Ανίχνευση της κοινωνικής ιστορίας του ερωτισμού στην Κύπρο τον 20ο αιώνα (Ηλεκτρονικό Άρθρο)

Ιστορικό σημείωμα

Αυτό το ηλεκτρονικό άρθρο δημοσιεύτηκε τον Γενάρη του 2015 στο blog κοινωνιολογικά.

Περιεχόμενο

Ανίχνευση της κοινωνικής ιστορίας του ερωτισμού στην Κύπρο τον 20ο αιώνα

Δημοσιεύτηκε αρχικά στο «Χρονικό», Εφ. Πολίτης, 8/3/2009, τ. 55

Εισαγωγή.

Η κοινωνική διάσταση του ερωτισμού αναφέρεται στον τρόπο οργάνωσης της σεξουαλικότητας (σε νόμιμη και παράνομη λ.χ.) αλλά και στις κοινωνικές ρίζες και δημόσιες προεκτάσεις των ερωτικών πρακτικών και φαντασιώσεων. Η κυρίαρχη αφήγηση για την ιστορική διαμόρφωση του ερωτισμού στην Κύπρο κατά την διάρκεια του 20^{ου} αιώνα ακολουθεί την ευρύτερη Μεγάλη Αφήγηση του εκμοντερνισμου, ότι δηλαδή υπάρχει μια διαδικασία «απελευθέρωσης» (η «εκχυδαϊσμού των ηθών», κατά την συντηρητική αντίληψη) όσο «εκμοντερνιζόμαστε» και συχνά αυτός ο εκμοντερνισμος ταυτίζεται με την επίδραση της Δύσης / Ευρώπης. Όπως θα δούμε, όμως, σε αυτήν την ανίχνευση του πεδίου, η πραγματικότητα υπήρξε πιο περίπλοκη – με ρήγματα στις παραδοσιακές πατριαρχικές δομές αλλά και με συντηρητικές στροφές.

Θα μπορούσαμε για λόγους ιστορικής οργάνωσης να χωρίσουμε τον 20^{ο} αιώνα σε 3 περιόδους: την περίοδο μέχρι 1920-30 όπου συνεχίζει ακόμα να κυριαρχεί η παραδοσιακή κουλτούρα αλλά η παρακμή της είναι πλέον ορατή – και ιδιαίτερα η δεκαετία του 1920 μπορεί να χαρακτηριστεί σαν η δεκαετία των ριζοσπαστικών πρωτοποριών. Η δεύτερη περίοδος μπορεί να οριοθετηθεί από το 1930 μέχρι το 1960 όπου δημιουργούνται οι πολιτικές αλλά και οι σεξουαλικές δομές της νεώτερης Κύπρου. Η τρίτη περίοδος καλύπτει την μετά-αποικιακή περίοδο – μια περίοδο που θα μπορούσαμε να την υποδιαιρέσουμε σε 3 μέρη: 1960-70, 1970-90, 1990+.

Η κληρονομιά της παραδοσιακής κοινωνίας

Ένα γλωσσικό παράδοξο

Στην Κύπρο υπάρχει ένα ιστορικό παράδοξο σε σχέση με τον ερωτισμό – σήμερα η Αφροδίτη είναι ένα κυρίαρχο μυθολογικό τουριστικό σύμβολο για το νησί, όμως σαφώς η μνήμη της αρχαίας θεάς είχε εξαφανιστεί κατά την διάρκεια των αιώνων της παραδοσιακής κοινωνίας όπου κυριαρχούσαν ο χριστιανισμός και το Ισλάμ. Υπήρχαν βέβαια κατάλοιπα ιστορικής μνήμης ενταγμένα στο κυρίαρχο θρησκευτικό πλαίσιο – και έχουμε μάλιστα και μια ενδιαφέρουσα δικοινοτική αναφορά από τις αρχές του 20 αιώνα στο βιβλίο της M. O-Richter:

«Για να ξέρεις. Για μας τους Ορθόδοξους, η εκκλησία τελειώνει σήμερα την Κυριακή της Πεντηκοστής και αύριο τη Δευτέρα θα γιορτάσουμε όλοι μαζί, με τους Τούρκους στην Άγιο Γιαλό, το Πανηγύρι, δηλαδή τη γιορτή της Παναγιάς Αφροδίτης».

Ήταν όμως πραγματικά αυστηρά πουριτανική η παραδοσιακή κυπριακή κοινωνία;

Παραδόξως η παραδοσιακή κοινωνία την οποία κληρονόμησε ο 20ος αιώνας φαίνεται να ήταν γλωσσικά πιο «άνετη», συγκριτικά με το τι ακολούθησε, όσον αφορά την σεξουαλικότητα. Τρία λεξικά της κυπριακής τα οποία εκδόθηκαν τέλη του 19ου και αρχές του 20ου αιώνα (και τα οποία έχει επανεκδώσει το Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών) δίνουν μια ενδιαφέρουσα εικόνα για την δημόσια χρήση λέξεων που αναφέρονται στα ερωτικά σημεία του σώματος. Το λεξικό του Γ. Λουκά φαίνεται να συμπληρώθηκε την τελευταία δεκαετία του 19ου αιώνα. Η λέξη «βίλλος» αναφέρεται με 5 παράγωγα (*βίλλα, βιλλαράς - βιλλάς, βιλλάρατσος, βίλλος – βήλλος - βύλλος, βιλλουριν).* Αναφέρεται επίσης χωρίς προσδιορισμό χρήσης το «βιλλούδιν». Αντίθετα η λέξη «πούττος» λείπει. Το «γλωσσάριον» του Ξ. Φαρμακίδη φαίνεται να γράφτηκε την περίοδο 1912-25. Εδώ υπάρχουν δυο λέξεις παράγωγα του βίλλου («βιλλάριν», «βίλλος») με την σημείωση για το «βιλλούδιν»:

«Εκλαμβάνεται κατά συνεκδοχήν αντί του υιός. Ιδίως επί της νηπιακής ηλικίας, έλα το βιλλούιν μου, να δω είντα ν' πόσει».

Αναφέρεται επίσης η λέξη «πουττίν» με επεξήγηση ότι χρησιμοποιείται και η λέξη «σσίστος». Αντίθετα στο «γλωσσάριον» του Ι. Ερωτοκρίτου (ο οποίος ήταν ένας τοπικός προύχοντας από το Πισσούρι) το οποίο φαίνεται να συντάχθηκε την περίοδο 1920-1931 (ή ίσως και πιο μετά) διαφαίνεται μια νέα στάση: τόσο στη λέξη βίλλος, όσο και στη λέξη πουττίν σημειώνεται: «Η λέξη ουδέποτε ακούγεται δημοσίως». Την απαίτηση για λογοκρισία του δημόσιου λόγου την έθεσε επιτακτικά η ανερχόμενη αστική τάξη στα τέλη του 19ου αιώνα μπροστά στον κίνδυνο της απώλειας ελέγχου πάνω στις κατώτερες τάξεις. Όπως τεκμηριώνει ο Κατσιαούνης στην εξαιρετική του αναφορά στο θέμα, οι εφημερίδες των αστών έγραφαν οργισμένες αναφορές για «*τους χειρώνακτας αχθοφόρους και εν ενί λόγω καθάρματα της αγοράς παντός είδους*» όπως και για τους «*αγυιόπαιδες*» (χαμίνια του δρόμου) και απαιτούσαν από τις αρχές «νομοθετήματα» ενάντια στη «χυδαία έκφραση» τα «αστεία» και τις «βρώμικες λέξεις» των κατωτέρων τάξεων. Και προφανώς η απαίτηση των αστών πέρασε από τη νομοθεσία στην καταγραφή της στα λεξικά και στην γλώσσα ευρύτερα. Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση αυτής της λογοκρισίας του δημόσιου λόγου από ερωτικές παραπομπές η ακόμα και ήχους που έμοιαζαν ύποπτοι, ήταν η αλλαγή ονομάτων σε χωριά τα οποία είχαν ηχητική παραπομπή στην λέξη βιλλος όπως λ.χ. Βιλλουρκα. Στο Καλό Χωριό της Λεμεσού σύμφωνα με τον Ν. Κληρίδη η αλλαγή έγινε «στις αρχές του αιώνα» γιατί το προηγούμενο όνομα ήταν «κακόηχο» - χωρίς να αναφέρεται αυτό το κακόηχο όνομα. Από παλαιότερους χάρτες στην περιοχή φαίνεται να υπάρχει ένα χωριό με τον προσδιορισμό (στα λατινικά) Ville.

Από ότι φαίνεται λοιπόν από τα λεξικά, αλλά και από την κοινωνική ιστορία, η δημόσια έκφραση του ερωτικού άρχισε να λογοκρίνεται από τα τέλη του 19ου αιώνα και να υποχωρεί μετά τις πρώτες δεκαετίες του 20ου. Σε αυτήν την εκστρατεία λογοκρισίας, οι ανώτερες τάξεις φαίνεται να ανέλαβαν ρόλο «διαπαιδαγωγού / φορέα πειθαρχίας» για τα λαϊκά στρώματα.

