

Σειρά Ανα-Δημοσιεύσεων για το Κυπριακό - 1. Κυπριακή συνείδηση και Κυπριακή Δημοκρατία (Ηλεκτρονικό Άρθρο)

Ιστορικό σημείωμα

Αυτό το ηλεκτρονικό άρθρο δημοσιεύτηκε τον Δεκέμβρη του 2015 στην ιστοσελίδα [3533](#). Πρόκειται για αναδημοσίευση κειμένου του Αντρέα Παναγιώτου που εκδόθηκε αρχικά στο περιοδικό «Χρονικό» (τεύχος 160) της εφημερίδας Πολίτης στις 17/4/2011.

Περιεχόμενο

Σειρά Ανα-Δημοσιεύσεων για το Κυπριακό - 1. Κυπριακή συνείδηση και Κυπριακή Δημοκρατία

του Αντρέα Παναγιώτου

Εισαγωγή

Η έννοια της κυπριακής συνείδησης εμφανίστηκε την δεκαετία του 1960 και συνόδεψε την Κυπριακή Δημοκρατία στα πρώτα της βήματα σαν ένας όρος ο οποίος αναφερόταν στην ανάπτυξη λαϊκής ταύτισης με την ανεξαρτησία. Μετά το 1974 μια σειρά από άλλοι όροι (κυπριωτισμός, κυπροκεντρισμός) χρησιμοποιήθηκαν για να περιγράψουν ανάλογα φαινόμενα. Στο κείμενο που ακολουθεί θα γίνει αρχικά μια διερεύνηση της περιόδου εμφάνισης της έννοιας και ακολούθως θα γίνει μια ανάλυση των ιστορικών καταβολών (πριν το 1960) και των ιστορικών προεκτάσεων (μετά το 1974) τόσο της έννοιας όσο και των αντιπαραθέσεων που προκάλεσε. Η ανάλυση θα βασιστεί στην βιβλιογραφία των κοινωνικών επιστημών και οι βασικές «περιοχές» διερεύνησης θα είναι οι εξωτερικές δυναμικές της γεωπολιτικής και οι μορφές του εσωτερικού δημόσιου λόγου.

Η γενεαλογία της έννοιας

Η έννοια της κυπριακής συνείδησης εμφανίστηκε με 2 διαφορετικούς τρόπους: σαν όρος δαιμονοποίησης και σαν αναλυτική έννοια/πλαίσιο. Για την άκρα δεξιά υπήρξε ένας αρνητικός όρος ο οποίος έκφραζε την απομυθοποίηση της ιδεολογίας της ένωσης. Σαν τέτοιος ο όρος εμφανίστηκε και το 1972 στην αντιπαραθεση των 3 μητροπολιτών με τον Μακάριο. Σύμφωνα με τον Ν. Περιστιανή ένας από τους λόγους που πρόβαλαν οι μητροπολίτες εναντίον του Μακαρίου εστιαζόταν στο ότι: «Η πολιτική της κυβέρνησης του παρεξέκλινε της ευθείας εθνικής οδού αποβλέπουσα εν τη πραγματικοτητι εις την δημιουργίαν Κυπριακής συνειδήσεως.»[1] Σε αυτό το πλαίσιο η κυπριακή συνείδηση εμφανιζόταν σαν το προϊόν είτε μιας συνομωσίας (του Μακαρίου, «των συνεργατών του» και των «κομμουνιστών») είτε σαν ένα είδος ηθικής διαφθορας/παρακμής. Όπως παρατήρησε εύστοχα ο Περιστιανής αυτή η αντίδραση ήταν βέβαια «κοντόφθαλμη» αλλά έκφραζε μια πραγματικότητα - τη συνειδητοποίηση της ευρύτερης κρίσης των παραδοσιακών (και θεολογικών) αξιών σαν αποτέλεσμα της διαδικασίας του «εκμοντερνισμού και της εκκοσμικευσης».

Την αναλυτική οπτική την έκφρασε ένας από τους πιο σημαντικούς διανοούμενους εκείνης της περιόδου, ο Θεόδωρος Παπαδόπουλος στο κείμενο του «Η κρίσις της κυπριακής συνειδήσεως» του 1964. Ο Παπαδόπουλος αναγνώρισε την μετατόπιση του πληθυσμού υπέρ της ανεξαρτησίας και προσπάθησε να την ερμηνεύσει με ιστορικούς όρους. Σύμφωνα με αυτή την ανάλυση η αντίφαση ανάμεσα στην θεωρία της ένωσης και την πρακτική μεταστροφή υπέρ της ανεξαρτησίας δεν ήταν προϊόν των 3 χρόνων της ανεξαρτησίας αλλά βαθύτερη: η τάση προς την ανεξαρτησία έκφραζε το γεγονός ότι η Κύπρος είχε διαφορετική εμπειρία, και ιδιαίτερα διαφορετικούς «κοινωνικούς, οικονομικούς και πολιτικούς θεσμούς», από την Ελλάδα τουλάχιστον από το 1191 όταν «η Κύπρος απεσπασθη από του βυζαντινού ελληνισμού». Σε αυτήν την ανάλυση η κυπριακή συνείδηση εμφανίζεται όχι σαν είδος προβλήματος αλλά σαν είδος συλλογικής ιστορικής συνείδησης των κατοίκων της Κύπρου.

Οικοδομώντας πάνω σε αυτήν την ανάλυση ο Μ. Ατταλιδης το 1979 ανέπτυξε ένα κοινωνιολογικό πλαίσιο για το φαινόμενο τονίζοντας πιο έντονα την οικονομική πραγματικότητα (και τα οικονομικά συμφέροντα διαφόρων ομάδων του πληθυσμού) αλλά και τις αντιφάσεις που προέρχονταν από την διαφορετική «θέση» που είχαν Κύπρος και Ελλάδα στο παγκόσμιο σύστημα – η μεν πρώτη ήταν αποικία η οποία εντασσόταν στον τότε αναδύμενο μετααποικιακό κόσμο ενώ η Ελλάδα ανήκε στην δυτική συμμαχία και είχε τα δικά της συμφέροντα και προβλήματα/εξάρτηση. Επιπρόσθετα όμως ο Ατταλιδης τόνισε και την ιστορική συνύπαρξη ελληνοκυπρίων (ε/κ) και τουρκοκυπρίων (τ/κ) σαν μια τοπική-κυπριακή διάσταση που ερχόταν σε αντίθεση με τις κυρίαρχες εθνικές ιδεολογίες στην Ελλάδα και την Τουρκία. Ο Θ. Παπαδόπουλος είχε αναφερθεί επίσης έμμεσα στην ύπαρξη «της τούρκικης μειονότητας» σαν βασικής παραμέτρου της κυπριακής εμπειρίας η οποία απέκλειε την επιλογή της ένωσης. Σε αυτήν την περίπτωση όμως οι τ/κ ήταν ημιαποικιοκρατικοί σαν ένα είδος ιστορικού «υπόλοιπου» – ήταν μέρος της κυπριακής εμπειρίας αλλά όχι ενεργό υποκείμενο της κυπριακής συνείδησης. Υπήρξαν βέβαια και άλλες αναλύσεις τότε (λ.χ. του Λανιτη[2] του Κυρρη[3] και της αριστεράς σαν πολιτικού-κοινωνικού χώρου) οι οποίες τόνιζαν ότι χωρίς την συνεργασία ελληνοκυπρίων-τουρκοκυπρίων οι επιλογές των πρώτων θα υπονομεύονταν από εξωτερικές επεμβάσεις οι οποίες θα χρησιμοποιούσαν την τουρκοκυπριακή κοινότητα σαν δικαιολογία. Η εστίαση του Ατταλιδη στην δικοινοτική διάσταση μετά το 1974 δεν ήταν τυχαία – εκφράζε και την οδυνηρή ιστορική εμπειρία του 1974 η οποία επανέφερε επιτακτικά στο προσκήνιο την εσωτερική πλουραλιστική διάσταση και την ανάγκη επαναπροσέγγισης, όπως παρατήρησε ο Παπαδακης στην ανάλυση του για τις μεταμορφώσεις των ε/κ ιστορικών αφηγήσεων. [4]

Η γενεαλογία της έννοιας, κατά συνέπεια, παραπέμπει σε 3 βασικά χαρακτηριστικά της κυπριακής συνείδησης:

Υπήρξε ένα νεωτερικό πολιτικό-πολιτιστικό φαινόμενο το οποίο έκφρασε την τοπική δυναμική του εκμοντερνισμού και σαν τέτοιο αντιμετωπίστηκε με καχυποψία από τους συντηρητικούς και ασκήθηκαν πιέσεις για λογοκρισία της δημόσιας έκφρασης του.

Έκφρασε μια έμφαση σε ένα είδος κυπριακής αυτονομίας η οποία ταυτιζόταν με την ανεξαρτησία πολιτικά, αλλά η οποία είχε και κοινωνικές, οικονομικές, πολιτιστικές και «ψυχολογικές» διαστάσεις και αίτια.

Κωδικοποίησε την αναγνώριση ότι ένα βασικό στοιχείο της κυπριακής ιστορικής εμπειρίας ήταν η συνύπαρξη διαφορετικών κοινοτήτων/θρησκειών/κουλтурων. Αυτή η αναγνώριση, ωστόσο, εγκλωβίστηκε την δεκαετία του 60 στα περιθώρια που καθόρισε το ελληνοκυπριακό «καθεστώς έκτακτης ανάγκης» το οποίο προέκυψε από την κρίση του 1963-64 και το οποίο μονοπωλούσε την συνταγματικά δικοινοτική πολιτεία.

Η ενωτική κριτική: η «συνομωσία» των ψιθύρων και οι ανυπότακτοι κύπριοι

Ολοκληρώνοντας την αναφορά του στο φαινόμενο της κυπριακής συνείδησης, ο Ατταλίδης εστίασε σε ένα ερώτημα το οποίο έχει ευρύτερες προεκτάσεις για την λειτουργία των κυπριακών πολιτικών και πολιτιστικών δομών:

«..το ερώτημα είναι γιατί, με δεδομένη την διάχυτη ύπαρξη αυτών των απόψεων.. δεν αρθρώνονταν ιδεολογικά σε ένα ευρύτερο πλαίσιο;»[5]

Ιδιαίτερα την περίοδο 1964-67 ο δημόσιος λόγος συχνά φαινόταν να υπερθεματίζει στην ενωτική ρητορική. Αυτή η αντίφαση είναι έκδηλη και στις ερμηνείες για την περίοδο: από την μια υπάρχει η ερμηνεία/θεωρία ότι τότε υπονομεύτηκε η ένωση ενώ από την άλλη ότι ο συναισθηματικός ενωτισμός ευκόλυνε τις τούρκικες παρεμβάσεις.

