρόνο που κατασκεύαζε η δυτική νεωτερικότητα - με το καθεστώς του εξαρτώμενου/του υποδεέστερου/του περιφερειακού/του «καθυστερημένου» στο σχήμα της καπιταλιστικής κόσμο-οικονομίας. Το πρώτο συμπέρασμα είναι σαφές: αντίθετα από τις σημερινές αντιλήψεις,[27] η νεωτερικότητα συνοδεύτηκε από λιγότερη ανοχή στον μεσανατολικό χώρο. Ο δυτικός εθνικισμός μπορεί να ήταν μια λειτουργική ιδεολογία συσπείρωσης ενάντια σε ξένη διακυβέρνηση, αλλά η επικράτηση του συνοδεύτηκε από μια σειρά άλλων μορφών καταστολής εσωτερικά - εκφράζοντας την πραγματικότητα ενός αντεπαναστατικού συμβιβασμού όπως προσδιορίζουν την ιστορική διαλεκτική του εθνικισμού οι Νεγκρι-Χαρντ.[28]

Ας έρθουμε στην Κύπρο. Το ζήτημα της εθνικής ταυτότητας των κύπριων ιθαγενών τέθηκε ουσιαστικά με την κάθοδο της βρετανικής αποικιοκρατίας, το 1878. Οι δυο θρησκευτικές κοινότητες του νησιού μεταφράστηκαν ταυτόχρονα σε εθνικές με βάση τα γειτονικά κράτη. Το ότι στην Κύπρο υπήρχαν πολιτιστικές και πολιτικές παραδόσεις οι οποίες θα μπορούσαν να θέσουν την βάση για ένα κυπριακό έθνος, αγνοήθηκε.[29] Σε ένα δομικό επίπεδο η μη-ύπαρξη κυπριακού έθνους διατηρούσε τους ιθαγενείς σε κατάσταση μόνιμης εξάρτησης - πολιτικά από την αποικιακή δύναμη και πολιτιστικά από τις γειτονικές χώρες. Την δεκαετία του 1930 όταν οι εισαγόμενοι εθνικισμοί είχαν περάσει από την φιλοβρετανική στάση σε μια πιο ανταγωνιστική, οι βρετανοί ανησυχούσαν για την πιθανότητα ανάδυσης ενός κυπριακού έθνους το οποίο θα διεκδικούσε ανεξαρτησία[30] - και αν κρίνει κανείς από την κατάσταση μετά το 1960, δεν είχαν και άδικο.

Έτσι οι κύπριοι ορθόδοξοι χριστιανοί/ρωμιοί ελληνοποιήθηκαν και λίγο μετά οι μουσουλμάνοι τουρκοποιήθηκαν. Οι εθνικές ταυτότητες λειτούργησαν βέβαια σε αντι-αποικιακό πλαίσιο μετά τα μέσα του αιώνα, αλλά δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι τόσο η έννοια του έθνους όσο και οι συγκεκριμένες εκδοχές που εισήχθησαν [ελληνική, τουρκική] είχαν σαφή φιλοδυτική κατεύθυνση. Άρα στην Κύπρο η αντιπαράθεση ελληνικού εθνικισμού και βρετανικής αποικιοκρατίας που χαρακτήρισε μια διάσταση της κυπριακής νεωτερικότητας, ήταν *de facto* ένα παιχνίδι που παιζόταν στο εννοιολογικό αλλά και γεωπολιτικό γήπεδο της Δύσης. Αξίζει εδώ να εξετάσουμε τον πρώτο ύποπτο «αφελληνισμό» - την ορθοδοξία η, όπως πέρασε στην καθημερινή γλώσσα, την ρωμιοσύνη. Την περίοδο 1900 -10 είχε ξεσπάσει μια έντονη αντιπαράθεση στην κυπριακή εκκλησία. Επιφανειακά ήταν μια διαμάχη ανάμεσα σε δυο επισκόπους. Όμως, όπως παρατήρησε και ο Κιτρομηλίδης,[31] αυτή η αντιπαράθεση εκφράζε και αντικατόπτριζε τις ευρύτερες αντιπαράθεσεις στην ανατολική μεσόγειο ανάμεσα στο «κόμμα του ελληνισμού» και το «κόμμα της ρωμιοσύνης». Η κριτική της Ελλάδας/ελληνισμού η οποία αποδιδόταν στους ρήτορες της ρωμιοσύνης είναι εκφραστική της αντιπαράθεσης:

*«Η Ελλάς δυστυχώς ευρίσκεται εις ηθικην και εθνικην παρακμήν, εις την οποίαν ουδέν άλλο έθνος χριστιανικόν ευρίσκεται. Το κατ'εμε δέκα είναι οι πληγαι αι οποιαι κατατρωγουσι το ελληνικόν έθνος και εις ας οφείλεται η ηθική καταπτώσις αυτού...»*

*Τα τρία τέταρτα των ελλήνων είναι ζωοκλεπται. Οι έλληνες είναι ψευσται και δολιεύονται στο εμπόριο...Οι έλληνες πρωθυπουργοί και υπουργοί, διευθунται τραπεζών και άλλοι αξιωματικοί συλλαμβάνονται καταχρασται. Εις το πανεπιστήμιον οι καθηγηται διδασκουσι τον υλισμον. Οι έλληνες ορκίζονται δια το τίποτε...»[32]*

Αυτή η σύγκρουση εξαφανίστηκε από τον δημόσιο λόγο μετά το 1910/20 καθώς η ιδεολογία του ελληνοχριστιανισμού εμφανίστηκε σαν το νέο συμβιβαστικό[33] ηγεμονικό πλαίσιο. Ας εξετάσουμε αυτήν την αντιπαράθεση από την οπτική της απελευθερωτικής η μη, διάστασης της νεωτερικότητας: ο ελληνισμός έκφρασε σαφώς το νεωτερικό πλαίσιο - ανκαι εισαγωγμένος από την Δύση [σαν ένα είδος παρελθόντος που επανεισάγεται στον χώρο του σαν εκμοντερνιστική ρήξη] - και σαν είδος ταυτότητας που αμφισβητούσε την θρησκευτική ηγεμονία θα μπορούσε να θεωρηθεί απελευθερωτικός. Και άλλωστε όπως παρατηρεί ο Κατσιαουνης,[34] η τάση των εθνικιστών τότε, έκφρασε ένα είδος κοινωνικής συμμαχίας που προσομοίαζε στα στρώματα που ηγήθηκαν της γαλλικής επανάστασης. Πολύ σύντομα, ωστόσο, ο εθνικισμός βρέθηκε να αντιμετωπίζεται σαν αντιδραστική ιδεολογία από ένα νέο είδος μοντέρνου, την αριστερά. Και, αν τον κρίνουμε από την οπτική του μεταμοντέρνου σήμερα, υπήρξε με ένα παράδοξο τρόπο πιο «παραδοσιακός»/συντηρητικός από την ρωμιούση στην αντίληψη τη διαφορετικότητας.[35] Η ρωμιούση ανκαι είχε, σαν θεολογικό δόγμα, ξεκάθαρα ανατολικά και δυτικά όρια, εντούτοις η πρακτική της συμβίωσης αιώνων, την είχε κάνει πιο ανεκτική. Το ότι οι παραδοσιακοί πολιτευτές ήταν οι διαλλακτικοί κατά την περίοδο 1880 - 1900, όπως παρατηρεί ο Ατταλιδης[36] δεν ήταν τυχαίο - αντίθετα έκφραζε ακριβώς την λογική μιας άλλης κοινωνικής συγκρότησης που λειτουργούσε με βάση ένα διαφορετικό γεωγραφικό - πολιτιστικό φαντασιακό. Ο χώρος της ρωμιούσης απλωνόταν γεωγραφικά από τα Βαλκάνια στην Συρία και βορειότερα στην Ρωσία. Και το κέντρο αυτού του κόσμου ήταν η Ιερουσαλήμ και η Κωνσταντινούπολη - με την Μόσχα να διεκδικεί τον ρόλο της «νέας Ρώμης». Ο εθνικισμός αντίθετα ανκαι συγκοιτείτο με βάση μια πιο ανοιχτή ιδεολογική κληρονομιά η οποία στηριζόταν στον ορθολογισμό, υποστήριζε ουσιαστικά μια λογική εθνοκαθαρσης, η ανάδυσης ενός μικρού ελληνικού [και αναπόφευκτα φιλοδυτικού] imperium στην θέση της παρακμάζουσας οθωμανικής αυτοκρατορίας. Η σύγκρουση των δυο ταυτοτήτων ολοκληρώθηκε με τους βαλκανικούς πολέμους, την κατάρρευση της οθωμανικής αυτοκρατορίας και την μικρασιατική καταστροφή. Η Κύπρος σαν το μόνο τμήμα της βρετανικής αυτοκρατορίας στην περιοχή την περίοδο αυτών των ανακατατάξεων, δεν εμπλάκηκε στις βίαιες εκκαθαρίσεις αλλά συσώρευε τόσο τις δυναμικές του παρελθόντος [καθώς στο εσωτερικό της τα ιδεολογικά σχήματα που οδήγησαν στις συγκρούσεις/σφαγές/ανακατατάξεις της περιόδου 1912 -1923, παρέμειναν ηγεμονικά] όσο και τους μέλλοντος [το οποίο εκπροσωπούσε τότε η βρετανική αυτοκρατορία/εκμοντερνισμός].

Ο κυπριακός ελληνοχριστιανισμός σαν ηγεμονικό ιδεολογικό σχήμα ενοποιούσε ιστορικά την περίοδο από την αρχαιότητα μέχρι το βυζάντιο, ενώ ταυτόχρονα προμήθευε στη κυπριακή εκκλησία ένα εκμοντερνιστικό πλαίσιο.[37] Αποτελούσε, με αυτήν την έννοια, ένα συμβιβασμό όπου η ρήξη με το παρελθόν δεν ήταν απόλυτη. Ιστορικά στον 20 αιώνα μπορούμε να διαγνώσουμε 3 είδη «ελληνικότητας»: την εισαγόμενη αγωνιστικά νεωτερική μορφή της περιόδου 1880 -1910/20, την ηγεμονική εσωτερικά μορφή την περίοδο 1920 - 60, και την παρακμάζουσα αποσπασματική μορφή μετά το 1960. Στο πρώτο είδος ο ελληνισμός ήταν μορφή εκμοντερνισμού. Αντίθετα στην δεύτερη μορφή ήταν ένα είδος μεταβατικής, ηγεμονικής εσωτερικής ιδεολογίας, ενώ στην τρίτη μορφή, μετά το 1960, ο ελληνισμός έκφρασε ένα είδος διεκδίκησης status[38] το οποίο χρησιμοποιείται για να εμπεδώνεται η εσωτερική πολιτικό-πολιτιστική εξουσία. Οι μορφές αντίστασης στο ελληνισμό/εθνικισμό πήραν συνακόλουθα 3 αντίστοιχες μορφές: την ρωμιούση, τον κυπριακό κομμουνισμό, και την κυπριακή συνείδηση. Και τα 3 είδη δεν μπορούν να ενταχθούν εύκολα στις δυτικές κατηγορίες ανάλυσης. Η ρωμιούση εκφράζει ιστορικά, όπως είπαμε, μια ιδιόμορφη ανατολική χριστιανική εμπειρία. Η ήττα της, η ένταξη των υπόλοιπων της στο πλαίσιο του ελληνοχριστιανισμού,[39] θα

ανέμενε κανείς να σηματοτοουν το τέλος των ανατολικών ιδιομορφιών. Η διαρροή προς μη δυτικές κατευθύνσεις συνεχίστηκε, όμως, με την ανάδυση αρχικά του κυπριακού κομμουνισμού και μετά της κυπριακής συνείδησης της δεκαετία του 1960. Και τα δυο αυτά μορφώματα είναι παράδοξα : εκφράζουν νεωτερικές τάσεις για απελευθέρωση αλλά δεν φαίνονται να μπορούν να ερμηνευτούν με τα κριτηρια/αναλυτικές κατηγορίες της Δύσης. Ο κυπριακός κομμουνισμός έκφρασε μια ταξική ταυτότητα σε ένα νεωτερικό πλαίσιο. Η *de facto* πολιτική εμπειρία αυτού του κινήματος προσομοιάζει με ένα ρεφορμισμό τύπου βρετανικού εργατικού κόμματος η γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας. Ιδεολογικά, όμως, παρέμεινε ριζοσπαστικός/κομμουνιστικός με άξονα τις γεωπολιτικές συμμαχίες ενάντια στον δυτικό ιμπεριαλισμό.[40] Και στο εσωτερικό, ήταν αυτή η υποτιθέμενη «ολοκληρωτική» ιδεολογία [όπως αντιμετωπίζει τον κομμουνισμό η δυτική φιλελεύθερη και συντηρητική παράδοση/ βλέμμα] η οποία, έσπρωξε την μετέωρη ισορροπία της ρωμιούσης στο σύνορο του εθνικού διαχωρισμού, σε νεα/νεωτερικά πολιτικά σχήματα : υπήρξε η νεωτερική μορφή στην οποία συνοργανώθηκαν οι μεταλλαγμένοι χριστιανοί [ε/κ] και μουσουλμάνοι [τ/κ]. Η κυπριακή συνείδηση, από την άλλη, διάχυτη και καθοριστική[41] την περίοδο 1964 -74 δεν κατάφερε να αρθρωθεί σε δημόσιο λόγο.[42] Αντίθετα μάλιστα οι αναφορές σε αυτήν πριν το 1974 είχαν και πάλιν το στοιχείο της λογοκρισίας - η της ανάγκης λογοκρισίας της[43] όπως το 1992. Στον ακαδημαϊκό λόγο, όμως, ήταν από τότε σαφές ότι η έννοια της κυπριακής συνείδησης αναφερόταν και σε μια υλική ιστορική πραγματικότητα.[44] Το μοντέλο λογοκρισίας και έλεγχου αξίζει να διευκρινιστεί περισσότερο γιατί συνδέει την εμπειρία του κυπριακού κομμουνισμού με την κυπριακή συνείδηση: στο πλαίσιο της «αρνητικής ένταξης» οι αντικαθεστωτικές αποψεις/στάσεις ήταν μεν αποδεκτές [σε σύγκριση με μοντέλα δικτατορίας και διωγμών] αλλά στον δημόσιο λόγο επιτρεπόταν η έκφραση μόνο των ηγεμονικών απόψεων η επιτρεπόταν η συζήτηση μόνο στα πλαίσια των παραμέτρων του ηγεμονικού λόγου.[45] Και αρκετές φορές αυτό το μοντέλο έμοιαζε με ένα είδος «εσωτερικής συνομωσίας της σιωπής» : όπως όταν λ.χ. η ΕΟΚΑ καλούσε το ΑΚΕΛ να μην συμμετάσχει ενεργά στον αντι-αποικιακό αγώνα για να μην θεωρήσουν οι βρετανοί [και οι δυτικοί ευρύτερα] ότι το κίνημα θα μπορούσε να ήταν φιλοκομμουνιστικό.[46] Έτσι και η κυπριακή συνείδηση εθεωρείτο κάτι το οποίο ήταν επικίνδυνο να εκφραστεί δημοσίως γιατί θα προκαλούσε την αντίδραση της ένοπλης άκρας δεξιάς [που είχε άρχισε από την περίοδο 1955-59 την προσπάθεια της για έλεγχο των ορίων του δημόσιου λόγου] από την μια, αλλά και του ελληνικού κράτους [σαν θεματοφύλακα του εθνους/εθνικού κέντρου/δυτικών συμφερόντων] από την άλλη.

Οι ρίζες της κυπριακής ταυτότητας στις πολιτιστικές δυναμικές της τοπικής κοινωνίας μπορούν να ανιχνευτούν από την δεκαετία του 1930 στην στροφή της τοπικής μοντέρνας διανόησης στην μελέτη της κυπριακής κουλτούρας και κοινωνίας, [του «κυπριακού υποστρώματος» σύμφωνα με την έκφραση του Κ.Μ. Προυση] σαν ενός εν δυνάμει αυτόνομου πεδίου.[47] Ο Γ. Λεφκής [ο οποίος εκφράζει την πρώτη γενιά μοντερνιστών διανοουμένων που ταυτίστηκαν/στρατεύτηκαν με το κομμουνιστικό κόμμα Κύπρου, ΚΚΚ] δημοσίευσε σε αυτήν την περίοδο μια μελέτη για τον Β. Μιχαηλίδη, τον «καταραμένο ποιητή» της κυπριακής αριστερής διανόησης, όπου η έμφαση που δίνεται είναι στην ανάδυση της έννοιας της Κύπρου στο έργο του. Αυτή η αναζήτηση που συνδύαζε τον αριστερό και τον μοντερνιστικό λόγο, λειτουργούσε βέβαια ακόμα υπό την σκιά της ηγεμονίας του ελληνισμού. Και αυτή ηγεμονία εκφράστηκε έντονα την περίοδο 1941-44 όταν στην Ελλάδα της κατοχής άρχισε να αναδύεται, με την μορφή του ΕΑΜ, η πιθανότητα μιας άλλης Ελλάδας - η οποία λειτουργούσε σαν σηματοδότης μιας εν δυνάμει διαφορετικής εποχής στην ευρύτερη περιοχή. Έτσι ενώ μέχρι και το καλοκαίρι του 1940 οι κομμουνιστές είχαν μια αρνητική στάση απέναντι στην Ελλάδα [και σαν μυθικό υποκατάστατο της θρησκευτικής φαντασίωσης αλλά και σαν φασιστικό καθεστώς], τον Αύγουστο του 1944 ήταν η μαζική πια αριστερά που πρωτοστατούσε στις διαδηλώσεις για την ένωση. Αυτή η στροφή ήταν αποτέλεσμα χώρο-χρονικών συγκυριών ωστόσο - με την επιβολή του ταξικού/εμφύλιου πόλεμου και του καθεστώτος της νεο-αποικιακής εξάρτησης στην Ελλάδα, η γοητεία της για την κυπριακή αριστερά άρχισε να παρακμάζει. Το 1948 συγκροτήθηκε στην Λευκωσία, στο αποκορύφωμα της ταξικής και ιδεολογικής αντιπαράθεσης, το μεγαλύτερο μέχρι τότε συλλαλητήριο, με αίτημα την «πλήρη αυτοκυβέρνηση». Όταν 12 χρόνια μετά η Κύπρος βρέθηκε

με καθεστώς ανεξαρτησίας, το γεγονός δεν ήταν τόσο ουρανοκατέβατο όσο φαίνεται σήμερα, με βάση τα πλαίσια ιστορικής αφήγησης του κυρίαρχου λόγου. Αντίθετα η πιθανότητα αυτοκυβέρνησης, συντάγματος, ανεξαρτησίας κλπ ήταν μια σταθερή εναλλακτική προοπτική όλη την 30ετία της ελληνικής ηγεμονίας. Ο εξορκισμός της άλλης πιθανότητας, η οποία έκφρασε και τις δυναμικές της υλικής πραγματικότητας, ήταν ουσιαστικά ένας τρόπος να εμπεδωθεί μια νέα τοπική εξουσία – με άξονα τον αγώνα για την ένωση [άρα το κράτος άνηκε στους συντρόφους των νεκρών της ΕΟΚΑ] και την αφοσίωση στον ελληνισμό σαν μορφή status. Η σύγκρουση ανάμεσα σε αυτό το ηγεμονικό ιδεολογικό σχήμα και λόγο, και τις δυναμικές της υλικής πραγματικότητας ήταν η κεντρική αντιπαράθεση στην οποία εστίαζαν οι μηχανισμοί λογοκρισίας.

## Η διαλεκτική της προόδου στις γλωσσικές διαμάχες

*«Η γλωσσική μορφή της Κύπρου γράφεται διαφόρως, προφέρεται διαφόρως, ουδόλως ανάγεται εις την κοινήν, είναι ακατανόητος τοις άλλοις Ελλησιν, αντιδικεί προς την κοινήν, ουδόλως δέχεται την ρομανικην μεταγραφην της Ελληνικής γλώσσης, συνδέεται προς την Αγγλικην γλωσσαν, υπεραίρεται, καλλιεργείται, διδάσκεται, εκφράζει την νεαν υποστασιν των Κυπρίων, ώστε έχει επαρκή χαρακτηριστικά, ίνα καταταγῆ ως γλώσσα.»* [Μενέλαος Χριστοδουλου, γλωσσολόγος, ιδεολόγος της «αναγκαιότητας» για ελληνοποίηση των κυπριακών τοπωνυμίων].**[48]**

Η πιο ευδιάκριτη διαφοροποίηση ελλήνων και κύπριων στο βιωματικό επίπεδο είναι η γλωσσική : ο προσδιορισμός των ελλήνων σαν «καλαμαρά(δ)ων» [ανθρώπων που γράφουν, μιλούν όπως τα βιβλία] είναι εκφραστική της κωδικοποίησης μιας αντιπαράθεσης που οικοδομήθηκε γύρω από την σύγκρουση διαφορετικών μορφών επικοινωνίας [προφορικού, γραπτού/τυπογραφικού λόγου].

Το φθινόπωρο του 1992 δημοσιεύτηκε στο Βήμα των Αθηνών ένα κείμενο του Γ. Μπαμπινιώτη με θέμα την γλώσσα στην Κύπρο.**[49]** Το κείμενο προκάλεσε αμέσως έντονες αντιδράσεις και ήταν, μπορούμε να πούμε βλέποντας το ιστορικά, η στιγμή που άνοιξε η δημόσια συζήτηση για το γλωσσικό στην Κύπρο. Για τα επόμενα δυο χρόνια το ζήτημα της γλώσσας [και της διαπλοκής του με τα ζητήματα ταυτότητας] βρέθηκε στην πρώτη γραμμή της επικαιρότητας.**[50]** Η καινοτομία του κειμένου του Μπαμπινιώτη βρισκόταν στο ότι έθετε για πρώτη φορά δημόσια την κυπριακή σε αντιπαράθεση με την ελληνική «κοινή».

*«Απόσα λέω είναι φανερό ότι διάφορες μορφές ψευδοεθνισμού που στηρίζουν δήθεν και προβάλλουν την «ντόπια γλώσσα», δηλ. τη διάλεκτο...αποτελούν..επικινδυνα λαϊκιστικά κηρύγματα που μπορούν να οδηγήσουν στην τεχνητή αναγόρευση μιας ειδικής μορφής προφορικής επικοινωνίας σε επίσημη τάχα γλώσσα..»*

Ίδου λοιπόν και πάλιν ο φόβος και η έκκληση για λογοκρισία. Διότι ο Μπαμπινιώτης δεν αρκείται να διαφωνεί [για κάποιους, συζητήσιμους η μη, επιστημονικούς λόγους] με την αναγόρευση αυτού που ο ίδιος αποκαλεί διάλεκτο σε γλώσσα. Η ανησυχία ότι αυτή η κίνηση μπορεί να είναι «λαϊκιστική» εκφράζει σαφώς την ανησυχία ότι ο εχθρός δεν είναι απλά εξωτερικός αλλά και εσωτερικός – μια ενδεχομένως λαϊκή τάση για απόσχιση από τον ελληνισμό. Η γλώσσα είναι με αυτήν την έννοια και ένα μεταφορικό πεδίο αναφοράς για την ταυτότητα.

Ο Μπαμπινιώτης τόνιζε επίσης ότι η ελληνική στην Κύπρο κινδύνευε από την αγγλική – αλλά αυτή η αντιπαράθεση ήταν δεδομένη και καταγραμμένη. Η δημόσια όμως αντιπαράθεση κυπριακής-ελληνικής και μάλιστα από ένα καθιερωμένο έλληνα γλωσσολόγο άνοιγε την πόρτα στην υπόγεια διαμάχη ελληνικότητας-κυπριακότητας. Αυτή η διαμάχη είχε ήδη εμφανιστεί την δεκαετία του 1960. Ο Ατταλιδης παρατηρεί ότι τότε ήταν η πρώτη φορά που οι κύπριοι βρέθηκαν αντιμέτωποι με ένα μεγάλο αριθμό ελλήνων - τους στρατιώτες της ελληνικής μεραρχίας που βρισκόταν στην Κύπρο την

περίοδο 1964-67. Η αντιπαραθεση είχε βέβαια και πολιτικές διαστάσεις, αλλά η αίσθηση της γλωσσικής διαφοροποίησης προκάλεσε μια ακόμα παράμετρο αντιπαραθέσεως στο καθημερινο/βιωματικό επίπεδο. Και η γλωσσική αντιπαραθεση έγινε και αντικείμενο σχολιασμού/αναλύσεως για να κατανοηθεί η «αντίσταση των ιθαγενών». Ο Τ. Ευδοκας [ «ένας ε/κ ψυχίατρος και εθνικιστής/ενωτικός»] ανέλυσε το φαινόμενο σε μια προσπάθεια «να εξαλείψει 'τα ψυχικά εμπόδια για την ένωση». Και εισηγήθηκε ότι η κυπριακή προφορά «είναι κάτι σαν εμπόδιο το οποίο δεν επιτρέπει στο άτομο να εκφράσει τον ψυχικό του κόσμο, ικανότητες και ταλέντα.»[51] Μόνιμα καταδικασμένοι στην σιωπή/καθυστέρηση λοιπόν οι ιθαγενείς, αν δεν υιοθετήσουν τον ελληνικό/ανωτερο/ανεπτυγμένο/πολιτισμένο λόγο. Η πιθανότητα αυτή η άμυνα να ήταν μια στάση υπεράσπισης μια αξιοσημείωτης διάστασης της κυπριακής ταυτότητας, ιστορίας, πολιτισμού, αξιοπρέπειας τέλος πάντων, δεν επιτρεπόταν στο κυρίαρχο πλαίσιο.