Κάτω από την επιφάνεια της «παραδοσιακής πατριαρχίας»

Η οργάνωση του ερωτισμού (με την έννοια των οικογενειακών ρόλων) στην παραδοσιακή κοινωνία ήταν πατριαρχική – αλλά το θέμα είναι ποια ακριβώς ήταν η συγκεκριμένη δομή, οι ρόλοι αλλά και οι δυναμικές της στην κυπριακή της εκδοχή. Στο ανθρωπολογική ανάλυση του Περιστιάνη για το σύνδρομο της «τιμής – ντροπής» (honour – shame) στην Κύπρο, η γυναίκα παρουσιάζεται ουσιαστικά σαν ένα άτομο σε μια θέση – ρόλο που είναι de facto «αδύνατη / ανέφικτη»: «*Αν ήταν δυνατό να*

συνδυαστούν η ιδέα της παρθενιάς και της μητρότητας, η ιδανική σύζυγος θα ήταν μια μητέρα, παρθένα σε αισθήσεις και σκέψεις». Έπρεπε δηλαδή η γυναίκα να είναι μια Παναγία – σύμφωνα με την ηγεμονική χριστιανική ιδεολογία. Αυτή όμως είναι μια στατική εικόνα. Κάτω από την επιφάνεια της κυρίαρχης ιδεολογίας υπήρχε μια πιο περίπλοκη πραγματικότητα: η γυναίκα δεν «έπαιζε» μόνο ένα παθητικό ρόλο - είχε τις δικές της σφαίρες δράσης και καθορισμού και η σεξουαλική ζωή είχε μια πιο περίπλοκη ιστορία και δυναμική.

Σύμφωνα με την ανάλυση του Λ. Παπαλεοντίου για τους φυλετικούς ρόλους στην λαϊκή ποίηση ο ρόλος της γυναίκας φαίνεται να είναι παθητικός: το ενεργό υποκείμενο είναι ο άντρας ενώ η γυναίκα είναι μια παθητική «γοητεία», ένας στόχος που βασανίζει τον άντρα αλλά που δεν έχει δική της φωνή να εκφραστεί. Ο Παπαλεοντίου όμως τονίζει, επίσης, μια μικρή λεπτομέρεια: Αν και στα τραγούδια αυτά καθ' αυτά η γυναίκα είναι «σιωπηλή» εντούτοις η μεγάλη πλειοψηφία των καταγραμμένων ποιημάτων / τραγουδιών προέρχονται από γυναίκες. Οι γυναίκες αποτελούσαν με αυτή την έννοια το βασικό ακροατήριο αυτών των τραγουδιών – αλλά όχι τον ομιλητή. Ποιος είναι ο ρόλος του ακροατηρίου; Το ακροατήριο σαφώς δεν έχει την εξουσία – αλλά δεν είναι και ανίσχυρο. Επιδοκιμάζει, επιλέγει με κάποιο τρόπο, και διαμορφώνει με τις επιλογές / επιλεκτικές του αναφορές το κυρίως θέμα.

Η ύπαρξη μιας υπόγειας τάσης που απέδιδε και ενεργό ρόλο στην γυναίκα και στον ερωτισμό της, φαίνεται και στην συλλογή « Μιλλωμενων» κυπριακών παροιμιών του Κουρτελλαρη. Υπάρχει βέβαια έμφαση στους κυρίαρχους ρόλους (την «τίμια», μονογαμική σχέση για την γυναίκα και τον ενεργητικό ρόλο του άντρα), υπάρχουν όμως και αναφορές που αφήνουν να διαφανούν και άλλες εκδοχές: γυναικείας συμμετοχής (« Παρακαλητομ μουννιν, ξινογ γαμησιν») και αυτονομίας (*«Το πουττιμ εγιω το ριζω τζ' οπκοιου θελω το χαρίζω»)* στην ερωτική πρακτική. Υπάρχουν επίσης αξιοσημείωτες αναφορές στην «πουτανα/πολιτιζιη» (σαν επάγγελμα αλλά και σαν σημείο που παραπέμπει σε θηλυκό ερωτικό ρόλο πέρα από την μονογαμία): λ.χ. «*Η φουντανα εν πουτάνα*» σαν αναφορά στην προσφορά χαρας/ηδονης.

Ο συγκριτικά αναβαθμισμένος ρόλος της γυναίκας φαίνεται επίσης στην συγκριτική μελέτη του Cassia για τη διαμόρφωση του χώρου (δημόσιου και ιδιωτικού) στην Κύπρο και την Β. Αφρική. Στην Β. Αφρική έχουμε ένα πατροκεντρικό σύστημα όπου η γυναίκα μετακομίζει στο σπίτι του άντρα της – και με αυτήν την έννοια κατοικεί υπό την εξουσία του πατριάρχη και των γιων του. Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Cassia σε αυτό το σύστημα η γυναίκα είναι ουσιαστικά φιλοξενούμενη – και το σπίτι της αποκτά αυτονομία από τα άλλα μέλη της οικογένειας στο βαθμό που το επιθυμεί ο άντρας της. Αν και δεν έχουμε στοιχεία, είναι πιθανό ότι όταν το σπίτι το έδινε ο άντρας παρά η γυναίκα να υπήρχε και στην Κύπρο μια δομή τέτοιας μορφής. Αντίθετα στα δεδομένα που διαμορφώθηκαν στην Κύπρο κατά την διάρκεια του 20^{ου} αιώνα, ο άντρας μετακινείτο στο σπίτι της γυναίκας και ο διαχωρισμός των τελετουργιών αλλά και του χώρου δείχνει ότι η γυναίκα απόκτησε αυξανόμενη δύναμη. Σύμφωνα με τον Cassia το βασικό διαχωριστικό στοιχείο των διαφόρων οικογενειών που κατοικούσαν στον ίδιο χώρο ήταν η κουζίνα. Το νέο ζευγάρι αποκτούσε την αυτονομία του στο βαθμό που η γυναίκα μαγείρευε μόνη της. Με αυτό τον διαχωρισμό η αυτονομία του ζευγαριού καθοριζόταν από μια βασική θηλυκή λειτουργία.

Επιπρόσθετα, όπως παρατηρεί ο Cassia, ο χρόνος ο ίδιος ήταν διαχωρισμένος σε δυο μέρη τα οποία αντιστοιχούσαν σε ένα γενικό πλαίσιο με τον αντρικό και τον θηλυκό κόσμο. Έτσι το εξάμηνο που ξεκινούσε από τον Νιόβρη (με την γιορτή του «Άη Γιώρκη του Σπόρου») και τελείωνε το Πάσχα ήταν «του σπιτιού» και σε αυτό το πλαίσιο η γυναίκα ρύθμιζε την λειτουργία της οικογένειας καθώς ο άντρας ήταν ουσιαστικά ο εκπρόσωπος της οικογένειας στη δημόσια ζωή (στην εργασία, τα καφενεία, τις δημόσιες συναλλαγές, την πολιτική). Ο αντρικός χρόνος άρχιζε ουσιαστικά μετά το Πάσχα – όταν άρχιζαν οι αγροτικές ασχολίες και η δημόσια ζωή του χωριού αποκτούσε ξανά την

δυναμική της.

Σε αυτό το πλαίσιο η παραδοσιακή πατριαρχία φαίνεται περισσότερο σαν μια δομή ανισομέρειας και ανισότητας μεν, αλλά ταυτόχρονα και σαν ένα σύστημα στο οποίο οι συμμετέχοντες ένοιωθαν ότι επιτελούσαν κάποιο σημαντικό λειτουργικό ρόλο. Και συγκριτικά ο ρόλος της γυναίκας στην Κύπρο ήταν σαφώς πιο ενισχυμένος από τις γύρω περιοχές. Χρησιμοποιώντας την αναλογία του Cassia ο οποίος τονίζει ότι στο παραδοσιακό χωριό υπήρχε μια έντονη τάση «πολιτικής ανεξαρτησία» των νοικοκυριών / οικογενειών (η οποία εκφραζόταν και με την αντρική φράση «*τζαι εσού μουστάτζι εγιώ μουστάτζι*»), ο άντρας αντιπροσώπευε την ανώτερη εξουσία αλλά ο ρόλος του ήταν βασικά εξωστρεφής – αντίθετα η γυναίκα αν και «υποδεέστερη», είχε ένα σημαντικό ρόλο μέσα στο σπίτι σαν η τοπική εξουσία απέναντι στα παιδιά (αρσενικά και θηλυκά). Και ίσως σε αυτό το πλαίσιο να μπορεί να ερμηνευθεί και η χρήση της έκφρασης «βιλλουιν μου» από την μάνα για τους γιους της.

Ερωτικές πρακτικές

Η παραδοσιακή σεξουαλικότητα θεωρείται σήμερα «βάρβαρη» σε ένα μεγάλο βαθμό – ας προχωρήσουμε, λοιπόν στο συμβολικό κέντρο της «βαρβαρότητας», το οποίο ήταν η πρώτη νόμιμη ερωτική πράξη: το έθιμο της πρώτης νύχτας του γάμου με το κρέμασμα των σεντονιών με το αίμα της παρθενιάς είτε στο μπαλκόνι είτε στους τοίχους. Στην μοντέρνα της εκδοχή, η ερμηνεία του εθίμου είχε να κάνει με την επίδειξη των αιμάτων σαν δείγμα της αντρικής κατάκτησης. Δεν μπορεί κάποιος να αρνηθεί αυτή τη διάσταση σαν εκδοχή της αντρικής κουλτούρας. Όμως είναι αμφίβολο αν ήταν η μόνη ερμηνεία η αν έτσι βιωνόταν από την πλειοψηφία (συμπεριλαμβανόμενων των γυναικών και των νέων) στην παραδοσιακή κοινωνία. Κατ’ αρχήν αξίζει να σημειωθεί ότι οι άλλες γυναίκες (λ.χ. πεθερά, μάνα) έπαιζαν σημαντικό, εποπτικό ρόλο στην όλη διαδικασία. Αλλά και ο «αρσενικός επιβήτορας» δεν αντιμετωπιζόταν ακριβώς σαν ένας κατακτητής – αντιμετωπιζόταν μάλλον σαν έφηβος ο οποίος έπρεπε να αποδείξει ότι είχε φτάσει η ώρα της ενηλικίωσης του για να γίνει (με την σεξουαλική πράξη) άντρας.