Η κυπριακή ενωτική ακροδεξιά και οι ελληνικές κυβερνήσεις της περιόδου φαίνεται να θεωρούσαν ότι στην Κύπρο άνθιζε ένα είδος «ανθελληνισμού» με στόχο την υπονόμηση της ένωσης. Ο Σ. Παπαγεωργίου (ιστορικός και συνεργάτης του Γρίβα) παραθέτει το ακόλουθο απόσπασμα από άρθρο εφημερίδας «αντιπολιτευόμενης την Κυπριακή Κυβέρνηση»:

«Ο Θεός της Ελλάδας επεφύλασεν επί των ημερών μας την μεγάλην του ευνοϊαν, να φερη εις Κυπρον τον Στρατον του Έθνους. Όνειρα και πόθοι αιώνων ελάμβαναν σάρκα και οστά. Και όμως εντεύθεν δεν εξεπηγασε, δεν εξεδηλωθη εθνική ευφρόσυνη. Εωσφορικαι δυνάμεις εμianον την μεγάλην στιγμήν. Παρέσυραν τον λαον. Του παρέστησαν ως τέρας τον Ελληνικον Στρατον. Του συνεσκοτισαν την ελπιδοφορον πραγματικότητα και του ειπον ότι κατακτηται και όχι ελευθερωται είναι οι Έλληνες φαντάροι. Και τι άλλο χωρίς ίχνος εντροπής δεν διέδωσαν.»[6]

Ανάλογες απόψεις εκφρασε και ο έλληνας υπουργός άμυνας Π. Γαρουφαλίας αλλά και ελληνικές εφημερίδες. Τέτοιου είδους κείμενα, όμως, δεν φαίνεται να είχαν δημοσιευθεί στον ελληνοκυπριακό τύπο ο οποίος μάλλον κυριαρχείτο από ένα ρητορικό ενωτισμο - οπότε η κατηγορία ήταν ότι γινόταν εκστρατεία «ψιθύρου». Ο «ψιθύρος», όμως, είναι και ένα είδος έκφρασης που μπορεί να είναι το αποτέλεσμα λογοκρισίας ή φόβου. Η περίπτωση της έκφρασης «Η Κύπρος για τους Κύπριους» είναι εκφραστική. Η πρώτη φορά που διατυπώθηκε ήταν το 1898 από τον παραδοσιακό πολιτικό Α. Λιασιδη σε μια αναφορά του στο ότι έπρεπε να αντικατασταθούν οι βρετανοί υπαλληλοι/αξιωματουχοι με κύπριους.[7] Την ίδια έκφραση επανέλαβε και ο ηγέτης των εθνικιστών στις αρχές του 20ου αιώνα, ο μητροπολίτης Κιτίου, σε μια έκκληση του προς τους τ/κ για κοινή ψηφοφορία.[8] Όταν όμως η ίδια διατύπωση εκφράστηκε προφορικά από τον βουλευτή Λ. Δημητριάδη το 1968, ένα μήνα μετά την επανεκλογή του Μακάριου με σύνθημα το εφικτό, η ακροδεξιά εφημερίδα «Πατρίς» το έκανε πρωτοσέλιδο θέμα με τίτλο «Η υποκρισία των ανθελλήνων».[9]

Είναι σαφές ότι είχε αναπτυχθεί μια αντιπαραθεση ανάμεσα στην ελληνική και την κυπριακή κυβέρνηση και ότι η αντιπαραθεση της εμπειρίας της ανεξαρτησίας με την προοπτική μετατροπής της Κύπρου σε διχοτομημένη (ή τριχοτομημένη) περιοχή προκαλούσε λαϊκή δυσφορία και απομυθοποίηση της φαντασιακής «μητέρας-πατρίδας» και των ελληνικών στρατευμάτων. Όταν ο τόνος της πολιτικής ρητορικής από την Αθήνα έπαιρνε την μορφή διαταγών η τοπική αντίδραση ήταν αυτονόητα έντονη. Έγραφε λ.χ. η αθηναϊκή εφημερίδα «Ελευθερία» για το θέμα του «εθνικού κέντρου» και το ποιος πρέπει να αποφασίζει για το κυπριακό:

«Την χαραξιν της γραμμης και την εκτελεσιν της θα εχη εις το ακεραιον η ελληνική κυβερνησις. Δεν χωρεί πλέον ούτε πολυαρχία, ούτε ανευθυνον παρασκηνιον. Ο κ. Μακάριος θα εκτελη εντολας. Και εις τας Αθηνas υπαρχει Υπουργικον Συμβουλιον δια να αποφασιζη.»[10]

Η ελληνική αριστερά και η αριστερίζουσα πτέρυγα της «Ένωσης Κέντρου» υποστήριζε τον Μακάριο - αλλά οι σχέσεις των 2 χωρών συνέχισαν να οξύνονται μετά την ανατροπή της κυβέρνησης

Παπανδρέου το 1965 και ιδιαίτερα μετά το πραξικόπημα του 1967 όταν η χούντα απαιτούσε επιτακτικά να αποφασίζει σαν «εθνικό κέντρο». Το ότι ο Μακάριος σε περιόδους κρίσης, (όπως το 1972 αλλά και στην επιστολή του προς την χούντα πριν το πραξικόπημα) τόνιζε εμφαντικά ότι δεν ήταν «διωρισμένος νομάρχης η τοποτηρητής» δεν ήταν τυχαίο – έκφραζε το ευρύτερο κλίμα τοπικής δυσφορίας.

Εκτροπή νοήματος: μιλώντας για την ανεξαρτησία μέσα από τους κώδικες της ένωσης

Μια άλλη σχολή ερμηνείας εκείνης της περιόδου τονίζει τον εκτός τόπου και χρόνου ενωτισμο σαν αιτία των μετέπειτα προβλημάτων. Το ιστορικό πλαίσιο των 2 ψηφισμάτων τα κυπριακής βουλής υπέρ της ένωσης, το 1964 και το 1967, ίσως να βοηθήσουν στην κατανόηση των ρητορικών του δημόσιου λόγου.

Τον Ιούλιο του 1964 άρχισαν στην Γενεύη συζητήσεις για το μέλλον της Κύπρου οι οποίες κατέληξαν στο σχέδιο Ατσεσον. Ο Μακάριος ανησυχώντας για τις εξελίξεις πήγε στην Αθήνα στις 27 Ιουλίου. Στις 30, φεύγοντας, έδωσε δημοσιογραφική διάσκεψη όπου απέρριπτε το σχέδιο το οποίο διαμορφωνόταν – προκαλώντας την δυσφορία της ελληνικής κυβέρνησης για τον τρόπο της παρέμβασης του.[11] Την ίδια ακριβώς ημέρα η κυπριακή βουλή έγκρινε ομόφωνα ψήφισμα στο οποίο γινόταν μεν αναφορά στο «δικαίωμα αυτοδιαθέσεως» (το οποίο παρέπεμπε στην ένωση) αλλά η βασική του έμφαση ήταν ότι «ο κυπριακός λαός δέον να αποφασίσει ελευθέρως και αδεσμευτως δια το μέλλον ολόκληρης της Νήσου». Οι κωδικές λέξεις εδώ ήταν το «ελευθέρως και αδεσμευτως» (το οποίο παρέπεμπε σε αντίθεση στην επιβολή «νατοϊκής λύσης») και το «ολόκληρης» – το οποίο έκφραζε αντίθεση στο σχέδιο Ατσεσον και στις φήμες για διπλή ένωση. Από τότε η έκφραση «ατόφια» η «γνήσια ένωση» η οποία υιοθετήθηκε στον κυπριακό δημόσιο λόγο έκφραζε μια έμμεση αλλά σαφή αντίθεση-αντίσταση στα «δυτικά σχέδια» για διπλή ένωση. Έτσι η στήριξη της ανεξαρτησίας γινόταν μέσα από την χρήση της ενωτικής ρητορικής.

Το 1967 η κυπριακή βουλή έγκρινε ένα ακόμα ψήφισμα στο οποίο μάλιστα γινόταν πιο σαφής αναφορά στην ένωση. Η ιστορία της συγκεκριμένης συνεδρίας είναι εκφραστική για τον κωδικοποιημένο τρόπο με τον οποίο λειτουργούσε τότε ο δημόσιος λόγος. Μετά την άνοδο της χούντας στην εξουσία στην Ελλάδα υπήρξε ένα κριτικό κλίμα στην Κύπρο – και όχι μόνο ανάμεσα στην αριστερά. Σε αυτό το πλαίσιο η ελληνική πρεσβεία αλλά και οι εφημερίδες της ενωτικής ακροδεξιάς άρχισαν μια εκστρατεία ενάντια σε κύπριους πολιτικούς. Η βουλή κλήθηκε τότε να πάρει θέση. Το θέμα όπως το είχε εγγράψει ο Λ. Δημητριάδης ήταν: «Αι εκφραζομεναι απειλαι ωρισμενων προσωπων η οργανισμων εν Κυπρω η και εν Ελλαδι, και η ληψις των ενδεικνυομενων νομικων η πολιτικων μέτρων.» Ο Μακάριος είχε τοποθετηθεί στο θέμα (και τις απειλές της χούντας) τηρώντας μια στάση ισορροπημένης ουδετερότητας η οποία όπως παρατήρησε ο Κρανιδιώτης συγκάλυπτε το θέμα για χάριν της «εθνικής ενότητας». Ανάλογα έπραξε και η βουλή. Ο Γ. Κληριδης (σαν πρόεδρος της βουλής και εκπρόσωπος της φιλελεύθερης δεξιάς) και ο γ.γ. του ΑΚΕΛ έκαναν παραπλήσιες τοποθετήσεις οι οποίες παρέπεμπαν στο ψήφισμα του 1964 για «γνήσια ένωση» «χωρίς ανταλλάγματα» εκφράζοντας έτσι την κριτική τους για τις πιέσεις των Αθηνών. Στο τελικό ψήφισμα η κωδική διατύπωση ήταν για ένωση «ενιαίας και ολόκληρης της Κύπρου».[12] Έτσι η κριτική προς την χούντα διατυπώθηκε και πάλιν κωδικοποιώντας την ηγεμονική ρητορική της ένωσης. Μερικούς μήνες μετά ο Μακάριος κήρυξε ανοικτά την πολιτική του «Εφικτού» και την νομιμοποίησε με τις προεδρικές εκλογές του 1968. Το ποσοστό των ψήφων που έγκρινε την στροφή του Μακάριου ήταν ειρωνικά σχεδόν το ίδιο με το ποσοστό των ε/κ που είχαν υπογράψει υπέρ της ένωσης το 1950 – η μεταλλαγή του 96%[13] σε 18 χρόνια είναι εκφραστική της ρευστότητας των επιλογών της εποχής.

Οι δυναμικές του ηγεμονικού λόγου: το απαγορευμένο, το εθνικό υπερεγώ και το status των συμβόλων

Για να κατανοηθούν τόσο η συγκεκριμένη περίοδος (1964-68) που σηματοδότησε την εγκατάλειψη της ιδεολογίας της ένωσης, αλλά και ο κωδικοποιημένος τρόπος με τον οποίο εκφραζόταν ο δημόσιος λόγος πρέπει να δούμε την διαπλοκή του λόγου και της εξουσίας σαν *discourse* το οποίο διαμορφώνει ηγεμονικά «καθεστώτα αλήθειας». Οι πρόσφατες εξελίξεις στον χώρο των κυπριακών κοινωνικών επιστημών έχουν αρχίσει να απομυθοποιούν τον ηγεμονικό λόγο και σε αυτό το πλαίσιο η ένωση δεν εμφανίζεται πια σαν το «ιερό, προαιώνιο» αίτημα αλλά σαν μια συγκεκριμένη μορφή της ηγεμονικής ιδεολογίας-πλαίσιου το οποίο καθιερώθηκε στις αρχές του 20ου αιώνα και οδηγήθηκε στην κρίση μετά το 1960. Είναι πια σαφές επίσης ότι ποτέ δεν υπήρξε ιστορικά ομοιομορφία απόψεων στην κυπριακή κοινωνία – σαν σύνολο η στο εσωτερικό των κοινοτήτων. Το ηγεμονικό «καθεστώς αλήθειας» λειτουργεί με την λογοκρισία των εσωτερικών ιστορικών διαφοροποιήσεων, συμφερόντων και συγκρούσεων και την κατασκευή της μυθολογίας για μια μοναδική «φυσική» αλήθεια. Και φυσικά οι διαχειριστές αυτού του μυθολογικά «εθνικά ορθού» διεκδικούσαν και ανάλογη εξουσία και status.