Για να κατανοήσουμε τις αντιδράσεις του 1992 σε ένα ιστορικό πλαίσιο αξίζει να δούμε σε συντομία μια «συζήτηση» που έγινε το 1986 στα πλαίσια του «λαϊκού πανεπιστημίου».[52] Ήταν μια συζήτηση η οποία κατέγραψε τις υπάρχουσες τάσεις τις οποίες θα βλέπαμε μετά να εκρήγνυνται την περίοδο 1992-94. Κατ'αρχήν το πλαίσιο: το «λαϊκό πανεπιστήμιο» ήταν ένα υποκατάστατο του πραγματικού πανεπιστημίου το οποίο δεν γινόταν/ιδρύονταν διότι, όπως το έθεσε με σαφήνεια, ένας πρώην υπουργός παιδείας [ο οποίος μάλιστα θεωρούσε αυτή την παρέμβαση δικαιολογημένη], δεν το επέτρεπε η ελληνική πρεσβεία.[53] Και η ίδρυση πανεπιστημίου ήταν ανάμεσα στα ζητήματα που πυροδότησαν την έκρηξη για ζητήματα ταυτότητας την δεκαετία του 1990. Τις δυο βασικές θέσεις στην συζήτηση τις εκφράσαν οι Μ. Χριστοδουλου[54] και ο Κ. Γιαγκουλλης.[55] Ο Μ. Χριστοδουλου [ο οποίος υπήρξε και το κεντρικό άτομο/ σύμβολο της αντιπαραθέσεως για το γλωσσικό την περίοδο 1992-94] υπερασπίστηκε την ιστορική συνέχεια της λόγιας παράδοσης απορρίπτοντας τα μυθικά νομιμοποιητικά στοιχεία [ότι δήθεν η κυπριακή είναι ομηρική] αλλά με ένα απρόσμενο [για την μέχρι τότε ιστορική συζήτηση για το γλωσσικό] στόχο : το ζήτημα που έθετε από τότε δεν ήταν η ελληνικότητα η όχι της κυπριακής, αλλά αντίθετα το ότι η αντίσταση της κυπριακής στην ελληνική κοινή, συνιστούσε μια εξέγερση ενάντια στο έθνος. Η καταληκτική του φράση, “Η κυπριακή διάλεκτος απέτρεψε την ένωση”, είναι χαρακτηριστική. Από την άλλη ο Γιαγκουλλης πήρε μια σαφή θέση υπέρ της κυπριακής σαν γλώσσας η οποία μιλιέται, αλλά στην στάση του απέναντι στην ελληνική ήταν αμυντικός.[56] Αποδεχόταν ότι η κυπριακή θα εξαφανιζόταν και έλπιζε ουσιαστικά ότι κάποιες λέξεις της θα διασώζονταν.[57] Κοιτάζοντας το ιστορικό πλαίσιο ήταν σαφές ότι ο Γιαγκουλλης υπερασπιζόταν την χρήση της κυπριακής σαν είδος κυπριακού πολιτισμού που δεν θα έπρεπε να ενοχλεί την ελληνική.

Ας δούμε το κατεγραμμένο ιστορικό πλαίσιο – σαν αναφορά στην υλική πραγματικότητα του χώρο-χρόνου. Η κυπριακή γλωσσική μορφή υπήρξε η πρώτη ελληνογενής γλώσσα/διαλεκτός η οποία καταγράφηκε από τον μεσαίωνα – δείγμα του ότι η Κύπρος σαν μέρος της Δύσης είχε ήδη περάσει ένα είδος «αναγέννησης». Όταν όμως βρέθηκε μπροστά στην νεωτερικότητα, η κυπριακή υποβαθμίστηκε αμέσως σε status τεκμηρίου διεκδίκησης ελληνικότητας, η πρωτογενούς υλικού. Το 19<sup>ο</sup> αιώνα υπήρχαν, με αυτήν την έννοια, δυο πιθανές «προοπτικές»: η μια ήταν η διεκδίκηση της κυπριακής σαν γλώσσας – η οποία αφού είχε γραπτή μορφή και την μιλούσε η μεγάλη πλειοψηφία του πληθυσμού θα μπορούσε να ήταν βάση για την ανάπτυξη ενός κυπριακού έθνους. Μια εξέλιξη που, όπως ήδη σημειώσαμε, δεν βρισκόταν σε κανενός την προτεραιότητα. Η ιστορία ήρθε και μας βρήκε με αυτήν την έννοια. Καθόλου παράξενο εάν αν δούμε και την ταξική ιστορία.[58] Από την άλλη το ότι μια τοπική εκδοχή αγνοήθηκε και υιοθετήθηκε η «συγγενική» γλώσσα [σαν ανώτερη, επίσημη] ενός ήδη ανεξάρτητου κράτους που διεκδικούσε ρόλο περιφερειακής αυτοκρατορίας δεν εκπλήσσει – οι χριστιανοί της Κρήτης αγωνίστηκαν και έχυσαν ποταμούς αίματος [δικού τους αλλά και των συμπατριωτών τους τουρκοκρητικών] για να μετατραπούν σε επαρχία του ελληνικού βασιλείου.[59] Η εγκατάλειψη των τοπικών γλωσσών για την γλώσσα του κράτους των Αθηνών ήταν συνυφασμένη με την πρόοδο. Και αυτό ήταν και είναι ακόμα σε κάποιο βαθμό μια πραγματικότητα στην Κύπρο. Στις τηλεοπτικές σειρές, λ.χ., μετά το 2000, όπου η κυπριακή έχει γίνει όχι απλά αποδεκτή αλλά και

είδος προς εμπορική εκμετάλλευση, μια βασική διάσταση της κωμωδίας είναι η αντιπαράθεση χαρακτήρων [συνήθως γυναικών] που καλαμαρίζουν και θέλουν να είναι «ευρωπαϊές», σε αντίθεση με χαρακτήρες που μιλούν κυπριακά. Αλλά σε αυτό το στάδιο το εξευγενισμένο ελληνικό γλωσσικό ιδίωμα φαντάζει πια σαν παρωδία. Στον διάλογο όμως του Γιαγκουλλη με τον Χριστοδουλου, η κυπριακή ήταν απλά μια κληρονομιά του παρελθόντος η οποία θα [έπρεπε να] εξαφανιζόταν με την «πρόοδο»/εκπολιτισμό - η οποία ταυτιζόταν [σε μεγαλύτερο η μικρότερο βαθμό] με τις εξελίξεις στο αθηναϊκό κράτος.

Το παράδοξο στην Κύπρο άρχισε από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα και πήρε μορφή «ανωμαλίας» από το 1920. Από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα ο Βασίλης Μιχαηλιδης άρχισε να γράφει στην κυπριακή αλλά η ουσιαστική στροφή εμφανίστηκε την δεκαετία του 1920. Εκείνη την δεκαετία, κατά την οποία μπορούμε να ανιχνεύσουμε όχι μόνο στοιχεία εισαγόμενου εκμοντερνισμού αλλά και ένα ιθαγενή στρατευμένο μοντερνισμό, η κυπριακή κατάφερε να επιβιώσει και να εκφραστεί σε νεωτερικές μορφές. Η πιο σημαντική μορφή στην νεωτερική καταγραφή της ήταν ο Δ. Λιπερτης, ο οποίος παρά την αστική του καταγωγή, δημιούργησε ένα πλαίσιο γραφής της λαϊκής κυπριακής πέρα από τα ποιήματα των ποιητάρηδων η τα επικά του Μιχαηλιδη. Η επίδραση του Λιπερτη σε μια ολόκληρη μετέπειτα γενιά είναι σαφής όπως άλλωστε σημείωσε και ο Λιασιδης.

Η τυπογραφική καταγραφή της κυπριακής δημιούργησε ουσιαστικά δυο μορφές/επιπεδα του μοντέρνου: στη πρώτη, την «ευανάγνωστη» μορφή [την οποία ακολούθησε η πλειοψηφία της τοπικής διανοήσης], το μοντερνο/νεωτερικό είχε να κάμει με γλωσσική έκφραση και πειράματα των οποίων ο στόχος ήταν να δημιουργηθεί και στην Κύπρο [στην ελληνική δημοτική γλώσσα] λογος/ποίηση που να αξίζει να αρθρωθεί. Το βάρος εδώ ήταν δυσβάστακτο : ο Κ. Μοντης [ο οποίος υπήρξε επίσης σημαντική μορφή στην διάχυση της δημιουργίας στην κυπριακή τόσο στην ποίηση όσο και στο θεατρο/επιθεωρηση] θα γράψει το αμίμητο, το οποίο εκφράζει την ευρύτερη αμφιλεγόμενη θέση αυτής της τάσης:

*«Ελάχιστοι μας διαβάζουν*

*Ελάχιστοι ξέρουν την γλώσσα μας*

*Μένουμε αδικαίωτοι και αχειροκροτητοι*

*Σ'αυτην τη μακρινή γωνιά*

*Όμως αντισταθμίζει που γράφουμε ελληνικά.»*

Όχι γιατί υπάρχει κάτι να ειπωθεί, κάτι να γίνει μέσα από αυτόν τον λόγο - αλλά τουλάχιστον «συμμετέχουμε» στην πορεία της ελληνικής γλώσσας. Είναι δύσκολο να μην νοιώσει κανείς ότι η ελληνική γλώσσα λειτουργεί εδώ σαν είδος καταξίωσης. Και η κυπριακή αυτονόητα καταξιώνεται μόνο στον βαθμό που είναι ελληνική.

Η δεύτερη μορφή του μοντέρνου, η οποία χαρακτηρίζεται από την καταγραφή/εκφραση στην κυπριακή, διαφεύγει από τις εύκολες κατηγοριοποιήσεις - ανκαι όσον αφορά τα επίπεδα κοινωνικής διαστρωμάτωσης παρέπεμπε ξεκάθαρα στην «λαϊκή» έκφραση. Ο Λιπερτης θα γράψει, και σαν αστός, ύμνους στην ένωση ενώ ταυτόχρονα είναι ο θεμελιωτής ενός άλλου λόγου ο οποίος την υπονόμωσε μακροπρόθεσμα. Πιο χαρακτηριστικός είναι ο Γερμασοϊτης, ένας άλλο ποιητής της κυπριακής, ο οποίος την δεκαετία του 1930 διατύπωσε με έμφαση την πίστη του ότι πρέπει:

*«..να συντυχανουμεν την γλωσσα μας...τζαι να μεν θαρκουμασταν πως ειμαστιν χωρκατες τζαι να το λοαρκαζουμεν αντροπην!»[60]*

Η διεκδίκηση της κυπριακής συνοδευόταν/νομιμοποιήτο από μια άλλη διάσταση της νεωτερικότητας, και, κατά συνέπεια, της «προόδου»: την ισότητα, το δικαίωμα των ανθρώπων να εκφράζονται στην γλώσσα τους. Αλλά ο ηγεμονικός ρόλος της ελληνικής σπάνια αμφισβητείτο ανοιχτά. Στα μέσα του αιώνα η κυπριακή παρέμενε μια παρουσία της οποίας η μη-εξάλειψη συνιστούσε μια ανωμαλία, ένα υπόλοιπο. Από την άλλη, όμως, δεν φαινόταν να αποκτά συνείδηση του εαυτού της σαν φορέα μιας άλλης ιστορικής πρότασης. Το ηγεμονικό πλαίσιο άρθρωσης του δημόσιου λόγου καθοριζόταν από διάφορες εκδοχές της ελληνικής / αθηναϊκής, ενώ η επιστροφή της εκκλησίας την δεκαετία του 1950 σε ηγετικό ρόλο οδήγησε τον δημόσιο λόγο σε περισσότερη δυσκαμψία.[61] Τι είναι λοιπόν αυτό που οδήγησε στην μη-εξάλειψη της κυπριακής σε βαθμό που να γνωρίσει μια προοδευτική αποδοχή στον δημόσιο λόγο αλλά και να θεωρείται τεκμήριο ταυτότητας από τους ιθαγενείς;[62]

Όσον αφορά τις αιτίες στο επίπεδο της υλικής γεωπολιτικής πραγματικότητας πρέπει να ξεκινήσουμε από το διφορούμενο καθεστώς της Κύπρου. Η κυπριακή όδευε προς το μουσείο στα πλαίσια της Μεγάλης Ιδέας - και συνακόλουθα του ενιαίου γλωσσικά έθνους το οποίο υπερασπιζόταν ο Μπαμπινιώτης το 1992. Αλλά αν και ο εισαγόμενος εθνικισμός κυριαρχούσε στον άλφα η βήτα βαθμό στο περιεχόμενο της εκπαίδευσης, και είχε σίγουρα κυριαρχήσει στον έντυπο δημόσιο λόγο, εντούτοις ούτε η κυπριακή εκπαίδευση ούτε η δημόσια ζωή καθοριζόνταν από το αθηναϊκό κράτος και τις επιλογές του. Σαν βρετανική αποικία η Κύπρος είχε ένα εκπαιδευτικό σύστημα το οποίο καθοριζόταν [σε κάποιο βαθμό και πάλιν] από το αποικιακό πλαίσιο αλλά και από τις σχέσεις αποικιοκρατών και αποικιοκρατουμένων - και αυτή η διάσταση καθόριζε και μέρος του δημόσιου λόγου. Η «ανάγκη» λ.χ. να αποδειχτεί ότι η κύπριοι ήταν έλληνες [και άρα εν δυνάμει ίσοι των αποικιοκρατών] παρήγαγε «στρατηγικές απόδειξης» - και σε αυτό το πλαίσιο η ονομαζόμενη διάλεκτος είχε την χρησιμότητα της απόδειξης. Ιστορικά, όμως, αυτό το καθεστώς έμοιαζε με τον μανδύα του Βέμπερ στην προτεσταντική ηθική: οι αρχικοί του κήρυκες έλπιζαν ότι κάποτε η κυπριακή θα εξαφανιζόταν αφού θα είχε επιτελέσει το καθήκον της απόδειξης ότι η Κύπρος ήταν ελληνική. Αλλά, όπως διαπίστωσε ο Μ. Χριστοδουλου μετά, ο μανδύας έγινε αιχμαλωσία για την ελληνική: «Οι κύπριοι αμύνονται ως Άιαντες της διαλέκτου των» θα παρατηρήσει με δισπικασμα/δυσανασχέτηση την δεκαετία του 1990. Παρά την ηγεμονική ιεραρχία στην γλωσσική έκφραση και την αυστηρά ελληνική [συχνά στην καθαρευουσιάνικη της εκδοχή] γλώσσα στις σχολικές τάξεις, υπήρχε ένα άνοιγμα προς την κυπριακή στον δημόσιο λόγο. Και αυτό το άνοιγμα διευρύνθηκε την δεκαετία του 1940 με την εμφάνιση των λαϊκών στρωμάτων στο προσκήνιο - και εκφράστηκε τόσο στην πολιτική [λογος/ρητορική πολιτικών] όσο και στην πολιτιστική [θεατρο/επιθεώρηση, αστική λαϊκή μουσική] σφαίρα. Μετά το 1960 η κυπριακή σαν σημείο/τεκμήριο ταυτότητας έγινε το πεδίο πάνω και μέσα στο οποίο αποτυπώθηκε μια άλλη διαδικασία «προόδου» [οικονομική] αλλά και μια σειρά πολιτικών και πολιτιστικών εμπειριών οι οποίες ήταν αποκλεισμένες από την δημόσιο λόγο που οριοθετούσε την Ελλάδα σαν την «φυσική» κατάληξη της κυπριακής [σαν περιθωρίου/κλαδιού του εθνικού κέντρου] προόδου.

Πολιτιστικά, η κυπριακή αναπτυσσόταν σε ένα περιβάλλον ανοικτό, συνοριακό σαν απότοκο της γεωπολιτικής θέσης του νησιού. Στην Κύπρο διασταυροταν η αγγλική με την κυπριακή, την ελληνική των σχολείων, και την τουρκική της καθημερινής ζωής.[63] Αυτές οι συνοριακές επιδράσεις που κρατούνταν ζωντανές ακριβώς γιατί το καθεστώς του νησιού παρέμεινε ρευστό κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας, οδήγησε την κυπριακή στην περαιτέρω ανάπτυξη. Η τυπογραφική καταγραφή της ήταν αποτέλεσμα ακριβώς μιας ρευστότητας που διέφευγε της κυρίαρχης θέσης/τάσης. Το νευραλγικό σημείο επιβίωσης και μετάβασης σε μια μεταμοντέρνα εκδοχή, ωστόσο, υπήρξε η ηλεκτρονική επικοινωνία. Η γραφή της κυπριακής πλησίαζε τα οριακά σημεία αναπαραγωγής της τις δεκαετίες 1950-60 και θα περνούσε ενδεχομένως σε σημείο κρίσης αν δεν εμφανιζόταν το ραδιόφωνο. Συμβολικά στην πρώτη εκπομπή του κυπριακού ραδιοφώνου μεταδόθηκαν δυο σκετς. Τα σκετς αντλούσαν την έμπνευση τους περισσότερο από την κυπριακή επιθεώρηση παρά από το θέατρο το οποίο ήταν γραμμένο/μεταφρασμένο στην ελληνική - η λαϊκή κουλτούρα/δημοσιος ήχος της δεκαετίας του 1940 γινόταν έτσι το περιεχόμενο του νέου Μέσου. Η σημασία του «κυπριώτικου

σκετς» για την κουλτούρα της κυπριακής καθημερινότητας μετά το 1960, ήταν νευραλγική: η μετάδοση του το μεσημέρι της Κυριακής, μετατράπηκε σε ένα είδος συνέχειας της εκκλησιαστικής λειτουργίας στο οικογενειακό τραπέζι. Ο κυπριακός ήχος, τον οποίο εκπεμπε η νεα/μοντερνα τεχνολογία, κάλυπτε την κεντρική στιγμή/υπολοιπο της παραδοσιακής οικογενειακής συναντησης/τελετουργίας του φαγητού. Ανύποπτα πάλι, χωρίς ίχνος διακηρυγμένης αμφισβήτησης, η κυπριακότητα διέρρηε προς άλλες κατευθύνσεις. Κοινωνιολογικά αξίζει να μελετήσει κανείς τις παραλλαγές και τις θεματολογίες του σκετς[64] για να κατανοηθούν οι τρόποι μέσα από τους οποίους κατασκευάστηκε η μεταφορά από το χωρικό στην πόλη, αλλά και η κρίση της παραδοσιακής εκτεταμένης πατριαρχικής οικογένειας μέσα από τον ρομαντικό έρωτα και την πυρηνική οικογένεια. Γλωσσικά το κυπριώτικο σκετς το μεσημέρι της Κυριακής, έπαιξε ένα διπλό [πολιτιστικό και κοινωνιολογικό] ρόλο: την δημιουργία/εμπέδωση μιας ενιαίας κυπριακής η οποία λειτουργούσε σαν μια *de facto* πραγματικότητα.

### **Το μοντέρνο «εκτός κειμένου»: μεταβατικά μοντέρνο και στρατευμένος μοντερνισμός**

*«Ενωσιν, λοιπόν και μόνον Ενωσιν και τίποτε άλλο από Ενωσιν. Μέχρι δε της ευλογημένης ώρας της επιτεύξεως της, να διοικη η Αγγλία μόνη και υπευθύνως. Έστω και με κυβερνητας τους Στορς και Παλμερ. Ουδέποτε όμως 'εξουσία στα χέρια του λαού' όπως ζητούν ο σσ. Φιφης και Κληριδης. Το διακηρύσσομε απροκάλυπτα και χωρίς δισταγμον.»*

[Σχόλιο για την Αυτοκυβέρνηση το 1948 από την εφημερίδα «Εφημερίς» η οποία εκφραζε την εθνικιστική/ενωτική ακροδεξιά][65]

*«Εκτός από τες συγκινητικές κραυγές και μελοδραματικές εξάρσεις ενός εθνικόφρονος θεατρνισμού, η κεκκοφροσυνη τίποτε δεν κάμνει για να μας πείση για την ειλικρίνεια των σκοπών της η μάλλον κάμνει το παν για να μας πειση υπέρ του εναντίου. Ομιλεί για τα Ελληνικά Ιδεώδη πιστεύει όμως εις την παντοδυναμian της λίρας. Ομιλεί για ελευθεριαν, προσέχει όμως να μην ραγίσουν οι κρίκοι της ιμπεριαλιστικής αλυσίδας, που δεσμεύει τη λευτεριά μας και μας κρατεί υπόδουλους. Μυκτηρίζει την απόκτηση δικαιωμάτων, μεριμνά όμως για να μην της φυγη από τα χέρια τίποτε, από όσα χρειάζονται για να εκμεταλλεύεται οικονομικά και να εξουσιαζη τυραννικά τον λαό μας.»*

[Απόσπασμα από ομιλία του ηγέτη/ ρήτορα της αριστερας/λαϊκού κινήματος, Α. Αδάμαντος το 1948, για να την διεκδίκηση της Αυτοκυβέρνησης και την άρνηση της δεξιάς είτε να συμμετάσχει στην Διασκεπτική, είτε να καλέσει τα διορισμένα μέλη και στελέχη της να παραιτηθούν από τους μηχανισμούς του αποικιακού κράτους][66]

Στην μέχρι τώρα συζήτηση οι κυπριακές μορφές αντίστασης εμφανίζονται ρευστές - και αυτή η ρευστότητα δεν έχει να κάμει μόνο με την συγκυριακή μετακίνηση στις ταυτίσεις, αλλά και με ένα χάσμα ανάμεσα στο κυρίαρχο λόγο και την καθημερινότητα. Θα προσπαθήσουμε σε αυτό το μέρος να κάνουμε μια απόπειρα ανίχνευσης των τρόπων με τους οποίους οι κύπριοι ιθαγενείς προσπάθησαν να διαπραγματευτούν/κατασκευασουν ιθαγενείς μορφές του μοντέρνου- πως δηλαδή προσπάθησαν να «γεμίσουν»/δομήσουν η ανατρέψουν το κάθετο, ιεραρχικό κενο/χάσμα ανάμεσα στα εισαγόμενα ηγεμονικά πλαίσια και το βίωμα/εμπειρία της υλικής πραγματικότητας/καθημερινότητας. Και ακριβώς επειδή το ζητούμενο τώρα δεν είναι η μη-συνειδητή αντίσταση [όπως με την γλώσσα] η οι διαφορούμενες διατυπώσεις [όπως στα ζητήματα ταυτότητας], θα επικεντρωθούμε στο πολιτικό υποσύστημα και τα σημεία διασταύρωσης του με το πολιτιστικό. Ο λόγος/πρακτική ο οποίος παράγεται για την πολιτική οργάνωση και συγκρότηση μιας κοινωνίας στην νεωτερικότητα, μπορεί να θεωρηθεί σαν έκφραση μιας προσπάθειας για «συνειδητή» [με την έννοια της διαμεσολαβημένης από την ορθολογική αντίληψη] βούληση. Το αν αυτή η «συνειδηση» των πολιτικών πράξεων,

περιλαμβάνει μια ευρύτερη αντίληψη του συστήματος η αν εστιάζεται σε μια συνωμοτική αντίληψη της λειτουργίας των δομών, αυτό έχει να κάνει με την μορφή αυτής της παρέμβασης – η του «ειδους/μορφης του μοντέρνου» το οποίο εκφράζει. Η προσπάθεια αποκωδικοποίησης αυτού του λόγου με την αφαίρεση των συναισθηματικών επενδυσσεων/πλαισιου, είναι, κατά συνέπεια, μια προσπάθεια ανίχνευσης συνειδητών νεωτερικών βιωμάτων – ακόμα και όταν ο πολιτικός λόγος λειτουργεί σε πλαίσια λογοκρισίας, αυτολογοκρισίας, η πολιτικό-πολιτιστικών περιορισμών.

Η ανάλυση θα εστιαστεί σε δυο είδη πολιτικό-πολιτιστικού μοντέρνου: το μεταβατικό το οποίο έκφρασε η δεξιά και ένα είδος στρατευμένου μοντέρνου/μοντερνισμού τον οποίο εκπροσωπούσε η αριστερά. Το μοντέρνο συνυπαγεται τις βασικές έννοιες οι οποίες προσδιορίστηκαν στο μεθοδολογικό πλαίσιο [ορθολογισμός, πρόοδος, ισότητα], ενώ ο μοντερνισμός αναφέρεται σε μια συνειδητή και στρατευμένη [για την κοινωνική αλλαγή] μορφή του μοντέρνου. Και αφού η έμφαση σε αυτό το μέρος θα είναι στην πολιτική σφαιρα/υποσυστημα η κεντρική έννοια θα είναι οι διαπραγματεύσεις της έννοιας της ισότητας. Ο Λοϊζος[67] έχει σκιαγραφήσει την κρίση των παραδοσιακών μορφών εξουσίας/ιεραρχίας [πολιτικής, θρησκευτικής, γνωσιολογικής, πατριαρχικής] στο πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Αυτή η κρίση η οποία υπονόμωσε τις παραδοσιακές μορφές πολιτικής διαχείρισης και ιεραρχικής συγκρότησης, αποσταθεροποίησε το χάσμα ανάμεσα στην κυρίαρχη ιδεολογία και την καθημερινότητα – και σε αυτό το πλαίσιο η εμφάνιση της μαζικής αριστεράς την δεκαετία του 1940 αποτελούσε μια απόπειρα ρήξης και υιοθέτησης μιας νέας, εξισωτικής, αντίληψης για τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Η μεταλλαγή της δεξιάς, αντίθετα, και η αντι-αποικιακή της εξέγερση την δεκαετία του 1950, σηματοδοτούσε την συνέχεια της ρήξης, αλλά και ένα κλείσιμο του ρήγματος με νέες [νεωτερικές] δομές.