Το κρέμασμα των σεντονιών ήταν μια διπλή συμβολική επιβεβαίωση: της μεν γυναίκας ότι ήταν πραγματικά παρθένα, του μεν άντρα γιατί τα κατάφερε. Το πως ένοιωθε η κοπέλα είναι δύσκολο να το κρίνει κανείς χωρίς στοιχεία. Αλλά σε μια παραδοσιακή κουλτούρα στην οποία η πρώτη νύχτα του γάμου ήταν και η επίσημη αρχή της σεξουαλικής ζωής του ζευγαριού είναι λογικό και αναμενόμενο ότι τόσο η αντρική όσο και η γυναικεία κουλτούρα θα είχαν αναπτύξει μορφές προετοιμασίας – και σε αυτό το πλαίσιο (στο κοινό άγχος των δυο εφήβων που έπρεπε «να τα καταφέρουν») μπορεί να ήταν μια απαίσια σεξουαλική εμπειρία ή μια ηδονικά οργασμική αναλόγως της προετοιμασίας των δυο νεαρών. Αλλά υπάρχει μια άλλη διάσταση αυτής της ερωτικής πράξης την οποία τονίζει ο Αργυρού: Η δημόσια διάσταση της. Δηλαδή το ζευγάρι έκανε σεξ σε ένα κλειστό χώρο αλλά απ’ έξω περίμεναν να «ακούσουν τα νέα/δουν τα τεκμήρια». Και σε αυτό το πλαίσιο η επίδειξη του αίματος ήταν και μια επίδειξη της ίδιας της ερωτικής πράξης. Αυτή η δημόσια διάσταση συνάδει ουσιαστικά με την πιο άνετη δημόσια έκφραση για την σεξουαλικότητα που είδαμε πριν για τον προφορικό λόγο. Αξίζει επίσης να αναρωτηθεί κανείς και για το είδος της σεξουαλικότητας που υπήρχε στην παραδοσιακή οικογένεια όταν όλη η οικογένεια κοιμόταν ουσιαστικά στον ίδιο χώρο με ελάχιστα διαχωριστικά. Σαφώς οι ήχοι που συνοδεύουν την μεταμοντέρνα σεξουαλικότητα θα πρέπει να ήταν περιορισμένοι. Αλλά είναι κάπως απίθανο να ήταν πλήρως εξαφανισμένοι. Και προφανώς τα παιδιά μεγάλωναν με ένα έστω background ήχο ερωτικής ηδονής στα αυτιά τους.

Γενικότερα αν πάρουμε τα τεκμήρια της προφορικής κουλτούρας (παροιμίες ερωτικά τραγούδια) φαίνεται ότι η παραδοσιακή κοινωνία είχε μια σημαντική παραγωγή αναφορών σε ερωτικές πρακτικές. Στην συλλογή των «Μυλλωμένων Τραουθκιων» του «Λάμαχου», φαίνεται ότι η παραδοσιακή κοινωνία είχε γνώση (τουλάχιστον στην ερωτική της ποίηση) και του πρωκτικού και του στοματικού έρωτα. Οι αναφορές στην ομοφυλοφιλία ήταν βέβαια αρνητικές και στην ανθολογία

υπάρχει ένα ιδιαίτερα αποδοκιμαστικό ποίημα. Στην ίδια ανθολογία όμως υπάρχουν και αρκετές αναφορές σε πρωκτικό έρωτα μεταξύ αντρών με χιουμοριστική διάθεση – ή χωρίς ιδιαίτερη αποδοκιμαστική διάσταση.

«Θωρώ τον πούττον τζαι ξερνώ, με ππέφτω σ' έτσι λούκκον, αφούτις σε γαμώ εσέν τζαι βάλεις την τζαι βούκκον» (από διάλογο με άντρα ποιητάρη).

Πόσο δεδομένα ήταν, ωστόσο, μένει να διερευνηθεί πέρα από αυτήν την αρχική ανίχνευση.

Οι πόλεις σαν σημεία μοντερνιστικης ρήξης

Στην κουλτούρα των πόλεων, ωστόσο, φαίνεται ότι άρχισαν ήδη να διαφαίνονται οι νέες τάσεις που θα χαρακτήριζαν τις επερχόμενες μεταμορφώσεις. Στο Ακταίον της Λεμεσού λ.χ. όπου σύχναζε η αριστοκρατία αλλά και διανόηση της πόλης, σύμφωνα με τον Πιλαβακη *«καλλιτέχνιδες διαφόρων εθνοτήτων – Γαλλίδες, Ισπανίδες, Γερμανίδες, Βοημίδες και Ιταλίδες – ψυχαγωγούν και ξεψειρίζουν την νεολαία αλλά και μεγαλύτερες ηλικίες με τα τραγούδια και τους χορούς των (επίδειξη «Ιταλικών γαμπών» ονομάζει τους χώρους τους η «Αλήθεια» της 13^{η} Οκτωβρίου 1910)»..* Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι ο δρόμος που εφάπτεται με την πλατεία Ηρώων (στην οποία υπήρχαν από παλιά καμπαρέ και «κέντρα διασκέδασης») εθεωρείτο το Καρτιέ Λατέν της Λεμεσού όπου ζούσαν οι διανοούμενοι της πόλης. Είναι σε αυτό το πλαίσιο που δημοσίοποιησε το 1916 ο Β. Μιχαηλιδης το πιο γνωστό underground ερωτικό ποίημα της κυπριακής νεωτερικοτητας, «Το παλιωμαν του βιλλου με τον πουττον». Πέρα από τη συμβολική σημασία που έχει το γεγονός ότι το ποίημα γράφτηκε από τον «πατέρα» της κυπριακής γραπτής ποίησης η ίδια η θεματολογία του είναι εκφραστική: από το 1916 ο Βασίλης Μιχαηλίδης τοποθετεί τον Βίλλο και τον Πούττο επί ίσης βάσης στην παλιωμα/μονομαχία σαν δυο αντιμαχόμενους ποιηταρηες – και στο τέλος ο νικητής είναι ο πούττος. Αυτή η θεματολογία ίσως να εκφράζει και τα νέα ρεύματα που τόνιζαν την ισότητα της γυναίκας, αλλά ίσως να έκφραζε επίσης και μια βαθύτερη αναγνώριση της παραδοσιακής κυπριακής κληρονομιάς όπου η θηλυκότητα δεν ήταν (μόνο) παθητική.

Στο πολιτιστικό επίπεδο στις πόλεις (ιδιαίτερα στο Βαρώσι και την Λεμεσό) είχε αρχίσει να αναπτύσσεται από τη δεκαετία του 1910 και ένας φεμινιστικός λόγος ο οποίος εκφράστηκε και έντυπα στο περιοδικό «Εστιάδες» – ένας λόγος, ωστόσο, που τόνιζε την ισότητα αλλά δεν άγγιζε το ζήτημα της σεξουαλικότητας. Και το ζήτημα της γυναικείας απελευθέρωσης τέθηκε άμεσα και σαν πολιτικό ζήτημα από το μοντερνιστικό κομμουνιστικό κίνημα την δεκαετία του 1920.

Όσον αφορά στην ευρύτερη κατάσταση των κατωτέρων τάξεων στις πόλεις η αναφορά του Surridge (στην ιστορική του έρευνα στα τέλη της δεκαετίας του 1920) είναι ενδιαφέρουσα:

«Ανάμεσα στους Έλληνες Χριστιανούς η συμβίωση πριν τον γάμο αλλά και μετά την τελετή του αρραβώνα συμβαίνει κάποτε, αλλά υπάρχουν πολύ λίγες περιπτώσεις όπου δεν ακολουθεί ο γάμος όταν η γυναίκα μένει έγκυος. Αυτού του είδους ο «δοκιμαστικός» γάμος είναι πιο συνηθισμένος ανάμεσα στους φτωχότερους των πόλεων».

Αυτό το μοντέλο σχέσεων όπως θα δούμε θα διαχυθεί στην κοινωνία σαν η νέα μορφή «οργάνωσης του ερωτισμού» στα πλαίσια της οικογενειακής δομής. «Η συμβίωση πριν τον γάμο» ουσιαστικά καταργούσε ντε φάκτο, μέσα στα πλαίσια της αστικοποίησης και της διεκδίκησης από τα λαϊκά στρωματά λόγου και ρόλου, την γυναικεία παρθενιά σαν προϋπόθεση για την τελετή του γάμου.