Στην ανάλυση του 1964 ο Θ. Παπαδόπουλος είχε προκρίνει 3 πιθανές λύσεις της αντίφασης που ανέλυσε: την ανάπτυξη κυπριακής εθνικής συνείδησης, την ένωση, η την συνύπαρξη της ελληνικής εθνικής ταυτότητας με την πολιτική ταυτότητα του πολίτη της Κυπριακής Δημοκρατίας. Το τελευταίο μοντέλο ήταν αυτό το οποίο επικράτησε τότε σαν ένα είδος συμβιβασμού ανάμεσα στο προηγούμενο καθεστώς αλήθειας (της ένωσης) και της νέας πραγματικότητας η οποία διαμορφώθηκε από την ανεξαρτησία. Αυτή η μεταβατική μορφή δυαδικής ταυτότητας ωστόσο ήταν σαφώς ευάλωτη καθώς το μεταποικιακό καθεστώς της δεξιάς (και των 2 κοινοτήτων) είχε νομιμοποιηθεί με βάση τον εθνικισμό. Υπήρχε με αυτήν την έννοια κρίση νομιμοποίησης των διαχειριστών της πολιτείας και σε αυτό το πλαίσιο οι κωδικοποιημένες διατυπώσεις εκφράζαν ένα είδος μεταλλαγής εννοιών στο κυρίαρχο πλαίσιο.

Ο τρόπος με τον οποίο η ηγεμονική ιδεολογία διαχεόταν και μιλούσε μέσα από τα άτομα αναλόγως των συγκυριών και των δεδομένων φαίνεται από τις ενδιαφέρουσες αναφορές του Π. Περσιανη στον Φ. Πετριδη γυμνασιάρχη και διανοούμενο της δεξιάς. Το 1959 όταν κυκλοφόρησε η είδηση για τις συμφωνίες της Ζυρίχης ήταν αρνητικός. Ακολούθως ταυτίστηκε με το όραμα του Μακάριου για μια νέα πολιτεία που θα έκφραζε νέες προοπτικές και όπου θα συνυπάρχον η ανεξάρτητη πολιτεία με την ελληνική εθνική ταυτότητα. Στην φορτισμένη συγκυρία του 1963-4 έβγαζε πύρινους λόγους στους μαθητές για «την γαλανόλευκη», ενώ το 1965 επανήλθε στην θέση του για ένα «εσωτερικώς ισχυρών κράτος» υποστηρίζοντας μάλιστα, σύμφωνα με τον Περσιανη, ότι η ελληνοκυπριακή εκπαίδευση «έπρεπε να παύσει να εφαρμόζει δουλικά την οργάνωση και τα προγράμματα της ελληνικής εκπαίδευσης τα οποία δεν ανταποκρίνονταν στις σύγχρονες ανάγκες, και να προχωρήσει στην υιοθέτηση νέων, διαφορετικών από εκείνα της Ελλάδας». [14] Ήταν η εποχή που η Αθήνα απαιτούσε την απόλυτη ευθυγράμμιση της κυπριακής εκπαίδευσης με την ελληνική. Έτσι η ιστορική πραγματικότητα και οι συγκυρίες επέτρεπαν μια ρευστότητα και μια ελαστικότητα που ευνοούσε την ανάδυση πολλαπλών ερμηνειών της ελληνικότητας ακόμα και στον χώρο της κεντροδεξιάς.

Για να κατανοηθεί το πλαίσιο αυτών των κωδικοποιημένων εκφράσεων των μεταλλαγών ταυτότητας πρέπει να δούμε ότι η δημόσια έκφραση τότε δεν ήταν ελεύθερη. Υπήρχε βέβαια μια προϊστορία λογοκρισίας από την εποχή της αποικιοκρατίας. Αλλά η είσοδος στην ανεξαρτησία δεν έγινε με διεύρυνση των περιθωρίων δημόσιας έκφρασης. Μάλλον το αντίθετο. Το 1958 είχε εξαπολυθεί ένα πογκρόμ εναντίον της αριστεράς (με δικαιολογίες συχνά ότι οι αριστεροί είχαν εκφραστεί κριτικά είτε για την ΕΟΚΑ είτε για άλλα θέματα τα οποία οι ένοπλοι θεωρούσαν «ιερά» και απαγορευμένα) και στις 2 κοινότητες. Αυτές οι επιθέσεις, όπως παρατήρησε ο P. Loizos,[15] λειτούργησαν σαν ένα είδος προειδοποίησης για όσους ενδεχομένως θα ήθελαν να εκφραστούν κριτικά για την νέα εξουσία. Η απαγωγή του δεξιού δημοσιογράφου Φαρμακίδη (ο οποίος εκφραζόταν κριτικά για το νέο καθεστώς) από στελέχη της ΕΟΚΑ το 1960 λειτούργησε για να εμπεδώσει την ευρύτερη εικόνα για τα επιτρεπτά όρια του δημόσιου λόγου. Η συμβολική μορφή του Π. Γιωρκατζί αξίζει να αναλυθεί στο

πλαίσιο αυτών των αντιφατικών δυναμικών (νομιμοποίησης και λογοκρισίας) της νέας πολιτείας και των διαχειριστών της – ιδιαίτερα στο «καθεστώς έκτακτης ανάγκης» όπως ορθά αποκάλεσε ο Ν. Τριμικλινιώτης την εσωτερική νομικό-πολιτική δομή της κρατικής εξουσίας. Στην τ/κ κοινότητα η δολοφονία των δημοσιογράφων Γκιουρκαν-Χικμετ το 1962 λειτούργησε επίσης προς την ίδια κατεύθυνση. Σε αυτό το πλαίσιο διαμορφώθηκε ντε φάκτο ένα χάσμα ανάμεσα στον καθημερινό λόγο και στον επιτρεπτό δημόσιο λόγο – και η λογοκρισία του δημόσιου λόγου έγινε σαφής κατά την διάρκεια των δικαιοδικών ταραχών και της διάχυσης της βίας, όταν οι εφημερίδες (και των 2 κοινοτήτων) αναπαρήγαν τις επίσημες θέσεις παραβλέποντας τα εξόφθαλμα στοιχεία για τα εγκλήματα σε βάρος της άλλης κοινότητας. Σε αυτό το πλαίσιο για να μιλήσεις δημόσια έπρεπε να εκφραστείς μέσα από τον κυρίαρχο/ηγεμονικό λόγο. Στον καθημερινό λόγο υπήρχαν όμως και διαφορετικές αφηγήσεις όπως τεκμηρίωσε η ανθρωπολογική έρευνα τόσο του Λοΐζου όσο και του Παπαδακη.

Η περίοδος 1968-74 έκφρασε την ολοκλήρωση της αντιπαράθεσης της ακροδεξιάς και την χούντας με το πλειοψηφικό πια ρεύμα υπέρ της ανεξαρτησίας. Σε αυτό το πλαίσιο η κυπριακή συνείδηση έκφρασε την εμπειρία της καθημερινότητας όπως αυτή μεταλλασσόταν ιστορικά. Η ένωση σε εκείνο το πλαίσιο έκφρασε όχι απλά τους συναισθηματικούς συνειρμούς του προηγούμενου «καθεστώτος αλήθειας», αλλά και ένα είδος διεκδίκησης status. Όπως παρατήρησε ο Λοΐζος η έντονη υποστήριξη της ακροδεξιάς από ορισμένα στρώματα (όπως οι εκπαιδευτικοί) αλλά και η ρητορική που αρθρωνόταν, εκφράζε ένα κλίμα κρίσης για την πιθανή υποβάθμιση του status όσων χρησιμοποιούσαν σαν είδος πολιτιστικού κεφαλαίου τον ακραίο ελληνοχριστιανισμό σαν μορφή ελληνικότητας. Ήταν μια σύγκρουση που συνεχιζόταν από την δεκαετία του 1940.

Η θέση της ακροδεξιάς ήταν χαρακτηριστική σαν σύμπτωμα αυτής της κρίσης του αυταρχισμού. Ενώ εκπροσωπούσε μια μικρή μειοψηφία (4 -10% σύμφωνα με τα εκλογικά αποτελέσματα της περιόδου 1968-70) και θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι δεχόταν πιέσεις από την πλειοψηφία αλλά και τον κρατικό μηχανισμό από το 1960, ταυτόχρονα εμφανιζόταν σαν φορέας της ηγεμονικής ιδεολογίας, σαν ένα είδος «εθνικού υπερεγώ»/λογοκριτή και απαιτούσε συμμόρφωση με τις απόψεις της ανεξαρτήτως του μεγέθους της. Η αιτία αυτής της παραδοξότητας πήγαζε εν μέρει από την στήριξη που είχε από το ελληνικό κράτος (αλλά και από την Δύση ευρύτερα) το οποίο έλεγχε άμεσα η έμμεσα 2 βασικούς τοπικούς κρατικούς μηχανισμούς – τον στρατό και την εκπαίδευση. Ταυτόχρονα όμως η ακροδεξιά έκφραζε και ένα τοπικό αυταρχισμό σύμφωνα με τον οποίο η δική της ιδεολογία ήταν «εθνικά ορθή» διότι ήταν νομιμοποιημένη στο «καθεστώς αλήθειας» του ελληνοχριστιανισμού. Όταν λ.χ. παραπονιόταν η ακροδεξιά για την μη δημοκρατική προεκλογική εκστρατεία του 1968, η για τις πιέσεις εναντίον υποστηρικτών της δεν μιλούσε εκ μέρους του συνόλου των πολιτών. Αντίθετα κατηγορούσε τον Μακάριο γιατί «ανεχόταν» τους κομμουνιστές και φυσικά δεν θεωρούσε προβληματική την άσκηση βίας εναντίον τους ή άλλων.

Οι καταβολές της αντιπαράθεσης: από το θρησκευτικό στο εθνικό καθεστώς αληθειας/ταυτότητας

Σήμερα είναι κατανοητό ότι η μετάβαση από την παραδοσιακή στην μοντέρνα κοινωνία συμπεριλάμβανε και την δημιουργία/κατασκευή νέων μορφών ταυτότητας – το έθνος σε αυτό το πλαίσιο ήταν η πολιτικό-πολιτιστική ταυτότητα η οποία αντιστοιχούσε στο νεωτερικό πλαίσιο. Η ανάλογη αντιπαράθεση στην Ελλάδα εκφράστηκε μέσα από την σύγκρουση γύρω από την ταυτότητα του Ρωμιού και του Έλληνα όπως υπέδειξε ο Π. Κιτρομηλίδης.[16] Αυτή η αντιπαράθεση μεταφέρθηκε στην Κύπρο στα τέλη του 19ου αιώνα και κορυφώθηκε στην εκκλησιαστική κρίση της περιόδου 1900-10. Σε εκείνη την σύγκρουση συμπυκνώθηκαν 3 αντιπαράθεσεις: η πολιτική αντιπαράθεση διαλλακτικών – αδιάλλακτων σε σχέση με την στάση των χριστιανων-ε/κ απέναντι στην αποικιακή διοίκηση, μια αντιπαράθεση με στοιχεία ταξικής σύγκρουσης όπως τεκμηρίωσε ο Ρ. Κατσιαουνής,[17] και η πολιτιστική αντιπαράθεση της παραδοσιακής Ρωμιοσύνης και του ελληνικού εθνικισμού η οποία έκφραζε μια αντιπαράθεση γύρω από την ταυτότητα των κυπρίων ιθαγενών. Η ρωμιοσύνη δεν

εστίαζε την ταυτότητα ούτε στην γλωσσική συγγένεια ούτε στην σύνδεση με την αρχαιότητα ενώ η φανταστική της γεωγραφία εστιαζόταν στην Ιερουσαλήμ και την Κωνσταντινούπολη παρά την Αθήνα. Και με βάση την κυπριακή ιστορική-κοινωνιολογική εμπειρία ήταν λογικό ότι οι παραδοσιακοί έδειχναν σαφώς περισσότερη κατανόηση για την πολιτιστική συνύπαρξη χριστιανισμού- Ισλάμ. Φαινομενικά στο τέλος της δεκαετίας κέρδισαν οι νεωτερικοί εθνικιστές και η ελληνική ταυτότητα υποσκέλιζε την παραδοσιακή ταυτότητα του ρωμιού. Μια πιο προσεκτική, ωστόσο, ανάγνωση των δεδομένων δείχνει ότι το τελικό αποτέλεσμα ήταν ένα είδος συμβιβασμού μέσα από τον οποίο η τοπική εκκλησία εκμοντερνίστηκε και μετατράπηκε σε ένα παράλληλο θεσμό πολιτικής έκφρασης για την ε/κ κοινότητα.