Ας δούμε πρώτα το πλαίσιο του ηγεμονικού λόγου. Στην πολιτική σφαίρα η ιδεολογία της ένωσης η οποία επικράτησε το πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα, και ιδιαίτερα την περίοδο 1930 – 60, καλυψε/εκφρασε/ «γέμισε» το χάσμα ανάμεσα στην πολιτιστική/ιδεολογική εικόνα/συνθημα και την υλική πραγματικότητα. Η ένωση σαν γεωπολιτική προοπτική δεν φαίνεται να έκφραζε τα υλικά συμφέροντα κάποιας κυπριακής κοινωνικής τάξης – εκφραζε, μάλλον, περισσότερο μια εσωτερική συγκυριακή η/και δομική διαμεσολάβηση ανάμεσα στην υλική βάση και την πολιτιστική-πολιτική συγκρότηση.[68] Η βασική της λειτουργία ήταν η δόμηση του χάσματος μέσα από την δημιουργία/συντήρηση μιας ασταθούς ισορροπίας ανάμεσα στην αποικιακή, «εκπολιτιστική» ιδεολογία και τον υλικό εκμοντερνισμό που απλωνόταν στην καθημερινότητα. Έτσι ενώ έκφρασε μια επίσης αποικιακή ιδεολογία [την προσάρτηση στο ελληνικό κράτος], η ένωση λειτουργούσε σαν ένα είδος ελεγχόμενης αμφισβήτησης/κριτικής της βρετανικής αποικιοκρατίας. Η αμφισβήτηση ήταν ελεγχόμενη στον βαθμό που η ένωση ετοποθετείτο στα πλαίσια της άγγλο-ελληνικής φιλίας – σύμφωνα με την οποία η Ελλάδα θα ήταν ουσιαστικά η τοπική μίνι-αυτοκρατορία η οποία θα ηγεμόνευε στην περιοχή της ανατολικής Μεσογείου, σαν αντιπρόσωπος της παγκόσμια ηγεμονικής [και «εκμοντερνιστικής/εκπολιτιστικής»] δύναμης, της Βρετανίας.[69] Στο εσωτερικό, όπως εμφαντικά τόνιζαν οι κομμουνιστές την δεκαετία του 1920, η ένωση λειτουργούσε σαν μια μεταλλαγμένη μορφή της θρησκείας – αντικαθιστώντας την Δευτέρα Παρουσία σαν υπόσχεση «δικαίωσης» των «φτωχών και των αδικημένων». Και είχε σίγουρα αρκετά από τα στοιχεία που ο Μαρξ προσδίδει στην θρησκεία σαν έκφραση «πραγματικού πόνου», σαν «τον αναστεναγμό της καταπιεσμένης ύπαρξης, το αίσθημα ενός άκαρδου κόσμου». Στην ιστορική του εργασία «Ανατολισμός»/Orientalism, ο E. Said εισηγείται ότι μια βασική διάσταση του δυτικεντρικού βλέμματος της εξουσίας απέναντι στην μεσανατολική πραγματικότητα, είναι η «κειμενική στάση»/“textual attitude”: η τάση του να παραγνωρίζει την πολυπλοκότητα της υλικής πραγματικότητας, στηριζόμενος σε μια κατασκευασμένη, εξουσιαστική οπτική την οποία αντιπροσωπεύει το βιβλίο/ο γραπτός/τυπογραφικός λόγος και οι «επιστήμες» που κατασκευάζονται με βάση αυτόν τον λόγο/discourse. Και «τέτοια κείμενα μπορούν να δημιουργήσουν όχι μόνο γνώση αλλά και την ίδια την πραγματικότητα την οποία εμφανίζονται ότι περιγράφουν.»[70]Αν επεκτείνουμε την λογική του Said μπορούμε να πούμε ότι εθνικές ιδεολογίες [ιδιαίτερα οι εισαγόμενες, όπως η ένωση, οι οποίες

είχαν ξεκάθαρο στόχο την προσάρτηση μιας περιοχής σε ένα υπάρχον εθνικό κρατος/προσβλεπυσα μίνι-αυτοκρατορία] αποτελούσαν ουσιαστικά την πρώτη τοπική textual/ «κειμενική» αναπαραγωγή του μοντέρνου. Υπάρχουν δυο σημεία που πρέπει να τονιστούν εδώ:

1. Η μεταφορά της αναλυτικής λογικής του Said στο εσωτερικό της «ανατολικής εμπειρίας» θα μας κάνει να εστιάσουμε στο πως οι ιθαγενείς βιώνουν την εμπειρία τους μέσα από τον καθρέφτη των δυτικών «κειμένων»/λόγων. Όταν το δυτικό [εκπαιδευτικό/σχολικό, δημοσιογραφικό, πολιτικό] «κείμενο» μιλά για την Ελλάδα, τον πολιτισμό, την Δύση, ουσιαστικά κατασκευάζει μια εικόνα του ανώτερου στην οποία πρέπει να προσβλέπει ο ιθαγενής. Τον τοποθετεί στον ιστορικό χρόνο σαν υποψήφιο εκμοντερνισμού/εκπολιτισμού.
2. Ταυτόχρονα η ίδια η έννοια του «κειμένου» σαν τυπογραφικού λόγου, είναι καθοριστική σαν δομική σχέση επικοινωνίας. Όχι μόνο αναπαράγει εικόνες ανωτεροτητας/κατωτεροτητας σαν περιεχόμενο, αλλά και η ίδια η δομή της τυπογραφικής επικοινωνίας [τυπογραφικός λόγος σαν ο τεχνολογικός λόγος/κυριαρχο Μέσο της εξουσίας/πολιτισμού απέναντι στο προφορικό λόγο] λειτουργεί σαν *de facto* εξουσία.

Ας δούμε τωρα το «μεταβατικά μοντέρνο» στο αποικιακό πλαίσιο το οποίο έκφρασε την εσωτερική δόμηση της εξουσίας - και τις μεταμορφώσεις/μεταλλαγες της. Η αναπαραγωγή του εισαγόμενου «δυτικού κειμένου» παίρνει μια ντοπια/ιθαγενη μορφή [έστω και μεταβατική] όταν η υλική πραγματικότητα υπεισέρχεται στο καθετο/ιεραρχικο χάσμα με την μορφή της διεκδίκησης της ισότητας [η της εν δυνάμει ισότητας] ανάμεσα στον αποικιοκράτη και τον αποικιοκρατούμενο. Η εισαγόμενη ιδεολογία της Μεγάλης Ιδεας/ελληνισμού προμήθευε στον κύπριο χριστιανό ιθαγενή, ένα πεδίο από όπου θα μπορούσε να διεκδικήσει μια πολιτιστική, τουλάχιστον, ισότητα με τους βρετανούς αποικιοκράτες - αφού ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός ήταν, σύμφωνα με την ίδια την δυτική αφήγηση, πρόδρομος της μοντέρνας Δύσης. Και αυτονόητα αυτή η προσαρμογή του πολιτιστικού πλαισίου συνεπαγόταν και πολιτικές προεκτάσεις. Η μεταβατική μορφή του μοντέρνου είχε δυο σημεία καμπής: την άνοδο του ελληνικού εθνικισμού στην εσωτερική πολιτικό-πολιτιστική εξουσία τις πρώτες δεκαετίες του αιώνα και την αντι-αποικιακή εξέγερση της δεκαετίας του 1950. Στο πρώτο σημείο καμπής, όπως σημειώθηκε πιο πριν, ο εισαγόμενος εκμοντερνιστικός ελληνικός εθνικισμός αφομοιώθηκε σαν κυρίαρχη ιδεολογία από την εκκλησία - και έτσι διαμορφώθηκε η ηγεμονική ιδεολογία του κυπριακού ελληνοχριστιανισμού. Σαν ιδεολογία αυτό το σχήμα υιοθέτησε νεωτερικές θέσεις [την έννοια της πολιτικής, τουλάχιστον, ισότητας στα πλαίσια του έθνους] αλλά το γεγονός ότι αυτή η ιδεολογία διαμορφώθηκε στο θεσμικό πλαίσιο της κυπριακής εκκλησίας, καθόρισε μια σειρά από πλαίσια [τα οποία κληρονομήθηκαν από την θεολογική κοσμοθεωρηση] μέσα στα οποία εκινειτο και ο φαντασιακος [η «ένωση» σαν χιλιαστική υπόσχεση για την «συνάντηση του ανθρώπινου με το θειο»] και εν μέρει ο πρακτικός πολιτικός λόγος [η πίστη σε ανώτερους ηγέτες και στον εθναρχικο/ηγετικο ρόλο της εκκλησίας].

Το δεύτερο σημείο καμπής ήταν η δεκαετία του 1950. Εδώ μια νέα γενιά της συντηρητικής παράταξης ήρθε σε σύγκρουση με την αποικιακή διακυβέρνηση, με αποκορύφωμα την τετραετία 1955 - 59. Ο Λοΐζος[71] παρατήρησε ότι αυτή η μεταλλαγή της δεξιάς έγινε ακριβώς κάτω από την πίεση των πρακτικών αποτελεσμάτων του αποικιακού εκμοντερνισμού, αλλά ακόμα περισσότερο μπροστά στην αμφισβήτηση την οποία συγκροτούσε το αριστερο/κομμουνιστικο λαϊκό κίνημα. Δεν έχουμε ακόμα διεξοδικές εμπειρικές αναλύσεις για την ταξική σύνθεση των κινήματων της 20ετίας 1940-60, αλλά με βάση τα υπάρχοντα στοιχεία [των δημοτικών/κοινοτικών εκλογών] μπορούμε να προσδιορίσουμε την αριστερά σαν κίνημα με πλειοψηφικό ρεύμα στις πόλεις και στις κοινοτητες/χωρια όπου υπήρχε συγκέντρωση εργατών. Αντίθετα η δεξιά φαίνεται να αντλούσε την δύναμη της από τις αγροτικές περιοχές. Η ΕΟΚΑ ήταν μια οργάνωση η οποία εκφραζε, θα μπορούσε να πει κάποιος, την αγροτική Κύπρο η οποία είχε μπει πια στην οριστική παρακμή.[72] Η ΕΟΚΑ σαν εξέγερση ήταν βέβαια προσχεδιασμένη [παρά ένα «αυθόρμητο ξέσπασμα μετά από δεκαετίες

υπομονής», όπως διατυπώνεται στον κυρίαρχο λόγο] αλλά έκφρασε και ένα ρεύμα μεταλλαγής μέσα στα πλαίσια του ελληνοχριστιανισμού. Μια σύντομη ματιά σε 3 συμβολικές μορφές του αγώνα του 1955-59 [του αντάρτη που πεθαίνει με αυτοθυσία, του ιδεαλιστή/αδολού νεαρού/μαθητή, και του οργανωτικού ηγέτη] ίσως να βοηθήσει στην ανίχνευση/κατανόηση της σημειολογικής μεταλλαγής. Ο Αυξεντίου[73] μπορεί να θεωρηθεί σαν το πιο αναγνωρισμένο άτομο/συμβολο του ένοπλου αγωνιστή ο οποίος αρνείται να παραδοθεί/υποταχτεί όταν προδίνεται. Και σε αυτό το πλαίσιο η θυσία του έγινε καθολικό κυπριακό αντι-αποικιακό σύμβολο που ένωσε την αριστερά και την δεξιά.[74] Η στάση της ανυπότακτης αυτοθυσίας, φαντάζει “κειμενική” [αντικατοπτρισμός λ.χ. των εικόνων των αγωνιστών του 1821, του Λεωνίδα κλπ] στα πλαίσια της κατασκευής της εικόνας του κύριου σαν υπάκουου και υπομονετικού/συντηρητικού ιθαγενή.[75] Όμως η εικόνα της αντίστασης και της θυσίας είχε την δικιά της τοπική παράδοση, και στο ποιητικό έπος που σφράγισε την τοπική συλλογική ταυτότητα των ε/κ σαν πρώτο-εθνική, την 9<sup>η</sup> Ιουλίου του Β. Μιχαηλίδη, η θυσία για το σύνολο είναι βασική παράμετρος της ποιητικής αφήγησης.

Το άλλο σύμβολο της ΕΟΚΑ είναι οι μαθητές οι οποίοι διαδήλωναν αυτά που μάθαιναν στα σχολεία - και πέθαιναν «στον ανθό της νιότης τους για την ιδέα, την Ελλάδα» κλπ. Εδώ η εικόνα της αναπαραγωγής του εισαγόμενου σχολικού «κειμένου» είναι έντονη. Και αν η ένωση έκφρασε μια μεταλλαγμένη ημι-θρησκευτική στάση, το «άδολο» των μαθητών σηματοδοτούσε μια παραπέρα μεταλλαγή [προς την κυπριακή πραγματικότητα όμως] του ηγεμονικού πλαισίου - και την βάση/πλαίσιο για την αναδόμηση της εξουσίας και του ιεραρχικού διαχωρισμού ανάμεσα στην ηγεμονική ιδεολογία και την καθημερινότητα. Ας δούμε λοιπόν αυτό το «άδολο» στο ιστορικό και κοινωνιολογικό του πλαίσιο. Αν ο νεκρός αντάρτης παραμένει μια συμβολική μονάδα την οποία οι επιζήσαντες μπορούν να ερμηνεύσουν/χρησιμοποιήσουν ανάλογα με τα συμφέροντά τους, οι μαθητές συγκροτούσαν ένα είδος κινήματος το οποίο γεννήθηκε στα σχολεία και άρα προσφέρει ένα θεσμικό πλαίσιο για μια ανάλυση πέρα από την συναισθηματική επένδυση/κατασκευή. Ιστορικά πρέπει να παρατηρήσει κανείς, κατ’ αρχήν, ότι τα ε/κ σχολεία είχαν περάσει από συμβολικές εκκαθαρίσεις αριστερών [καθηγητών και μαθητών] από τις αρχές της δεκαετίας του 1950 - ενώ εκκλήσεις για τέτοιες εκκαθαρίσεις, όπως και απαιτήσεις για «δηλώσεις υποταγής» [«αποκήρυξης του εθνοκτόνου κομμουνισμού» κλπ], γίνονταν/κυκλοφορούσαν από το 1948.[76] Και το σύνθημα άλλωστε που εκφράζει αυτό το «άδολο» ευρύτερα, «την Ελλάδα θελωμεν και ας τρωγωμεν πέτρες», είναι εκφραστικό όχι μόνο ενός ρομαντικού ιδεαλισμού, αλλά και μιας ιστορικής παραγνώρισης, και έμμεσης αντιπαράθεσης, με τους κοινωνικούς αγώνες που προηγήθηκαν. Η μεγάλη αντιπαράθεση ανάμεσα στους αγώνες για κοινωνική αλλαγή και την άρνηση της εθνοφροσύνης [και της αστικής ηγεσίας της] να εμπλακεί γιατί «όλα τα προβλήματα θα λύνονταν με την ένωση», βρίσκει εδώ, στο υποτιθέμενο «άδολο», την ύστατη δικαίωση της υποταγής/υπομονής-σαν-τροπου εκμοντερνισμού/εκπολιτισμού: να τρώνε πέτρες [οι φτωχοί προφανώς] αλλά να θέλουν «την Ελλάδα» - την ιδέα, την μητέρα, την στιγμή της χιλιαστικής ένωσης με το θείο.

Αν αυτή είναι η λειτουργία του «άδολου» στο εσωτερικό ιδεολογικό επίπεδο, στο δομικό επίπεδο το «άδολο» εκφράζει μια αντιπαράθεση [στην σχέση ελληνοχριστιανισμού/δεξιάς και αποικιακής διοίκησης] που «ξεφεύγει από τον έλεγχο»: η «γοητεία» των μαθητικών διαδηλώσεων [απέναντι λ.χ. στις γενικές απεργίες των αριστερών συντεχνιών/εργατών που συνέβαιναν επίσης την ίδια περίοδο] κτίστηκε ακριβώς στο γεγονός ότι ήταν τα «καλά παιδιά» από την οπτική της τάξης και της νομιμότητας του συστήματος. Έρχονταν από την παράταξη που συμπαραστάθηκε στους άγγλους όταν εισέβαλαν στην Ελλάδα το 1944 και όταν βρέθηκαν αντιμέτωποι με τις ταξικές συγκρούσεις στην Κύπρο το 1948. Δεν ήταν αριστεροί, ταραξίες, φτωχοί, κομμουνιστές, άθεοι - κατηγορίες ανθρώπων οι οποίοι ήταν αναμενόμενο να αμφισβητούν τις καλές προθέσεις της αποικιακής δύναμης... Η θυσία τους φαινόταν έτσι πιο άδολη. Άλλωστε αυτό το αίσθημα της χαμένης φιλίας εκφράζει και η πίκρα στο μυθιστόρημα του Durrell, *Bitter Lemons*. Σε αυτό το πλαίσιο η ΕΟΚΑ έκφρασε μια νέα μορφή αναδυόμενης εξουσίας η οποία διεκδικούσε την διαδοχή στην διαχείριση του τοπικού κρατικού μηχανισμού. Και σε αυτό το νέο πλαίσιο εξουσίας που διαμορφώθηκε μετά το 1960,

η θυσία του αντάρτη και το «άδολο» της μαθητικής νεολαίας, μετατράπηκαν σε ένα νέο είδος αγνοτητας/ιεροτητας, για την νομιμοποίηση της εξουσίας. Η δομή ήταν ανάλογη με την λειτουργία της ένωσης αλλά εδώ η αγνότητα μετατοπιζόταν από την Ελλάδα σαν ιδέα [είχε άλλωστε δείξει πια πανηγυρικά την αδυναμία της το 1955-59] η την «εκπολιτιστική άγγλο-ελληνική φιλία», στην θυσία των «παιδιών της Κύπρου». Ήταν ακόμα «ήρωες του ελληνισμού» βέβαια - αλλά σαν τοπικά προϊόντα, ήταν και εν δυνάμει ωρολογιακές βόμβες για την αποικιακή ιδεολογία. Διότι η «άδολη αγνότητα της ΕΟΚΑ» νομιμοποιούσε πια ένα τοπικό κρατος/συγκροτημα εξουσίας με εσωτερικά και εξωτερικά συμφέροντα. Στον κυρίαρχο λόγο όμως της «αγνότητας-σαν-νομιμοποίησης», η υλική πραγματικότητα των συμφερόντων και των συγκρούσεων [που υπήρχαν ήδη η κυοφορούνταν] εξοριζόταν.

Η πιο εκφραστική ίσως φιγούρα της ΕΟΚΑ στο αμφιλεγόμενο της ιστορικής της μορφής [σαν μορφή μεταλλαγής αλλά και σαν νέου τρόπου δόμησης της εσωτερικής ιεραρχίας] είναι ο Π. Γιωρκατζης. Σαν οργανωτική μορφή κατάφερε να εμφανιστεί σαν εκπρόσωπος της πλειοψηφίας των αγωνιστών της ΕΟΚΑ, έγινε υπουργός εσωτερικών και πραγμάτωσε την μεταφορά από τον αγώνα με την ιδεολογία της ένωσης στην πρακτική διαχείρισης του κράτους, ενώ σαν άτομο [με τον γάμο του με μια γόνο μεγαλοαστικής οικογένειας] έκφρασε επίσης και την ιστορική συμμαχία της εξουσίας [αστών-ΕΟΚΑ]. Ο όρος «γιωρκατζισμος» στην ε/κ κοινότητα εκφράζει το πλέγμα και τα δίκτυα εξουσίας τα οποία διαμορφώθηκαν γύρω από το νεοσύστατο κυπριακό κράτος την δεκαετία του 1960: επάνδρωση με βάση το ρουσφέτι της εθνοφροσύνης και παρακρατικά δίκτυα μέσα στον ίδιο τον κρατικό μηχανισμό. Όταν ο Μακάριος αναγκάστηκε [μετά από αθηναϊκές πιέσεις][77] να τον αντικαταστήσει το 1968, οι οπαδοί του βγήκαν στους δρόμους με ελληνικές σημαίες ενάντια στις επεμβάσεις της χούντας. Ο τοπικός ελληνοχριστιανισμος αποκτούσε έτσι ένα ακόμα πιο έντονα κυπριακό χρώμα : τώρα οι αγώνες της ΕΟΚΑ μπορούσαν να λειτουργούν και σαν διεκδίκησης ελληνικότητας αυτόνομα από το αθηναϊκό κράτος. Το 1970 ο Γιωρκατζης, αφού απογοητεύτηκε από τον Μακάριο που δεν τον ξαναδιορίσε, βρέθηκε να είναι εμπλεκόμενος σε συνομιλία , μαζί με την χούντα αυτήν την φορά, για την δολοφονία του Μακαρίου. Ο Γιωρκατζης έκανε ανέκαθεν στρατηγικές συμμαχίες [όπως ήταν και η σχέση του με την αντιδικτατορική αντίσταση ενώ ο ίδιος είχε και σχέσεις με την CIA] ακριβώς γιατί εκινειτο σε ένα συνοριακό χώρο όπου η γεωπολιτική και τα υλικά συμφέροντα που παράγονταν, δημιουργούσαν/απαιτούσαν ετερόκλητες συμμαχίες. Και το είδος της πολιτικής του συνείδησης [του μεταβατικά μοντέρνου] τον κατεύθυνε σαφώς προς μια συνωμοτική αντίληψη της δομικών δυναμικών. Η εισήγηση λοιπόν του Δρουσιωτη[78] ότι αυτός ήταν ο βασικός «προδότης» στο εσωτερικό της ΕΟΚΑ το 1955-59, αξίζει μεν να διερευνηθεί πια, αλλά επίσης ταιριάζει στην ευρύτερη εικόνα. Οι άγγλοι [μόνοι τους η σε συνεργασία με τους αμερικανούς] είχαν σαφώς δίκτυα πληροφοριών μέσα στην ΕΟΚΑ. Το ότι οι πιο γνωστοί ηγέτες της σκοτώθηκαν μετά από προδοσία είναι εκφραστικό - όπως και το γεγονός ότι οι άγγλοι ήξεραν που εβρισκετο ο Γρίβας αλλά δεν τον εσυλαμβαναν. Διότι σε ένα γεωπολιτικό πλαίσιο η ΕΟΚΑ αρχικά έμοιαζε [η έτσι διεκδικούσε η ίδια τουλάχιστον ότι ήταν] σαν ένας εσωτερικός καυγάς του «δυτικού κόσμου» - μια αποικία που διεκδικούσε άλλο κέντρο, άλλη πρωτεύουσα, άλλο κράτος, αλλά στα πλαίσια της ίδιας «συμμαχίας»: των κρατών τα οποία υπεράσπιζαν το παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα από την επαναστατική αμφισβήτηση. Ακόμα και η ρητορική της δεξιάς εξέγερσης πέρα από τον μεταφυσικό μεσσιανισμό της, στηριζόταν στην αποικιακή εικόνα του ιθαγενή που περίμενε σαν καλό παιδί για δεκαετίες και «τώρα πια δεν άντεχε»...

Οι πραγματικές ρίζες/αιτίες της εξέγερσης ήταν γεωπολιτικές και υλικές: η αλλαγή της γεωπολιτικής κατάστασης μετά το 1945 η οποία εκφραζόταν με τα αραβικά αντι-αποικιακά κινήματα στην περιοχή , και με την αριστερά στο εσωτερικό της Κύπρου, οδηγούσαν στην σύγκρουση - και είναι για αυτό άλλωστε που η κυπριακή εξέγερση παρά τις εσωτερικές της [ρητορικές και άλλες] αντιφάσεις, βρήκε ουσιαστική υποστήριξη από τα αντι-αποικιακά κινήματα/καθεστώτα όπως του Νασερ στην Αίγυπτο. Και το ότι την συγκεκριμένη στιγμή κατά την οποία η κυπριακή δεξιά βίωνε την

αντι-αποικιακή της μετάλλαξη, συντελούνταν επίσης και μια αλλαγή στην ηγεμονία του παγκόσμιου συστήματος [από την Βρετανία στις ΗΠΑ] δεν ήταν τυχαίο. Αλλά η εξέγερση τελικά ξέφυγε από το «πλαίσιο». Το 1961 ο Μακάριος έκανε την νέα πραγματικότητα ορατή - πήγε στην διάσκεψη των αδερμεύτων.

Το «κείμενο» της ενωτικής ιδεολογίας και η πραγματικότητα λοιπόν. Σαν ιστορικό συμβάν ο αγώνας της ΕΟΚΑ και οι συμπαραδηλώσεις του, ήταν η πολιτική αυτονόμηση του ντόπιου μεταβατικά μοντέρνου από τον σεβασμό στον «ανώτερο αγγλικό πολιτισμό», και μετά - μέχρι το 1974- από την εικόνα του «Έλληνα Αρειου» που θα ερχόταν να φέρει απελευθέρωση/εκπολιτισμο στους ιθαγενείς. Για αυτό και η χούντα φαίνεται ότι ανησυχούσε από την προσπάθεια [η την υποψία για προσπάθεια] να αντικατασταθούν οι ήρωες του 1821 από τους νεκρούς/αυτοθυσιαζόμενους αντάρτες του 1955-59 στο κυπριακό σχολικό πρόγραμμα.[79] Υπήρχε κάτι στην εικόνα του «Αυξεντίου» που διέφευγε του αποικιακού «κειμένου» - όπως άλλωστε και στην φωτογραφία του Μακάριου, η οποία λειτουργούσε σαν σύμβολο κυπριακής αντίστασης πριν το 1974. Αποσπάσματα μιας εμπειρίας που δεν αρθρωνόταν ακόμα σε λόγο. Μιας μεταβατικής εμπειρίας. Από τον σταθμό της Πάφου ο Μακάριος ξεκίνησε το διάγγελμα της αντίστασης με το «ελληνικό κυπριακό λαέ», ενώ στον ΟΗΕ μιλούσε σαν πρόεδρος της κυπριακής δημοκρατίας, ολόκληρου του κυπριακού πληθυσμού. Η κ. Ειρηνιά όμως στην Λεμεσό, όταν αποφάσισε να βγει στους δρόμους, μπροστά στα τανκς, ήθελε πια την κυπριακή σημαία. Έκφραζε ένα άλλο μοντέρνο, την καθημερινή πολιτική έκφραση ενός στρατευμένου προλεταριακού μοντερνισμού, που έζησε εκτός «κειμένου»/επίσημου λόγου, αλλά ήταν υπαρκτός, προφορικός, βιωματικός από την δεκαετία του 1940, το λιγότερο.

Το μοντέρνο στην πολιτική με την μορφή του στρατευμένου μοντερνισμού [που διεκδικούσε την ρήξη με το παρελθόν στην βάση των δυναμικών της υλικής πραγματικότητας] είχε δυο μορφές : την δυτική επίδραση την οποία πολιτικά μπορούμε να ταυτίσουμε με τους φιλελευθέρους και μια ιθαγενή μορφή την οποία μπορούμε να ταυτίσουμε με την αριστερά. Και οι δυο μορφές τόνιζαν την ανάγκη καθιέρωσης της ισότητας [ με διαφορετική έμφαση βέβαια για την κάθε μορφή], της ορθολογικής/κοσμικής αντιμετώπισης της πολιτικής πρακτικής, και πρόσβλεπαν σε ένα ορθολογικά προγραμματισμένο μέλλον/προοδο. Η φιλελεύθερη τάση,[80] ωστόσο, η οποία μπορεί να ταυτιστεί με την μεσαία τάξη των πόλεων[81] δεν κατάφερε να αρθρωθεί σε αυτόνομη φωνή πριν το 1974 - και ουσιαστικά μόνο με το δημοψήφισμα του 2004 τόλμησε αυτή η τάση να έρθει σε ανοιχτή αντιπαράθεση με την εθνικόφρονα δεξιά. Το πρόβλημα των φιλελεύθερων ήταν ακριβώς η γεωπολιτική και γεωπολιτιστική ταύτιση με την Δύση - μια θέση που τους τοποθετούσε σε ένα πολιτικά ανύπαρκτο χώρο στα πλαίσια του αντι-αποικιακού και αντι-ιμπεριαλιστικού πολιτικού κλίματος που κυριαρχούσε από την δεκαετία του 1950 μέχρι τουλάχιστον την δεκαετία του 1990. Και έτσι οι φιλελεύθεροι έμαθαν να συνυπάρχουν είτε σε συμμαχία με την αριστερά είτε κάτω από την ηγεμονία του μεταβατικά μοντέρνου.