Το σώμα στην σκιά της Ιστορίας

Η νεωτερικη επανάσταση της δεκαετίας του 1940

Πότε έγινε η μεγάλη αλλαγή από την «παραδοσιακή» οικογενειακή / σεξουαλική δομή στην πιο γνωστή μορφή που γνωρίσαμε στο δεύτερο μισό του αιώνα; Το θέμα έχει γίνει αντικείμενο συζήτησης στα πλαίσια της ανθρωπολογικής έρευνας για την οικογένεια στην Κύπρο. Ο Αργυρού προσδιορίζει την αλλαγή κάπου μεταξύ 1930 και 1960 ενώ ο Loizos φαίνεται να επικεντρώνει την έμφαση του στην δεκαετία του 1940. Το 1945 (τέλος του πολέμου, επιστροφή στρατιωτών) φαίνεται να είναι σημείο καμπής τόσο στις αναφορές του Αργυρού όσο και του Cassia. Κατά τον Αργυρού η μεγάλη αλλαγή από την παραδοσιακή οικογενειακή δομή σε μια πιο νεωτερική μορφή ήταν αποτέλεσμα μιας έντονης διαμάχης στην οποία κεντρικό ρόλο έπαιξε η νεολαία. Η παρακμή λ.χ. του έθιμου της δημόσιας έκθεσης των αποτελεσμάτων της «πρώτης της νύκτας» αποδίδεται στην αυξανόμενη άρνηση των νέων (ανδρών και γυναικών) να υπόκεινται σε αυτή την τελετή ενηλικίωσης. Ο Loizos αποδίδει τις αλλαγές στις θεσμικές, πληθυσμιακές και πολιτιστικές αλλαγές ενώ η εισαγωγή νέων τεχνολογιών και εμπειριών (όπως η εκπαίδευση, η αστικοποίηση και ευρύτερα η αναζήτηση εργασίας εκτός του χώρου του χωριού) έδωσε για πρώτη φορά την ευκαιρία στις νεώτερες γενιές να αμφισβητήσουν την εξουσία των γονιών – και ιδιαίτερα του πατέρα-πατριάρχη. Και ο Loizos συνδέει την ηλικιακή διαμάχη με την άνοδο της αριστεράς και την εμφάνιση των λαϊκών μαζών στο προσκήνιο της ιστορίας.

Τα εμπειρικά στοιχεία (λ.χ. τα ηλικιακά ποσοστά των στελεχών της αριστεράς τότε) φαίνεται να στηρίζουν τη σύνδεση που εισηγήθηκε ο Loizos. Την ίδια περίοδο εμφανίστηκε και μια εντυπωσιακή οικογενειακή ρήξη σε αστικές οικογένειες – στο Βαρώσι λ.χ. όπως αναφέρει ο Κυρρης υπήρξαν και εκκλήσεις μέσω του τύπου προς τα «πλανεμένα παιδιά» οι οποίες είχαν σαν στόχο να επαναφέρουν «*στην εθνική γραμμή τους αριστερούς νέους της Αμμοχώστου, τους νεωτερίζοντες ιδεολόγους, αρκετούς τέκνα της αστικής και των άλλων εύπορων τάξεων της πόλεως οι οποίοι είχαν συσπειρωθεί γύρω από τις οργανώσεις και τις εφημερίδες της αριστεράς*».

Όσον αφορά την παραγωγή του ερωτικού λόγου φαίνεται ότι η περίοδος 1930-50 ήταν δημιουργική αφού ο κύριος όγκος της συλλογής του Λάμαχου προέρχεται από εκείνη την περίοδο. Ταυτόχρονα, όμως, φαίνεται να εντάθηκαν και οι τάσεις λογοκρισίας και αποκλεισμού του πληβειακου «παραβατικου» από τον δημόσιο λόγο. Αν η δεκαετία του 1920 ήταν η περίοδος των πρωτοποριών και των πολιτιστικών ρήξεων, η δεκαετία του 30 ήταν μεταβατική και χαρακτηριζόταν από μια «κρίση αξίων» και υστερίες «ηθικού πανικού» από την κατεστημένη εξουσία, καθώς φαίνεται να διαχεόταν στην κοινωνία (η να αναδύεται από τα λαϊκά στρώματα) μια ελευθεριαζουσα κουλτούρα που αναδείκνυε (η και εξιδανίκευε) παραβατικες μορφές. Υπήρξε, τότε, μια άνθιση της «ληστρικής λαϊκής λογοτεχνίας» - μέρος της οποίας ήταν και η αναβίωση του ενδιαφέροντος για τα Χασανπουλιά. Κατά την διάρκεια αυτής της δεκαετίας εμφανίζεται και η ομοφυλοφιλία στον κατεστημένο δημόσιο λόγο - πέρα από την λαϊκή ερωτική ποίηση. Ξέσπασε τότε το σκάνδαλο που έμεινε γνωστό σαν «αλυσίδα» - μια ιστορία ερωτικών επαφών Άγγλων με νεαρούς και από τις δυο κοινότητες

Η δεκαετία του 40 είναι η περίοδος των μαζικών κινητοποιήσεων – και της συγκρότητησης του «λαού» σαν συλλογικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο όπου το Δημόσιο «εκρήγνυται» είναι ενδιαφέρον να δούμε πως αντιμετωπίζεται ο νευραλγικός χώρος της πορνείας – του ερωτικού περιθωρίου στον δημόσιο χώρο. Τα όρια του λαού όχι απλά φτάνουν μέχρι τις πορνες/πουτάνες αλλά οι πουτάνες γίνονται και ένα είδος συμβόλου του λαού που διεκδικά την αξιοπρέπεια του. Το κλίμα της περιόδου φαίνεται και στην επαναστατική ποίηση της εποχής, αλλά και στις αναμνήσεις δυο ηγετών του λαϊκού κινήματος τότε: του Ζιαρτίδη και του Σέρβα. Ο Ζιαρτίδης στην ανάμνηση του για τους μεγάλους απεργιακούς αγώνες της δεκαετίας του 1940 και ιδιαίτερα για την απεργία του 1944 σημειώνει:

«Θα αναφέρω μερικά συγκινητικά παραδείγματα από τον αγώνα της 1ης του Μάρτη. Ήταν ένας πολύ δύσκολος, σκληρός αγώνας, που δίχως την αλληλεγγύη του λαού δεν θα επιτύγχανε. Πως

εκδηλώθηκε αυτή η αλληλεγγύη; Πρώτα ανάμεσα στους μεσαίους της πόλης . . . (αλλά και) οι λεπροί λοιπόν έκαναν έρανο για να ενισχύσουν τον αγώνα της 1ης του Μάρτη. Οι ιερόδουλες της περιοχής έκαναν επίσης έρανο για να ενισχύσουν το απεργιακό ταμείο. Μια απ' αυτές θυμούμαι είχε προσφερθεί να μας δώσει το δακτυλίδι της. Δεν το πήραμε βέβαια αλλά αυτό δείχνει πόσο είχε επεκταθεί η συμπάθεια και η αλληλεγγύη του λαού στον αγώνα εκείνο».

Η ταύτιση των πουτάνων με ένα συνδικαλιστικό αγώνα σε μια «ομαλή» ιστορική περίοδο μάλλον θα εθεωρείτο απίθανο φαινόμενο. Από ότι φαίνεται στην δεκαετία του 40 τα σύνορα του λαού δεν είχαν ακόμα χαραχτεί με διαχωριστικές γραμμές status. Το φαινόμενο δεν είναι μόνο κυπριακό. Η πόρνη υπήρξε ένα αμφιλεγόμενο αλλά σημαντικό σύμβολο των γαλλικών εξεγέρσεων του 19ου αιώνα αλλά και της ισπανικής επανάστασης του 1936.

Με αυτή την έννοια ο Ζιαρτίδης θυμάται στο τέλος της ζωής του τις πόρνες σαν σύμβολα μιας αλληλεγγύης που αγκαλιάζει όλο τον λαό αλλά η μνήμη του τονίζει έστω και έμμεσα την κοινωνική αδικία που υφίσταται η πορνη/πουτάνα: το δακτυλίδι είναι μια έμμεση αναφορά στην πίστη / άποψη ότι οι πόρνες ηταν θύματα, που «έπεσαν» στην κατάσταση στην οποία βρίσκονταν είτε λόγω φτώχειας, είτε λόγω υποσχέσεων για γάμο (το δακτυλίδι του αρραβώνα) που δεν τηρήθηκαν.

Αυτή την τιμητική θέση για την πουτάνα στους κοινωνικούς αγώνες την συναντάμε και στα απομνημονεύματα του χαρισματικού ηγέτης της Αριστεράς την δεκαετία του 40, του Π. Σέρβα. Αναπολώντας την Λεμεσό που έζησε σαν δήμαρχος, ο Σέρβας αναφέρεται με ιδιαίτερη αγάπη στην Κεζιμπά, την τουρκοκύπρια πορνη/πουτάνα – και στην ροή του λόγου αποδίδει κάτι από την Κεζιμπά στην πόλη ολόκληρη, «άτακτη»:

«Η Κεζιμπά ήταν η πιο ξακουστή ιερόδουλη στην μικρή μας άτακτη πολιτεία. Όταν για πρώτη φορά την συνάντησα με εντυπωσίασε η σεμνότητα και η ευγένεια της καθώς και η προσπάθεια της στο πως θα παρουσίαζε την προσφορά της. Αμήχανα άνοιξε την τσάντα της. Πήρε ένα φάκελο και ψέλλισε: αυτά τα χρήματα είναι για τα ορφανά».

Εδώ η πουτάνα προβάλλει όχι μόνο το αίσθημα της προσφοράς, όπως στην απεργία του 1944, αλλά και με μια ευγένεια / ανωτερότητα την οποία ο Σέρβας αντιπαραβάλλει στην τσιγγουνιά των αστών της πόλης. Και κλείνει την αναφορά του με την εικόνα της Κεζιμπά να στέκεται στο δρόμο μαζί με χιλιάδες άλλους για να υποδεχτούν «το φτωχόπαιδο που έγινε δήμαρχος».