Η τ/κ κοινότητα βίωσε μια ανάλογη μεταμόρφωση μετά το 1920. Αυτή η μεταμόρφωση, ωστόσο, ήταν σαφώς πιο ριζοσπαστική καθώς ο κεμαλισμός (ο αντίστοιχος εισαγόμενος εθνικισμός) ήταν ριζικά αντί-θρησκευτικός. Σε ένα κείμενο της δεκαετίας του 1930 ένας τ/κ διανοούμενος έγραφε:

«Το κτίσιμο ιεροδιδασκαλείων είναι συνώνυμο με την δολοφονία της κοινότητας. Ενώ αλλα έθνη έβάζαν ένα τέλος στην επιχείρηση του παράδεισου αυτές οι αλεπούδες και οι λύκοι προσπαθούν να αδειάσουν τις τελευταίες σφαίρες τους πάνω μας.»[18]

Αυτή η μεταλλαγή από την παραδοσιακή θρησκευτική ταυτότητα στην νεωτερική εθνική είχε ουσιαστικά ολοκληρωθεί μέχρι την δεκαετία του 1930. Τα σχολεία και ο έντυπος λόγος έγιναν οι βασικοί μηχανισμοί κατασκευής των νέων ταυτοτήτων και διάχυσης τους στην κοινωνία. Η ιδιομορφία στην περίπτωση της Κύπρου ήταν ότι αυτές οι ιδεολογίες εισήχθησαν ουσιαστικά από τις γειτονικές χώρες – την Ελλάδα και την Τουρκία – αντί να αναπτυχθούν/κατασκευαστούν τοπικά.

Το πλαίσιο: η εποχή των αυτοκρατοριών και το έθνος σαν φαντασίωση εκμοντερνισμού

Το βασικό πλαίσιο στο οποίο αναπτύχθηκαν αυτές οι ιδεολογίες ήταν το βρετανικό αποικιακό πλαίσιο στην ευρύτερη εποχή της δυτικής αποικιοκρατίας. Η κάθοδος των βρετανών επιτάχυνε τις διαδικασίες εκμοντερνισμού και ένταξε την Κύπρο στο αποικιακό πλαίσιο της τότε παγκόσμιας ηγεμονικής δύναμης. Η ελληνική εθνική ιδεολογία η οποία είχε αποκτήσει την μορφή της Μεγάλης Ιδέας έκφρασε εκείνη την περίοδο το «όραμα» της αναβίωσης μιας μικρής βυζαντινής αυτοκρατορίας με άξονα τον ελληνικό εθνικισμό – και αυτό το όραμα «περιφερειακής δύναμης» εντασσόταν συνήθως στα πλαίσια της βρετανικής ηγεμονίας στο παγκόσμιο σύστημα. Στην αντίπερα όχθη η οθωμανική αυτοκρατορία ήταν σε παρακμή και η δική της προσπάθεια εξισορρόπησης αντιφάσεων και πιέσεων οδηγούσε επίσης στην προσπάθεια προσεταιρισμού της Βρετανίας απέναντι στον κίνδυνο ρωσικής επέκτασης – αλλά και της Γερμανίας απέναντι στην Μ. Βρετανία. Σε αυτό το πλαίσιο η Βρετανία ενθάρρυνε μεν το εκμοντερνισμό των τοπικών θεσμών αλλά η σχέση της με τους δυο εθνικισμούς ήταν επιλεκτική. Μέχρι τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο διάφοροι βρετανοί αξιωματούχοι (με πιο γνωστή την περίπτωση του Τσωρτσιλ το 1907) ενθάρρυναν η έδειχναν κατανόηση για το ζήτημα της ένωσης αλλά και για την πολιτιστική μετατόπιση προς την ελληνική εθνική ταυτότητα. Είναι αυτό το πλαίσιο (του μύθου της «αγγλοελληνικής φιλίας») που δημιούργησε και το εντυπωσιακά φιλοβρετανικό κλίμα ανάμεσα στην ε/κ ελίτ όπως παρατήρησε ο Γιωργαλλίδης στην ανάλυση του για την πρώτη περίοδο της αποικιοκρατίας.[19] Το αποκορύφωμα αυτής της λογικής ήταν η προσφορά της Κύπρου στην Ελλάδα κατά την δεκαετία του 1910. Η ένωση και ο ελληνικός εθνικισμός ανκαι ελαφρώς πιο αντιπολιτευτικός από ότι οι παραδοσιακοί διαλλακτικοί πολιτικοί, ήταν ένα βοηθητικό πλαίσιο για τους βρετανούς στον βαθμό που νομικά η Κύπρος άνηκε ακόμα στην οθωμανική αυτοκρατορία. Αντίθετα οι βρετανοί ήταν πιο καχύποπτοι απέναντι στην εμφάνιση του τουρκικού εθνικισμού και μέχρι την δεκαετία του 1930 στηρίχθηκαν σχεδόν αποκλειστικά στους παραδοσιακούς τ/κ πολιτικούς που δεν φάνινονταν να αμφισβητούν την βρετανική κυριαρχία.

Αυτό το πλαίσιο της εποχής των αυτοκρατοριών ενθάρρυνε την λογική της προσάρτησης της Κύπρου στα γειτονικά κράτη και οι εισαγόμενοι εθνικισμοί μεταφράζονταν εσωτερικά, όπως το απέδωσε η R. Bryant, σαν ένα είδος «φαντασίωσης εκμοντερνισμού». Αυτή η εποχή άρχισε να μπαίνει σε κρίση μετά τον πρώτο παγκόσμιο και κατέρρευσε μετά τον δεύτερο καθώς στα πλαίσια του παγκόσμιου συστήματος περάσαμε από την εποχή των αυτοκρατοριών στην εποχή της αποαποικιοποίησης.

Η μεταβατική περίοδος και οι αμφιταλαντεύσεις του αποικιακού λόγου

Μετά τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο η ένωση έπαψε να είναι μια από τις επιλογές της Βρετανίας καθώς αυξήθηκε δραματικά η γεωπολιτική σημασία/αξία της Κύπρου. Εκείνη την περίοδο η αποικιοκρατία βρέθηκε μπροστά σε 2 εσωτερικές μορφές πίεσης: τον αυξανόμενη πίεση από μερίδα των ενωτικών και από την ανάδυση μιας ριζοσπαστικής αριστεράς η οποία αμφισβητούσε το αποικιακό σύστημα συνολικά. Σε αυτό το πλαίσιο οι βρετανοί προσπάθησαν να προσεταιριστούν παραδοσιακές τοπικές δυνάμεις (όπως οι «επταδικοί» της δεκαετίας του 1920) με τον ίδιο τρόπο που προσπάθησαν να διατηρήσουν την συμμαχία με τον ελληνικό εθνικισμό και τους ενωτικούς.

Ο ελληνικός εθνικισμός στις δεκαετίες που ακολούθησαν προσπαθούσε/προσπαθεί να λογοκρίνει την συμβιωτική του σχέση με την βρετανική αποικιοκρατία αλλά και την συγκριτικά προνομιούχα του θέση στο γεωπολιτικό-γεωπολιτιστικό αποικιακό «βλέμμα». Αν συγκρίνει κανείς λ.χ. την στάση των βρετανών απέναντι στους άραβες (της Αιγύπτου η της ευρύτερης Μέσης Ανατολής) όπως την ανέλυσε ο E. Said στην μνημειώδη εργασία του, «Orientalism», με την στάση τους απέναντι στους ε/κ, υπάρχει σαφής διαφορά. Η εικόνα των αράβων κωδικοποιήθηκε σαν μια πολιτιστική-κοινωνική έκφραση της υποτιθέμενης «παθητικότητας» της ανατολής, ενώ αντίθετα η εικόνα των ε/κ οικοδομήθηκε σαν ενδεχόμενων συμμάχων. Η χριστιανική-ε/κ κοινότητα για το αποικιακό βλέμμα ήταν συνοριακή – ήταν μεν ανατολική (γεωγραφικά αλλά και με βάση την παραδοσιακή ρωμείκη κουλτούρα) αλλά η μεταλλαγή της σε ελληνική (με παραπομπές στην αρχαιότητα) την καθιστούσε εν δυνάμει «δυτική». Αυτή ήταν η γεωπολιτική διάσταση της «φαντασίωσης του εκμοντερνισμού» μέσα από τον εισαγόμενο εθνικισμό. Και για αυτό άλλωστε και ένα μεγάλο μέρος της ρητορικής του ελληνικού εθνικισμού μετά το 1940 εστιάστηκε στην «απογοήτευση» από τις βρετανικές υποσχέσεις.

Η περίπτωση του Υπουργού αποικιών Amery είναι χαρακτηριστική της αμφιταλάντευσης των βρετανών μετά το 1920 ανάμεσα στην επιδιωκόμενη συντήρηση της συμμαχίας με τον ελληνικό εθνικισμό και την προσπάθεια έλεγχου της αμφισβήτησης της αποικιοκρατίας. Ο Amery είχε εισηγηθεί προς το τέλος της δεκαετίας του 1920 να γίνουν σκέψεις για την πιθανότητα ανάπτυξης «κυπριακού πατριωτισμού» (ενός όρου ο οποίος προϋπήρξε και σαφώς χρησιμοποιήθηκε και μετά σε ποικίλα πλαίσια) σαν αντίβαρου στις πιέσεις για ένωση. Ταυτόχρονα όμως ήταν και ένας συγκριτικά «φιλέλληνας» αποικιακός αξιωματούχος, ο οποίος είχε εισηγηθεί την πιθανότητα οι ελληνοκύπριοι να έχουν διπλή υπηκοότητα (ελληνική και αποικιακή) στα πλαίσια μιας ελληνοβρετανικής «συμπολιτείας», ενώ η εισήγηση του για πιθανή τοπική αποικιακή σημαία ήταν ένας συνδυασμός της ελληνικής και της βρετανικής. Η σύγκριση με την Μέση Ανατολή είναι εκφραστική – ενώ υπήρχε αποικιακή οδηγία από το 1926 που απαγόρευε την χρήση «εξωτερικών σημαιών» στην Παλαιστίνη, ο Amery διαμήνυσε στον κυβερνήτη Στορς, το 1928, ότι είχε αμφιβολίες για την εφαρμογή του μέτρου και στην Κύπρο. [20]

Μετά την εξέγερση του 1931 οι βρετανοί πήραν κατασταλτικά μέτρα ενάντια στις τοπικές πολιτικές δυνάμεις – τους εθνικιστές και των 2 κοινοτήτων αλλά και τους κομμουνιστές (που αντιμετώπιζαν καταστολή και προηγούμενως) οι οποίοι είχαν αρχίσει να αναδύονται σαν η τρίτη πολιτική δύναμη η οποία θα μπορούσε να ενθαρρύνει ένα τοπικό δικαιοδοτικό πατριωτισμό. Αυτή η προοπτική ήταν σαφώς η χειρότερη πιθανότητα για τους αποικιοκράτες όπως φαίνεται και από την ανάλυση του κυβερνήτη Πάλμερ το 1936 όταν εξέφραζε την προφητική (με βάση ότι ακολούθησε μετά το 1960) διάγνωση ότι ο «κυπριακός πατριωτισμός» («εθνικισμός») θα διαδεχόταν τον ελληνικό και σαν πιο επικίνδυνος, για τα αποικιακά συμφέροντα, έπρεπε να καταπολεμηθεί η πιθανότητα σύντομης

εμφάνισης του:

«Η συγκρότηση ενός κυπριακού εθνικισμού ο οποίος σίγουρα θα επικρατήσει όταν Ένωση μετατραπεί σε ξεπερασμένο πιστεύω, πρέπει να μετατοπιστεί όσον πιο πολύ γίνεται στο μέλλον. Προς το παρόν ελάχιστα έχει αναπτυχθεί. Οι Κύπριοι είναι είτε «εθνικοί» των περιφερειών τους, είτε έλληνες είτε τούρκοι.»[21]

Αυτές οι επιλεκτικές συμμαχίες των αποικιοκρατών είτε με τις ηγεμονικές εθνικές ιδεολογίες είτε με παραδοσιακές μορφές τοπικής ταυτότητας ήταν εμφανείς και στην τουρκοκυπριακή κοινότητα. Αρχικά οι βρετανοί αντιμετώπισαν εχθρικά τον κεμαλισμό. Αργότερα μετά την δεκαετία του 1940, συμάχησαν μαζί του είτε σαν αντίβαρο στον ενωτισμό είτε στον κομμουνισμό. Την δεκαετία του 1930, όμως, όπως τεκμηρίωσε ο Ahmet An, άρχισε να διαμορφώνεται ανάμεσα στους τ/κ μια τάση υπέρ της δικαιοδικής συνεργασίας – ιδιαίτερα σε σχέση με τις φιλελεύθερες διεκδικήσεις για αυτονομία. Αυτή η τάση του κεμαλισμού ευνοήθηκε σαφώς από τις επιπτώσεις του κλίματος της «ελληνοτουρκικής φιλίας» των Βενιζέλου – Ατατούρκ. Και όπως παρατήρησε ο Αριφ Ταχσιν (μια νευραλγική μορφή στην διαμόρφωση του αυτόνομου συνδικαλισμού των τ/κ δασκάλων) την περίοδο 1930-50 η νέα γενιά των τ/κ «...ήταν φιλικά προσκείμενοι προς την ανεξαρτησία. Έτσι μας είχαν εκπαιδεύσει στα σχολεία. Στην εποχή την δική μου, τους μαθητές τους είχαν προκαταλάβει ενάντια στους άγγλους και όχι ενάντια στους Ελληνοκύπριους.»[22]

Ο εκμοντερνισμός των ιθαγενών και η μεταμόρφωση της ένωσης σε στρατηγική

Η θέση για υποστήριξη της ανεξαρτησίας σαν επιλογής εμφανίστηκε την δεκαετία του 1920 από τους κομμουνιστές. Την ίδια περίοδο η ιδεολογία της ένωσης γινόταν αυξανόμενα ένα ρητορικό πλαίσιο μέσα και γύρω από το οποίο συγκροτούνταν συγκυριακές στρατηγικές. Στα μέσα της δεκαετίας του 1920 εμφανίστηκε για πρώτη φορά ένα είδος τοπικής νεωτερικής πολιτικής (με επιρροές από τον βενιζελισμό) η οποία τόνιζε την ανάγκη μεταρρυθμίσεων, όπως οι διαλλακτικοί πολιτικοί της προηγούμενης περιόδου, αλλά η έμφαση ήταν σε ένα είδος αυτονομίας σε ένα μοντέρνο πλαίσιο δημοκρατικής αυτοκυβέρνησης – σαν σταδίου προς την ένωση μεν, η οποία, όμως, μετατοπιζόταν στον απώτερο μέλλον. Ο Νικόδημος Μυλωνάς, ο οποίος εμφανίστηκε και σαν ηγέτης της εξέγερσης του 1931, ήταν υποστηρικτής αυτής της πολιτικής.

Την δεκαετία του 1930 (μετά την καταστολή των οκτωβριανών) είχε αναπτυχθεί ένας τοπικός λόγος ο οποίος έδινε έμφαση στην αποκατάσταση του συντάγματος και την παραχώρηση κάποιας μορφής αυτονομίας στην Κύπρο. Αυτός ο πολιτικός λόγος ήταν ένα σημείο σύγκλισης των φιλελευθέρων, οι οποίοι εκφράζαν μερίδα των νέων μεσαίων στρωμάτων, με την λαϊκή-κομμουνιστική αριστερά. Η ένωση παρέμεινε το ηγεμονικό ιδεολογικό πλαίσιο και μάλιστα απλωνόταν στο σύνολο του πληθυσμού καθώς η εκπαίδευση καθόριζε πια τα πλαίσια ταύτισης των νεώτερων γενεών. Αλλά καθώς οι ιθαγενείς βίωναν πια τον εκμοντερνισμό που υποσχόταν προηγουμένως ο εθνικισμός, γινόταν και πιο απαιτητικοί. Η απροθυμία λ.χ. των φιλελευθέρων να υποστηρίξουν την ένωση την δεκαετία του 30 είχε να κάνει και με την δικτατορία του Μεταξά.[23]

Αυτή η στρατηγική διάσταση έγινε πιο έντονη την δεκαετία του 40. Όταν ήρθε στην Κύπρο τον Αύγουστο 1944 ο αντιπρόσωπος του αποικιακού γραμματέα, η κυπριακή αριστερά, η οποία στον ιδεολογικό της πυρήνα ήταν ανεξαρτησιακή μέχρι το 1940, οργάνωσε μαζικές διαδηλώσεις με αίτημα την άμεση ένωση – αντίθετα η δεξιά απείχε. Η συγκυρία ήταν επεξηγηματική για τις αποκλίνουσες στρατηγικές: η κυρίαρχη δύναμη στην ελληνική αντίσταση ήταν το ΕΑΜ. Όταν οι βρετανοί οδήγησαν την ελληνική αριστερά στον εμφύλιο και την στρατιωτική ήττα, η δεξιά ξανάγινε ρητορικά ενωτική απέναντι στην αριστερά που βρέθηκε να υποστηρίζει μεν την ένωση στο τότε κυρίαρχο πολιτιστικό πλαίσιο, αλλά με μια Ελλάδα στην οποία η αριστερά βρισκόταν υπό διωγμό.

Η πιο νευραλγική ιστορική στιγμή ήταν το 1947-48. Εκείνη την περίοδο οι βρετανοί σαν απάντηση στις λαϊκές κινητοποιήσεις πρότειναν σύνταγμα αυτοκυβέρνησης. Η Διασκεπτική που ακολούθησε, η πρώτη ουσιαστικά συζήτηση για ένα μετααποικιακό καθεστώς, διασταυρώθηκε μαζί με ένα έντονο κλίμα ταξικής και ιδεολογικής αντιπαράθεσης. Οι βρετανοί συζητούσαν μεν με την αριστερά στην Διασκεπτική ενώ ταυτόχρονα ήταν ντε φάκτο σύμμαχοι με την ενωτική δεξιά και ακροδεξιά τόσο στα πλαίσια του υπό διαμόρφωση τότε ψυχρού πόλεμου όσο και των τοπικών αντιπαράθεσεων. Η δεξιά ενώ επάνδρωνε τον αποικιακό μηχανισμό επέμενε ότι οι αποκλεισμένοι (η αριστερά και τα κοινωνικά στρώματα που εκπροσωπούσε) ήταν προδότες (άρα έπρεπε να παραμείνουν αποκλεισμένοι) και παρέπεμπε ρητορικά, σαν «τεκμήριο», στο ότι δεν υιοθετούσαν την πολιτική της ρητορικής διεκδίκησης της άμεσης ένωσης. Η «άμεση ένωση», όμως, ήταν εκτός συζήτησης και η δεξιά δεν έκανε τίποτε για να πιέσει τους βρετανούς. Αντίθετα η ακροδεξιά εθναρχία, μετά τον θάνατο του Λεοντίου το 1947, επανέφερε την ρητορική της «αγγλοελληνικής φιλίας» ενάντια στις απεργίες και τις συγκρούσεις των εργατών με τις αποικιακές δυνάμεις το 1948. Σε εκείνο το κλίμα η ρητορική της ένωσης ήταν ένα ιδεολογικό πλαίσιο το οποίο εχρησιμοποιείτο στρατηγικά από την δεξιά ενάντια στην αριστερά. Υπήρχε ένα είδος αξιολόγησης «ελληνικότητας» στις τελετές αποκλεισμών των αριστερών. Η διαδικασία δαιμονοποίησης της συμμετοχής στην πολιτική με αιτήματα της υλικής πραγματικότητας (οικονομικά-ταξικά, ανάγκη εκδημοκρατικοποίησης-εκλογών-συνταγματικών δικαιωμάτων) ήταν μέρος του συντηρητικού λόγου τον οποίο υιοθέτησε η δεξιά τότε – και ο οποίος πήγαινε από την ακροδεξιά. Υπήρχαν βέβαια και άλλες τάσεις στην ε/κ δεξιά – αλλά η στροφή στην ακραία συντηρητική ρητορική έκφρασε και μια σημαντική ιστορική μετατόπιση: ο ελληνικός εθνικισμός ο οποίος είχε εισαχθεί σαν εκμοντερνιστική ιδεολογία στα τέλη του 19ου αιώνα, μετατρέπονταν πια σε αντί-μοντέρνα ρητορική/ιδεολογία μπροστά στις κοινωνικές και πολιτιστικές μεταμορφώσεις του εκμοντερνισμού.

Ταυτόχρονα οι συζητήσεις για την αυτοκυβέρνηση που ώθησαν την αριστερά στην θέση για «πλήρη αυτοκυβέρνηση» το καλοκαίρι του 1948 έδειχναν ότι είχε αρχίσει πια να διαμορφώνεται μια νέα μορφή νεωτερικής κυπριακής κουλτούρας. Η αριστερά ήταν ο ιδεολογικό-πολιτικός χώρος που έκφραζε εν μέρει μαζικά αυτήν την νέα κουλτούρα αλλά οι διαστάσεις της απλώνονταν σίγουρα στο κεντρικό φιλελεύθερο χώρο τον οποίο έκφρασε πολιτικά ο Ι. Κληριδής και δημοσιογραφικά ο Θανάσης Παπαδόπουλος.

Η διάχυση του κυπριακού μοντερνισμού και η εποχή της αποαποικιοποίησης

Αυτή η νεωτερική τοπική/ιθαγενής κουλτούρα είχε αρχίσει να διαμορφώνεται από την δεκαετία του 1930 και εκφράστηκε με την προσπάθεια άρθρωσης ενός νεωτερικού λόγου ο οποίος αντιμετώπιζε την κυπριακή ιστορική και νεωτερική εμπειρία σαν άξια αυτόνομης ανάλυσης – αντί μόνο στην ρητορική σκιά της εθνικής «επιβεβαίωσης» των «ελληνικών καταβολών» με την οποία ερμηνευόταν η κυπριακή εμπειρία στην πρώτη αποικιακή περίοδο.[24] Τα περιοδικά «Κυπριακά Γράμματα» και «Πάφος» εκφράσαν αυτήν την στροφή προς την «εντοπιότητα» στους χώρους της ε/κ διανόησης.

Η έκρηξη των κοινωνικών κινημάτων την δεκαετία του 1940 διεύρυνε τα πεδία της έκφρασης αυτού του είδους του κυπριακού νεωτερικού λόγου. Είναι σε αυτήν την περίοδο που εμφανίζεται η «κυπριακή επιθεώρηση» λ.χ. σαν ένα είδος μαζικής έκφρασης η οποία συνδύαζε την λαϊκή απήχηση με την εμπλοκή «έντεχνων» δημιουργών. Σε αυτό το πλαίσιο δημιουργήθηκε το «κυπριακό νεωτερικό υπόστρωμα» το οποίο διασταυρώθηκε τις επόμενες δεκαετίες με την νέα τεχνολογία (ιδιαίτερα του ραδιόφωνου) και έδωσε νέες μορφές έκφρασης στην κυπριακή δημιουργία και την κυπριακή μαζική κουλτούρα – όπως ήταν το σκετς, η νεώτερη κυπριακή μουσική κ.ο.κ.