Η ιθαγενής εκδοχή η οποία εκφράστηκε με την αριστερά διαμορφώθηκε στο θεσμικό πλαίσιο το οποίο δημιούργησαν οι βρετανοί, αλλά οι ρίζες της ήταν ιθαγενείς : είχαν να κάμουν με την παράδοση των λαϊκών κινημάτων που αντιδρούσαν στην εντατικοποίηση της εκμετάλλευσης λόγω της ένταξης της Κύπρου στην περιφέρεια της καπιταλιστικής κόσμο-οικονομίας [από τα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα] και στο δυτικό αποικιακό σύστημα μετά το 1878. Το λαϊκό κίνημα της περιόδου 1920 - 60, ήταν, σε αυτό το πλαίσιο, ένα διαλεκτικό αποτέλεσμα των αποικιακού εκμοντερνισμού και της ντόπιας ταξικής συγκρότησης των λαϊκών τάξεων με άξονα την κριτική της ιεραρχίας και την ανάδειξη της ισότητας σε βασική διάσταση της κοινωνικής ζωής. Όταν εμφανίστηκαν οι πρώτοι κομμουνιστικοί πυρήνες την δεκαετία του 1920, αποτελούσαν την διασταύρωση των προβληματισμών μερίδας της μοντερνιστικής διανόησης [η οποία τόνιζε με έμφαση την σημασία της λαϊκής γλώσσας ακόμα και στο πλαίσιο της ελληνικής] και ομάδων εργατών οι οποίοι οργανώνονταν με έμφαση στα ταξικά τους συμφέροντα. Η αντιπαράθεση και των δυο ομάδων με τον εθνικισμό, η την ηγεμονία του μεταβατικά μοντέρνου του κυπριακού ελληνοχριστιανισμού, δεν ήταν απλά μια τυχαία στρατηγική κίνηση- ήταν,

αντίθετα, θεμελιακή: για τους μοντερνιστες διανοούμενους σήμαινε την παραβίαση της ρομαντικής φαντασίωσης [της «ανώτερης αγνότητας των ιδεών»] με το βέβηλο του ρεαλισμού [της λαϊκής γλώσσας, της εξαθλίωσης των λαϊκών στρωμάτων], ενώ για τους εργάτες η ένωση ήταν η ιδεολογία των αφεντικών και των τοκογλύφων. Το κίνημα γνώρισε μια σημαντική άνοδο η οποία ήταν αποτέλεσμα των συνθηκών πολιτιστικής αλλά και οικονομικής[82] κρίσης της δεκαετίας του 1920, αλλά στην εξέγερση του 1931, τα «οκτωβριανά», βρέθηκε αντιμέτωπο «πρόσωπο-με-πρόσωπο» με το χάσμα ανάμεσα στην «κειμενική» ρητορική και στην υλική πραγματικότητα. Ενώ η εξέγερση σαν αντι-αποικιακό ξέσπασμα αλλά και σαν εκδήλωση της δυσφορίας για την οικονομική κρίση, επιβεβαίωνε και άνοιγε νέες δυναμικές/προοπτικές για την κομμουνιστική παρέμβαση, εντούτοις τα συνθήματα που ήταν διαθέσιμα [και *de facto* υιοθετήθηκαν] παρέπεμπαν ακριβώς στην θρησκευτική φαντασίωση της ένωσης, όπως είχε προσδιορίσει τον ε/κ εθνικισμό ο Βατης.[83] Το ηγεμονικό πλαίσιο και η αντικειμενική πραγματικότητα και παλιν.

Την δεκαετία του 1930 οι κομμουνιστές αναδείχθηκαν σαν η πολιτική-ιδεολογική επιλογή/στρατηγική η οποία κατάφερε να οργανώσει τα προλεταριοποιημένα λαϊκά στρώματα,[84] και έτσι όταν χαλάρωσαν οι πολιτικοί περιορισμοί την δεκαετία του 1940, οι κομμουνιστές και μια σειρά κινήματων τα οποία θα συγκροτήσουν κατά την διάρκεια της δεκαετίας το «λαϊκό κίνημα», αναδεικνύονται ο καταλύτης αλλά και η μετάλλαξη για τον ιθαγενή εκμοντερνισμό. Από θεσμικής αλλά και πολιτικής πλευράς η δεκαετία του 1940, ιδιαίτερα η 4ετια 44 - 48, μπορούν να θεωρηθούν η περίοδος της «κυπριακής νεωτερικής επανάστασης». Μιας ημιτελούς επανάστασης η οποία, ωστόσο, άλλαξε ριζικά την κυπριακή κοινωνία - και επέβαλε την μετάλλαξη της δεξιάς. Το 1941 οι πυρήνες του παράνομου ΚΚΚ σε συνεργασία με φιλελευθέρους πολιτικούς, ίδρυσαν το ΑΚΕΛ το οποίο στο αρχικό του στάδιο θα μπορούσε να παραλληλιστεί με ανάλογες εθνικοαπελευθερωτικές συσπειρώσεις την περίοδο του παγκόσμιου πολέμου - όπως το ΕΑΜ στην Ελλάδα. Παρά τον πόλεμο οι ταξικές διαμάχες συνεχίστηκαν στην Κύπρο με σαφή κατεύθυνση του εργατικού κινήματος την προσπάθεια οργάνωσης γενικής απεργίας με στόχο την δημιουργία θεσμικού πλαισίου για τον έλεγχο του καπιταλισμού - η των επιπτώσεων της καπιταλιστικής αγοράς. Αυτή η προσπάθεια κορυφώθηκε την άνοιξη του 1944 όταν μια μαζική απεργία των κυβερνητικών εργατών η οποία είχε την συμπαράσταση όλων των μερίδων της κοινωνίας [τόσο κοινοτικά όσο και ιδεολογικά] κατάφερε να θέσει τις βάσεις, για το κυπριακό σύστημα έλεγχου της καπιταλιστικής αγοράς.[85] Την επόμενη τετραετία οι ταξικές αντιπαραθέσεις συνεχίστηκαν αλλά αυξανόμενα [με αποκορύφωμα το 1948] η αριστερά και το λαϊκό κίνημα είχαν να αντιμετωπίσουν την έμμεση η ακόμα και άμεση [απεργοσπαστική] αντιπαλότητα από την δεξιά.[86] Ταυτόχρονα εμφανίστηκαν και 2 αλλά σημεία αντιπαράθεσης [το αρχιεπισκοπικό και το ζήτημα του συνταγματος/αυτοκυβερνησης] τα οποία είχαν να κάνουν τόσο με το αντι-αποικιακό ζήτημα όσο και με την εσωτερική πολιτική συγκρότηση.

Στο αντι-αποικιακό πλαίσιο το ΑΚΕΛ δεν δήλωνε όπως το ΚΚΚ ανεξαρτησιακό : στην αρχή της δεκαετίας του 1940 τασσόταν υπέρ της αυτοδιάθεσης, το 1944 όταν φαινόταν ότι το ΕΑΜ θα κυριαρχούσε στην Ελλάδα ήταν σαφώς ενωτικό, ενώ όταν άρχισε ο εμφύλιος η αριστερά «αποφάσισε» [τόσο σε επίπεδο ηγεσίας όσο και σε επίπεδο λαϊκών κινητοποιήσεων] να συζητήσει την πιθανότητα συντάγματος αυτοκυβέρνησης. Είχε δηλαδή μια ρευστή θέση. Για να κατανοηθεί η ρευστότητα της θέσης της αριστεράς [σαν υπό διαμόρφωση πολιτικής-κομματικής γραφειοκρατίας] αλλά και του ευρύτερου λαϊκού κινήματος [σαν κοινωνικού κινήματος και υπο-διαμόρφωση πολιτικό-πολιτιστικού χωρου/υποκουλτουρας], αξίζει να δει κανείς ότι οι κινητοποιήσεις των αριστερών κοινωνικών κινήματων τότε κάλυπταν αιτήματα από 3 διαστάσεις: την *οικονομική/ταξική* αντιπαραθεση, την *πολιτική* η οποία είχε να κάμει με την διεύρυνση των πολιτικών δικαιωμάτων [και άρα η συζήτηση για σύνταγμα ήταν αναπόφευκτα μέρος της αριστερής λογικής],[87] και την ένταξη του κυπριακού *αντι-αποικιακού κινήματος στο ευρύτερο γεωπολιτικό πλαίσιο* - μέχρι το 1945 του αντιφασιστικού πολέμου, και μετά στο πλαίσιο των αντι-αποικιακών/αντι-ιμπεριαλιστικών αγώνων στον μεσανατολικό χώρο. Ακόμα και όταν δήλωνε ενωτική, ο λόγος της αριστεράς ήταν πολιτικός,

αναλυτικός, γεωπολιτικός.[88] Σε αυτό το πλαίσιο υπήρχε μια ακόμα σημαντική διάσταση της αριστερής αμφισβήτησης – η *πολιτιστική*, η οποία εκφραζόταν και σαν αντιπαραθεση του μοντέρνου με το παραδοσιακό αλλά και σαν συγκεκριμένο κίνημα με την αμφισβήτηση της νέας γενιάς προς τις μεγαλύτερες. Ο Λοΐζος έκφρασε αρκετά καλά αυτήν την αντιπαραθεση με το σχόλιο του:

«Αν η εκκλησία είχε στους κόλπους της πατέρες που [ισχυρίζονται ότι] γνώριζαν καλύτερα τότε το ΑΚΕΛ ήταν γεμάτο από επαναστατημένους γιους»

Και σε αυτό το πλαίσιο το τυπογραφικό «κείμενο» όπως και ο εκμοντερνισμός [βρετανικός η ελληνικός] κουβαλούσε υπονομευτικά πλαίσια και νοήματα για τον παραδοσιακό κόσμο της κυπριακότητας – συνεχίζοντας δηλαδή τις λειτουργίες/διαδικασίες που είχαν ξεκινήσει από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Η νέα κυπριακότητα [την εκπροσωπούσαν οι ποιητές που θα συζητήσουμε στην επόμενη ενότητα] διαμορφωνόταν σαν μια απόπειρα άρθρωσης αυτόνομης φωνής/πραξης στον χώρο διασταύρωσης των δυναμικών του εκμοντερνισμού που φαινόταν να έρχονται από τα έξω, και των δυναμικών της ντόπιας εξεγερσιακής εμπειρίας.

Η «εμφάνιση των μαζών στο προσκήνιο της ιστορίας» διέρρηξε το χάσμα ανάμεσα στην ηγεμονική ιδεολογία και την πραγματικότητα. Η συνολική ρήξη που έκφρασε η αριστερά σηματοδοτούσε τα όρια του παλιού αποικιακού κόσμου, του παλιού «κειμένου». Αλλά υπήρχαν εξωτερικά και εσωτερικά όρια στην δυνατότητα κοινωνικής μεταβολής. Υπήρχαν, κατ'αρχην, τα γεωπολιτικά όρια που έγιναν αρκετά σαφή με την αγγλική επέμβαση στην Αθήνα τον Δεκέμβρη του 1944 – και αυτά τα όρια γίνονταν ακόμα πιο ξεκάθαρα όσο προχωρούσε ο χρόνος και ο διαχωρισμός του ψυχρού πόλεμου γίνονταν γεωγραφική πραγματικότητα. Η Κύπρος ήταν στο σύνορο του δυτικού κόσμου και των αποικιών. Σε αυτό το πλαίσιο το κυπριακό λαϊκό κίνημα κινήθηκε όπως άλλα κινήματα σε αντίστοιχες καταστάσεις [όπως λ.χ. το ιταλικό κομμουνιστικό κίνημα στον ψυχρό πόλεμο] προς την διεκδίκηση τρόπων συμμετοχής/εκδημοκρατισμού/διαχείρισης της τοπικής εξουσίας – και συγκρότησης μια ευρύτερης ενότητας είτε για την εσωτερική κοινωνική μεταμόρφωση είτε για την εξωτερική αντι-αποικιακή/αντι-ιμπεριαλιστική αντιπαραθεση. Αυτές οι επιλογές που οδήγησαν το κίνημα το 1947 να συμμετέχει ενεργά στις αρχιεπισκοπικές εκλογές εκφραζαν, ταυτόχρονα, και μια ένταση ανάμεσα στην ιδεολογική-πολιτιστική αυτονομία της αριστεράς σαν νεωτερικού κινήματος και την ανάγκη του για ευρύτερες συμμαχίες. Γιατί τα εσωτερικά όρια δεν ήταν απλά η συντήρηση που κυριαρχούσε στις περισσότερες αγροτικές περιοχές – ήταν και το ίδιο το χάσμα ηγεμονικής ιδεολογίας και καθημερινότητας. Η αριστερά κατάφερε να το αμφισβητήσει και να το οδηγήσει σε κρίση αλλά τα βασικά του στοιχεία [ η ανωτερότητα της ελληνικής γλώσσας, η Ελλάδα-μητέρα, η Δύση-πολιτισμός] εξακολουθούσαν να αποτελούν το βασικό πλαίσιο αναφορών για την πλειοψηφία. Ιδιαίτερα μετά την σύγκρουση του 1948 όταν η αριστερά συγκροτήθηκε ουσιαστικά σαν αυτόνομη υποκουλτούρα, τα όρια της φάνηκαν πιο ξεκάθαρα.[89] Σε αυτό το πλαίσιο ο διαχωρισμός της επαναστατικής ιδεολογίας [ισότητα, κοσμικότητα, υλιστική ανάλυση] που ήταν ο πυρήνας της αριστερής υποκουλτούρας, από την «προς-τα-έξω» ρητορική η οποία στόχευε στην ενότητα, έγινε κυρίαρχη στην στρατηγική της ηγεσίας του κόμματος. Και αυτός ο διαχωρισμός εσωτερικής επαναστατικής ιδεολογίας και εξωτερικού συμβιβαστικού λόγου, ήταν ακριβώς και το πεδίο πάνω στο οποίο η κομματική γραφειοκρατία επιβλήθηκε σαν το «κόμμα-κράτος» στο «έθνος-υποκουλτούρα» της αριστεράς. Έτσι η ιεραρχική δομή ανάμεσα στον ηγεμονικό λόγο και την καθημερινότητα άρχισε να επανέρχεται – και η αναδομηση ολοκληρώθηκε ουσιαστικά μέσα από την ΕΟΚΑ και τις επιθέσεις της ενάντια στους διαφωνούντες/αριστερά. Η νέα δομή που χαρακτήρισε την περίοδο μέχρι το 1974, στηριζόταν στο καθεστώς «αρνητικής ένταξης»: η διαφορετική άποψη [και το πρότυπο εδώ ήταν η υποκουλτούρα της αριστεράς] υπήρχε/της επιτρεπόταν να υπάρχει *de facto* – αλλά η συμμετοχή της στον κυρίαρχο λόγο και την πολιτική εξουσία αποκλειόταν. Σε αυτό το μοντέλο υπήρχε σαφώς μια πιο δημοκρατική διάσταση αφού στην *de facto* πραγματικότητα αναγνωριζόταν μια διαφορετικότητα σε ένα πολιτικό πεδίο το οποίο γινόταν πιο οριζοντιο/εξισωτικό. Η ηγεμονική ιδεολογία, όμως, εξακολουθούσε να αρθρώνεται [ακόμα και στις μεταλλαγές της] με κέντρο βάρους τον διαχωρισμό

του ανωτερου/επιτρεπτου/αγνου από το κατωτερο/μη-επιτρεπτο στην δημόσια εκφραση/ανιερου-βεβηλου.

Προλεταριακός μοντερνισμός: προλεταριακή αυτονομία και το περιθώριο σαν φορέας ιστορικού «υπόλοιπου»

*«Όπως δρούσε το Κομμουνιστικό Κόμμα, κατά τον ίδιο τρόπο δρούσε μέσα στο συνδικαλιστικό κίνημα και το μικρό Τροτσκιστικό Κόμμα...Είχαν βέβαια το πρόγραμμα τους, αλλά μέσα στο συνδικαλιστικό κίνημα, ο ρόλος τους ήταν εξτρεμιστικός. Στην μελέτη των αιτημάτων οι Τροτσκιστές έπαιρναν πάντα την ακραία θέση...» [Αντρέας Ζιαρτιδης, ηγέτης των συντεχνιών και του ΑΚΕΛ][90]*

*“Κυπριακέ λαέ. Τώρα και 9 μήνες περίπου η δεξιά έστριψε τα νότα πως θα ξεκαθαρίσει και διαλύσει την αριστερά....ας το μελετήσουν καλά γιατί αλλιώς θα είναι αργά. Για κάθε δάκτυλο που θα χάνει ένας τίμιος λαϊκός αγωνιστής πρέπει και θα ξεκαθαρίζουμε δέκα και θα δίνουμε και φωτιές ακόμα στα καταστήματα τους, στα σπίτια τους για να μάθουν να σέβονται τον λαό.»*

[Χειρόγραφο φυλλάδιο το οποίο κυκλοφόρησε σε συνοικίες του Βαρωσιου τον Σεπτέμβρη του 1958, σαν αντίδραση της βάσης της αριστεράς στις επιθέσεις της ΕΟΚΑ και στην «ήπια»/μη-συγκρουσιακή αντίδραση της ηγεσίας του ΑΚΕΛ.[91]

Το ζητούμενο σε αυτήν την ενότητα είναι η διερεύνηση των ιστορικών και βιωματικών σημείων όπου η κατασταλτική ηγεμονία του «κειμένου» [σαν αποικιακού λόγου αλλά και σαν τυπογραφικού/καλαμαριστικού πλαισίου επικοινωνίας] απέναντι στο καθημερινό βίωμα, υποχωρεί η διαρρηγνύεται. Και δημιουργούνται έστω και αποσπασματικά εικόνες, οραματα, και σχέσεις, οι οποίες σηματοδοτούν μια άλλη εν δυνάμει πραγματικότητα – και σχέση του λόγου/discourse με την υλική πραγματικότητα. Αυτή η διερεύνηση θα γίνει μέσα από την ανάλυση της διασταύρωσης της μοντερνιστικής ρήξης σαν μορφής λόγου με το προλεταριακό κίνημα/βίωμα σαν έκφραση της υλικής πραγματικότητας. Το προϊόν αυτής της διασταύρωσης θα ονομαστεί «προλεταριακός μοντερνισμός».

Η επιλογή των δυο ποιητών για να προσδιοριστεί το ιστορικό νεωτερικό ρήγμα [και η κληρονομιά του] στην κυπριακή εμπειρία, σαν συνειδητή εξέγερση έχει να κάνει και με το γεγονός ότι ήταν ποιητές αλλά και με το γεγονός ότι εκπροσωπούν ένα είδος «περιθωρίου». Το είδος της ποίησης τους, τους τοποθετεί ουσιαστικά ανάμεσα στον γραπτο/τυπογραφικό και τον προφορικό λόγο. Το ότι εκφράζουν ένα είδος περιθωρίου παραπέμπει πιο άμεσα στον καλλιτεχνικό μοντερνισμό σαν όρο που αναφέρεται στα κινήματα των καλλιτεχνικών πρωτοποριών την περίοδο 1870- 1930 στην Δύση. Η πρωτοπορία βέβαια δεν είναι το ίδιο με το περιθώριο – όμως όταν η πρωτοπορία βρεθεί [μετά από μια ρήξη] σε ένα περιβάλλον όπου ο ορίζοντας των προοπτικών αρχίζει και πάλιν να κλείνει, τότε το περιθώριο μπορεί να είναι ο χώρος όπου διατηρείται η «εξόριστη αλήθεια».[92] Στον μη-δυτικό κόσμο στο πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα, οι μοντερνιστικές τεχνικές/φορμες υιοθετήθηκαν επιλεκτικά, αλλά μια βασική διάσταση που χαρακτήρισε την επαναστατική διανόηση των αποικιοκρατουμένων χωρών, ήταν η προσπάθεια αντικατοπτρισμού της πραγματικότητας στο περιεχόμενο του πολιτικοποιημένου έργου τέχνης σαν μια μορφή ρήξης είτε με το μεταφυσικό κόσμο της παραδοσιακής/θρησκευτικής ρητορικής είτε με τον μεταβατικό κόσμο του «ρομαντικού ιδεαλισμού»– όπως ήταν το ιδεολογικό πλέγμα γύρω από τον ενωτισμό στην Κύπρο. Αν λοιπόν ο «μοντερνισμός» σαν πολιτιστικό φαινόμενο παραπέμπει σε ένα είδος στρατευμένου μοντέρνου με έμφαση στην ρήξη [και την αυτόνομη δυναμική αυτής της ρήξης], η έννοια του «προλεταριακού» παραπέμπει στην πολιτική: ο Μαρξ χρησιμοποίησε τον όρο για να προσδιορίσει την εργατική τάξη η οποία στον καπιταλιστική νεωτερικότητα περνά από μια διαδικασία αλλοτρίωσης η οποία όμως την φέρνει

[έστω και μέσα στην εξαθλίωση της βιωμένης εμπειρίας] σε μια συστηματική θέση η οποία όχι μόνο της επιτρέπει, αλλά της επιβάλλει, να αποκτήσει συνείδηση του όλου, και να αλλάξει το σύστημα – και αυτή η συνείδηση σε μια εποχή η οποία «επαναστατεί αδιάκοπα τα εργαλεία παραγωγής...δηλαδή όλες τις κοινωνικές σχέσεις», δεν μπορεί παρά να είναι «ιστορική συνείδηση». Ο προλετάριος είναι η εξαθλίωση η/και αλλοτρίωση η οποία εμπεριέχει μέσα της την κρυφή αλήθεια του συστήματος: την κίνηση/συνεχή ανατροπή και την διευρυνόμενη κρίση ανάμεσα στις πιθανότητες και την πραγματικότητα της ιστορικής στιγμής.

Στο πλαίσιο της παρούσας ανάλυσης ο «προλεταριακός μοντερνισμός», μπορεί να νοηθεί σαν μια υπονόμηση του χάσματος ηγεμονικής ιδεολογίας και καθημερινότητας, με στόχο την απόκτηση και διάχυση αυτής της ακτιβιστικής «ιστορικής συνείδησης» - της μετατροπής των ανθρώπων σε υποκείμενα [αντί σε αντικείμενα] της ιστορίας. Σε ένα κοινωνιολογικό πλαίσιο ο «προλεταριακός μοντερνισμός» μπορεί να θεωρηθεί, κατά συνέπεια, σαν τα ίχνη συνειδητής, δηλαδή αυτόνομης, ρήξης και οράματος από τους ιθαγενείς των λαϊκών στρωμάτων τα οποία βρέθηκαν αντιμέτωπα με την εμπειρία της προλεταριοποίησης. Μπορεί η εμπειρία και λόγος των δυο ποιητών να μην έκφρασε την πλειοψηφική εμπειρία – αλλά η τοποθέτηση αυτής της εμπειρίας στο ευρύτερο πλαίσιο του ιστορικού κινήματος της αριστεράς/λαϊκού κινήματος, έχει ακριβώς σαν στόχο την σκιαγράφηση των σημείων όπου η ποιητική φωνή εκφράζει την ιστορική συνείδηση της εποχής, και των σημείων όπου εκφράζει το βίωμα της ρήξης/αυτονομίας από το σύστημα/κυριαρχό λόγο. Και αυτή η αυτονομία σε περιόδους όπου η κοινωνική αντιπαράθεση μειώνεται, λειτουργεί σαν ένα περιθώριο το οποίο «αναμένει την ιστορική του δικαίωση».

Οι δυο ποιητές στους οποίους θα επικεντρωθούμε γεννήθηκαν στις αρχές του αιώνα [1901 ο Λιασιδης και 1912 ο Χειμαριδης] και άρχισαν τις δημοσιεύσεις μετά το 1920. Το έργο τους με αυτήν την έννοια καλύπτει την περίοδο της μοντερνιστικής ρήξης στην τοπική πολιτιστική παραγωγή. Σαν είδος, η ποίηση και των δυο, παρά τις διαφορές, σηματοδοτεί σαφώς μια νεωτερική μορφή έκφρασης: η ποίηση στην παραδοσιακή Κύπρο ήταν ταυτισμένη με την μορφή του ποιητάρη, του περιφερόμενου ποιητή ο οποίος δημιουργούσε έργα τα οποία απάγγελλε σε δημόσιους χώρους – ενώ η μορφή της ποίησης στο τυπογραφικό «αναπαραγωγικό μοντέλο» της δυτικής εμπειρίας, προσπαθούσε να μοιασει/φτασει το δυτικό [ελληνικό/ευρωπαϊκό] πρότυπο. Ο Χειμαριδης καταγόταν από οικογένεια με ρίζες στην «ποιητική» ενώ ο Λιασιδης δοκίμασε να εκφραστεί σαν ποιητάρης. Και οι δυο όμως εγκατέλειψαν την παραδοσιακή πρακτική : ο μεν Λιασιδης ακολούθησε την νέα δομή της τοπικής ποίησης την οποία «εισηγήθηκε» ο Λιπερτης, ενώ ο Χειμαριδης εγκατέλειψε πλήρως την γραφή στην κυπριακή σε μια προσπάθεια να δημιουργήσει ποίηση στην νεοελληνική δημοτική – και στα πλαίσια των αντίστοιχων ρευμάτων. Ο βασικός τους μοντερνισμός, ωστόσο, δεν έγκειται τόσο στη μορφή/μορφή της ποίησης τους, όσο στην βιωματική της μορφή – στο πως το έργο τους εκφράζει την ανάδυση μιας φωνής από την υλική πραγματικότητα η οποία γίνεται με τυπογραφικό λόγο, αλλά κουβαλά [και σαν θεματολογία αλλά και σαν ύφος επικοινωνίας δημιουργού-αναγνώστη] μια ρήξη με το κυριαρχό/ηγεμονικό πλαίσιο/λόγο.