Το άλλο πρόσωπο του εκμοντερνισμού: ο εξορισμός του ερωτικού από το δημόσιο

Η κρίση αξιών και θεσμών που παράγει αμφισβήτηση και κινητοποίηση του «λαού» είναι η μια όψη του εκμοντερνισμού. Υπάρχει όπως και η άλλη: ο λαός ζητά σεβασμό από τους άρχοντες. Και ο σεβασμός έρχεται με την μορφή της μικροαστικοποίησης. Ο λαός κερδά δικαιώματα αλλά όσο εντάσσεται (ή εκείνα τα στρώματα που εντάσσονται) πρέπει να εγκαταλείπει την πληβειακή κουλτούρα της αντιπαράθεσης – του πρακτικού και συμβολικού διαχωρισμού από την κουλτούρα της ελίτ. Τον ρόλο της κουλτούρας της ένταξης και μικροαστικοποίησης των λαϊκών στρωμάτων τον έπαιξε σε ένα μεγάλο βαθμό ο εισαγόμενος εθνικισμός. Είδαμε προηγουμένως ότι οι αστοί (των οποίων η ιδεολογία ήταν ο ελληνικός εθνικισμός) από τα μέλη του 19ου αιώνα απαιτούσαν «νομοθετήματα» για να ελέγχουν την γλώσσα των κατωτέρων τάξεων. Το ρόλο του ελέγχου ήρθε τελικά να παίξει πιο επιτυχημένα και από τον νόμο, το σχολείο: η ιδεολογία της ανώτερης, εξευγενισμένης γλώσσας (ελληνικά ενάντια στα «χωρκάτικα» κυπριακά) αλλά και η υπόσχεση γνώσης και εκπολιτισμού / σεβασμού που έκφραζε η εκπαίδευση. Σε αυτό το πλαίσιο η πιθανότητα να μεταφερθεί η δημόσια κουλτούρα της σεξουαλικότητας της παραδοσιακής δομής σε ένα νεωτερικό πλαίσιο ήταν ουσιαστικά μια «χαμένη ιστορική πιθανότητα» .

Αυτήν την πιθανότητα φαίνεται ότι την έκφρασαν, σαν πολιτιστική ηχώ, οι ποιητάρηδες. Όμως οι ποιητάρηδες που ακολουθούν αυτή την μούσα / ανεράδα επιβίωναν μέσα στον λαό όσο ο λαός διατηρούσε την πληβειακή του κουλτούρα. Τα «απομνημονεύματα» του Άζινου σε αυτά τα πλαίσια είναι χαρακτηριστικά αυτής της υποκουλτούρας – των «διωγμών» αλλά και του χιουμοριστικού / πειραχτικού δημόσιου λόγου της που εξαφανίστηκε μετά.

Ο Άζινος σημειώνει ότι ήδη από την δεκαετία του 1920 η αστυνομία κυνηγούσε τους ποιητάρηδες για τις «αθυροστομίες» τους:

«….επήαμεν στο Δικαστήριο. Του λέει ο δικαστής: «Κύριε Παλαίσιη σέβομαι το παρελθόν σου. Ξέρω, εσείς οι ποιητές άμα φουσκώσετε, πίννετε τζαι λλίον τζαι λαλείτε κανέναν μυλλωμένον. Αυτά μου αρέσουν τζαι εμέναν. Αλλά αυτό μόνον εν στενώ κύκλω επιτρέπεται».

«Εν στενώ» κύκλο σήμαινε ουσιαστικά λογοκρισία. Το κράτος παρεμβαίνει με αυτή την έννοια δυναμικά για να ρυθμίσει τον δημόσιο λόγο. Το πέπλο της λογοκρισίας που ήδη είχε αλλάξει «κακόφημα» ονόματα χωριών απλωνόταν καθώς η εξουσία προσπαθούσε να ελέγξει την διάχυση της αμφισβήτησης. Από τα μέσα της δεκαετίας του 1940 δημοσιεύονταν στον τύπο διοικητικές ανακοινώσεις που επέβαλλαν λογοκρισία στην «*εκδοσιν ποιημάτων και φυλλαδίων τα οποία ασχολούνται με την διαπραξιν εγκλημάτων*» (για να μην «*επηρεαζεται..η φαντασία του απλοϊκού χωρικού η πολίτου*»). Σε αυτό το πλαίσιο αξίζει να σημειωθεί στις αρχές της δεκαετίας του 1950 δημοσιεύονται λαϊκά ερωτικά ποιήματα με την προσθήκη «*ακατάλληλο για δεσποινίδες*».

Η ροή της ιστορίας του ερωτισμού φαίνεται σε αυτό το πλαίσιο ασυνεχής – και δεν συμβαδίζει με την αντίληψη για μια ευθύγραμμη πρόοδο με βάση τον εκμοντερνισμό υπό την σκέπη της δυτικής επίδρασης. Από τις ενδείξεις που έχουμε φαίνεται ότι οι πόλεις (σαν κομβικό σημείο του εκμοντερνισμού) έπαιξαν ένα σημαντικό ρόλο σαν γεωγραφικά σημεία «απελευθέρωσης» από τις παραδοσιακές δομές. Όμως ταυτόχρονα ο εκμοντερνισμός (και η δυτική επίδραση – τόσο ο Αγγλικός όσο και ο εισαγόμενος ελληνικός πουριτανισμός) μάλλον προήγαγαν μια αναδόμηση της πατριαρχικής δομής και μια πιο αυστηρή σεξουαλική ηθική / γλώσσα. Ετσι ο εκμοντερνισμός προήγαγε από την μια την κρίση της παραδοσιακής πατριαρχίας ενώ από την άλλη οδήγησε σε μια εξορία της σεξουαλικότητα από τον δημόσιο λόγο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η σεξουαλικότητα πέρασε από ένα σύστημα στο οποίο ήταν ενταγμένη σαν βασικός βιωματικός άξονας μέσα από μια σειρά τελετουργιών που επέτρεπαν την εκτόνωση αλλά και την βίωση της, σε ένα σύστημα στο οποίο η σεξουαλικότητα έγινε «πρόβλημα». Αυτήν η «προβληματικοποίηση» της σεξουαλικότητας σήμαινε ουσιαστικά ότι η κοινωνία έπρεπε να βρει ένα νέο τρόπο οργάνωσης της ερωτικής ενέργειας.

Συντηρητική αντίδραση και «ομαλοποίηση»: 1950- 70

Η αντίδραση στις μεταμορφώσεις των δεκαετιών 1920-50 εμφανίστηκε την δεκαετία του 50. Η κορύφωση της νεολαιίστικης εξέγερσης την δεκαετία του 40, η οποία συμβάδισε με την ευρύτερη άνοδο του λαϊκού κινήματος, οδήγησε στην ανάδυση και διάχυση ενός ντόπιου εκμοντερνιστικού κινήματος το οποίο προκάλεσε την αντίδραση των παραδοσιακών. Ο Loizos γράφει περιληπτικά για αυτές τις αντιθέσεις:

«Οι προκλήσεις που εμφανίζονται αυτή την εποχή είναι πολλές. Οι γιοι έρχονται σε αντίθεση με τους πατέρες τους, οι εργάτες με τους εργοδότες. Ο κομμουνισμός και σοσιαλισμός προκαλούν την εκκλησία και την παραδοσιακή ηγεσία της στην ηθική και πολιτική ζωή. Οι γυναίκες προκαλούν τους άντρες με τις επιτεύξεις τους στον τομέα της παιδείας και της εργασίας, αποφεύγοντας να έλθουν σε άμεση σύγκρουση τον πρώτο καιρό. Αργότερα όμως όταν οι Ελληνοκύπριοι αγωνιστές απέρριψαν τη νομιμότητα της αποικιοκρατικής εξουσίας, οι ίδιες οι μαθήτριες στο κάλεσμα της ΕΟΚΑ συγκρούσθηκαν με τους άνδρες των Βρετανικών δυνάμεων ασφαλείας».

Η δημόσια εμφάνιση των γυναικών σε πολιτικές συγκρούσεις είχε ήδη μια προϊστορία. Από την δεκαετία του 40 το αίτημα για ισότητα ανδρών και γυναικών εμφανίστηκε σε εφημερίδες της αριστεράς ενώ στις απεργίες του 1948 οι γυναίκες ανέλαβαν μερικές φορές πρωτοποριακό ρόλο στις συγκρούσεις – και μάλιστα οι Ε/Κ εφημερίδες σχολίασαν τον δυναμισμό των Τ/Κ γυναικών. Η παρουσία επίσης γυναικών ομιλητών (όπως η Φ. Βασιλείου) ήταν σίγουρα ένα σημείο καμπής για την είσοδο των γυναικών στην δημόσια ζωή σαν ομιλήτριες παρά σαν ακροάτριες.

Ως ένα σημείο η ΕΟΚΑ υπήρξε συνέχεια της δεκαετίας του 40. Ήταν το σημείο διεύρυνσης του αντιαποικιακού κινήματος (με την προσχώρηση και της δεξιάς) αλλά και ένα κίνημα το οποίο επίσης βασίστηκε στην νεολαία. Σε αυτά τα πλαίσια η «ΕΟΚΑ» θα μπορούσε να ειδωθεί, κοινωνιολογικά, σαν «συνέχεια» του «ΑΚΕΛ». Όμως υπήρχαν και ουσιαστικά συντηρητικά στοιχεία στην ΕΟΚΑ που την διαφοροποιούσαν από τα κινήματα της δεκαετίας του 40.