Υπήρχε όμως και μια άλλη διάσταση της δεκαετίας του 40 που ήταν νευραλγική: η διαμόρφωση κοινής διακοινοτικής πολιτικής. Εκείνη την δεκαετία η ταξική διάσταση φαίνεται να ήταν κυρίαρχη σε μεγάλα στρώματα του πληθυσμού δημιουργώντας μια καταλυτική νεωτερική στιγμή. Η συμμετοχή ε/κ και τ/κ σε κοινούς αγώνες σφράγισε ουσιαστικά μια εναλλακτική (σε σχέση με την ηγεμονική)

ιστορική αφήγηση η οποία επιβίωσε παρά τον αποκλεισμό της από την εξουσία και την κατά περιόδους καταστολή της.

Σε αυτό το πλαίσιο η δεκαετία του 50 όπως το έθεσε ο Loizos αποτέλεσε την αντεπίθεση των συντηρητικών μπροστά στην νεωτερική εξέγερση:

«Το γεγονός ότι η εκκλησία αισθανόταν συνεχώς να πιέζεται και από τις δυο αυτές κατευθύνσεις, από τον μοντερνισμό των απόφοιτων των ευρωπαϊκών πανεπιστημίων και από τον υλισμό της αριστεράς, ίσως εξηγεί εν μέρει το σθένος και το χρόνο που διάλεξε η Εκκλησία να δεσμευτεί με την ΕΟΚΑ.»[25]

Η στροφή της εθναρχίας προς ένα δυναμικό ανταποικιακό αγώνα μετέβαλε, όμως, τον συντηρητικό λόγο της δεξιάς – και άρχισε να εμφανίζεται ένα είδος «μεταβατικά μοντέρνου» το οποίο έκφρασε σαν μορφή ο Μακάριος. Η συντηρητική στροφή, για την αριστερά, είχε αρχίσει από το 1949 όταν επέστρεψε στον ενωτισμο σαν στρατηγική εθνικής ενότητας. Η ΕΟΚΑ ήταν μια αντίδραση όσο και μια συνέχεια του κλίματος της δεκαετίας του 40. Σαν αντίδραση χρησιμοποιούσε την ένωση και την Ελλάδα σαν ιδεολογία νομιμοποίησης της εξουσίας της και αποκλεισμού της αριστεράς. Η μορφή του Γρίβα εκφράζει αυτήν την διάσταση. Σαν συνέχεια ολοκλήρωσε τον ανταποικιακό αγώνα και κατέληξε, παρά την ιδεολογία της, σε ένα πλαίσιο το οποίο παρέπεμπε στις συζητήσεις του 1947-48 για την αυτοκυβέρνηση. Την θυσία για την «ελευθερία» (όπως κωδικοποιήθηκε αρχικά η ανεξαρτησία) την εκφράζουν μορφές όπως ο Αυξεντίου και ο Ματσης.

Η ανεξαρτησία ήταν ουσιαστικά η αναπόφευκτη δομική λύση του κυπριακού ανταποικιακού ζητήματος με δεδομένη την γεωπολιτική θέση της Κύπρου και τον συνακόλουθο εσωτερικό πλουραλισμό της.

Το ιστορικό αναπόφευκτο: η εκπαίδευση σαν χώρος μυθολογίας και εξουσίας

Η εκπαίδευση απέκτησε από την αρχή του 20ου αιώνα νευραλγική σημασία και μετατράπηκε στον χώρο όπου κατασκευάστηκαν οι μυθολογίες της εξουσίας. Αν και η εθνική μυθολογία εστιάζει στην αντιπαράθεση Βρετανών και εκκλησίας, ουσιαστικά η πρώτη μεγάλη ρήξη έγινε ανάμεσα στους χριστιανούς-ε/κ κατά το αρχιεπισκοπικό του 1900-10 όταν δημιουργήθηκαν διαφορετικά σχολεία για κάθε παράταξη – και όπως τεκμηρίωσε ο Κατσιαounης υπήρχε σαφής διαφορά στην εκπαιδευτική έμφαση των 2 παρατάξεων από πριν.[26] Αντιπαράθεσεις στον χώρο των σχολείων υπήρξαν και την δεκαετία του 1920 και του 1940 – και στις 2 περιπτώσεις μάλιστα αποβλήθηκαν από τα σχολεία αριστεροί δασκαλοι/καθηγητες η μαθητές σαν μέρος της εκστρατείας πειθαρχίας της εθναρχίας και της αποικιοκρατίας.

Σε ένα γενικότερο πλαίσιο η εκκλησία και οι πολιτικοί που την εκφράζαν αγωνίζονταν ενάντια στις προσπάθειες των βρετανών να συγκεντροποιήσουν το σύστημα, να το εγκοσμικευσουν και να το ελέγξουν. Η προσπάθεια των βρετανών, όμως, παρουσιάζεται με σαφή στοιχεία υπερβολής και λογοκρισίας των άλλων παραμέτρων αντιπαράθεσης. Διότι η εκκλησία (και γενικά οι προύχοντες διαχειριστές των εκπαιδευτικών θεσμών) είχαν να αντιμετωπίσουν και την εσωτερική-κυπριακή κριτική: από τους δασκάλους (σαν εργαζόμενους) και από τους διαφωνούντες (αριστερούς και φιλελευθέρους) για την εκπαιδευτική (η και ιδεολογική) έμφαση των σχολείων. Όπως παραδέχεται λ.χ. ο Περσιανης, στην ανασκόπηση του για τις σχέσεις εκκλησίας-αποικιοκρατίας, ένας βασικός παράγοντας για την διαμόρφωση και έγκριση της επίμαχης νομοθεσίας του 1929 ήταν οι διαμαρτυρίες και η δυσφορία των δασκάλων για την ανάγκη εξορθολογισμού του συστήματος.[27]

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα της περιορισμένης αποικιακής παρέμβασης ήταν το ζήτημα των βιβλίων – και κατά συνέπεια της διδακτέας ύλης. Παρά την Παλμεροκρατία οι βρετανοί συνέχιζαν να

επιτρέπουν την εισαγωγή (ή την ανατύπωση) των βιβλίων από την Ελλάδα « ακόμα και κατά την περίοδο του Β Παγκόσμιου πολέμου όταν εμφανίστηκε η ευκαιρία λόγω της γερμανικής κατοχής της Ελλάδας».

Η εκκλησία καλλιέργησε τον μύθο ότι «οι αγώνες της» είχαν να κάμουν με μια υποτιθέμενη συνομωσία αμφισβήτησης της «ελληνικότητας» της Κύπρου. Όπως φαίνεται, όμως, και από το ρητορικό πλαίσιο των αναφορών του Αιμιλιανίδη (ενός από τους ιδεολόγους του ελληνικού εθνικισμού) σε ένα κείμενο του 1944, η αντιπαραθεση για το ζήτημα της καταγωγής των κύπριων ήταν μέρος μιας ευρύτερης ευρωπαϊκής αντιπαραθέσεως (η οποία διασταυρωνόταν και με την εσωτερική νομιμοποίηση της δυτικής αποικιοκρατίας) για την συγκριτική σημασία της «σημιτικής» και της «άριας» επίδρασης στην περιοχή.[28] Οι βρετανοί, σαν δυτικοί αποικιοκράτες, αυτονόητα βοήθησαν την στροφή του εθνικισμού προς την Άρια εκδοχή. Και παρά τις ανησυχίες για πιέσεις από τους ενωτικούς, προτιμούσαν σαφώς τον ελληνικό εθνικισμό από τον τότε εσωτερικό του αντίπαλο – τον κομμουνισμό. Το 1949 λ.χ. αποφάσισαν να ξαναεπιτρέψουν την διδασκαλία της ιστορίας της Ελλάδας στα δημοτικά. Τα βιβλία όμως που έρχονταν από την μεταμφυλιακή Ελλάδα ουσιαστικά έκαναν προπαγάνδα υπέρ της δεξιάς και του ελληνικού εθνικισμού. Οι άγγλοι δεν είχαν πρόβλημα να επεκτείνουν την διδασκαλία της ελληνικής ιστορίας αν αυτή η εκδοχή τους ευνοούσε στην γεωπολιτική του ψυχρού πολέμου – διότι εκείνη η διάσταση μετρούσε για τους αποικιοκράτες ενώ η μυθολογία της εκκλησίας πολεμούσε ακόμα με τους «φοίνικες» της ιστοριογραφίας του 19ου αιώνα. Και σαν συμπλήρωμα της εκστρατείας της δεξιάς για «εκδίωξη των αριστερών», οι βρετανοί απέλυσαν το 1952 τον ηγέτη της συντεχνίας δασκάλων, Σ. Αγγελίδη, για ένα άρθρο του για την κυπριακή εκπαίδευση.[29]

Μια συγκριτική αναφορά ίσως να είναι διαφωτιστική – η τ/κ παιδεία σε αντίθεση με την ε/κ είναι ριζοσπαστικά κοσμική. Σήμερα λ.χ. η τ/κ συντεχνία των δασκάλων χαρακτηρίζεται από έντονο αντι-ιμπεριαλισμό και μάλιστα αριστερό. Η πιθανότητα λοιπόν να ξεφύγει η παιδεία από την εκκλησία (την παραδοσιακή θεσμική οργάνωση) δεν σήμαινε κατ' ανάγκη ότι θα υπαγόταν στην αποικιοκρατία όπως δείχνει η τ/κ εμπειρία – θα ξέφευγε όμως ένα μηχανισμός εξουσίας από τα χέρια των διαχειριστών του. Και σε μεγάλο βαθμό αυτό ήταν το ζήτημα και όχι η σχέση με την αποικιοκρατία.

Πέρα από την μυθολογία η μαζική κρατική παιδεία ακολούθησε, συνήθως καθυστερημένα, την κοινωνική εξέλιξη του εκμοντερνισμού – η αντιπαραθεση για το πανεπιστήμιο ήταν εκφραστική. Όταν τελικά ιδρύθηκε κρατικό πανεπιστήμιο την δεκαετία του 90 είχε ήδη διαμορφωθεί ένα τοπικό πλαίσιο αγγλόφωνης μη-κρατικής πανεπιστημιακής παιδείας. Διότι οι αντιδράσεις των συντηρητικών δεν καθυστερούσαν απλά – πολλές φορές προκαλούσαν απρόσμενες συνέπειες που δημιουργούσαν σαν υλική πραγματικότητα τους κινδύνους στους οποίους αναφέρονταν. Στις αρχές της δεκαετίας του 1950 λ.χ. όταν οι βρετανοί εισηγήθηκαν να γράφονται μερικά βιβλία από κύπριους συγγραφείς η εκκλησία εξαπέλυσε εκστρατεία ενάντια στην εισήγηση με το επιχείρημα ότι τα βιβλία από την Αθήνα θα ήταν καλύτερα από οτιδήποτε έγραφε κάποιος Κύπριος![30] Την δεκαετία του 1960, στάλθηκε τριμελής ελληνική επιτροπή στην Κύπρο για να διερευνήσει «χωριστικές τάσεις στην εκπαίδευση» σύμφωνα με τον Περσιανή. Η επιτροπή διαπίστωσε «χωριστικές τάσεις» – όπως τους όρους «κυπριακή ιστορία», «κυπριακή γεωγραφία» κ.ο.κ. και εισηγήθηκε την λήψη «μέτρων» για την «πλήρη ταύτιση».[31] Και ο Μακάριος (όπως και Φ. Πετρίδης) αναγκάστηκε τότε να αγωνιστεί ενάντια σε όσα είχε χρησιμοποιήσει σαν ρητορική λίγα χρόνια πριν.