Η στράτευση τους με την κοινωνική επανάσταση δεν έγινε ούτε από την οπτική του μεσοαστού η αναγνωρισμένου διανοούμενου ο οποίος ταυτίζεται με το κίνημα των καταπιεσμένων, ούτε από μια ανάγκη να εκφραστεί αισθητικά ο πολιτικός λόγος. Και οι δυο αντιμετωπίζουν την τέχνη σαν «κάλεσμα» [με την δυτική έννοια] η «ανεραδα» [με την κυπριακή].[93] Είναι ερωτευμένοι με την μούσα της τέχνης, “ασικηδες” με τους όρους του παραδοσιακού κόσμου της ανατολής. Ξεκινώντας όμως να γράφουν σε ένα ιστορικό πλαίσιο εκμοντερνισμού, αποικιοκρατίας, και ραγδαίων αλλαγών/μεταμορφώσεων [τόσο εσωτερικά όσο και εξωτερικά], βρίσκουν τον εαυτό τους να μιλά την φωνή του κινήματος για κοινωνική επανάσταση – όχι για να το εκφράσουν κομματικά, αλλά για να εκφράσουν την δικιά τους [ και του περιβάλλοντος τους προφανώς] αίσθηση της στράτευσης. Η σχέση τους με την γλώσσα είναι καθοριστική και αποκαλυπτική. Ο Λιασιδης όχι απλά θα επιμένει να γράφει στην κυπριακή, αλλά το πιο νευραλγικό σημείο της πορείας του, ήταν η άρνηση/απροθυμία

του να ολοκληρώσει το δημοτικό σχολείο. Για κάποιον ο οποίος ήταν ερωτευμένος με την μούσα της ποίησης, η άρνηση να συνεχίσει στο ίδρυμα [το σχολείο] το οποίο η νεωτερικότητα καθορίζει σαν τον χώρο μαθησης/πνευματικής ανάπτυξης, είναι παράδοξη – αλλά στο πλαίσιο της εδώ ανάλυσης μας, και επαναστατική. Έστω και στο υποσυνείδητο ενός παιδιού αυτή η άρνηση/απροθυμία μάθησης της γλώσσας της εξουσίας, του «κειμένου» της ανώτερης αλήθειας, εκφράζει μια ιθαγενή αντίσταση την οποία ο Λιασιδης θα αναπτύξει με συνέπεια και σταθερότητα. Ο Χειμαριδης θα βρεθεί μπροστά σε ένα άλλο γλωσσικό δίλημμα την δεκαετία του 1930. Ακολουθώντας ο ίδιος την πορεία που καθόριζε το γλωσσικό «κείμενο» της σχολικής εκπαίδευσης, σπουδάζει για να γίνει δάσκαλος. Στο πλαίσιο, όμως, της δεκαετίας του 1930 [μετά την καταστολή των οκτωβριανών και την εμπέδωση του καθεστώτος της παλμεροκρατίας] οι αποικιοκράτες είχαν θεσμοθετήσει εξετάσεις αγγλικών για να μπορέσει κάποιος να γίνει δάσκαλος. Ο Χειμαριδης αρνιέται να δώσει τις εξετάσεις και καταλήγει τελικά εργάτης στον δρόμο, ενώ τα βράδια ξενυχτά στις βιβλιοθήκες διαβάζοντας και γράφοντας. Αν ο Χειμαριδης έκανε την επιλογή του από την οπτική της εθνοφροσύνης, σαφώς θα έβρισκε τρόπο να διατηρήσει το status της μεσαίας τάξης – το οποίο του υποσχόταν η γνώση που κατεχε/απεκτησε και η χρήση της ελληνικής γλώσσας. Όμως ο Χειμαριδης θα συνεχίσει να αντιμετωπίζει την ποίηση και την γνώση [των βιβλίων, του τυπογραφικού λόγου, που διάβαζε ακατάπαυστα] σαν αλήθειες που πρέπει να πραγματωθούν. Αν ο Λιασιδης αρνείται την επιβολή που εκφράζει η σχολική παιδεία, ο Χειμαριδης κινείται ανάποδα – μέσα από τα «κείμενα» της σχολικής παιδείας, του τυπογραφικού λόγου, θα ξαναγγίξει την πραγματικότητα, διαρρηγνύοντας τον διαχωρισμό ηγεμονικής ιδεολογίας και πραγματικότητας. Έτσι ενώ ο λόγος του Λιασιδη παραμένει προφορικός όπως παρατηρεί και ο Γιαγκουλλης,[94] ο Χειμαριδης κινείται προς αυτόν τον προφορικό λόγο μέσα από το γραπτό του έργο: η ανάλυση της γλωσσικής εξέλιξης στις ποιητικές του εκδόσεις [1937-44][95] καταδεικνύει μια σαφή στροφή [και στην έκφραση αλλά και στην γραφή] προς την ομιλούμενη κυπριακή γλώσσα – η οποία εκφράζεται στην ακραία της εκδοχή με τον τούρκικο τίτλο[96] της τελευταίας του συλλογής. Ας δούμε όμως την βιογραφία και την πορεία του καθενός λίγο πιο αναλυτικά για να προσδιορίσουμε την έννοια της προλεταριακής αυτονομίας [σαν του πυρήνα της έννοιας του «προλεταριακού μοντερνισμού» στην πολιτική] και του μοντερνιστικού περιθωρίου/υπολοιπού [σαν της ιστορικής κληρονομιάς/ «εξόριστης αλήθειας» της μοντερνιστικής ρήξης].

Ο Γ. Χειμαριδης εκφράζει την αυτονομία της αριστεράς σαν νεωτερικού λόγου/πρακτικής. Σαν εμπειρία είναι εκφραστικός των στρωμάτων των πόλεων τα οποία στρατεύτηκαν στην αριστερά. Αλλά η ιδεολογική του στράτευση μέσα από μια μοντερνιστική ρήξη είναι και αποκαλυπτική των εντάσεων που παράγει η πραγματικότητα όταν το «κείμενο» της κυρίαρχης ιδεολογίας βεβηλώνεται από την πολιτική επαναστατική ταυτίση/πραξη. Η βιογραφία του θα μπορούσε να χωριστεί σε 3 μέρη: Από το 1912 μέχρι το 1933 ήταν ένα ασθενικό μεν παιδί αλλά με σαφές ενδιαφέρον για «τα γράμματα»/εκπαίδευση/μορφωση – και προς την οικογενειακή παράδοση της «ποιητικότητας».[97] Από το 1933, όταν αρνήθηκε να δώσει τις εξετάσεις αγγλικών για να προσληφθεί σαν δάσκαλος, μέχρι το 1952 όταν συνελήφθη από τους άγγλους στις εκδηλώσεις διαμαρτυρίας για την εκτέλεση του Μπελογιάννη, η ζωή του είχε μια έντονη δημόσια εμπλοκή με την δημοσίευση 11 ποιητικών συλλογών, 1 πεζού, καθώς και την δραστήρια και ηγετική ανάμιξη του στην συγκρότηση του τότε τροτσκιστικού/τεταρτοδιεθνιστικού ρεύματος στο εργατικό κίνημα. Η τρίτη φάση μπορεί να ονομαστεί «βιοποριστική» και σε αυτήν ουσιαστικά ιδιώτευσε- και καταδικάστηκε στην σιωπή. Η «απόφαση ζωής» στην βιογραφία του, όπως αναφέραμε, ήρθε το 1933, όταν αρνήθηκε να δώσει τις εξετάσεις αγγλικών. Αυτή η απόφαση ήταν μια στάση αρχής – μια «ρομαντική» θέση. Αυτός όμως ο ρομαντισμός με το να τον οδηγήσει στην εργατική τάξη [ αντί στην μεσαία τάξη όπου θα κατέληγε αν «υποτασσόταν»] τον έριξε σε μια «ανώμαλη» κατάσταση, – την οποία ο ίδιος, σαν ένας άλλος Δον Κιχώτης, σαν κάποιος δηλαδή που μετρούσε ακόμα τον κόσμο με βάση τις λέξεις των βιβλίων, δεν μπορούσε να φανταστεί. Και έκανε 3 χρόνια άνεργος μέχρι να συνειδητοποιήσει την νέα

πραγματικότητα. Ακόμα, όμως, και μετά που αποφάσισε να ενταχθεί στην «αρκατιτζη» δεν εγκατέλειψε τα όνειρα του για ποιητική αναγνώριση. Έτσι από το 1937 άρχισε να δημοσιεύει ποιητικές συλλογές. Στις πρώτες συλλογές υπάρχει ένα κλίμα υπαρξιακής κρίσης (παρά κοινωνικής κριτικής με πολιτικές προεκτάσεις) το οποίο εκφραζε ένα πνεύμα μοναχικής διαμαρτυρίας – χαρακτηριστικό, ίσως, μιας ευρύτερης αναζήτησης νοήματος εκείνη την περίοδο. Η κυρίαρχη φόρμα έκφρασης, όμως, είναι η σαρκαστική κριτική για τις ηθικές αντιφάσεις της κοινωνίας – και σε αυτό το σαρκαστικό πλαίσιο η παρεμβολή εκφράσεων από τον απαγορευμένο [για τον τυπογραφικό λόγο] χώρο της ερωτικής αθυροστομίας [«πορνεία/πορνικο/εκπορνευει», «αυνανίζεται», «βρακιδιων» κλπ] λειτουργούσε σαν αισθητική πρόκληση. Η έκκληση των βρετανών για κύπριους εθελοντές μετά την έναρξη του δεύτερου παγκόσμιου πόλεμου, έδωσε στον Χειμαριδη την ευκαιρία μιας διεξόδου και ίσως μιας μپοεμικής περιδιάβασης. Στάλθηκε στην Μέση Ανατολή και αυτή η περίοδος φαίνεται ότι ήταν καθοριστική για την πολιτική του συνειδητοποίηση/στρατευση.[98] Όταν επέστρεψε ρίχτηκε με τα μούτρα στις εκδόσεις [4 κάθε χρόνο για το 1942 και 1943] και έτσι έχουμε ένα ενδιαφέρον ντοκουμέντο για τα βιώματα του σε εκείνη την περίοδο όταν εμφανίστηκαν δημόσια οι δυναμικές της νεώτερης κυπριακής πολιτικής και κοινωνικής ζωής.

Το κυρίαρχο [αλλά όχι το μόνο][99] στοιχείο στις ποιητικές συλλογές του 1942 – 43, είναι η πολιτική του στράτευση στην επαναστατική αριστερά μέσα από την οποία βγαίνει από την απομόνωση του και βρίσκει στην εξαθλίωση του ένα βαθύτερο ιστορικό νόημα. Το άτομο ταυτίζεται με την συλλογικότητα του προλεταριατου/των εργατών, και η μούσα της επανάστασης γίνεται το κυρίαρχο πλαίσιο έκφρασης. Είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε την μεταμόρφωση των εννοιών που συνοδεύουν την προσωπική του μεταμόρφωση : έτσι η αποστροφή του για τον «όχλο» [σαν την αδιαμόρφωτη μάζα που τον περιέβαλλε προηγουμένως] δεν εξαφανίζεται αλλά μεταμορφώνεται σε κριτική για ένα είδος ύπαρξης/ζωής των εργατών.

*«Ορκίζομαι στα χέρια μου, στα εργατικά μου χέρια*

*δεν είναι καταφρόνια μου ο θυμός:*

*Σύντροφοι μου, αδέρφια μου, δεν θέλω όχλος ναστε*

*Και ναστε των αστών ο εμπαιγμός.»[100]*

Εδώ ο Χειμαρίδης φαίνεται να καμνει/ανακαλυπτει τον φιλοσοφικο/κοινωνιολογικο διαχωρισμό ανάμεσα στην «τάξη καθ'αυτην» [όχλος] και «τάξη δια αυτήν» [επαναστατημένος λαός: «εργατιά», «προλετάρισσα ψυχή»]...

Το 1944 επανέρχεται ένα αίσθημα «κοινωνικής απομόνωσης» στην ποίηση του ανκαι πολιτικά θα συνεχίσει την δημόσια στράτευση του – είναι όμως ένα αίσθημα που προδικάζει την τελική του σιωπή μετά το τέλος της δεκαετίας. Το ίδιου αλλά και του χώρου στον οποίο κινείται. Αυτήν όμως την νέα μορφή [σε σχέση με τον ατομικισμό της προηγούμενης δεκαετίας] «κοινωνικής απομόνωσης», θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε «περιθώριο» – ένα κοινωνιολογικό χώρο ανάμεσα στο απομονωμένο άτομο και την κοινωνία. Και όταν ουσιαστικά εμπλακθηκε με την έκδοση των εντυπων του τροτσκιστικου ρεύματος την επόμενη περίοδο,[101] ζει ουσιαστικά σε ένα πολιτικό χώρο ο οποίος μετατρέπεται αυξανόμενα σε ιδεολογικό περιθώριο, καθώς τα σύνορα της θεσμικής αριστεράς ανοίγουν προς την «εθνικη/λαϊκη» ενότητα και κλείνουν προς τις ριζοσπαστικές ρήξεις.

Η σχέση του ποιητή με το περιθώριο μπορεί να ανιχνευτεί μέσα από την χρήση της έννοιας της «πορνείας» στην ποίηση του. Η πορνεία εμφανίζεται από την αρχή στο έργο του Χειμαριδη και είναι με αυτήν την έννοια που κλείνει την τελευταία του συλλογή. Η πουτάνα έχει μια διπλή σημειολογική παρουσία: είναι από την μια η κύρια έκφραση εξευτελισμού της αγνότητας, των «πνευματικά ανώτερων» ιδεών, στην «λάσπη»...Από την άλλη όμως όσο η ταύτιση του με την κοινωνία [ με την

μορφή της κοινωνικής στράτευσης] προχωρεί τότε αρχίζει να εμφανίζεται και η «πόρνη» σαν άτομο με το οποίο έχει διάλογο, με το οποίο ταυτίζεται, η νοιώθει αλληλεγγύη..

«Α γεια σου χαμήλωσε την λάμπα...

Κατ' απ' το φως της το αμυδρό

Κ' οι δυο στους λογισμούς μας να αφεθούμε,

Στης μάταιης ζήσης το κενό....

Εσυ..παιδουλα..καποτε, λουλούδι

Πέρα στο χωριό σου το ειδυλλιακό...

Και τώρα στο πορνείο «πατσαβούρα»

«τάδε οδός και αριθμός», με το χτικο..

Εγω..παιδακι..καποτε του Γυμνασίου,

Με μιαν αγνή μανούλα-Παναγιά..

Και τώρα προλετάριος συντριμμένος,

Με άδεια την μουγγη μου την καρδιά»[102]

Αυτή η αντιμετώπιση του «ερωτισμού του περιθωρίου» μπορεί να συσχετιστεί με τον τρόπο που ο ποιητής βλέπει τον κόσμο. Διότι μπορεί να είναι αρκετής αλλά τα υπόλοιπα της αίσθησης της πνευματικής ελίτ [του εγγραματου/διαβασμενου] αλλά ιδιαίτερα η ιστορική συνείδηση που εμφανίστηκε σαν όραμα συλλογικής απελευθέρωσης, παράγουν ένα αίσθημα αδικίας/πικρας . Σε αυτό το πλαίσιο η πουτάνα [μια άλλη μορφή του περιθωρίου] χρησιμοποιείται για να καταδειχτεί ο εξευτελισμός με την μορφή του ξεπεσμού. Ταυτόχρονα όμως η πουτάνα, σαν άνθρωπος, και ιδιαίτερα σε μια εποχή όπου οι πουτάνες δεν ήταν τόσο αποστασιοποιημένες από τον «λαό» [ η ο λαός από αυτές][103] γίνεται και το σύμβολο της ίδιας της θέσης του ποιητή στο περιθώριο. Στο τελευταίο ποίημα, της τελευταίας του συλλογής [«Και πάντα σε μια πόρνη!»], περιγράφει την κυκλική επιστροφή της πόρνης στην «στεγνά πικρή» κατάσταση της εργατικής τάξης “καθ'αυτην”:

«-και πάλι ο άκαρδος τροχός - μεσ' στη στυγνά πικρή

την αργατιά σ' εγυρισε, συμπληρωμένη

«των αιώνων η Ανακυκλησις» - νιτσεϊκή-

«το υπό Προφήτου ρηθέν» για νάν', Ελένη..»

Η κυκλική επιστροφή μοιάζει με ένα απεικόνισμα της δικιάς του συναισθηματικής πορείας όπως φαίνεται στην ποίηση του - και η «Ελένη» [αντικείμενο πόθου και αιχμάλωτη] στο τέλος, το ανοιγμα/ημιτελης αναφορά του στο ερωτισμό σαν αλληγορία της «εξόριστης αλήθειας».

Η εξελικτική διαμόρφωση της γλώσσας που χρησιμοποιεί στα ποιήματα του εκφράζει την ένταση ανάμεσα στα όνειρα της πνευματικής ανάδειξης η του οράματος ενός νέου κόσμου, και την κυπριακή

προλεταριακή καθημερινότητα. Ο Χειμαριδης θα προσπαθήσει να γράψει στην ελληνική δημοτική ενώ ζει σε ένα περιβάλλον [ανάμεσα σε εργάτες] στο οποίο αυτονόητα κυριαρχεί η κυπριακή. Σε αυτό το πλαίσιο υπάρχει, όπως παρατηρήσαμε, μια σταδιακή κίνηση στα ποιήματα του προς μια πιο φωνητική γραφή, και μια αυξανόμενη χρήση κυπριακών εννοιών και εκφράσεων σαν μια μορφή συμφιλίωσης του ποιητή με την καθημερινότητα του - στο περιθώριο της καλλιτεχνικής ελίτ. Όπως και τα «γράμματα στην πόρνη» εκφράζουν ένα είδος συμφιλίωσης με το περιθώριο [σαν χώρο «ξεπεσμού» αλλά και μη-υποταγής] που δημιουργά η κοινωνία της εκμετάλλευσης.

Ας δούμε αυτήν την προσωπική/βιογραφική πορεία [ατομική κρίση/κίνημα/περιθωριο] στο ευρύτερο πλαίσιο της ανάπτυξης του κυπριακού λαϊκού κινήματος και των διλημάτων τα οποία είχε να αντιμετωπίσει. Ο Χειμαριδης ταυτίζεται με αυτό το κίνημα αλλά στον ποιητικό του λόγο αρχίζει να διαφοροποιεί τις ελπίδες του από το 1943: ούτε η αντιφασιστική νίκη ούτε η οργανωμένη κομματική αριστερά [του ΑΚΕΛ στην Κύπρο η της Σοβιετικής Ένωσης του Στάλιν διεθνώς] δεν φαίνονται να τον πείθουν ότι είναι φορείς της κατακλυσμικής μεταμόρφωσης που οραματίζεται. Αλλά ο τροτσκισμός του Χειμαριδη δεν είναι «κειμενικός» - είναι ένα προϊόν των τοπικών συνθηκών. Στις ποιητικές του συλλογές υπάρχει μόνο μια γενική αναφορά στον Τρότσκοι - και αυτή σε παραλληλισμο με τον Σωκράτη και τον Χριστό. Ο κυπριακός τροτσκισμός είναι ουσιαστικά η αμφισβήτηση των επιλογών της μαζικής αριστεράς η οποία διαμορφωνόταν τότε σε γραφειοκρατικό κίνημα συμμετοχής/διαχείρισης της εξουσίας. Το 1943 το ΑΚΕΛ είχε ήδη συμμετάσχει με επιτυχία στις δημοτικές εκλογές και το 1944 πρωτοστατούσε σε μια στρατηγική αντι-αποικιακής ενότητας, θέτοντας τις ταξικές διεκδικήσεις σε ίσο, τουλάχιστον, βάρος με τις στρατηγικές της ενότητας. Η μετατόπιση τόσο ιδεολογικά όσο και θεματικά θα ολοκληρωνόταν το 1949, αλλά ήδη η αντιπαραθεση με τις ρίζες του κινήματος της αριστεράς ήταν σαφείς. Στην ηρωική underground φάση του κομμουνιστικού κινήματος τις δεκαετίες του 1920-30, όταν οι ακτιβιστές του ΚΚΚ κατάφεραν να γίνουν η ραχοκοκαλιά του αναδυόμενου συνδικαλιστικού κινήματος, το ΚΚΚ ιδεολογικά ήταν όχι μόνο αντι-εθνικιστικό/αντι-ενωτικό, αλλά χαρακτηριζόταν και από μια εξίσου έντονη αμφισβήτηση της εκκλησιαστικής εξουσίας. Και ταξικά το κίνημα το οποίο συσπείρωναν οι κομμουνιστικοί πυρήνες ήταν ριζοσπαστικό-συγκρουσιακό. Η διεύρυνση της επιρροής του κινήματος έγινε μέσα από την υποστολή της σημαίας της ταξικής και ιδεολογικής αντιπαραθέσεως. Η ιδεολογική μετατόπιση προς την εθνική/λαϊκή ενότητα [προς τις μάζες που ήταν «ακόμα αιχμάλωτες του ηγεμονικού λόγου»] άρχισε από τα μέσα της δεκαετίας του 1930 όταν επέστρεψε ο Π. Σερβας από τις σπουδές του στην Σοβιετική Ένωση και ανέλαβε την ηγεσία του ΚΚΚ. Η βασική του γραμμή, που συμβάδιζε με την ευρύτερη τότε στρατηγική της «λαϊκής ενότητας» του διεθνούς κομμουνιστικού κινήματος, τόνιζε την αποφυγή της έμφασης στον αντι-εθνικισμό/αντι-ενωτισμό και την αποφυγή αντιπαραθέσεως με την εκκλησία. Αυτή η στροφή σήμαινε μια προσαρμογή στην υπάρχουσα πραγματικότητα, με την ελπίδα της μεταμόρφωσης της. Όμως είναι αξιοσημείωτο ότι οι κομμουνιστικοί πυρήνες δεν είχαν υποστεί την γραμμή της αντιπαραθέσεως. Έτσι όταν τον Αύγουστο του 1940 βυθίστηκε ένα ελληνικό υποβρύχιο από την Ιταλία, οι πυρήνες του ΚΚΚ στις συντεχνίες εναντιώθηκαν στην συμμετοχή των συντεχνιών στο εθνική κινητοποίηση για εράνους για το ελληνικό ναυτικό.[104] Από την ταξική οπτική υπήρχε έντονη δυσφορία ακόμα και απέναντι στην ευρύτερη αντιφασιστική ενότητα. Η εορταστική συμμετοχή του ΑΚΕΛ λ.χ. στον δεύτερο παγκόσμιο έγινε το 1943 όταν η ηγεσία του κόμματος έκανε έκκληση να γραφτούν οι ακελιστές στον αγγλικό στρατό. Όπως όμως γράφει ο Ζιαρτιδης,[105] υπήρχε μια τέτοια θέση [για έκκληση για εθελοντική στράτευση] από πριν, η οποία όμως δεν υιοθετήθηκε λόγω του ότι οι αποικιακές αρχές εξακολουθούσαν να καταστέλλουν με βαριές ποινές τις συνδικαλιστικές διεκδικήσεις. Η ταξική θέση λοιπόν ήταν μέχρι το 1943 σημαντική - εξίσου σημαντική τουλάχιστον με τις διακηρύξεις για την αντιφασιστική ενότητα. Και σε αυτό το πλαίσιο το τροτσκιστικό κίνημα φαίνεται ότι εκφράζε την ασυμβίβαστη ταξική και ιδεολογική θέση στο εργατικό κίνημα για προλεταριακή αυτονομία. Εκφράζε την παλιά [πριν το 1940] πρωτοποριακή θέση για πολιτιστική/ιδεολογική ρήξη και ταξική αντιπαραθεση, η οποία προοδευτικά γινόταν περιθωριακή.

Η πορεία του Τ. Ανθια, του «ποιητή της αριστεράς», είναι εκφραστική των μετατοπίσεων. Ο Ανθιας ξεκίνησε σαν ποιητάρης αλλά έκανε στροφή στην δημοτική. Στις αρχές της δεκαετίας του 1930 προκάλεσε το μεγαλύτερο μοντερνιστικό σκάνδαλο στους τοπικούς πολιτιστικούς κύκλους, όταν αφορίστηκε από την εκκλησία για την σαρκαστική ποιητική του σύνθεση «Δευτέρα Παρουσία». Και για να μην υπάρχει καμιά αμφιβολία για την συνειδητή σκοπιμότητα του λόγου του, ο Ανθιας όχι μόνο αρνήθηκε να απολογηθεί όταν απειλήθηκε με αφορισμό, αλλά δήλωσε δημόσια ότι ταυτίζεται με την επαναστατική ιδεολογία του αναδυόμενου τότε ΚΚΚ. Συνελήφθη και εξορίστηκε μετά τα οκτωβριανά αλλά κατά την διάρκεια της δεκαετίας του 1930 ο λόγος του έγινε λιγότερο προκλητικός και περισσότερο στρατευμένος λαϊκός. Είναι σαν ένα τέτοιο σύμβολο της επαναστατικής αριστεράς που ο Χειμαριδης τον εξιδανίκευσε στις πρώτες του συλλογές, ενώ μετά τον αποκηρύττει σαρκαστικά:

*‘Τώρα που πήρες «θέση»*

*το σύμπαν θα σ’ αρέσει*

*ω «αντάρτη» ποιητή.. [106]*

Ο Χειμαριδης εκφράζει την ανυπότακτη αυτονομία της αριστεράς σαν ενός σημείου διασταύρωσης της μοντερνιστικής ρήξης με το πολιτικό κάλεσμα του κομμουνιστικού κινήματος για ένα κόσμο ριζοσπαστικής ισότητας. Αυτά τα δυο θα παραμείνουν βασικά χαρακτηριστικά στο εσωτερικό της αριστερής υποκουλτούρας μετά το 1948, αλλά προς τα έξω ο λόγος της αριστεράς θα είναι συμβιβαστικός αποδεχόμενος την ηγεμονία του ελληνοχριστιανικού εθνικισμού.

Είναι στα πλαίσια αυτών των μεταλλαγών που ο Χειμαριδης θα κάμει την ποιητική στροφή προς την ταύτιση με το περιθώριο. Μετά το τέλος των μεγάλων κοινωνικών αντιπαραθέσεων του 1948, η νέα ηγεσία του ΑΚΕΛ που εκφραζε πια μια οργανωμένη γραφειοκρατική δομή, επέβαλε την στροφή μακριά από συγκρούσεις οι οποίες θα μπορούσαν να συντηρήσουν τάσεις και οράματα όπως του κυπριακού τροτσκισμού. Στα τέλη της δεκαετίας του 1940 οι τροτσκιστές όχι μόνο επέμεναν στην συγκρουσιακή λογική [την οποία θεωρούσαν σαν την «αυθεντικά κομμουνιστική»] αλλά σάρκαζαν την προσπάθεια της επίσημης αριστεράς να λάβει μέρος στις εκκλησιαστικές εκλογές η τον ενωτισμο που συνόδευε απολογητικά την υποστήριξη της αυτοκυβέρνησης το 1947-48. Η κριτική τους ήταν σχεδόν ταυτόσημη με την κριτική που άσκησε το 1952 ο Α. Αδάμαντος αποχωρώντας από το ΑΚΕΛ.[107] Αυτός ο σαρκασμός εκφράζεται σε ένα σχόλιο της τροτσκιστικής εφημερίδας «Εργάτης»[108] το 1947 σχολιάζοντας τις ομιλίες σε ένα πολιτικό συλλαλητήριο της αριστεράς:

*«Ο Σταλινικός κ. Βάσος Βασιλείου μιλώντας προς τα πλήθη του συλλαλητηρίου είπε τα παρακάτω:  
«Ημείς δεν θα παυσωμεν να αγωνιζομεθα δια την ενωσιν με την Ελλάδα **έστω και αν το καθεστώς της είναι Φασιστικόν!!***

*Μωρέ μπράβο! Φτου να μην βασκαθεί! Και ύστερα λέγουν οι Τροτσκιστές πως οι Σταλινικοί δεν είναι γνήσιοι κομμουνιστές! Να ενωθεί, λέει, με τη Φασιστική Ελλάδα, αδιάφορο αν ο ίδιος ίσαμε να μπορέσει να γλιτώσει φεύγοντας απ’ το Φασισμό, άλλαξε 10 σώβρακα. Τώρα σκέφθηκε να ενώσει εμάς με τον Φασισμό! Όχι κυρ Βάσο, εμείς δεν θέλουμε Φασιστικά καθεστώτα. Εμείς τότε μονάχα θα ζητήσουμε την «ένωση» όταν η Ελλάδα γίνει Σοσιαλιστική. Δεν μπορούμε να ζητήσουμε «ένωση» με μια Φασιστική Ελλάδα και ταυτόχρονα να είμαστε υπέρ του κινήματος του Μάρκου.»*

Η έκφραση «κίνημα του Μάρκου» για τον Δημοκρατικό Στρατό δείχνει ότι οι κύπριοι τροτσκιστές έβλεπαν στους «καπετάνιους» και το αντάρτικο την άλλη δυναμική στο ελληνικό κίνημα. Ο Χειμαριδης μάλιστα είχε αφιερώσει και ένα ποίημα στον «Μάρκο», τον αρχηγό των ανταρτών, όπου τον ταυτίζει με τον Βελουχιώτη.