Κατ’ αρχήν η ΕΟΚΑ στηρίχθηκε στα πιο συντηρητικά στρώματα της κυπριακής κοινωνίας – τους εθνικόφρονες, ιδιαίτερα των αγροτικών περιοχών που είχαν άμεση σχέση με την εκκλησία. Τα μέλη της ΕΟΚΑ στρατολογούνταν από τα κατηχητικά και ορκίζονταν υποταγή σε ένα αρχηγό. Σε αυτό το πλαίσιο η λειτουργία της ΕΟΚΑ σε τοπικό επίπεδο έκφραζε την επαναδιεκδίκηση της ηγεμονίας από τις πιο συντηρητικές, πολιτιστικά, τάσεις της κοινωνίας οι οποίες στηρίζονταν περισσότερο στην παράδοση και στην ιεραρχία παρά στην νεωτερικοτητα και την ισότητα. Οι μασκοφόροι της ΕΟΚΑ διέταζαν το κλείσιμο των καφενέδων για να πηγαίνει ο κόσμος στην εκκλησία, απαιτούσαν την υπογραφή υπομνημάτων που να αναγνωρίζουν στον Μακάριο το αλάθητο κλπ. Το πιο άμεσο αποτέλεσμα αυτού του συντηρητικού κινήματος ήταν η επικράτηση ενός ηγεμονικού λόγου (τουλάχιστον μέχρι το 1974) που έκφραζε μια πουριτανική αλλά και «μεταβατική» (παρά νεωτερικη) διάσταση. Η κυρίαρχη ιδεολογία του ελληνοχριστιανισμου την δεκαετία του 60 (και ιδιαιτερα μετά την άνοδο της Χούντας στην εξουσία) ερχόταν σε αντίθεση όχι μόνο με το διάχυτο πολιτικό αίσθημα υπέρ της ανεξαρτησίας αλλά και με τις μεταμορφώσεις των σχέσεων των 2 φύλων στην καθημερινότητα κάτω από την πουριτανική επιφάνεια του κυρίαρχου λόγου.

Διότι υπήρχε και μια άλλη παράλληλη διαδικασία. Παρά την αντίδραση του αγροτικού πληθυσμού μέσα από την ΕΟΚΑ, ο δομικός εκμοντερνισμός συνεχίστηκε και μεταμόρφωσε την κοινωνία. Τόσο με την μορφή της αστικοποίησης όσο και με την μορφή της αναδόμησης της παραδοσιακής οικογένειας. Σύμφωνα με τον Αργυρού ένα νέο μοντέλο οικογενειακών σχέσεων άρχισε να διαμορφώνεται. Τα παραδοσιακά έθιμα των γάμων που διαρκούσαν μια εβδομάδα εξαφανίστηκαν και άρχισε να κυριαρχεί ο γάμος της μιας μέρας – ενώ έγιναν μέρος της πραγματικότητας «οι προγαμιαίες σχέσεις»: Οι σεξουαλικές σχέσεις δηλαδή ανάμεσα στους αρραβωνιασμένους νέους πριν τον γάμο – το μοντέλο που είχε διαγνώσει ο Surridge ανάμεσα στην νεολαία των λαϊκών στρωμάτων των πόλεων την δεκαετία του 1920.

Και εδώ δεν ήταν μόνο οι αρσενικοί νεαροί που αναλάμβαναν την πρωτοβουλία – αλλά και οι κοπέλες είχαν τις δικές τους απαιτήσεις. Στο νέο πλαίσιο που διαμορφωνόταν υπήρχε μια ρευστότητα καθώς το σεξ αλλά και η προίκα γίνονται στρατηγικά όπλα στην προσπάθεια εξασφάλισης του γάμου. Και οι νέοι αποκτούσαν μια αυξανόμενη αυτονομία καθώς το παραδοσιακό συνοικέσιο δεχόταν μια ολομέτωπη επίθεση από τη νέα ρομαντική κουλτούρα που αναδυόταν. Ένας χώρος όπου εκφράστηκε αυτή η νέα ρομαντική κουλτούρα ήταν το ραδιοφωνικό κυπριώτικο σκετς της Κυριακής. Σε εκείνο το πλαίσιο ο ρομαντικός έρωτας των νέων νικούσε πάντα τα πείσματα των γονιών, τις ταξικές ανισότητες, και ιστορικά ήταν σαφώς μια επίθεση ενάντια στο συνοικέσιο. Παράλληλα το σκετς με την εστίαση του στον ιδιωτικό χώρο πρόβαλε έντονα όχι μόνο την θηλυκή κουλτούρα αλλά και τις μεταμορφώσεις της με την εμφάνιση μιας νεώτερης γενιάς γυναικών που ήταν πιο διεκδικητικές. Οι σεξουαλικές αναφορές στο σκετς ήταν βέβαια λογοκριμένες – καθώς η έμφαση ήταν στο αίσθημα. Ωστόσο το φιλί ήταν ένα κομμάτι του ερωτισμού το οποίο φαίνεται ότι περνούσε τα όρια της

λογοκρισίας.

Είναι σημαντικό να ερμηνευτεί η ρομαντική στρατηγική των νεαρών γυναικών της τότε εποχής ευρύτερα. Αν οι γονιοί είχαν υποχρέωση να εξασφαλίσουν την προίκα, τότε η αυξανόμενη αυτονομία των νέων σήμαινε ότι η κοπέλα έπρεπε να χειριστεί με δεξιοτεχνία και στρατηγική δυο «όπλα» για να εξασφαλίσει τον γάμο: το σεξ (το οποίο ήταν απαγορευμένο στο δημόσιο λόγο) και τον ρομαντικό έρωτα (ο οποίος αντίθετα άνθιζε στον δημόσιο λόγο και εικόνα μέσα από την τηλεόραση αλλά και το σινεμά). Έπρεπε δηλαδή η κοπέλα να κάμει μεν σεξ με τον μέλλοντα σύζυγο αλλά αυτό που θα τον έδενε κοντά της θα ήταν το συναίσθημα. Ο ρομαντικός έρωτας ήταν με αυτή την έννοια μια θηλυκή κουλτούρα για να εξασφαλίσει την αντρική δέσμευση σε μια μονογαμική οικογένεια. Η γυναίκα ήταν βεβαίως σε μια μειονεκτική θέση και έπρεπε να εξασφαλίσει ένα αρσενικό, αλλά σε αυτό το πλαίσιο η γυναίκα έγινε και φορέας μιας τάσης συντηρητισμού. Η γυναίκα έγινε η φωνή που ζητούσε από τους άντρες να «προσέχουν» από την εμπλοκή τους στη δημόσια ζωή – ιδιαίτερα στο κλίμα που διαμορφώθηκε με τη μόνιμη απειλή χρήσης βίας στην πολιτική, την περίοδο 1960-74.

Μεταμοντέρνα Μετάβαση

Η κρίση της δεκαετίας του 70 και η Αφροδίτη σαν βιασμένη Κύπρος

Η κυρίαρχη ιδεολογία πέρασε μια καθοριστική κρίση την δεκαετία του 70 ιδιαίτερα μετά το 74. Είχαν αρχίσει να τροχοδρομούνται μια σειρά από νέες τάσεις πριν το 74 – οι οποίες έκφραζαν και τον γρήγορο ρυθμό ανάπτυξης αλλά και την αυξανόμενη επίδραση της δυτικής σεξουαλικής επανάστασης στην Κύπρο. Ήδη οι κυπριακές εφημερίδες άρχισαν από τις αρχές της δεκαετίας του 70 να δημοσιεύσουν γυμνές φωτογραφίες στις εσωτερικές σελίδες ενώ οι κινηματογράφοι άρχισαν να προβάλλουν ταινίες πορνό. Αυτή η επίδραση δεν ήταν εντελώς νέα – ήδη από την δεκαετία του 50 οι εφημερίδες άρχισαν να εντάσσουν σιγά σιγά «στήλες της γυναίκας» οι οποίες ασχολούνταν με την μόδα. Αλλά την δεκαετία του 70 αυτή η διστακτική έμφαση στην θηλυκή εικόνα, άρχισε να αποκτά μια έντονη ερωτική διάσταση καθώς απευθυνόταν τώρα σε ένα αντρικό ακροατήριο ερωτικών επιθεωρητών/surveyors. Δεν ξέρουμε ακριβώς τι επίδραση θα είχαν η πως θα επηρέαζαν την τοπική κοινωνία αυτές οι εισαγωγές (και οι αντίστοιχες μορφές προσπολιτισμού / αφομοίωσης) αν δεν μεσολαβούσε το 1974. Μια ακόμη χαμένη ιστορική πιθανότητα.

Το 74 ήρθε και ήταν καταλυτικό.

Μετά το 74 ακολούθησε μια νέα μορφή κρίσης ηθων/αξιων μέσα στην ευρύτερη αναταραχή που έφερε η τραγωδία αλλά και η ανατροπή της κυρίαρχης ιδεολογίας του ελληνοχριστιανισμου. Σε εκείνο το πλαίσιο της αμφισβήτησης εμφανίστηκε τότε και η ιδέα της «σεξουαλικής απελευθέρωσης» ανάμεσα στους κύκλους της άκρας αριστεράς. Στην Λεμεσό μάλιστα κυκλοφόρησε το 1976 και φυλλάδιο του «Κινήματος για την απελευθέρωση του σεξ». Και στην ίδια πόλη είχαμε και την εμφάνιση μιας φεμινιστικής ομάδας. Στον δημόσιο χώρο το πιο εντυπωσιακό φαινόμενο ήταν η κινηματογραφική επιστροφή των Χασαμπουλιών. Αυτήν την φορά η «επιστροφή» της πιο γνωστής ομάδας ληστών της νεώτερης κυπριακής ιστορίας πήρε την μορφή ερωτικού φιλμ με πορνογραφικά στοιχεία στο οποίο μάλιστα συμμετείχαν και κορυφαίοι Κύπριοι ηθοποιοί.