Η δημόσια έκφραση του κυπριωτισμού μετά το 1974

Η τραγωδία του 1974 οδήγησε σε σημαντικές μεταμορφώσεις τον ηγεμονικό λόγο της ε/κ κοινότητας και έθεσε το κυπριακό ζήτημα σε νέα βάση. Όπως παρατήρησε ο Κ. Μαυρατσας στην διεξοδική του μελέτη για τις ιστορικές μεταμορφώσεις της ταυτότητας στην Κύπρο, η περίοδος μετά το 1974 χαρακτηρίστηκε από τον κυπροκεντρισμό. Η χρήση της κυπριακής σημαίας από τον Νεοκυπριακό σύνδεσμο στις μαζικές εκδηλώσεις της περιόδου ήταν ένα σύμπτωμα του κλίματος.

Αυτός ο κυπροκεντρισμός ήταν εν μέρει η νομιμοποίηση της λαϊκής πλειοψηφίας η οποία στήριζε τον Μακάριο σαν σύμβολο της ανεξαρτησίας.

Η κατάσταση όπως διαμορφώθηκε μετά το 74 έκανε τόσο την ανεξαρτησία όσο και τον ρόλο της τ/κ κοινότητας πιο σημαντικούς. Σε μια συμβολική ρητορική κίνηση η φιλολογία για το εθνικό κέντρο αντικαταστάθηκε από την θέση «Η Κύπρος αποφασίζει και η Ελλάδα συμπαρίσταται». Η ιστορική εμπειρία έτυχε επίσης επαναξιολόγησης με σαφή έμφαση πια στην κοινή ιστορία ε/κ-τ/κ. Ακόμα και ο Τ. Ευδοκας, ο οποίος ήταν κριτικός απέναντι στην έννοια της κυπριακής συνείδησης, σε μια έκδοση του το 1978 ανέφερε, μιλώντας για τις κοινές εξεγέρσεις χριστιανών-μουσουλμάνων κατά την οθωμανική περίοδο:

«Αυτοί οι παράγοντες δημιούργησαν ένα είδος «κοινής συνείδησης» η «κυπριωτισμού», μια κοινή αγάπη για την Κύπρο από τους Έλληνες και τους Τούρκους της Κύπρου....(....) Οι Τούρκοι της Κύπρου, παρά το ότι ήταν επηρεασμένοι από την Τουρκία, ήταν διαφορετικοί από τους Τούρκους της Τουρκίας. Είχαν αναπτύξει ένα είδος «Κυπριακής Συνείδησης» το οποίο συνεχίζεται μέχρι σήμερα.»[32]

Αυτή η αγγλόφωνη έκδοση βέβαια απευθυνόταν προς το εξωτερικό αλλά έκφραζε το γενικότερο κλίμα της περιόδου. Η προσπάθεια νομιμοποίησης της Κυπριακής Δημοκρατίας εντάθηκε την δεκαετία του 80 (όταν άρχισε να γιορτάζεται και η επέτειος της ανεξαρτησίας) και απέκτησε νέα δυναμική σαν αντίδραση στην προσπάθεια της τουρκοκυπριακής ηγεσίας να αποσχιστεί από την Δημοκρατία το 1983.

Υπήρξαν βέβαια αντιδράσεις – οι επιθέσεις ενάντια στην εκπαιδευτική πολιτική του Χ. Σοφιανού την δεκαετία του 1970 ήταν χαρακτηριστικές της συντηρητικής ρητορικής και μυθολογίας. Η άνοδος του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία στην Ελλάδα οδήγησε σε νέες παρεμβάσεις των Αθηνών. Η ομολογία του Α. Χριστοφίδη (υπουργού Παιδείας τότε) για τον ρόλο των Αθηνών στην καθυστέρηση δημιουργίας του Πανεπιστημίου Κύπρου είναι εκφραστική της υπόγειας ιστορίας των παρεμβάσεων:

«Όπως είναι γνωστό, την ίδρυση του Πανεπιστημίου ανήγγειλε ο Μακάριος το 1976, έτος παιδείας της Unesco. Αλλά διέρρεαν τα έτη και τίποτε δεν εγίνετο, διότι υπήρχαν σφοδρότατες και ισχυρότατες επιφυλάξεις από ελλαδικής πλευράς, από διαδοχικούς προέδρους της Δημοκρατίας, και πρωθυπουργούς, όχι μόνο της Νέας Δημοκρατίας αλλά και του ΠΑΣΟΚ.»[33]

Στην τ/κ κοινότητα οι πρώτες αντιδράσεις στο νέο καθεστώς οδήγησαν στην απώλεια της πλειοψηφίας από την δεξιά στις εκλογές του 1981 και χρειάστηκε η παρέμβαση της Άγκυρας για να παραμείνει στην εξουσία. Ακόμα και η προσπάθεια απόσχισης του 1983, σηματοδεύτηκε από έντονες και συναισθηματικές αντιδράσεις από την τ/κ αριστερά η οποία ανασυντάχτηκε μετά την περίοδο των «θυλάκων» του 1963-74.

Η νέα εθνικιστική αντίδραση την δεκαετία του 1990 και το νέο ιστορικό πλαίσιο

Την δεκαετία του 1990 η σύγκλιση μιας σειράς εσωτερικών και εξωτερικών παραγόντων οδήγησε σε ένα είδος αναβίωσης του εθνικισμού στην ε/κ κοινότητα. Ο Μαυρατσας και ο Περιστιανης[34] είδαν αυτήν την αλλαγή σαν ένα είδος εκκρεμούς ανάμεσα στον ελληνοκεντρισμό και του κυπροκεντρισμό. Αν δούμε όμως το πλαίσιο της αναβίωσης του εθνικισμού υπήρχε και μια σαφής διαφορά από την δεκαετία του 1960: ο νέος ε/κ εθνικισμός αποδεχόταν την Κυπριακή Δημοκρατία και η έμφαση του ήταν η συντήρηση της ελληνοκεντρικής ηγεμονίας στην πολιτιστική σφαίρα – δηλαδή το πλαίσιο των κυπροκεντρικών του 1960. Με ένα ειρωνικό τρόπο η εθνικιστική ρητορική, η οποία σε προηγούμενες δεκαετίες απεβαλε/απεκλειε τους διαφωνούντες από την «ελληνική ταυτότητα» αποκαλώντας τους «ανθέλληνες» η «προδότες» τώρα αγωνιζόταν να λογοκρίνει την οικειοθελή αποστασιοποίηση – την

διατύπωση «είμαι κύριος όχι έλληνας».

Το γλωσσικό ζήτημα είναι ίσως εκφραστικό των μεταλλαγών στο βίωμα της ταυτότητας στην καθημερινότητα. Στα τέλη του 19ου αιώνα η κυπριακή γλωσσική εκδοχή χρησιμοποιείτο επιλεκτικά, στα πλαίσια του αναδυόμενου εθνικιστικού λόγου, για να «αποδείξει», σαν πρωτογενές υλικό/τεκμήριο, την «ελληνική καταγωγή» των κυπρίων ιθαγενών. Αναμενόταν ότι θα εξαφανιζόταν «στο μέλλον» σαν βαρβαρο/χωρκατικό υπόλοιπο – για αυτό άλλωστε και αποκλείστηκε από τα σχολεία. Η μετάλλαξη και επιβίωση της, ωστόσο, οδήγησε στα μέσα του 20ου αιώνα σε μια επίθεση εναντίον της από μερίδα του ελληνικού εθνικισμού που την κωδικοποίησε σαν ένα είδος άμυνας των ιθαγενών απέναντι στον «ελληνικό εκπολιτισμό». Ο Μ. Χριστοδουλου τελείωσε μια ομιλία του στο Λαϊκό πανεπιστήμιο την δεκαετία του 1980 απηχώντας αυτό το κλίμα: «Η κυπριακή διάλεκτος ματαίωσε την ένωση της Κύπρου με την Ελλάδα». Η προσπάθεια ολοκληρωτικής ελληνοποίησης των τοπωνυμίων στις αρχές της δεκαετίας του 1990 προκάλεσε μια από τις πρώτες αυθόρμητες αντιδράσεις στην τότε έξαρση του ελληνοκεντρικού εθνικισμού. Σήμερα η συζήτηση για την γλωσσική κατάσταση έχει σαφώς μεταμορφωθεί: πέρα από την διάχυση της χρήσης της κυπριακής στον δημόσιο λόγο των ηλεκτρονικών ΜΜΕ, η ακαδημαϊκή ανάλυση της γλωσσικής κατάστασης οδηγεί πια σε αντιλήψεις που κατανοούν την κυπριακή περίπτωση σαν καθεστώς «διγλωσσίας» ενώ τίθεται πια και το ζήτημα της σχετικότητας των όρων γλώσσα-διάλεκτος. [35] Η μαζική πλέον χρήση της αγγλικής και η αναλυτική εστίαση στις ιδιαιτερότητες της τ/κ γλωσσικής εκδοχής δημιουργούν έναν νέο πλαίσιο συζήτησης για την ευρύτερη μορφή του πολυπολιτισμού στην κυπριακή καθημερινότητα.

Παρά την έμφαση στον αναβίωση του εθνικισμού η δεκαετία του 90, και η προεδρία Κληριδη, συνέχισαν τις διαδικασίες νομιμοποίησης της πολιτείας. Αυτή η διαδικασία ολοκληρώθηκε την περίοδο προεδρίας του Τ. Παπαδόπουλου όπως παρατήρησε ο Περσιανης.[36] Η ένταξη στην Ε.Ε. σηματοδότησε ένα είδος ολοκλήρωσης της πορείας των ιθαγενών προς το ιδεατό πρότυπο του δυτικού εκμοντερνισμού. Και αυτή η ολοκλήρωση συνοδεύτηκε από την ανάδυση μιας τοπικής σημειολογίας «ωρίμανσης». Το διάγγελμα του Παπαδόπουλου για το δημοψήφισμα μπορεί να είχε στόχο την αποτροπή μια συμφωνίας λύσης, αλλά οι κώδικες του ήταν σαφώς κυπροκεντρικοί – με έμφαση στην ε/κ κοινότητα. Ο Παπαδόπουλος μιλούσε μπροστά από ένα παράθυρο του προεδρικού που θύμιζε το πραξικόπημα (την επέμβαση των «ξένων»), κράτησε σαφείς αποστάσεις από την Ελλάδα και η επίκληση της κυπριακής δημοκρατίας σαν την άμυνα των ελληνοκύπριων η οποία κινδύνευε έμοιαζε με αναπαραγωγή της ρητορικής του Μακάριου άλλων εποχών.

Όμως αυτή η ολοκλήρωση της πορείας ανάδειξε και την ύπαρξη πολλαπλών μορφών κυπριακότητας – αν ο Παπαδόπουλος οικοδόμησε μια εντυπωσιακή θεαματική στιγμή εκείνη την Μεγάλη Τετάρτη, οι αντίπαλοι του επικαλούνταν επίσης μια κυπριακότητα που είχε να κάμει με την ενότητα του χώρου και τον εσωτερικό πλουραλισμό. Αλλά και πέρα από αυτό το σημείο πόλωσης η κυπριακότητα έγινε πια διάχυτη.

Σε αυτό το νέο πλαίσιο άρχισαν να τίθενται και ζητήματα εσωτερικής δημοκρατίας. Ιδιαίτερα μετά την συγκρότηση μιας άτυπης συμμαχίας μερίδας της αριστεράς και φιλελευθέρων ενάντια στον αυταρχισμό που έκφρασε η έννοια της «περιρρέουσας ατμόσφαιρας».

Η τ/κ εξέγερση και η άνοδος πολλαπλών μορφών κυπριακότητας

Σε αυτό το πλαίσιο οι τ/κ άρχισαν να αποκτούν ένα νευραλγικό ρόλο. Η «αναγνώριση του Άλλου» αποτελεί από την δεκαετία του 1990 μια διαδικασία (τόσο στον ακαδημαϊκό και δημόσιο λόγο όσο και στην πρακτική της επαναπροσέγγισης) που διευρύνει τόσο την δημοκρατία όσο και την έννοια της πολιτικής κυπριακότητας που αντλεί τις ρίζες της από την κυπριακή συνείδηση της δεκαετίας του 1960.