Τι απέμεινε από τον κυπριακό τροτσκισμό; Το τεκμήριο της ύπαρξης του σαν ένα υπόλοιπο που δεν μπορεί να αφομοιωθεί από τον κυρίαρχο λόγο.

Ο Λιασιδης μεγάλωσε σε χωριό, την Λύση,[109] και το καθημερινό φαντασιακό της κοινοτικής δομής [φύση, κουβέντα στη γειτονιά, καφενείο] ήταν ένας βασικός άξονας του εκφραστικού του πλαισίου. Κοινωνιολογικά μπορούμε να πούμε ότι εκπροσωπεί την ρωμείκη παράδοση πληθειακής αμφισβήτησης η οποία μεταλλάχθηκε στην αριστερά - και γλωσσικά το έργο του αποτελεί μια ενδιαφέρουσα αποτυπωση/κριτική αξιολόγηση όψεων της νεώτερης δημόσιας ζωής σε έναν υπό-διαμόρφωση κυπριακό λόγο. Στο ώριμο του έργο ο Λιασιδης προσομοιάζει σε ένα ριζοσπαστικό φουτουρισμό ανάλογο του Μαγιακοφσκυ όπως παρατήρησε ο Μολεσκης.[110] Η αριστερή του κοσμοθεωρηση είναι έκδηλη σε ένα από τα κλασικά του ποιήματα της δεκαετίας του 1940:[111] το μέλλον με την έννοια της προόδου προς την κατακλυσμική στιγμή της μεγάλης μεταμορφωσης/του «μεγάλου μεσημεριού» εμφανίζεται σαν όραμα μιας εποχής όπου η ισοτητα/δικαιο [«διτζιον»] με τον ορθολογισμό [«επιστήμη»] θα κυριαρχούν κάνοντας τον άνθρωπο να «νικήσει τον χάρο»:

*‘Καλότυχοι ποννα πλαστουν ακόμη τζειττεμερου*

*στυλωμαν του μεσομερκου, με τζει με δα να γέρνει*

....

*Φαντάζομαι τον αδρωπον στα γρονια Μαθουσαλαν,*

*Την Επιστημη σαν Θεον, το διτζιον βασιλεαν’*

Το βασικό κείμενο με το οποίο διαπραγματεύτηκε το έργο του ο Λιασιδης είναι χαρακτηριστικό της ρωμείκης - παρά της εθνικής/αποικιακής/νεωτερικής - παράδοσης: είναι η Βίβλος όπως παρατηρεί ο Συμεου.[112] Και όμως ενώ ταυτίζεται με την υπόσχεση της υπέρβασης που εκπροσωπεί το πνεύμα της άρνησης, ο διάβολος, στον βιβλικό μύθο [«θέλετε είσθαι ως θεοί»][113], εντούτοις μέχρι το τέλος της ζωής του θα βλέπει μια μορφή συνύπαρξης ανάμεσα στην μορφή του Ιησού και του πνεύματος που αρνείται.[114] Η θρησκευτική αμφισβήτηση στον Λιασιδη μοιάζει να είναι μέρος μιας ιστορικής πληθειακής παράδοσης, η οποία αποκτά στην νεωτερικότητα πολιτικό χώρο και λόγο έκφρασης. Αυτές οι πληθειακές καταβολές αλλά και η δημόσια πια σαρκαστική αντιπαραθεση με το εκκλησιαστικό κατεστημένο [«οι αντιμουτσουνοι[115] του Γιου σου»] φαίνεται σε ένα χαρακτηριστικό ποίημα της πρώτης του περιόδου [πριν το 1940] - όπου είναι επίσης σαφής η ταξική διάσταση της ποίησης του. Η ταξική κριτική όμως εδώ μένει στο επίπεδο των συμβόλων [του «παρα»/χρημάτων και αυτών που τα εφεύραν] παρά με το σύστημα το ίδιο - μια διάσταση που θα γίνει πιο σαφής/συνειδητή στο μετα-το-1940 έργο του όταν θα ταυτιστεί με το εργατικό κίνημα. Με δεδομένο ότι είναι ένα ποίημα το οποίο δούλεψε και δημοσίευσε σε δυο διαφορετικές εκδοχές, είναι επίσης αξιοσημείωτη η σχέση του με τον θεό: η αμφισβήτηση είναι μεν άμεση, με μια δοση/ταση υπόγειας ειρωνείας, αλλά και διαπροσωπική χωρίς να κλείνει την πόρτα του διάλογου με το κόσμο της θρησκείας [«πεψε τον Γιο σου αλλοξανα» σαν πιθανότητα δεύτερης ευκαιρίας]:

*‘Θεέ μου, που’σαι στα ψηλά, θωρείς απενταριαν,*

*πως εν παμεν στην εκκλησιαν περκ’ εν εσ’ αμαρτιαν,*

*γιατι τζει οι αντιμουτσουνοι του Γιου σου, του καλου σου,*

*τζει εσου να κατέβεις στην γην, παραες ι-ζητουν σου,*

.....

*Αμμα 'ντζε φταιουμεν εμεις τζαι θελεις να μας χάσεις.*

*Ετσ' ηβραμεν τζαι καμνουμεν. Την κολασιν να βράσεις*

*Τζαι ριψε τον, τζιμεσα τζει παντα τον θεομπαιχτην,*

*Τζεινον, την δειξην του ππαρα στην γην που πρωτοσκεφτην.*

*Τζι αν θελεις τζι ο θυμος σου πκιον τελεια να σου περασει,*

*Πεψε τον Γιον σου αλλοξανα τα πραματα να σασει.»*

Τις δεκαετίες του 1940 και του 1950 [όταν ο ποιητής στρατεύθηκε πια στο κίνημα της αριστεράς] ο Λιασιδης δημοσίευσε μια σειρά από συλλογές[116] οι οποίες έχουν μια χρονική συνέχεια με βάση την εξέλιξη του ημερήσιου χρόνου προς το «μεγάλο μεσημέρι»/ «στυλωμαν του μεσομερκου» - μια αλληγορία για την κατακλυσμική μεταμόρφωση που θα έφερνε η επανάσταση, την οποία από την οπτική του χωριού του, της Λύσης στον κάμπο της Μεσαορίας, ο Λιασιδης την έβλεπε, στην συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, να ταυτίζεται με την αντιφασιστική νίκη αρχικά, και μετά με την αντι-αποικιακή σαν σταδια για την στιγμή που το «διτζιο», η ειρηνη/αδελφοσυνη,[117] και το φως της επιστήμης θα κυριαρχήσουν.

Ο Λιασιδης δεν είχε χώρο ιδεολογικής διαφοροποίησης [όπως λ.χ. ο Χειμαριδης] ζώντας σε ένα πλειοψηφικά δεξιό χωριό. Αλλά σαν ένα είδος πολιτιστικού εκπρόσωπου της τοπικής αριστεράς έζησε έντονα εκείνη την περίοδο όπως μαρτυρούν τα ποιήματα του - και συχνά η θεματολογία του [βιωματική προλεταριακή γραφή, οράματα επανάστασης αλλά και κριτική στους γύρω του] έχει τις ίδιες προβληματικές με τον Χειμαριδη. Το δικό του βίωμα του περιθωρίου, εκφράζεται έντονα σε ένα ποίημα που έγραψε για τον συνδικαλιστή και συγχωριανό του Μιχάλη Πέτρου τον οποίο σκότωσαν οι μασκοφόροι της ΕΟΚΑ τον Γενάρη του 1958. Το ποίημα εκφράζει τις δυο βασικές συνισταμένες του λιασιδικου λόγου, οι οποίες αντικατοπτρίζουν και ευρύτερες τάσεις/ρευματα μέσα στην υποκουλτούρα της αριστεράς:

1. Την ριζικά ταξική τοποθέτηση - μέσα από την οποία αποκαλεί τους εοκατζηδες δολοφόνους του Πέτρου «σκουντρους της φτωχολογιάς»

2. Το ορθόδοξο/ρωμεικό λαϊκό πλαίσιο/παράδοση το οποίο μεταλλάσσεται σε επαναστατικό/κομμουνιστικό: ο τάφος του Πέτρου, του «λαϊκού αγωνιστή» θα γίνει όχι άγαλμα[118] αλλά αγιασμα το οποίο οι επόμενες γενιές θα παίρνουν /κοινωνούν/τζοινωνουν.

Η βαθύτερη ρήξη την οποία εκφράζει το ποίημα και η οποία σηματοδοτεί και ένα είδος ιστορικού περάσματος/μεταβασης, βρίσκεται στον τίτλο και στο τέλος του ποιήματος - το «σε γνωρίζω αγάπη» είναι μια [συνειδητή ή μη] παραλλαγή, απόρριψη και αντικατάσταση της αρχής του ελληνικού εθνικού ύμνου. Η απόρριψη μπορεί να γίνει πιο κατανοητή στο τοπικό πλαίσιο αν αναλογιστεί κανείς ότι η τοπική διαμάχη στην οποία παρέβηκε η διαταγή των Γριβα/Παπαφωτη[119] για εκτέλεση ήταν η χρήση της ελληνικής σημαίας από αριστερούς. Οι δεξιοί τους θεωρούσαν προφανώς μη-αρκούντως έλληνες. Όποτε ο Λιασιδης απορρίπτει και αυτός πια την ελληνική αποικιακή ταυτότητα ολοκληρώνοντας, θα μπορούσε να πει κάποιος, την πορεία που ξεκίνησε πριν δεκαετίες όταν αρνήθηκε να ολοκληρώσει την εκπαίδευση του στο ελληνικό/εθνικό σχολείο. Η αρχή του ποιήματος η οποία αναφέρεται στην διπλή ορφάνια του Πέτρου, θα μπορούσε να νοηθεί [στο πλαίσιο προηγούμενων ποιημάτων του όπου αναφέρεται στην Αγγλία σαν «θκεια» και στην Ελλάδα σαν «μάννα»][120] σαν παραπομπή στην Ελλάδα. Όμως η μεταλλαγή είναι σαφής καθώς προχωρεί το ποίημα και εμφανίζεται ο «νηλιος» που παραπέμπει στο λιασιδικό έργο, όπως είδαμε, στο «μεγάλο

μεσημέρι» της «νέας ζωής».[121]

*‘Ορφανεμένη που μωρον που μαναν τζαι πατριδαν,  
κουτζιλας φως τα μαθκια σου τζαι αγαπης νηλιον ειδαν*

[..]

*τζι ητουν κοντα την δευτερη σκλαφκιαν σου να νικήσεις  
τζι οι σκουντροι της φτωχολογιας επαιξαν σε να σβήσεις.*

*Τζι αντι να σβησεις, εφεξες! Τζι ωσπου τζυλουν τα γρονια*

*Στο μνημαν σο’ ‘ννα τζελαδουν σιλιαες Αηδονια*

[...]

*Γενιας γενιων εννα ‘ρκουνται πουκατω να πευζεुकουν,*

*Σαν τζοινωνιαν τον δροσον σου να πιννουν, να δροσευκουν,*

*Να ψαλλουν τον νεκρωσιμον του Πολεμοκασαπη,,*

*Την ανοιξη της νεας ζωης, το σε γνωρίζω αγάπη.»*

Η δολοφονία του Πέτρου στην Λύση τον Γενάρη του 1958 σηματοδότησε την αρχή μιας επίθεσης από την ΕΟΚΑ ενάντια στην αριστερά με στόχο τον περιορισμο/εξαφανιση του λαϊκού κινήματος/αριστερης υποκοουλτούρας σαν σημαντικής πολιτικής δύναμης. Αν η αριστερά το 1948 οριοθετήθηκε σαν αυτόνομη υποκοουλτούρα έξω από την οποία ήταν πια δύσκολη η ύπαρξη μιας άλλης αριστερης φωνής, οι επιθέσεις του 1958 είχαν μια διπλή επίδραση:

1. Από την μια εμπέδωσαν το καθεστώς της «αρνητικής ένταξης» τόσο για την αριστερά όσο και για άλλες απόψεις [λ.χ. κυπριακής συνείδησης την δεκαετία του 1960] οι οποίες δεν συμβάδιζαν με αυτές των ένοπλων της ΕΟΚΑ οι οποίοι σύντομα θα οργανώνονταν σε κράτος και παρακράτος από τον Γιωρκατζη. Δημιούργησαν ένα είδος αόρατης λογοκρισίας μέσα από τον φόβο της βίας του παρακράτους και της άκρας δεξιάς.

2. Από την άλλη η αποτυχία εκείνης της εκστρατείας να κλείσει τους αριστερούς συλλόγους και να θέσει *de facto* την αριστερά εκτός νόμου, δημιούργησε επίσης την πραγματικότητα μιας *de facto* αντιπολίτευσης [μιας διαφορετικότητας η οποία ήταν υπαρκτή σε ένα οριζόντιο πεδίο πολιτικής] αλλά και των ρευστών μορφών αντίστασης που είδαμε προηγουμένως.

Μέσα από εκείνη την αντίσταση η αριστερά στο λαϊκό επίπεδο έδωσε μια ιστορική μάχη αντίστοιχη του 1948, και στην βάση εκείνης της αντιπαράθεσης στηρίχτηκε η δημιουργία και ανάπτυξη των αριστερών εσωτερικών αφηγήσεων για την κυπριακή ιστορία.[122] Και σε αυτό το πλαίσιο αξίζει να τονιστεί η σαφής διαφοροποίηση του Λιασιδη από την ηγεσία του ΑΚΕΛ η οποία αγωνιζόταν να συγκρατήσει την οργή των αριστερών μαζών. Για την ηγεσία του ΑΚΕΛ οι νεκροί αριστεροί ήταν «θύματα του φανατισμού». Για τον Λιασιδη αλλά και τους άλλους αριστερούς που διαδήλωναν ενάντια στις δολοφονίες η απειλούσαν με αντίποινα, οι νεκροί αριστεροί ήταν ηρωες/μαρτυρες/συμβολα [“τζι αντι να σβησεις, έφεξες!”] του λαϊκού κινήματος. Το ποίημα εκφράζει, με αυτήν την έννοια, την εσωτερική φωνή της αριστεράς, την προλεταριακή αυτονομία η οποία έμεινε πια εγκλωβισμένη στην αριστερή υποκοουλτούρα, καθώς οι νέες αντιπαραθέσεις στο

νησί άρχισαν να περιστρέφονται γύρω από τις γεωπολιτικές διαστάσεις της συνοριακής του θέσης – και την συσχετιζόμενη δικαιοδική διαμάχη.

Η στροφή του Λιασιδη στην Κύπρο μέσα από την απόρριψη του ελληνικού εθνικού ύμνου σε μια στιγμή ταξικής σύγκρουσης, συνεχίστηκε στο μετέπειτα έργο του. Σε ένα ποίημα της περιόδου μετά το 1974 θα διεκδικήσει μια μοναξιά /περιθωριακότητα βαθύτατα κυπριακή στο «δειλις» του ιστορικού χρόνου [ της ημιτελούς επανάστασης;]:

*«Εγίω στην Τζυπρον έμεινα Λιπερτης*

*τζαι Βασίλης*

*σπηλιους που σγαψαμεν καλά*

*τζι ηυραμεν πράμα πολικον, τζι ας*

*ηταν τέλεια δειλις*

*μεσα στου κόσμου τα μυαλά»[123]*

Αυτή η στροφή στην Κύπρο αρχίζει να διαφαίνεται στον χώρο της κυπριακής αριστεράς από την δεκαετία του 1940. Ο Π. Παιονιδης την έχει τεκμηριώσει στην θεματολογία των δυο κομματικά πιο αναγνωρισμένων αριστερών ποιητών, του Ανθια και του Πιεριδη, από τις δεκαετίες του 1940-50. Ανάλογη πορεία υπήρξε και στον πολιτικό λόγο/ρητορική του Α. Αδάμαντος.[124] Το ενδιαφέρον αυτής της στροφής είναι η έμφαση στον χώρο, την γη. Ο Παιονιδης λέει για την μορφή της Κύπρου στο έργο του Ανθια στα μέσα της δεκαετίας του 1940 – μια περίοδο όπου κυριαρχούσε ο ενωτισμός σαν ηγεμονική ιδεολογία αλλά κατά την οποία η αριστερά είχε άρχισε να αποστασιοποιείται με βάση και τις εξελίξεις στον ελληνικό εμφύλιο – και την κεντρική ανάδειξη της μετά τα γεγονότα της δεκαετίας του 1950:

*«Η Κύπρος αποκτά στην «Ραψωδια», παρ'όλο, που και εδώ σκεπάζονται όλα από την γαλανή σκιά της Ελλάδας, μορφή, γίνεται χώμα και πέτρα, δέντρο και καρπός, γίνεται λαός... το θέμα της Κύπρου θα το πάρει ακομα πιο πέρα ο Τ. Ανθιας στο "Ορατόριο" του, που γράφτηκε το 1961[.] Το νησί δεν είναι πια ένας ετερόφωτος χώρος. Είναι αυτάρκης, έχει την δική του ζωή, στα χώματα του «ολάκερες γενιές έχουνε στρώσει κρανία και κοκκαλα δικά τους, ποτισμένα απ' τον ιδρωτα της δουλειάς..»*

Όταν ο χρόνος έχει καταληφθεί από τον εθνική αφήγηση, η αντίσταση του τοπικού φαίνεται ότι αναγκαστικά καταφευγει στον χώρο.[125] Ο Λιασιδης σε σύγκριση με τον Χειμαριδη γνώρισε αρκετή αναγνώριση πριν το θάνατο του – σαν μια ιδιόμορφη όμως περίπτωση. Δεν μπορούσε να καταταγεί ούτε στην «έντεχνη» ούτε στην λαϊκή ποίηση. Στο Λιασιδη το υπόλοιπο το κουβαλά η γλωσσική μορφή, ενώ στον Χειμαριδη βρίσκεται στην ιστορική στιγμή και το βίωμα/αρθρωση της σε λόγο/ποίηση. Οποιαδήποτε ανάλυση του έργου του Λιασιδη αποφεύγει να αντιμετωπίσει εξ αρχής της πεισματική του άρνηση να γράψει στα ελληνικά, δεν θα μπορεί αγγίξει τον μοντερνιστικό πυρήνα του έργου του : την ρήξη που κυοφορούσε όταν γραφόταν σαν λόγος και την υπόσχεση της «εξόριστης αλήθειας» που κουβαλά σαν μοντερνιστικό υπόλοιπο.

## Επίλογος

Αυτή η εργασία είναι σχηματική και ημιτελής. Πέρα από τους αυτονόητους περιορισμούς του χώρου οι οποίοι κάνουν την πιο πάνω εργασία σχηματική, υπάρχουν επίσης και δυο παράμετροι που την κάνουν ελλειπτική. Το κείμενο αναφέρεται βασικά στην ε/κ εμπειρία ενώ η θεματολογία του [η

κυπριακή εμπειρία] αλλά και η ιδιαίτερη εστίαση του στην σχέση Ανατολής-Δύσης, κάνει την εμπειρία της τ/κ κοινότητας νευραλγική. Σε μερικά σημεία η εμπειρία των 2 κοινοτήτων ήταν κοινή – σε άλλα η διαφορετικότητα της εμπειρίας ήταν/είναι αποκαλυπτική άλλων διαστάσεων στην παρούσα συζήτηση. Δεν άγγιξα το θέμα από εκείνη την οπτική από σεβασμό – δεν νομίζω ότι ξέρω αρκετά για να αρθρώσω αναλυτικό λόγο. Η άλλη ουσιώδης έλλειψη απορρέει από την έμφαση στον δημόσιο λόγο ο οποίος ήταν κατά συντριπτική πλειοψηφία αντρικός. Δεν είναι απλά θέμα γυναικείας εμπειρίας [ανκαι είναι και αυτό] – ο μη-δημόσιος τομέας υπήρξε ο χώρος σημαντικών μεταμορφώσεων οι οποίες μόνο ελλειπτικά γίνονται αντιληπτές στον δημόσιο λόγο: σε μια κοινωνία λ.χ. όπου η δημόσια αναπαράσταση της ένωσης την στιγμή της ηγεμονίας της, ήταν έντονα ταυτισμένη με την οιδιπόδεια σχέση, είναι αδύνατο να ολοκληρωθεί η ανάλυση των εσωτερικών δυναμικών χωρίς την συζήτηση των δομών του υποσυνείδητου, των μεταμορφώσεων της πατριαρχίας, του ερωτισμού, και των «χρήσεων του σώματος». Η ύψη στον Χειμαριδη για την χρήση της αναλογίας της πόρνης με το περιθώριο, ήταν μια ημιτελής υποσημείωση σε αυτό το θέμα.

Τι μας άφησε λοιπόν η μοντέρνα εμπειρία σε μετά-αποικιακή κληρονομία/υπολοιπο; Στο παρόν οι κύριοι ιθαγενείς ανήκουν πλέον στον πυρήνα του παγκόσμιου συστήματος – η έστω σε ένα από τα κλαμπ αυτού του πυρήνα. Η κατασκευή της ευρωπαϊκότητας εσωτερικά και οι αντιφατικές έννοιες [“ευρωπαϊκή οικογένεια”-μπλοκ εξουσίας, εκσυγχρονισμός - δουλοπρέπεια απέναντι στην «ευρωπαϊκή ανωτερότητα»/κεκτημένο] που συνοδεύουν αυτή την νέα δυτική ταυτότητα, η οποία έχει αρχίσει να κυριαρχεί από την δεκαετία του 1990, πρέπει αναγκαστικά να αναλυθούν [και] στην βάση της μεταβατικής μορφής του μοντέρνου.[126] Τι μπορεί, όμως, να πει ο προλεταριακός μοντερνισμός σε μια κοινωνία με πρότυπο πια τον ευρωπαϊκό μικροαστό; Ο επαναστατικός, ασυμβίβαστος, μοντερνισμός της ρήξης είναι ένα υπόλοιπο το οποίο σήμερα εκπροσωπεί ο χώρος της έξω-θεσμικής αριστεράς που γεννήθηκε και αναπτύχθηκε από την δεκαετία του 1970.[127] Και είναι αυτός ο πολιτικό-πολιτιστικός χώρος ο οποίος προσπαθεί να προσδιορίσει τον κυπριακό γεωγραφικό αλλά και πολιτιστικό χώρο σαν ενιαίο [απέναντι στον εθνικισμό], την Κύπρο σαν γέφυρα με τον περίγυρο της/τους άλλους που ρέουν σαν μεταναστες/ξενοί ακολουθώντας την ροή του κεφαλαίου, και την ανάγκη μιας ριζοσπαστικής εσωτερικής μεταμόρφωσης όπου ο «εκσυγχρονισμός» δεν θα είναι μια αναπαραγωγή της δυτικής εικόνας αλλά μια ρήξη με το κυρίαρχο τηλεοπτικό [αφού αυτό είναι το κυρίαρχο μέσο διάχυσης του “κειμένου” σήμερα] θέαμα. Συνειδητά η μη ύπαρξη σε αυτήν την αναζήτηση κάτι από την «εξόριστη αλήθεια» του Χειμαριδη και του Λιασιδη.

—

[1] Ο όρος είναι του [Κωστή Αχνιωτη](#) και αναφέρεται στην «σταση/στρατηγική» της κυπριακής συνείδησης. Κωστής Αχνιωτης. 1988. [Κυπριακή Συνείδηση. Εντός των Τειχών](#), τ. 35

[2] Η έννοια του «επίσημου» αναφέρεται στο ηγεμονικό πλαίσιο – το οποίο απεικονίζεται από την ύλη των εκπαιδευτικών ιδρυμάτων μέχρι τα ορια/πλαίσια του κυρίαρχου λόγου στην Δημόσια Σφαίρα.

[3] Με την έννοια ότι καθοδηγείται περισσότερο από το οραμα/στοχο παρά από τις πρακτικές διαστάσεις της διαχείρισης της εξουσίας.

[4] Για μια σχετική συζήτηση [“περιφέρεια και μεταμοντερνισμός»], στα πλαίσια της οικοδόμησης της έννοιας του μεταμοντέρνου την δεκαετία του 1980, βλ: Thomas Doherty. 1993. *Postmodernism, a Reader*. New York: Harvester/Wheatsheaf, pp. 443-491.

[5] Η χρήση των πρακτικών της «λαϊκής εξουσίας»/μαζικών δημοκρατικών κινητοποιήσεων στην ανατολική Ευρώπη το 1989-91, παρά την εν δυνάμει απελευθερωτική τους δυναμική, έμεινε τελικά αιχμάλωτη των δυτικού βλεμματός/εξουσίας, και η δημοκρατική πολιτική επανάσταση μετατράπηκε σε καπιταλιστική οικονομική αντεπανάσταση. Και έτσι οι τέως κρατικό-σοσιαλιστικές χώρες και νυν «δημοκρατίες της αγοράς» ήταν από τις πρώτες που προθυμοποιήθηκαν για την νέο-αποικιακή

εκστρατεία στο Ιράκ το 2003. Η στροφή της Δύσης προς μια νέα «ανατολική εκστρατεία» εγκαινιάστηκε το 1999 με τον βομβαρδισμό της Γιουγκοσλαβίας. Και εκεί ακριβώς η δυτική αριστερή ευαισθησία για τις μειονότητες/τους Άλλους, μετατράπηκε σε καταναλωτικό είδος νομιμοποίησης της νατοϊκής επίδειξης δύναμης. Το ότι μετά το 2001 ήρθε σειρά των γυναικείων δικαιωμάτων, είχε απλά να κάμει με τον συγκεκριμένο αντίπαλο – τους ταλεμπαν. Στο Ιράκ η Δύση θυμήθηκε πάλι τις μειονότητες και την δημοκρατία.