Αν όμως η πορνογραφία (είτε στον κινηματογράφο είτε στις εσωτερικές σελίδες των εφημερίδων) έκφραζε την αντρική αναζήτηση για σεξουαλική απελευθέρωση, οι γυναίκες βίωσαν τις αλλαγές της δεκαετίας του 70 διαφορετικά. Ως ένα σημείο οι γυναίκες χρησιμοποιήθηκαν φαντασιακα σαν σύμβολα της τραγωδίας – η Κύπρος σαν βιασμένη γυναίκα στην μεταφορική αφήγηση για το 74 παρέπεμπε σαφώς σε εικόνες και πρότυπα μιας παθητικής στάσης. Και πιο πρακτικά, όπως παρατήρησε η Μ. Ρούσου στην μελέτη της για τις γυναίκες των αγνοούμενο, η τραγωδία μεταφέρθηκε και στην ίδια την εμπειρία των γυναικών που καλούνταν να παίξουν μυθικούς ρόλους όπως της Πηνελόπης που περιμένει τον χαμενο/αγνοουμενο.

Όμως πέρα από το φαντασιακο, το 74 επιτάχυνε την εμπλοκή των γυναικών στην εργασία έξω από το σπίτι και η κρίση αξιων οδήγησε σε μεταμορφώσεις ρόλων. Όπως παρατήρησε η Ρούσου:

«Η πίστη τους (των γυναικών) στο παντοδύναμο προστάτη άντρα είχε ήδη κλονιστεί και άρχισαν να εκφράζουν απόψεις όσον αφορά τη θέση τους στην πολιτική και κοινωνική ζωή του τόπου».

Αυτές οι μετατοπίσεις στην γυναικεία κουλτούρα φάνηκαν και στην έρευνα της Μυλωνά στα τέλη της δεκαετίας του 70 όπου οι γυναίκες φαίνεται να τονίζουν περισσότερο την έννοια της αμοιβαιότητας, της ισότητας και της συνεργασίας στον γάμο. Ακόμα και ο ίδιος ο θεσμός του γάμου φάνηκε να μην θεωρείται πια σαν ένα είδος «μοίρας» για την γυναίκα, ανάμεσα σε σημαντικές μειοψηφίες των νεαρών και των πιο μορφωμένων γυναικών. Ανκαι υπήρχε ακόμα η έμφαση στην πίστη για περιορισμό της «σεξουαλικής ζωής πριν τον γάμο» εντούτοις άρχισε να διαφαίνεται επίσης η ανάδυση γυναικείων απαιτήσεων (για ικανοποίηση και ισότητα) στον ερωτικό τομέα σε επίσης ψηλά ποσοστά.

Το soft porn σαν καταναλωτικό σημείο και η διασταύρωση του ερωτικού με την πολιτική

Από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 άρχισε να διαφαίνεται μια ευρύτερη μετατόπιση που εκφράστηκε και με την κυκλοφορία περιοδικών ποικίλης ύλης τα οποία αποτέλεσαν τον πρόδρομο της σημερινής έκρηξης των lifestyle έντυπων. Από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 άρχισε να κυκλοφορεί το πρώτο πετυχημένο εβδομαδιαίο περιοδικό («Το Περιοδικό») του οποίου το εξώφυλλο έγινε σύντομα ένας χώρος όπου εμφανίζονταν ημίγυμνα γυναικεία σώματα. Την δεκαετία του 90 η σεξουαλική αναπαράσταση στα έντυπα άρχισε να γίνεται κεντρικό σημείο αναφοράς και η αναπαράσταση της γυναίκας πέρασε από ένα είδος διαφήμισης με μαγιό σε ένα είδος εξωφύλλου και διαφήμισης που έπαιζε με φαντασιώσεις soft porn. Η ταυτόχρονη έκρηξη της πορνείας με εισαγόμενες εργαζόμενες αλλά και διαφήμιση της πορνείας μέσα από τις ροζ σελίδες (και η διάχυση πρακτικών όπως ο στοματικός έρωτας) άρχισε σαφώς να υπονομεύει την προηγούμενη οργάνωση της σεξουαλικότητας. Τα διαζύγια ήταν απλά ένα σύμπτωμα. Το ότι το θέμα του διαζυγίου ήταν και ένα σημαντικό σημείο σύγκρουσης της κοσμικής πολιτικής εξουσίας με την εκκλησιαστική στις αρχές της δεκαετίας είναι ενδεικτικό του πλαισίου το οποίο διαμορφωνόταν. Από τον χώρο της διαφημισης/καταναλωσης μέχρι τον χώρο των ερωτικών πρακτικών και της νομοθεσίας, το ηγεμονικό καθεστώς των προηγούμενων δεκαετιών έμπαινε σε κρίση.

Ενώ όμως μια μεριδα/ταση της κοινωνίας (που συμπεριλάμβανε και άνδρες και γυναίκες) φαινόταν να εμπλέκεται με την δημιουργία νέων ερωτικών ηθών και την ανάπτυξη νέων πρακτικών, υπήρχε και μια συντηρητική αντίδραση. Αυτή η αντίδραση είχε τα αναμενόμενο ύφος του ηθικού πανικού. Προς το τέλος της δεκαετίας του 80 μια μικρή ιδιωτική ιστορία αγάπης και έρωτα ήρθε να διασταυρώσει και πάλιν το ερωτικό με το πολιτικό (και να προκαλέσει ανάλογες υστερίες ηθικού πανικού): Η ερωτική ιστορία του Τζεγκις και της Αλεξιας. Εκείνη η υστερία εκφραζε από την μια έναν είδος εθνικιστικού πανικού (με στοιχεία κατασκευασμένης δημοσιότητας) αλλά και μια υποσυνείδητη ανησυχία για «τον αντρισμό» αφού οι «γυναίκες μας» πήγαν και βρήκαν αρσενικά από τους «εχθρούς».

Κατά την διάρκεια της δεκαετίας του 90 μια μερίδα του αντρικού πληθυσμού άρχισε να εκφράζει η να γίνεται επιρρεπής σε ένα λόγο που εκφραζε ένα είδος ανασφάλειας για την αντρική ταυτότητα – και αυτή η ανασφάλεια εκφράστηκε με την διαπλοκή με τον εθνικιστικό λογο/υστερια. Σε αυτό το είδος του αντρικού λόγου, το αίσθημα της στρατιωτικής ήττας του 74 (η οποία υπερτονιζόταν για να υποτονιστει η ευθυνη/προδοσια της 15^{ης} Ιουλίου) μεταφράστηκε σε «άγχος ευνουχισμού» αλλά και υστερία για ένα φαντασιακο κίνδυνο «πρωκτικού βιασμού».

Το πρωκτικό άγχος της δεκαετίας του 90 θα μπορούσε να συνδεθεί με μια ευρύτερη πραγματικότητα

αυτής της δεκαετίας – την δημόσια συζήτηση των ερωτικών επιλογων/πρακτικων. Στο πλαίσιο αυτών των συζητήσεων η ομοφυλοφιλία εμφανίστηκε σαν ένα κομβικό σημείο διασταύρωσης. Η προσφυγή του Μοδινού κατ' αρχήν, μετά η συζήτηση για μια ολόκληρη σχεδόν δεκαετία για αλλαγή της νομοθεσίας, η επίκληση της Ευρώπης, η αντίδραση της εκκλησίας, αλλά και οι εσωτερικοί καυγάδες στην εκκλησία με αναφορές σε ομοφυλόφιλους ιερείς και μοναχούς, κράτησαν την ομοφυλοφιλία συνεχώς στο προσκήνιο. Η ομοφυλοφιλία έγινε έτσι ένα πεδίο αντιπαράθεσης για την σημειολογία των ερωτικών πρακτικών από την μια, και των δικαιωμάτων του ατόμου στο σώμα και στις ερωτικές πρακτικές της επιλογής του καθενος/καθεμιας. Στον πολιτικό λόγο των εθνικιστών ο φόβος του βιασμένου άντρα (από τους εθνικούς εχθρούς) φαινόταν να εκφράζει μια ευρύτερη κρίση ταυτότητας, ενώ η αλλαγή της νομοθεσίας στηρίχτηκε σε ένα επιχείρημα εκμοντερνισμού και ατομικής ελευθερίας. Ο πρωκτικός έρωτας έγινε με αυτή την έννοια σύμβολο δυο ακριβώς αντίθετων εννοιών. Αυτή ακριβώς η πόλωση θυμίζει την κρίση αξιών της δεκαετίας του 1930. Διότι έχουμε εδώ την μετατροπή σε «πρόβλημα» μιας ερωτικής πρακτικής (πρωκτικού σεξ) η οποία γινόταν και πριν αλλά τώρα απόκτησε νέα μορφή και νόημα σαν δημόσιο σημείο.

Οι μεταμορφώσεις την Αφροδίτης τον 20ο αιώνα

Την δεκαετία του 90 οι κύπριες γυναίκες άρχισαν να αλλάζουν στυλ, να υιοθετούν αργά αλλά σταθερά ένα ερωτικό ύφος και ντύσιμο που μόλις 20-30 χρόνια πριν ήταν καταδικαστέο. Την δεκαετία του 1960 λ.χ. το να βάφεται μια κοπέλα μπορούσε να προκαλέσει αντιδράσεις σαν «ηθικά ύποπτο». Την δεκαετία του 1980 και μαζικά πλέον τη δεκαετία του 90 η γυναίκα υιοθέτησε την κουλτούρα της σεξουαλικής ελευθεριότητας, έστω και σαν αντιγραφή ξένης μόδας. Αυτό το νέο look όμως εκφράζει σαφώς και εσωτερικές δομές και δυναμικές. Η γυναίκα τη δεκαετία του 90 ήταν μια γυναίκα της οποίας ο ερωτισμός δεν περιοριζόταν πλέον στην διαπραγμάτευση πριν το γάμο αλλά ο οποίος ήθελε το γυναικείο σώμα να είναι ερωτικά επιθυμητό στην δημόσια του παρουσία . Η γυναίκα σαν «επιθεωρουμενη»/surveyed, η οποία όμως στο μεταμοντέρνο πλαίσιο άρχισε να αποκτά συνείδηση του εαυτού της και των χρήσεων του σώματος της.

Η πορνεία λειτούργησε επίσης καταλυτικά τόσο για τις ερωτικές πρακτικές μερίδας του αντρικού πληθυσμού αλλά και σαν πρόκληση για μερίδα του γυναικείου. Καθώς και οι τελευταίες γνωστές Κύπριες πορνες/πουτάνες αφυπηρετούσαν την δεκαετία του 80 άρχισε μια μαζική εισαγωγή ξένων. Η πρώτη ξένη εισαγωγή ήρθε από την Άπω Ανατολή και μετά ακολούθησαν οι Ελληνίδες μασσατζούδες και Ανατολικοευρωπαίες – που οδήγησαν και σε νέα διεύρυνση τις σεξουαλικές πρακτικές όσον αφορά τον αντρικό πληθυσμό. Σε αυτό το πλαίσιο η Κύπρια δεν είχε και πολλές επιλογές. Έπρεπε και πρέπει να ανταγωνιστεί αυτά τα απειλητικά σώματα.

Η εξέλιξη της γυναίκας θα μπορούσε να παρομοιαστεί με αυτή του σπιτιού – του βασικού της κάστρου. Στην παραδοσιακή εκδοχή το σπίτι ήταν εσωστρεφές (με ψηλούς τοίχους / φράκτη) και αποκτούσε νόημα από τις τελετές και λειτουργίες οι οποίες γίνονταν σε αυτό – και η γυναίκα ήταν η αρχιέρεια αυτών των «τελετών». Είναι ενδεικτικό ότι όταν πέθαινε ο άντρας τον έντυναν με το γαμπρικό του κοστούμι (με το οποίο έμπαινε αρχικά στο σπίτι μετά τον γάμο) και με αυτό άφηνε το σπίτι – λες και μια ολόκληρη ζωή την πέρασε σαν «φιλοξενούμενος» εκεί. Αντίθετα μετά το 1940-50 η λειτουργία του σπιτιού άλλαξε καθώς άλλαξε και η πολεοδομία – εκτός από την επέκταση των πόλεων είχαμε την εμφάνιση ενός πολεοδομικού κέντρου στα χωριά παράλληλου με αυτού της εκκλησίας: του χώρου των καφενείων και των συλλόγων. Εδώ, δηλαδή, που διαμορφωνόταν ουσιαστικά η τοπική δημόσια σφαίρα. Η κεντρική πλατεία έγινε ο άξονας τη αντρικής κουλτούρας ενώ η εκκλησία, το παραδοσιακό κέντρο (το οποίο όμως ασκούσε έντονη ιδεολογική ηγεμονία έστω και αν έχανε την υλική του κεντρικότητα), «καταλήφθηκε» από τις γυναίκες. Η εκκλησία της Κυριακής θα γίνει ο «καφενές των γυναικών». Αυτή η πολεοδομική αλλαγή σήμαινε και μια αλλαγή στην αρχιτεκτονική των σπιτιών καθώς αυξανόμενα το σπίτι έχανε την τελετουργική του σημασία και άρχισε να αποκτά αξία σαν θέαμα. Αυξάνονται βέβαια τα δωμάτια αλλά η αποφασιστική στροφή

φαίνεται να έγινε μετά τη δεκαετία του 70 – το σπίτι μετατράπηκε σε έκθεμα. Κτίζεται για να ειδωθεί και η εσωτερική του λειτουργικότητα περνά σε δευτερεύοντα ρόλο. Γίνεται φανταχτερό για τους περαστικούς – και εγκαταλείπει το κέντρο του χωριού ή της κοινότητας αναζητώντας τώρα πια «οικόπεδο με θέα».

Η γυναίκα είχε ανάλογη πορεία. Από αρχιέρεια του οίκου βρέθηκε να ανταγωνίζεται τον δημόσιο χώρο στα μέσα του αιώνα με μια ιδεολογία ιδιώτευσης: τον ρομαντικό έρωτα. Τώρα έχει μετατρέψει το σώμα της, όπως και το σπίτι, σε έκθεμα. Η πλήρης ιδιώτευση των μέσων του αιώνα έχει αντιστραφεί καθώς η γυναίκα διεκδικα την θέση της στον δημόσιο χώρο σαν ίση του άντρα αλλά και σαν ερωτικό ον. Σε μιαν εποχή, όμως, όπου η «κουλτούρα του στριπ τιζ» (όπως ονόμασε ο McNair την «σεξουαλικοποιηση» και την ευρύτερη «έκρηξη» του ιδιωτικού στην Δημόσια Σφαίρα) φαίνεται να διαχέεται στον δημόσιο χώρο.

Φαίνεται ότι ζούμε ένα είδος ριζικής μεταμόρφωσης όσον αφορά τόσο τις φαντασιώσεις (όπως απεικονίζονται δημόσια) όσο και τις πρακτικές του ερωτισμού στην καθημερινότητα. Ο κυρίαρχος λόγος για τον ερωτισμό, όμως, φαίνεται να εξακολουθεί να είναι κατά βάση λογοκριτικός και «χειραγωγικος/διδακτικος». Μια πρόσφατη συζήτηση για τα χάπια που προκαλούν έκτρωση έφτασε μόνο μέχρι το σημείο της συζήτησης για την ανάγκη σεξουαλικής αγωγής. Το ζήτημα του «δικαιώματος των γυναικών στο σώμα τους» παραμένει στα απαγορευμένα θέματα ακόμα.

Βιβλιογραφία

Argyrou Vassos. 1996. Tradition and Modernity in the Mediterranean. Cambridge University Press.

Cassia Sant Paul. 1985. Some Implications of the Changes to the House and Social Space in Rural Cyprus. Chypre: La vie quitidienne de l' antiquite a nos Jours. Leventis Fountation. Cyprus.

Karayanis Stavros. 2006. Moving Identity: dance in the negotiation of sexuality and ethnicity in Cyprus. Postcolonial Studies, vol. 9, no.3.

Katsiaounis Rolandos. 1996. Labour, Society and Politics in Cyprus during the Second Half of the Nineteenth Century. Cyprus Research Centre. Nicosia.

Κουρτελλαρη Κύπρου. Τα «Μιλλωμενα» στον Κυπριακό Παροιμιακό Λόγο. Λευκωσία.

Κύρρης Κώστας. 1985. Πνευματικές Αναζητήσεις της Εποχης. Στα «Κυπριακά 1878-1955». Έκδοση Δήμου Λευκωσίας.

Λάμαχος Κ.Γ. 1998. Τα Μυλλωμενα Τραουθκια των Κυπρίων. Χρ. Ανδρέου. Λευκωσία.

Λάμαχος Κ.Γ. 1985. Τα Μυλλωμενα Τραουθκια του Αζινου. Λευκωσία.

Loizos Peter. 1985. Αλλαγές στην Δομή της Κοινωνίας. Στο «Κυπριακά 1878-1955», έκδοση Δήμου Λευκωσίας.

Μαχλουζαρίδη Παναγιώτη. 1990 Νόμιμα Ανομήματα: «Η Αλυσίδα». Λευκωσία.

Μυλωνά Λ. κ.α. 1982. Η Κυπρια Γυναίκα. Πρόοδος. Λευκωσία.

Πανίκου Παιονίδη. 1995. Ανδρέας Ζιαρτίδης: Χωρίς Φόβο και Πάθος. Λευκωσία.

Παπαπαλεοντιου Ελευθέριος. 1988. Οι Σχέσεις των δυο Φύλων στην Λαϊκή Ερωτική Ποίηση της

Κύπρου. Εντός των Τειχών, τ. 37 – 38.

Peristiany J. G. 1965. Honour and Shame in a Cypriot Highland Village. In “Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society. Weidenfeld and Nicolson. Great Britain.

Πιλαβακη Κώστας. 1977. Η Λεμεσός σε άλλους Καιρούς. Ονησιλος. Λεμεσός.

Πρωτοπαπά Καλλιόπη. 2005. Έθιμα του Παραδοσιακού Γάμου στην Κύπρο. Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών.

Ρούσου Μ. 1993. «Η Τραγωδία του να είσαι Πηνελόπη: Πατριαρχία- Πόλεμος-Πολιτική». Στο «Κυπριακή Ζωή και Κοινωνία». Έκδοση Δήμου Λευκωσίας.

Σέρβα Πλουτή .1999. Τα Προικιά της Πόλης. Πρόοδος, Λευκωσία.

Surridge B. J. 1930. A Survey of Rural Life in Cyprus. Printing Office of the Government of Cyprus. Nicosia.

Αρχείο Κοινωνικής Ιστορίας της Δημόσιας Σφαίρας

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

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:eroticism

Last update: **2025/10/09 17:18**