[6] Η έννοια του «υπόλοιπου» αναφέρεται σε πολιτιστικά στοιχεία τα οποία παραμένουν μη-αφομοιώσιμα σε μια μεταμόρφωση [όπως, λ.χ. ο εκμοντερνισμός η ο εθνικός διαχωρισμός]. Θα μπορούσε κανείς επιστημολογικά να τα παρομοιάσει με τις «ανωμαλίες» που «συνοδεύουν» κάθε κυρίαρχο paradigm στην ανάλυση του Κιην για τις επιστημονικές επαναστάσεις. Στην πολιτιστική σφαίρα αυτά τα υπόλοιπα μεταλλάσσονται και μπορούν να εκφράζουν ένα είδος υπόγειας ιστορικής συνέχειας, αλλά και στοιχεία τα οποία μπορούν να γίνουν η βάση νέων διαφοροποιήσεων/εξελιξεων/μεταμορφώσεων.

[7] Fredric Jameson. 1983. Postmodernism and Consumer Society. In *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. H. Forster . Port Town: Bay Press.

<sup>1)</sup> Στο πρόσφατο έργο «Αυτοκρατορία» των Νεγκρι και Χαρντ, το «πλήθος» προσδιορίζεται σαν η σύνθεση [η μια προσπάθεια σύνθεσης] αυτών των αυτονομιών.

[9] Jean-Francois Lyotard. 1984. Answering the Question: What is Postmodernism? In *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

[10] «Είμαι ινδιάνος στο Τσάπας, μαύρος στην νότια Αφρική, παλαιστίνιος στο Ισραήλ, ειρηνιστής στην Βοσνία, κομμουνιστής στον ψυχρό πόλεμο, εβραίος στην Γερμανία, αναρχικός στην Ισπανία, αγρότης χωρίς γη, περιθωριακός έκδοτης, διαφωνών στον νεοφιλελευθερισμό, γυναίκα μόνη στο μετρό η ώρα 10 το βράδυ, άνεργος εργάτης, φαλλοκράτης στο φεμινιστικό κίνημα, ομοφυλόφιλος στον Σαν Φρανσισκο , ζαπατίστας στο Μεξικό.»

[11] Και αυτή η πατερναλιστική *de facto* αντι-νεωτερική στάση της δυτικής νέο-αποικιακής εξουσίας αφορά τόσο τις μεταβατικές μορφές του αραβισμού [ όπως ο Νασσερισμός, η τα κινήματα Μπααθ] όσο και τις μορφές της ριζοσπαστικής αριστεράς οι οποίες εκφράστηκαν με κομμουνιστικά σχήματα.

[12] Theodore Papadopoulos.1993. Frontier Status and Frontier Processes in Cyprus. In *The Sweet Land of Cyprus*. Nicosia: Cyprus Research Centre, University of Birmingham. Αυτό το άρθρο αναφέρεται στην μεσαιωνική περίοδο. Για μια εφαρμογή/προεκταση του μοντέλου στην νεωτερική περίοδο με άξονα την γεωπολιτική στρατηγική της αριστερής ρητορικής για ένα «κυπριακό πολιτικο/κοσμικό πατριωτισμό», βλ: Αντρέας Παναγιώτου. 2005. Συνοριακές εμπειρίες: ερμηνεύοντας τον πατριωτισμό της Κυπριακής Αριστεράς. Αθήνα: νήσος.

[13] Harold A. Innis. 1986. Empire and Communication. Toronto: Press Porcepic.

[14] Συνέντευξη Γορης Γρηγοριαδης: Οι ρίζες της νέας αριστεράς και η ηχώ της Αμαθουντας. 1994. Στο *Τραίνο στην Πόλη*. Τ. 11, σελ. 35- 37.

[15] Μερικές από αυτές τις κινήσεις ήταν: η οργάνωση και το άνοιγμα του πανεπιστημίου Κύπρου, η διάχυση της χρήσης της κυπριακής σημαίας και των συμβόλων [εμβλημάτων αλλά και λεκτικών κωδικών] της Κυπριακής Δημοκρατίας, η καθιέρωση πανηγυρικών εκδηλώσεων για κυπριακές «εθνικές επετείους» [όπως της ανεξαρτησίας].

[16] Για μια περιγραφή του κλίματος στον χώρο των ΜΜΕ, και την διασταύρωση του με τις προεδρικές εκλογές του 1993, βλ: Νίκος Περιστιανής. 2004. Χωρίς Πλαίσια: Διαρρηγνύοντας τα όρια μιας παραδοσιακής κοινωνίας. Στο: *Τάκης Χατζηγεωργίου. Χωρίς Πλαίσια, Αθήνα:Guardia.*

[17] Αξίζει να αναφερθεί ότι ο ιδιοκτησιακός έλεγχος των ΜΜΕ την συγκεκριμένη ιστορική στιγμή βρισκόταν σε μεγάλο βαθμό στα χέρια ατόμων από τον χώρο της δεξιάς/εθνικοφροσύνης. Όμως τα όρια του δημόσιου λόγου και οι αναπαραγωγές κλίματος εθνικής υστερίας είχαν την δικιά τους αυτονομία στον χώρο του θεάματος, το οποίο διαμορφωνόταν σαν το κυρίαρχο πλαίσιο της σχέσης Μεσου-καταναλωτη/θεατη/αναγνώστη.

[18] Ο όρος [ negative integration] χρησιμοποιήθηκε από τον G. Roth για να περιγράψει την κατάσταση του εργατικού/σοσιαλδημοκρατικού κινήματος στην Γερμανία πριν τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο: Guenther Roth. 1963. *The Social Democrats in Imperial Germany: a study in Working Class Isolation and National Integration.* New Jersey: Totowa

[19] Michalis Attalides. 1987. *Cyprus, Nationalism and International Politics.* New York: St. Martin's Press.

[20] Νίκος Περιστιανής. 1995. Δεξιά - Αριστερά, Ελληνοκεντρισμός - Κυπροκεντρισμός: Το Εκκρεμές των συλλογικών Ταυτίσεων μετά το 1974. Στο *Η Ανατομία μιας Μεταμόρφωσης.* Λευκωσία :Intercollege Press.

[21] Καίσαρας Μαυρατσας. 1998. *Όψεις του Ελληνικού Εθνικισμού στην Κύπρο.* Αθήνα: Κατάρτι.

[22] Yiannis Papadakis. 1998. *Greek Cypriot Narratives of History and Collective Identity.* American Ethnologist, vol. 25, no. 2.

[23] S.G. Georgallides. 1979. *A Political and Administrative History of Cyprus 1918 - 1926.* Nicosia: Cyprus Research Centre.

[24] Για μια καταγραφή της συμμαχίας δεξιάς-αποικιοκρατίας τουλάχιστον στις αντιπαραθέσεις του 1948, βλ. Ρολανδος Κατσιαουνης. 2000. *Η Διασκεπτική 1946 - 1948.* Λευκωσία: Cyprus Research Center.

[25] Rebecca Bryant. 2004. *Imagining the Modern.* London: I. B. Tauris

[26] Immanuel Wallerstein. 1989. *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy.* San Diego: Academic Press.

[27] Η τουλάχιστον από την φιλελεύθερη αντίληψη για προοδευτική διαφοροποίηση/differentiation στα πλαίσια του εκμοντερνισμού.

[28] M. Hardt, T. Negri. 2000. *Empire.* Cambridge: Harvard University Press.

[29] Ένα τέτοιο έθνος θα μπορούσε να οικοδομηθεί με άξονα την πλειοψηφική/μεγαλύτερη κοινότητα [όπως έγινε τελικά στην Μακεδονία], η σε ένα πιο συνθετικό πλαίσιο [όπως σε διάφορες εκδοχές του εκμοντερνιστικού αραβικού εθνικισμού]. Για το ότι, με βάση τα κριτήρια της δυτικής εμπειρίας, θα μπορούσε να δημιουργηθεί κυπριακό έθνος, βλ: Αντρέας Παναγιώτου. 2001. Η καταστολή της δυνατότητας εμφάνισης κυπριακού έθνους τον 19<sup>ο</sup> αιώνα. *Εξ Υπαρχης*, τ. 27, 28. Οι βασικές αντιφάσεις εστιάζονταν στην πολιτική σφαίρα.

[30] Αυτή η «προφητική» αναφορά του Παλμερ το 1936 τόνιζε την αναγκαιότητα να σπρωχτεί όσο πιο πολύ γίνεται στο μέλλον η εμφάνιση του «κυπριακού εθνικισμού» ο οποίος «..όταν η ένωση γίνει

μια ξεπερασμένη πεποίθηση, σίγουρα θα επικρατήσει.» [CO 67/271/1 -αναφορά στο έγγραφο υπάρχει στο: *Turkish Cypriot Identity in Literature*. London: Fatal Publications. p. 41]

[31] Paschalis Kitromilides. 1989. "Imagined Communities" and the Origins of the National Question in the Balkans. *European History Quarterly*, vol. 19, no. 2.

[32] Αχιλλέας Λυμπουριδης. Μελέτες για την Αγγλοκρατία στην Κύπρο. Λευκωσία, σελ. 78. Το πιο πάνω απόσπασμα αποδόθηκε από τον «ιεραπόστολο» του εθνικισμού Ν. Καταλανο στους αντίπαλους του. Αλλά εκφράζει και στερεότυπα που συνδέθηκαν διαχρονικά [τον 20<sup>ο</sup> αιώνα] με την εικόνα του «καλαμαρά».

[33] Το πλαίσιο υπήρξε συμβιβαστικό τόσο θεσμικά όσο και στα πλαίσια της οικοδόμησης της νέας ηγεμονίας. Θεσμικά ο συμβιβασμός σήμαινε ότι παρά την νίκη των εθνικιστών/νεωτεριστών, εντούτοις η εκκλησία σαν θεσμός εκμοντερνίστηκε και παρέμεινε ένα κεντρικό πλαίσιο έκφρασης για την χριστιανική/ελληνοκυπριακή κοινότητα. Ιδεολογικά, στα πλαίσια της νέας ηγεμονίας, ο ελληνοισμός και η ρωμιούση εντάχθηκαν σε μια αφήγηση ανάδυσης του ελληνικού έθνους, με την τοπική εκκλησία σαν ιστορικό «οργανωτικό ποιμένα».

[34] Rolandos Katsiaounis. 1996. *Labour, Society, and Politics in Cyprus During the Second Half of the Nineteenth Century*. Nicosia: Cyprus Research Center.

[35] Μια ενδιαφέρουσα ιστορικά ρητορική είναι αυτή που αρθρώνει πρόσφατα ο μητροπολίτης Μορφου Νεόφυτος, η οποία μοιάζει με ένα είδος [μεταμοντέρνας;] συνέχειας της ιστορικής παράδοσης της ρωμιούσης τόσο στο επίπεδο των συμβόλων συνύπαρξης, όσο και στο επίπεδο των ιστορικών καταβολών [αποφάσεις συνόδων 19<sup>ου</sup> αιώνα ενάντια στον «έθνο-φυλετισμό»].

[36] Μιχάλης Ατταλιδης. 1986. Τα Κόμματα στην Κύπρο. Στο *Κυπριακά 1878 -1955*. Λευκωσία: Έκδοση Δήμου Λευκωσίας.

[37] Η πιο σημαντική θεσμική διάσταση του εκμοντερνισμού της εκκλησίας ήταν η εισαγωγή εκλογών για την ανάδειξη αρχιεπισκόπου και μητροπολιτών. Αυτό μετέτρεψε ουσιαστικά την εκκλησία σε ένα παράλληλο πολιτικό σωμα/Δημοσία Σφαίρα η οποία λειτουργούσε εναλλακτικά/ανταγωνιστικά σε σχέση με τις κοσμικές πολιτικές δομές της αποικιοκρατίας. Το ότι η αριστερά βρέθηκε να υποστηρίζει υποψήφιο αρχιεπίσκοπο το 1947 είναι χαρακτηριστικό της δομικής σημασίας των εσωτερικών εκκλησιαστικών εκλογών για τον ευρύτερο κοινωνικό ρόλο της εκκλησίας.

[38] Μέρος αυτών των διεκδικήσεων ήταν η επιλεκτική/ρουσφετολογική επάνδρωση των δημοσιών/κρατικών θεσμών [από την αστυνομία μέχρι το σχολικό σύστημα] με εθνικόφρονες, όπως και η αντιπαράθεση γύρω από την θέση της αγγλικής και της ελληνικής στην γλωσσική ιεραρχία. Η κυπριακή εθεωρείτο μη-γλώσσα όπως θα δούμε, οπότε η ελληνική εθεωρείτο «η γλώσσα του πολιτισμού» - και εχρησιμοποιητο σαφώς σαν είδος status [απέναντι στην κυπριακή] στην καθημερινή επικοινωνία. Οι συχνές δημόσιες εκστρατείες ενάντια στην αγγλική είχαν να κάμουν με την διεκδίκηση του υψηλού status που «θα έπρεπε να έχει» η ελληνική. Αυτή η αντιπαράθεση έκρυβε εν μέρει μέσα της και μια ταξική αντιπαράθεση στον χώρο της δεξιάς ανάμεσα στους αστούς [οι ήταν οι πιο πιθανοί χρήστες της αγγλικής] και τους μικροαστούς για τους οποίους η ελληνική ήταν τεκμήριο εθνοφροσύνης και άρα [θα έπρεπε] ανωτερότητας.

[39] Η δεξιά μεταλλαγή των υπόλοιπων της ρωμιούσης, δεν ήταν η μόνη. Υπήρξε και μια αριστερή μεταλλαγή - η πιο χαρακτηριστική μορφή αυτής της τάσης ήταν ο «εψηφισμένος» ηγούμενος του Μαχαιρά την δεκαετία του 40, Γρηγόριος ο οποίος, σύμφωνα με τον Φίφη Ιωάννου, είχε στο κελί του,

«καδρωμενη» την φωτογραφία του Μάρκου Βαφειάδη, του αρχηγού των ανταρτών του Δημοκρατικού Στρατού. Βλ. Φιφης Ιωάννου. 2005. Έτσι Άρχισε το Κυπριακό. Αθήνα:Φιλίστωρ.

[40] Παναγιωτου (2005).

[41] Την έκφρασε, ουσιαστικά, *de facto* το κίνημα γύρω από τον Μακάριο.

[42] Εκτός από το ΑΚΕΛ, το οποίο όμως ακολουθούσε μια προσεκτική γραμμή ισορροπίας ανάμεσα στον δικό του αριστερό λόγο υπεράσπισης της «ανεξαρτησίας και της [δικοινοτικής] ενότητας του κυπριακού λαού» και την ανάγκη για «ενότητα» στην ε/κ κοινότητα.

[43] Ατταλιδης (1979)

[44] Θεόδωρος Παπαδόπουλος. 1964. Η κρίση της κυπριακής συνειδήσεως. Λευκωσία.

[45] Έτσι λ.χ. η απόρριψη της διπλής ένωσης και του σχεδίου Ατσεσον [η των παραλλαγών του] την περίοδο 1964-67, έγινε μέσα από την υιοθέτηση μιας μαξιμαλιστικής ενωτικής ρητορικής για «ατόφια ένωση», η με την διεκδίκηση μιας διαδικασίας η οποία θα περνούσε από διάφορα «στάδια»: την ολοκλήρωση της ανεξαρτησίας, την αποστρατικοποίηση, κ.ο.κ, και αφού ολοκληρώνονταν τα στάδια, θα γινόταν δημοψήφισμα για «αυτοδιάθεση». Το ΑΚΕΛ έκφρασε και στήριξε αυτή την ρητορική/στρατηγική.

[46] Αυτή η θέση ήταν μέρος της ρητορικής της δεξιάς για να κρατά αποκλεισμένη την αριστερά, και εκφράζεται καθαρά στο πρώτο φυλλάδιο της ΕΟΚΑ [στην αρχική της ονομασία, ΕΜΑΚ] όταν καλούσε τους αριστερούς να μην συμμετάσχουν στον αντι-αποικιακό αγώνα.

[47] Κώστα Π. Κυρρη. 1986. Πνευματικές αναζητήσεις της εποχής (μέσω του ημερήσιου και περιοδικού τύπου). Στο *Κυπριακά 1878 -1955*. Λευκωσία: Εκδόσεις Δήμου Λευκωσίας.

Κωστα Μ. Προυση. 1990. Θέματα και Πρόσωπα της Κυπριακής Λογοτεχνίας. Λευκωσία: Πολιτιστικό Ίδρυμα Τραπέζης Κύπρου.

[48] Μενέλαος Χριστοδουλου. 1993. Η σημερινή φάσις της Ελληνικής γλώσσης εν Κυπρω. Στο *Ελλάδος Φθογγον Χεουσα*. Λευκωσία: Κέντρο Μελετών Ιεράς Μονής Κυκκου.

[49] Γ. Μπαμπινιώτης. 1992. Η γλώσσα στην Κύπρο σήμερα. Στο *Βήμα, Επιφυλλίδες, 15,11, 1992*.

[50] Στην πρακτική διάσταση οι συζητήσεις περιστράφηκαν σε μεγάλο βαθμό γύρω από τα τοπωνύμια και την ευρύτερη καταγραφή κυπριακών ονομάτων στο ρομανικό αλφάβητο. Στα πλαίσια της συζήτησης αρθρώθηκαν μια πληθώρα οπτικών/ρητορικών για τις σχέσεις κυπριακής-ελληνικής-αγγλικής.

[51] Ατταλιδης (1979) σελ. 75

[52] Το «λαϊκό πανεπιστήμιο» ήταν μια σειρά διαλέξεων την οποία διοργάνωσε ο δήμος Λευκωσίας.

[53] Ανδρέας Χριστοφιδης. 1993. Η γλώσσα στα μέσα μαζικής ενημερώσεως. Στο *Ελλάδος Φθογγον Χεουσα*. Λευκωσία: Κέντρο Μελετών Ιεράς Μονής Κυκκου. Σύμφωνα με τον Χριστοφιδη επιτεύχθηκε και συμφωνία με το ελληνικό κράτος να ιδρυθεί «ελληνικό» [δηλαδή κοινοτικό] πανεπιστήμιο - επέτρεψε, δηλαδή, το ελληνικό κράτος στους ιθαγενείς να ιδρύσουν πανεπιστήμιο, με την προϋπόθεση να το καθορίζει, σαν «ελληνικό», ιδεολογικά.

[54] Μενέλαος Χριστοδουλου. 1997. Κοινή γλώσσα και διάλεκτος. Στο *Η Διχόνοια, η Ελληνική*

Γλώσσα και η Κυπριακή Διάλεκτος. Λευκωσία: Έκδοση Δήμου Λευκωσίας.

[55] Κωνσταντίνου Γιαγκουλλη. 1997. Η Κυπριακή Διάλεκτος στη Λογοτεχνία μας. Στο *Η Διχόνοια, η Ελληνική Γλώσσα και η Κυπριακή Διάλεκτος*. Λευκωσία: Έκδοση Δήμου Λευκωσίας. Αξίζει να αναφερθεί ότι ευρύτερα ο Γιαγκουλλη έχει διαδραματίσει ένα σημαντικό ρόλο στην εκδοση/επανεκδοση ποιημάτων/κειμένων στην κυπριακή. Το τρίτο κείμενο στην συγκεκριμένη ενότητα του βιβλίου, μια αναφορά της Νατίας Αναξαγόρα για την γλώσσα των κυπρίων της Αγγλίας, υπόσχεται σαν θεματολογία αλλά και σαν παρατηρητική μεθοδολογία, μια τρίτη οπτική – πιο κοντά ίσως στην σημερινή βιωμένη πραγματικότητα. Όμως το τότε κείμενο, έκφραζε στην ρητορική του, μια έντονα αμυντική προσπάθεια για να παραμείνει η ανάλυση στα «εθνικά σωστά πλαίσια».

[56] Η έντονα αμυντική του στάση εκφράζεται στα δυο παραδείγματα που χρησιμοποιεί για να «τεκμηριώσει» ότι δεν έχει μέλλον η κυπριακή: το παράδειγμα μιας εφημερίδας στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα, η οποία άλλαξε από το να γράφεται στο κυπριακά, στο να γράφεται στα ελληνικά μετά από πίεση των αναγνωστών της – των μελών της μεσαίας και ανώτερης τάξης που διάβαζαν τότε. Το άλλο παράδειγμα, σε στυλ ελαφρού/χιουμοριστικού, είναι η αναφορά του σε μια εισήγηση που του έγινε να εκφωνήσει τις ειδήσεις στα κυπριακά. Βλέποντας το πλαίσιο της ιεραρχικής δομής στο οποίο λειτουργεί η κυπριακή κάτω από την ελληνική [σαν φτωχή «διάλεκτος» που δεν μπορεί να εκφράσει «πλατύτερα και βαθύτερα νοήματα»] τα παραπάνω παραδείγματα μοιάζουν με συμπτώματα της νοοτροπίας του γκέτο – στην οποία καταδικάστηκε η κυπριακή. Για την θέση για το γλωσσικό γκέτο της κυπριακής στον δημόσιο λόγο, βλ: Κώστας Λεοντιου. 1982. Χρήσεις της Κυπριακής Διαλέκτου και Προεκτάσεις. Στο *Η Επικοινωνία σήμερα*. Λευκωσία.

[57] Σαν μοντέλο στον ευρύτερο ελληνόφωνο χώρο παραπέμπει στον Καζαντζάκη.

[58] Τα δυο μεγάλα ταξικά κινήματα στην Κύπρο τους τελευταίους δυο αιώνες [οι αγροτικές εξεγέρσεις της περιόδου 1765-1833, και η το λαϊκό/εργατικό κίνημα της αριστεράς στον 20<sup>ο</sup> αιώνα] υπήρξαν, σε συστηματικό επίπεδο, αντιδράσεις στην εντατικοποίηση της εκμετάλλευσης, η της προσπάθειας υπονόμευσης των «κεκτημένων» των κατώτερων τάξεων, από δυναμικές που έρχονταν από την σχέση του νησιού με το παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα.

[59] Από την άλλη, την οπτική της αυτονομιστικής αντίστασης, θα πρέπει να αναφέρει κανείς ότι η προσάρτηση έγινε με το πέρασμα ενός κρητικού πολιτικού, του Βενιζέλου, στην αθηναϊκή εξουσία – ενώ πολιτιστικά η «κρητική ματιά» και τα γλωσσικά υπόλοιπα του Καζαντζάκη εκφράζουν την εν δυνάμει άλλη προοπτική που έμεινε σαν ανολοκλήρωτο ιστορικό υπόλοιπο.

[60] Κ. Γ. Γιαγκουλλη. 1987. Βάσος Χρ. Γερμασοϊτης: η δικαίωση ενός «καταραμένου» ποιητή. Λευκωσία. Στο κείμενο το οποίο παραθέτει ο Γιαγκουλλη είναι ενδιαφέρουσα η ένταση των εννοιών καθώς ο ποιητής προσπαθεί να διεκδικήσει την αυτονομία/σεβασμό για την κυπριακή, σε ένα πλαίσιο όμως όπου η ιστορική αφήγηση έχει καταληφθεί από τον ελληνικό εθνικό λόγο της σχολικής εκπαίδευσης: ο Γερμασοϊτης υπερασπιζόμενος την «γλώσσα μας, την τζυπριωτιτζη» προσπαθεί να την τεκμηριώσει στον χρόνο, ότι είναι «αρκαία». Σε αυτό το ιστορικό νομιμοποιητικό πλαίσιο αναφέρει και την έννοια «ελληνική» [«η αρκαία, η ελληνική, τζεινη που συντυχανναν οι πρωτινοί»] για να επανέλθει όμως και πάλιν στον προφορικό λόγο – οι «πρωτινοί» είναι σαφής κυπριακή αναφορά στις προηγούμενες γενιές, στην παραδοσιακή κοινωνία της οποίας η «τζυπριωτιτζη» ήταν η «κοινή» της γλώσσα.

[61] Ο λόγος του Μακάριου, ο οποίος αναμίγνυε την πολιτική ανάλυση /ρητορική με το εκκλησιαστικό πλαίσιο τόσο χωρικά [συχνά μιλούσε μέσα η στον εξώστη εκκλησιών] όσο και σαν δομή επικοινωνιακού λόγου, ήταν σαφώς λιγότερο δημοκρατική [ η ήταν περισσότερο ιεραρχική] από

ότι ο πολιτικός λόγος των κοσμικών πολιτικών η οι διαδηλώσεις/κινητοποιήσεις οι οποίες είχαν στοιχεία αυτόνομης/ «από-τα-κατω-οργανωσης».

[62] Lydia Sciriha. 1996. A Question of Identity: Language Use in Cyprus. Nicosia: Intercollege Press.

[63] Για μια καλή περιγραφή του κοσμοπολίτικου κλίματος στο νησί το 1878 βλ. Bryant (2004).

[64] Έλενα Σοφοκλέους. Κυπριώτικο Σκετς: η αρχή ενός θεσμού που έγινε ο καθρέφτης της κυπριακής κοινωνίας. Ερευνητικό πρόγραμμα τμήματος Δημοσιογραφίας, Frederick Institute of Technology.

[65] 10/4/1948, βλ. Κατσιαουνης (2000), σελ. 416

[66] Αρχείο Α. Αδάμαντος. Η «κεκκοφροσυνη» αναφέρεται στο δεξιό κόμμα ΚΕΚ [Κυπριακό Εθνικό Κόμμα] – το οποίο ήταν το κόμμα της εθνοκροσύνης την δεκαετία του 1940.

[67] Λοϊζος (1986)

[68] Με βάση λ.χ. το εξαγωγικό εμπόριο δεν θα μπορούσε να πει κάποιος ότι η Κύπρος ήταν η έστω εντασσόταν στην σφαίρα δραστηριοτήτων της ελληνικής αστικής τάξης – η ότι υπήρχε κάποιο κίνητρο για την κυπριακή αστική τάξη να επιδιώξει την προσάρτηση στο ελληνικό κράτος. Από την άλλη, η εργατική τάξη σαφώς δεν είχε να κερδίσει με το πέρασμα από ένα καθεστώς αποικίας σε ένα καθεστώς περιφερειακής επαρχίας ενός αυταρχικού κράτους – και βίαια αντί-κομμουνιστικού. Πέρα από τον ρόλο της σαν ηγεμονικό πλαίσιο, η ένωση υιοθετείτο και σαν συγκυριακό αίτημα από διάφορες τάξεις στην κυπριακή κοινωνία: το 1917 λ.χ. ένας μοναρχικός παράγοντας εισηγήθηκε την ανεξαρτησία λόγω Βενιζέλου, το 1944 η αριστερά ήταν πιο ενωτική από την δεξιά λόγω των ελπίδων για επικράτηση του ΕΑΜ, ενώ η πραγματικότητα μετά το 1960 είναι εκφραστική για την υλική δυναμική που είχε η ανεξαρτησία.

[69] Η παρουσία των εννοιών «μάννα» [Ελλάδα] και «θκεια» [Βρετανία] στην ποίηση του Λιασιδη [σαν ενδεικτικής του γλωσσολογικού stock της καθημερινότητας την αποικιακή περίοδο], είναι εκφραστική: παραπέμπουν σε ένα ασταθές κλίμα [εξάρτησης και ενδο-οικογενειακής αντιπαράθεσης] στον καθημερινό λόγο/βίωμα.

[70] Edward W. Said. 1978. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. London: Penguin, p. 94.

[71] Λοϊζος [1986]

[72] Υπήρχε και μια ταξική διάσταση στις αγροτικές ρίζες της ΕΟΚΑ η οποία χρειάζεται ανάλυση [εμπειρική και θεωρητική]: οι αντιπαράθεσεις λ.χ. γύρω από τις δολοφονίες αριστερών από την ΕΟΚΑ δείχνουν και ένα είδος ταξικής αντιπαράθεσης στην ύπαιθρο όπου οι αριστεροί ήταν συνήθως οι φτωχοί αγρότες η εργάτες στην πόλη.

[73] Ο Κ. Ματσης ο οποίος επίσης προδόθηκε και πέθανε αρνούμενος να παραδοθεί, ήταν το στέλεχος της ΕΟΚΑ το οποίο αν ζούσε θα έκφραζε ενδεχομένως την τάση η οποία προβλήθηκε από την λαϊκή φαντασία στον Αυξεντίου. Ο Ματσης είχε τολμήσει να υπερασπιστεί αριστερό φίλο του την περίοδο του εμφύλιου στην Ελλάδα, ενώ στα κείμενα του διαφαίνεται η σκέψη ενός διανοούμενου που διαφευγει/αποδρα από τα πλαίσια του ελληνοχριστιανικού εθνικισμού. Ο θάνατος του το 1958, σε μια περίοδο όπου είχε πλέον οριστικοποιηθεί η λύση της ανεξαρτησίας, μάλλον προήλθε από εσωτερική προδοσία ώστε να μην είναι μετα-ανεξαρτησιακος παράγοντας.

[74] Το γεγονός ότι το ΑΚΕΛ είχε αποστασιοποιηθεί από την αρχικά αρνητική του στάση απέναντι

στην ΕΟΚΑ [είχε εγκαταλείψει τους αρνητικούς χαρακτηρισμούς αλλά όχι και την στρατηγική του θέση ότι ο αντι-αποικιακός αγώνας έπρεπε να ήταν «μαζικός-πολιτικός»] και η φήμη του Αυξεντίου σαν μετριοπαθή απέναντι στην αριστερά, τον μετέτρεψαν σε καθολικό σύμβολο της κυπριακής αντι-αποικιακής θυσίας.

[75] Τέτοιες αναφορές μπορεί να βρει κανείς τόσο στον αποικιακό λογο/ «κείμενο», όσο και στον εθνικό ο οποίος είναι η τοπική του αναπαραγωγή. Ο απεσταλμένος της αποικιακής υπηρεσίας Staabs το 1933 λ.χ περιέγραφε τους κύπριους σαν λαο/ατομα που είχαν «τυπική νοοτροπία του δούλου». Η όλη ρητορική του ελληνισμού για την υπομονή των «ελλήνων κυπρίων» μέχρι το υποτιθέμενο ξέσπασμα το 1955, δεν διαφέρει ουσιαστικά από το αποικιακό βλέμμα. Στον γλωσσικό τομέα ο Μ. Χριστοδουλου σημειώνει ότι «όπως ξέρουμε» στη περιφέρεια [στην οποία ανήκει η Κύπρος αφού το κέντρο είναι η Αθήνα] «πάντοτε διατηρούνται αρχαιότερα στοιχεία γλώσσας και παραδόσεως». Έτσι οι κύπριοι είναι συντηρητικοί λόγω «απομόνωσης» [ούτε η Βηρυτός, ούτε η Αλεξάνδρεια μετρούν βεβαίως μπροστά στο «εθνικό κέντρο»], ενώ η Κύπρος που «δεν είχε μεγάλη σημασία για την ελληνική ιστορία», έχει πολιτιστική σημασία σαν τεκμήριο: «ακριβώς γιατί ήταν απομονωμένη και επαρχία και διατήρησε παλιότερες μορφές.» Μια κλασική, λοιπόν, τοπική αναπαραγωγή της orientalist λογικής την οποία αποδομησε ο Said, με τον κύπριο ιθαγενή να είναι στην θέση του oriental/άραβα: η Κύπρος είναι καθυστερημένος χώρος τον οποίο χαρακτηρίζει η ιστορική ακινησία – ο μόνος τρόπος εκμοντερνισμού είναι η παράδοση στον εισαγόμενο ιστορικό χρόνο του εθνικού εκπολιτισμού από το αθηναϊκό κράτος.

[76] Κατσιαουνης (2000), σελ. 409. Τέτοιες δηλώσεις κυκλοφορούσαν και στην κοινωνία ευρύτερα. Είναι με βάση τέτοιες δηλώσεις υποταγής που έγινε και η ρήξη στα αθλητικά σωματεία [ένα επίσης βασικό χώρο κοινωνικοποίησης της νεολαίας τότε – ιδιαίτερα των κατώτερων τάξεων]: αριστεροί παράγοντες και αθλητές αρνήθηκαν να αποδεχθούν δήλωση στήριξης της κυβέρνησης των Αθηνών κατά την διάρκεια του εμφύλιου και εκδιώχθηκαν/αποχωρήσαν από τα σωματεία – και τα γήπεδα που έλεγχαν οι παράγοντες την εθνικοφροσύνης. Για μερικά χρόνια, μάλιστα, λειτουργούσαν δυο πρωταθλήματα στην Κύπρο. Οι δηλώσεις υποταγής [με την ονομασία «πρωτόκολλα τιμής»] επανεμφανίστηκαν τον καιρό της ΕΟΚΑ, όταν απαιτείτο από τους αριστερούς να υπογράψουν δήλωση ότι ο Μακάριος σαν εθνάρχης, θα έπρεπε να παίρνει τις αποφάσεις μόνος του. Η άρνηση των αριστερών στα χωριά να υπογράψουν, ήταν μια από τις δικαιολογίες για τις επιθέσεις ενάντια στην αριστερά το 1958.

[77] Η Χούντα ισχυριζόταν ότι ο Γιωρκατζης ήταν μέρος της συννομωσίας για δολοφονία του Παπαδόπουλου από τον Παναγουλη.

[78] Μακάριος Δρουσιωτης. 1998. ΕΟΚΑ, η σκοτεινή όψη. Αθήνα: εκδ. Στάχυ.

[79] Αυτήν την άποψη την έκφρασε ο Γκιζικης. Η αλλαγή [με την ΕΟΚΑ να παρουσιάζεται σαν ένα είδος σταδίου προς την ανεξαρτησία] έγινε μετά το 1974 και τις «αναγκαίες» πια αλλαγές στον ε/κ επίσημο λογο/ιστοριογραφία. Βλ. Παπαδακης (1995).

[80] Στο επίπεδο των πολιτικών προσώπων η φιλελεύθερη τάση μπορεί να ανιχνευτεί από την δεκαετία του 1920 με το βενιζελικό κίνημα του Χατζηπαυλου. Την δεκαετία του 1940 τον φιλελευθερισμό τον έκφρασε σε ένα βαθμό ο Ι. Κληριδης ο οποίος συνεργάστηκε με την αριστερά ενώ ο Λανιτης προσπάθησε ανεπιτυχώς να δημιουργήσει κόμμα. Μετά το 1960, άτομα τα οποία θα μπορούσαν να ταυτιστούν με τον φιλελευθερισμό όπως ο Γ. Κληριδης η ο Λ. Δημητριάδης, κινήθηκαν στον κυκλο/χωρο γύρω από τον Μακάριο.

[81] Αυτή ήταν μια «νέα μεσαία τάξη ανερχόμενων επαγγελματιών» η οποία άρχισε να

διαμορφώνεται μετά το 1950 – και η οποία φαίνεται να έγινε ο βασικός φορέας της φιλελεύθερης τάσης στον χώρο της κεντροδεξιάς. Στις εκλογές του 1970 αυτή η τάση φαίνεται να εκφράστηκε με την ψήφο στον Κληριδη/Ενιαίο κόμμα στην Λευκωσία και την Λεμεσό. Αυτή η «νέα μεσαία τάξη» υπήρχε και σαν οικονομική πραγματικότητα αλλά και σαν πολιτιστική [για να αναφέρουμε μια βασική παράμετρο την οποία τονίζει ο Λοΐζος] με τις επιδράσεις των σπουδών σε δυτικά/αγγλικά πανεπιστήμια. Η γλωσσική αντιπαράθεση αγγλικής-ελληνικής ήταν μέρος αυτών των εσωτερικών τριγμών της δεξιάς.

[82] Η βασική διάσταση της κρίσης ήταν η εντατικοποίηση της διαδικασίας προλεταριοποίησης των αγροτών. Η απώλεια της γης από τους μικροϊδιοκτήτες αγρότες ήταν αποτέλεσμα εξωτερικών δυναμικών [διακυμάνσεων στην αγορά αγροτικών προϊόντων], και είχε σαν τοπικό φορέα τους τοκογλύφους

[83] «Όπως οι αρχαίοι δούλοι κι οι καταστρεμμένοι χειροτέχνες της ρωμαϊκής εποχής, ανίκανοι να επαναστατήσουν ενάντια στο σύστημα της δουλείας και στο ετοιμόρροπο «αρχαίο» καθεστώς, ζητούσαν την σωτηρία τους στον ουρανό κι ασπαζόμενοι τον χριστιανισμό περίμεναν...την «Δευτέρα Παρουσία»..έτσι κι οι «ενωτικοί» της Κύπρου προσπαθούν να πείσουν τις εργαζόμενες μάζες ότι θα εύρουν την σωτηρία τους μόνο στην Ελλάδα.» Στο «*Μερικά επίκαιρα πολιτικά ζητήματα*».

[84] Στην Κύπρο, όπου δεν υπήρξε βαριά βιομηχανία, η «μαζική εμπειρία του προλεταριάτου» βιώθηκε στα μεταλλεία – και είναι σε εκείνο τον χώρο ιδιαίτερα όπου διαμορφώθηκε ενός είδος συγκρουσιακής ταξικής συνείδησης.

[85] Το πιο εξόφθαλμο αποτέλεσμα εκείνης της σύγκρουσης ήταν η καθιέρωση της ΑΤΑ [αυτόματης τιμαριθμικής αναπροσαρμογής] με βάση την οποία ο εργατικός μισθός προστατεύεται από τις διακυμάνσεις της αγοράς. Αλλά ευρύτερα εκείνη η αντιπαράθεση και αυτές που ακολούθησαν έθεσαν τις βάσεις ενός παρεμβατικού δημόσιου τομέα.

[86] Αυτή η αντιπαράθεση άρχισε να διαφαίνεται από την άνοιξη του 1945 όταν οι βρετανοί προχώρησαν σε μια σειρά προκλήσεων ενάντια στην αριστερά που έμοιαζαν με τις προκλήσεις που οδήγησαν στην σύγκρουση τον Δεκέμβρη του 1944 στην Ελλάδα.

[87] Βλ. την ανακοίνωση του ΑΚΕΛ [Κατσιαουνής (2000), σελ. 417] τον Αύγουστο του 1948, για την στήριξη της αυτοκυβέρνησης στα πλαίσια της ταξικής αντιπαράθεσης - η βασική έμφαση ήταν σαφώς στα πολιτικά δικαιώματα.

[88] Σε αυτό το πλαίσιο ο Ατταλιδής (1979) κάνει μια ενδιαφέρουσα σύγκριση ανάμεσα στον μεσσιανισμό της εκκλησιαστικής ρητορικής και την στρατηγική έμφαση στην ρητορική της αριστεράς.

[89] Η εκλογική δύναμη του ΑΚΕΛ στην μετά-την-ανεξαρτησία περίοδο ήταν σχετικά σταθερά γύρω στο ένα τρίτο του εκλογικού σώματος – όμως σε περιπτώσεις οριζόντιας ψηφοφορίας [1970] η προεδρικών εκλογών [μετά το 1988] φάνηκε ότι το ποσοστό των «συμπαθούντων» [ η έστω αυτών που θα το επέλεγαν σε καταστάσεις αριστερής-δεξιάς πόλωσης] εφτανε/φτάνει μέχρι το 50%.

[90] Π. Παιονίδη .1995. *Α. Ζιαρτιδής: Χωρίς Φόβο και Πάθος* . Λευκωσία

[91] Μιχάλης Πουμπουρης. 1993. *Μέρες Δοκιμασίας*. Λευκωσία.

[92] Ο Α. Λεφεβρ είχε παρατηρήσει ότι οι ελπίδες για συνολική απελευθέρωση που αναπτύχθηκαν στα πλαίσια της πολιτιστικής ρήξης του σουρεαλισμού, και οι οποίες πήραν την μορφή μαζικών πολιτικών κινημάτων κατά την διάρκεια της αντιφασιστικής αντίστασης, βρέθηκαν μπροστά σε μια παράδοξη

απογοήτευση μετά τον πόλεμο. Οι μεταρρυθμίσεις που έγιναν, κάτω από την πίεση και τον φόβο της επανάστασης, στην δυτική Ευρώπη, οδήγησαν σε ένα νέο «κλείσιμο των οριζόντων», μέσα από την αφομοίωση πολλών αιτημάτων αλλά και αισθητικών μορφών από την εξουσία. Σε αυτό το πλαίσιο η επιδίωξη της επαναστατικής ρήξης, μετατράπηκε σε ένα είδος «εξόριστης αλήθειας» μπροστά στην πραγματικότητα της αφομοίωσης/ενταξης στο σύστημα. Είναι σε αυτό το πλαίσιο της «εξόριστης αλήθειας» που θα μπορούσαμε να κατατάξουμε τόσο την γενιά των Beat στις ΗΠΑ [σαν μη-αφομοιώσιμο υπόλοιπο του μοντερνισμού το οποίο μεταλλάχθηκε] όσο και τις αναζητήσεις που οδήγησαν στον σιτουασιονισμό στην Γαλλία [ εδώ το μη-αφομοιώσιμο υπολοιπο/εξοριστη αλήθεια το οποίο μεταλλάχθηκε, αναφερόταν στην διασταύρωση του μοντερνισμού με την ριζοσπαστική πολιτική πράξη].

[93] Όπως την οικοδομα σαν εικονα/εννοια ο Β. Μιχαηλιδης στο ομώνυμο ποίημα του.

[94] Γιαγκουλλης (1997)

[95] Βλ αδημοσίευτη εργασία: Αντρέα Παναγιωτου. Γιώργης Χειμαριδης: ο εργάτης ποιητής και οι ανεραδες του.

[96] Orosbu Hayat [πουτάνα ζωή]. Στην συλλογή υπάρχει επίσης και ένα ποίημα «ύμνος» για την «ντόμπρα» έκφραση της τούρκικης γλώσσας [«Στην Τούρκικη γλώσσα»]. Ευρύτερα συμπτώματα της στροφής του σε μια πιο κυπριακή-προφορική γλώσσα, είναι και η αλλαγή του προσδιορισμού του από «εργάτης» σε «αργάτης» [στην προφορική έκφραση είναι «αρκατης»], όπως και η χρήση ποιημάτων από λαϊκούς ποιητές που χρησιμοποιούν την κυπριακή – λ.χ. την χρήση αποσπάσματος από τον Καρνερα στην συλλογή «Πότε;» του 1943.

[97] Ο παππούς του ήταν γνωστός ποιητάρης

[98] Η αναφορά του στην στρατιωτική του θητεία [«Δεκαπέντε Μήνες Δολοφόνος»] είναι το μόνο πεζό κείμενο των λογοτεχνικών του δημοσιεύσεων. Στο κείμενο υπάρχει μια ευαισθησία τόσο απέναντι στους ιταλούς αιχμάλωτους όσο και απέναντι στους άραβες – και τον ρατσιστικό τρόπο με τον οποίο τους αντιμετωπίζουν οι αποικιοκράτες.

[99] Μια αξιοσημείωτη διάσταση της θεματολογίας του Χειμαριδη, είναι η ποιητική καταγραφή των εικόνων της νέας τεχνολογικής πραγματικότητας της κυπριακής αστικής ζωής – του σινεμά, της ρεκλάμας, του αυτοκίνητου – αλλά και της δημόσιας και καθημερινής ζωής στην νεωτερική πόλη [μπαρ, καφεενεία, πορνεία, διαδηλώσεις, συνελεύσεις].

[100] «Μιλάει ο Ποιητής» , στο *Φτάσανε οι Κόκκινες Φλόγες*, 1942.

[101] Το μηνιαίο περιοδικό «*Προλατς*» εκδιδόταν την περίοδο 1944 – 46, και η εβδομαδιαία εφημερίδα «*Εργάτης*» εκδιδόταν την περίοδο 1947 -49.

[102] «Και πάλι σε μια πόρνη», στο «Πότε;», 1943

[103] Για αναφορές στις εκδηλώσεις συμπάραστασης των πουτάνων στους εργατικούς αγώνες [όπως η απεργία της 1<sup>ης</sup> Μαρτίου 1944] η στις προσπάθειες των αριστερών δημοτικών αρχών βλ:Π. Παιονιδη. (1995) σ.36, και Π. Σερβας. 1999. *Τα Προικιά της Λεμεσού*. Λευκωσία. σ.117-120.

[104] Παιονιδης/Ζιαρτιδης (1995), σελ. 18.

[105] Παιονιδης/Ζιαρτιδης (1995), σελ. 70.

[106] Ποίημα «Προδότη» από την συλλογή «*Εμπρός της Γης οι Κολασμένοι*», 1942. Η κριτική στα «ερυθρά αφεντικά» είναι έντονη στην συλλογή «*Σύντροφοι, κάψετε τα κάτεργα*», του 1943.

[107] Το περίφημο απόσπασμα από την επιστολή παραίτησης του Αδάμαντος από το ΑΚΕΛ έλεγε, αναφερόμενος στο σύνθημα της ένωσης στα πλαίσια της γεωπολιτικής πραγματικότητας που είχε διαμορφωθεί μετά την ήττα της ελληνικής αριστεράς στον εμφύλιο: «Κάτω από τέτοιες συνθήκες – πρόσθεσα- σήμερα δεν είμαι διατεθειμένος να πειθαρχήσω σε ανεδαφικά και ανόητα συνθήματα και να θυσιάσω ουδέ το μικρό μου δακτυλάκι.»

[108] [Εργάτης](#), 22/12/1947.

[109] Αξίζει να αναφερθεί ότι η Λύση επίσης ήταν το χωριό του Αυξεντίου.

[110] Γιώργος Μολεσκης. 1995. Πάυλος Λιασιδης: Η Δύναμη του Ποιητικού Ταλέντου. Κύπρος.

[111] Συλλογή «Μπροεμαν».

[112] Θωμάς Συμεου. 1997. Θέλετε Είσθαι ως Θεοί. Λευκωσία

[113] Αυτή η προβληματική για το πνεύμα της αρνησης/εξεγερσης, είναι και μια βασική θεματική του κλασικού αναρχικού κειμένου «Θεός και Κράτος» του Μ. Μπακουνιν .

[114] Αυτή η συμβίωση του Ιησού με μια έντονη αντίθεση στην εκκλησία υπήρχε και στον ιστορικό ηγέτη της αριστεράς τον Π. Σερβα ο οποίος ζήτησε μάλιστα να μην τον θάψουν με την εκκλησιαστική τελετουργία.

[115] Το ποίημα δημοσιεύτηκε στις συλλογές «Τραγούδια του νησιού μου» [1928] και «Παραλλαγή του τζαιρου» [1937].

[116] «Χαραμαν Φου» 1944, «Γεννημαν Νηλιου» 1946, «Μπροεμαν» 1947, «Εντεκαμισι η ώρα» 1950, «Δώδεκα παρά δέκα» 1960.

[117] Υπάρχει μια εξελικτική έμφαση στο ζήτημα της συναδέλφωσης των λαών η οποία αποκτά νέα δυναμική με την κρίση/τραγωδία του 1974 στην Κύπρο.

[118] Στο ποίημα του για τον Αυξεντίου, «Κάθε Τρεις του Μάρτη» η συντήρηση της μνήμης της θυσίας είναι «τ'αγαλμαν» που πρέπει να στηθεί – μια αναφορά η οποία είναι πιο κοντά στην αισθητική του νεωτερικού εθνικισμού.

[119] Η αντιπαράθεση ανάμεσα στον Γρίβα και την αριστερά ήταν εμφανής από την αρχή, αλλά πήρε την μορφή οργανωμένης επίθεσης από τον Αύγουστο του 1957, και εντατικοποιήθηκε το πρώτο εξάμηνο του 1958. Την διαταγή του Γρίβα για επίθεση στην αριστερά, δεν φαίνεται να την ακολούθησαν όλοι οι τομεάρχες της ΕΟΚΑ. Οι περισσότερες επιθέσεις και δολοφονίες εκείνη την περίοδο έγιναν στην επαρχία Αμμόχωστου όπου τοπικός υπεύθυνος ήταν ο Παπαφωτης.

[120] Η έννοια της Αγγλίας σαν «θκειας» εμφανίζεται από την δεκαετία του 1930. Οι «εθνικές αναφορές» του Λιασιδη σε αυτήν την περίοδο, έχουν ένα αντι-αποικιακό πλαίσιο, ενώ η ενωση/Ελλάδα εμφανίζονται σαν «αυτονόητες» έννοιες για να τελειώσει η ξένη διακυβέρνηση. Αυτού του είδους η ποίηση ωστόσο ήταν περιθωριακή στο έργο του το οποίο πολιτικά χαρακτηρίζεται από ταξική/αριστερή θεματολογία. Μερικά ποιήματα τέτοιου είδους [σε σχέση με το αποικιακό ζήτημα/ένωση] υπάρχουν στην συλλογή που εκδόθηκε μετά τον θάνατο του και η οποία καλύπτει ποιήματα της περιόδου 1920-1951.

[121] Η Ελλάδα και η ένωση εμφανίζονται στην συλλογή του 1950, «Εντεκαμισι η ώρα», σε ένα αντι-αποικιακό πλαίσιο, με μερικά ποιήματα στην αρχή της συλλογής τα οποία αναφέρονται στο «δημοψήφισμα»/συλλογή υπογραφών για την ένωση του 1950 και σε ελληνικές εθνικές επετείους. Στην συλλογή του 1960, «Δώδεκα παρά δέκα», όμως, η Ελλάδα φαίνεται να χάνεται πια εκτός από περαστικές αναφορές όπως στο ποίημα για τους νεκρούς αγωνιστές της ΕΟΚΑ, Μουσκού, Καραολή και Δημητρίου: «εν γρουση πατερνημη το φιτσιον της Ελλάδας». Μένει βέβαια η αποκωδικοποίηση της έννοιας της «πατερνημης» και του «φιτσιου» [εξουσίας;], στον λιασιδικό λόγο. Στο ποίημα για τον Αυξεντίου, τον συγχωριανό του, η Ελλάδα είναι απύσχα [εκτός από μια αναφορά στο παράδειγμα του Λεωνίδα] ενώ κυριαρχεί ο χώρος/γη της θυσίας. Υπάρχει και ένα ποίημα [«Σεβασ' τους εσου»] το οποίο αναφέρει την ένωση – αυτό το ποίημα το κατέταξε στα «Σατιρικά». Μοιάζει με ένα διάλογο ο οποίος ξεκινά με το «Η συμφωνια της Ζυριχης εν' καλη», για να προχωρήσει ο αφηγητής σε έκκληση σε ένα ε/κ [ο οποίος φαίνεται να είναι ενωτικός] και ένα τ/κ «να παραιτησουν που το σκοτωμαν, κανει». Όταν ο ε/κ ενωτικός αντιτείνει ότι η μη-πραγματοποίηση της ένωσης ήταν «ζημιά», ο αφηγητής πραγματοποιεί μίαν ειρωνική προσγείωση του «οράματος της ένωσης» στην γεωγραφική καθημερινότητα: «ετο παιιννουμεν τζι ερκουμαστιν, καλε,/εισιεν να σμιξουν τα χωραφκια μας; Αμμα..». Μια ανάλογη αναφορά υπάρχει και στο ποίημα «Ετην δουλειαν την ομορφη» του 1972 [στο «Η Τζυπρος διχως πουτρα»].

[122] Παπαδακης (1995)

[123] «Νεκατωμενοι Αερηες», 1979.

[124] Αντρέα Παναγιώτου. 2001. Η Δημόσια Έκφραση του Κυπροκεντρισμού την Δεκαετία του 40. Στο *Εξ Υπαρχης*, τ. 27, 28.

[125] Σε ένα ευρύτερο πλαίσιο ακόμα και η ένωση σαν όραμα του μέλλοντος είναι εντυπωσιακά γεωγραφική παρά χρονική.

[126] Μια νευραλγική εργασία σε αυτό το πλαίσιο είναι η εργασία του Αργυρού – της οποίας η εμπειρική ανθρωπολογική έρευνα έγινε στις αρχές της δεκαετίας του 1990: Vassos Argyrou. 1996. Tradition and Modernity in the Mediterranean: The wedding as symbolic struggle. Cambridge: Cambridge University Press.

[127] Και δεν είναι τυχαίο, ιστορικά αλλά και κοινωνιολογικά, το ότι τα ιδεολογικά πλαίσια από όπου αναδύθηκε αυτός ο χώρος ήταν ο τροτσκισμός [σε διάφορες μορφές/εκδοχές] και ο αναρχισμός [με έμφαση στην κληρονομιά του Μάη του 1968 και της αυτονομίας του 1977]. Βλέπε το κείμενο «Ο Μετά-αποικιακός άνθρωπος», στο *Τραίνο στην Πόλη* τ. 11.

Χρειάζεται Τούρκικη Μετάφραση, Χρειάζεται Αγγλική Μετάφραση, κοινωνιολογικά (Ιστοσελίδα), Ηλεκτρονικά Άρθρα, Ποίηση, Δεκαετία 2010-2019, 2015, Απροσδιόριστη Τοποθεσία

1)

From:

<https://www.movementsarchive.org/> - Κυπριακό Κινηματικό Αρχείο

**Cyprus Movements Archive**  
**Kıbrıs Sosyal Hareket Arşivi**

Permanent link:

<https://www.movementsarchive.org/doku.php?id=el:digital:sociological:chimarides>

Last update: **2025/10/10 10:15**