Την περίοδο 2000-04 η κυπριακή συνείδηση εμφανίστηκε δυναμικά στους δρόμους όταν η τ/κ κοινότητα βίωσε ένα είδος μη-βιαίας εξέγερσης με στόχο την επανένωση και την ένταξη της Κύπρου σαν σύνολο στην Ευρώπη. Η πίεση των κινητοποιήσεων οδήγησε στο άνοιγμα των οδοφραγμάτων το 2003 και ακολούθως η τ/κ αριστερά ανέλαβε την εξουσία. Αυτές οι αλλαγές δημιούργησαν μια νέα πραγματικότητα: για πρώτη φορά από το 1974 επέτρεψαν ξανά τις επαφές ανάμεσα στις 2 κοινότητες και κατέδειξαν την διαφοροποίηση στο εσωτερικό τους.

Οι ταυτότητες δεν ήταν και δεν είναι κάτι το στατικό. Υπάρχει μια σαφής ιστορική ρευστότητα και οι νομικο-θρησκευτικοί-γλωσσικοί διαχωρισμοί αποτελούν μόνο διαστάσεις ενός πολυσύνθετου πλαισίου. Ουσιαστικά από τα μέσα του 20ου αιώνα φαίνεται να έχουν διαμορφωθεί 3 πόλοι (ελληνικός-κυπριακός-τουρκικός) ταυτότητας οι οποίοι φαίνεται να έχουν ένα συμπαγή πυρήνα ενώ μια μεγάλη μερίδα του πληθυσμού κινείται στους ενδιάμεσους χώρους αυτών των πόλων αναλόγως συγκυρίας. Οι βασικές αιτίες για αυτήν την τριπλή μορφή ρευστών ταυτοτήτων μπορεί να είναι το συνοριακό καθεστώς του νησιού. Και το ότι γίνονται πλέον πιο κατανοητοί αυτοί οι πόλοι ίσως να μην είναι άσχετο με την μεταμόρφωση του συνόρου – τόσο με την ένταξη στην Ε.Ε. όσο και σε σχέση με τις δυναμικές της μεταμοντέρνας εποχής. Τα κύματα της μετανάστευσης θυμίζουν στους κύπριους ιθαγενείς ότι δεν είναι μόνοι τους πια, ότι το ζήτημα της ταυτότητας είναι πιο περίπλοκο, και ότι η θέση τους στην γεωπολιτική συγκυρία έχει αλλάξει δραματικά. Αν στο παρελθόν η κυπριακή συνείδηση έκφρασε ένα αίσθημα αξιοπρέπειας των ιθαγενών, σήμερα το ζητούμενο φαίνεται να είναι ο προσδιορισμός της αυτόνομης κυπριακής ολότητας μέσα από την αναγνώριση της εσωτερικής πολλαπλότητας.

Αρχική Δημοσίευση: «Χρονικό» (εφ. Πολίτης) 17/4/2011, τ. 160

Παραπομπές

[1] Περιστιανης (1993), σ. 254.

[2] Lanitis (1963).

[3] Κυρρης (1964)

[4] Παπαδακης (1995)

[5] Ατταλιδης (1979), σ. 79

[6] Παπαγεωργίου (τόμος Β), σ. 239.

[7] Katsiaounis (1995), σ. 236.

[8] Georgallides (1979), σ. 73, υπ. 3.

[9] Περσιανης (2004), σ. 97, υπ. 42

[10] Παπαγεωργίου (τόμος Β), σ.274.

[11] Κρανιδιώτης (1985, τόμος Α), σ. 220.

[12] Κρανιδιώτης (1985), Κατσης (1976).

[13] Το 1950 υπέγραψε το 95.73% ενώ το 1968 ψήφισε υπέρ του Μακαρίου και του «εφικτού» της ανεξαρτησίας, το 95.45%. Αριθμητικά υπέγραψαν 215, 108 το 1950 και τον Μακάριο τον ψήφισαν

220, 211 το 1968.

[14] Περσιανης 2004), σ. 52.

[15] Loizos (1974), σ. 121

[16] Kitromilides (1989).

[17] Katsiaounis (1996).

[18] Mavis (2010), σ. 14.

[19] Georgallides (1979), σ. 422

[20] Georgallides (1985), σ. 5, 74.

[21] Yasin (1990), σ. 41.

[22] Ταχσιν (2001), σ. 42.

[23] Κατσιαουνης (1990), σ. 223, Σοφοκλέους (2008), σ. 74-76, 79-81.

[24] Προυσης (1990), Παπαλεοντιου (2001)

[25] Loizos (1986), σ. 105.

[26] Katsiaounis (1996).

[27] Persianis (1978), σ. 96

[28] Αιμιλιανιδης (1944), βλ λ.χ. το κεφάλαιο: « Η ιστορική εξέλιξις του επιστημονικού αγώνος προς διαπιστωσιν της ελληνικότητας της Κύπρου».

[29] Πολυδώρου (1995), σ. 101.

[30] Persianis (1978), σ. 171.

[31] Περσιανης (2004), σ. 65-66.

[32] Endokas (1978), σ. 11

[33] Χριστοφιδης (1993), σ. 16.

[34] Μαυρατσας (1998), Περιστιανης (1995)

[35] Ο Μοσχονας (2002), λ.χ., κατέθεσε μια θέση για καθεστώς «διμορφίας»/diglossia στην Κυπριακή περίπτωση την οποία μελέτησε την δεκαετία του 1990 – λίγο μετά την περίοδο της έντονης γλωσσικής διαμάχης γύρω από τα τοπωνύμια.

[36] Περσιανης (2004)

Βιβλιογραφία

Αναγνωστόπουλου Σία. 1998-99. Η Εκκλησία της Κύπρου και ο εθναρχικός της ρόλος: 1878 – 1960. Στο Σύγχρονα Θέματα, τευχ. 68-69-70, σελ. 198-227.

An Ahmet. 2002. The perspectives of a common Cypriot Awareness during the British Colonial period. In «Kıbrıs Nereye Gidiyor?» (Quo Vadis Cyprus)”. Istanbul: Everest Publishing House.

Αιμιλιανίδη Αχιλλέα. 1944. Η ελληνικότητα της Κύπρου. Λευκωσία.

Attalides Michael. 1979. Cyprus, Nationalism and International Politics. New York: St. Martin's Press.

Bryant Rebecca. 2004. Imagining the Modern. The cultures of Nationalism in Cyprus. London: I. B. Tauris.

Georgallides Giorgos. 1979. A Political and Administrative History of Cyprus 1918 -1926. Nicosia: Cyprus Research Centre

Georgallides Giorgos. 1985. Cyprus and the Governorship of Sir Roland Storrs. Nicosia: Cyprus Research Centre.

Evdokas Takis. 1978. The Symbiosis of the two Communities. Nicosia: Socio-Psychological Research Group.

Κατσης Αριστος. 1976. Από την ανεξαρτησία στην εισβολή. Αθήνα: Παπαζηση.

Κατσιαουνής Ρολανδος.1990. Οι καταβολές της Επιτροπής Κυπριακής Αυτονομίας. Στο Πρακτικά του Πρώτου Διεθνούς Συμποσίου Κυπριακής Μετανάστευσης (1986). Λευκωσία

Katsiaounis Rolandos.1995. Social and Political Change in Cyprus: 1878 – 1924. In Επετηρίς XXI, 1995. Λευκωσία: Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών.

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

Κατσιαουνής Ρολανδος. 2000. Η Διασκεπτική, 1946-1948. Λευκωσία: Κέντρο επιστημονικών ερευνών.

Kitromilides Paschalis.1989. “Imagined Communities” and the Origins of the “National Question” in the Balkans. In European History Quarterly, vol. 19, no. 2.

Κρανιδιώτης Νίκος. 1985. Ανοχύρωτη Πολιτεία, Κύπρος 1960 – 1974. [τόμος Α, Β]. Αθήνα: Εστία.

Κυρρης Κώστας. 1964. Η Κύπρος μεταξύ Ανατολής και Δύσεως σήμερα. Λευκωσία.

Lanitis N.C. 1963. Our Destiny. Nicosia: Proodos

Loizos Peter. 1974. The progress of Greek nationalism in Cyprus: 1878 – 1955. In Choice and change: Essays in Honour of Lucy Mair. London: Athlone.

Loizos Peter. 1975. The Greek Gift: Politics in a Cypriot Village. Oxford: Basil Blackwell.

Loizos Peter. 1986. Αλλαγές στη δομή της Κοινωνίας. Στο Κυπριακά 1878 -1955. Λευκωσία: Εκδ. Δήμου Λευκωσίας.

Μαυρατσας Καίσαρ. 1998. Όψεις του ελληνικού εθνικισμού στην Κύπρο. Αθήνα: Κατάρτι.

Mavis Burak. 2010. Υποχρεωτική θρησκευτική εκπαίδευση και μαθήματα Κορανίου. [Το Καλέμι, έκτακτο τεύχος](#).

Μοσχonas Σπύρος. 2002. Κοινή γλώσσα και διάλεκτος. Το ζήτημα της «γλωσσικής διμορφίας» στην Κύπρο. Νέα Εστία, τόμος 151, τεύχος 1745, σ. 898 – 928.

Παπαδακης.1995. 20 Χρόνια μετά από τι; Η πολλαπλή νοηματοδοτηση του 1974. Στο Ανατομία μιας Μεταμόρφωσης. Λευκωσία: Intercollege Press.

Παπαγεωργίου Σπύρος. Από την Ζυρίχην εις τον Αττιλαν [τόμοι Α, Β, Γ]. Αθήνα: Εκδόσεις Λαδιά.

Παπαδόπουλος Θεόδωρος. 1964. Η κρίσις της κυπριακής συνειδήσεως. Φιλολογική Κύπρος.

Παπαλεοντίου Λευτέρης. 2001. Κυπριακά λογοτεχνικά περιοδικά στα χρόνια της αγγλοκρατίας. Λευκωσία: Δημοσιεύματα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών.

Περιστιανη Νίκου. 1993. Θρησκεία και Εκκλησία στην Κύπρο. Στο Κυπριακή Ζωή και Κοινωνία. Λευκωσία: εκδ. Δήμου Λευκωσίας.

Περιστιανη Νίκου. 1995. Δεξιά – αριστερά, ελληνοκεντρισμός – κυπροκεντρισμός: Το εκκρεμές των συλλογικών ταυτίσεων μετά το 1974. Στο Ανατομία μιας Μεταμόρφωσης. Λευκωσία: Intercollege Press.

Persianis Panayiotis. 1978. Church and State in Cyprus Education. Nicosia.

Περσιανη Παναγιώτη. 2004. Η νομιμοποίηση του κυπριακού κράτους. Λευκωσία: Κυπροεπεία.

Πολυδώρου Ανδρέας. 1995. Η ανάπτυξη της δημοτικής εκπαίδευσης στην Κύπρο. Λευκωσία.

Προυσης Μ. Κώστας. 1990. Θέματα και Πρόσωπα της Κυπριακής Λογοτεχνίας. Λευκωσία: Πολιτιστικό Ίδρυμα Τραπεζής Κύπρου.

Said W. Edward. 1978. Orientalism. London: Penguin Books.

Σοφοκλέους Ανδρέας. 2008. Θαλής Χ. Παπαδόπουλος. Λευκωσία: IMME.

Ταχσιν Αριφ. 2001. Η άνοδος του Ντενκτας στην κορυφή. Λευκωσία: Αρχείο.

Τριμικλινιώτης Νίκος.2010. Η Διαλεκτική του Έθνους-Κράτους και το Καθεστώς Εξαίρεσης. Αθήνα: Σαβάλλας.

Χριστοδουλου Μενέλαος. 1997. Κοινή γλώσσα και διάλεκτος. Στο Η διχόνοια, η ελληνική γλώσσα και η κυπριακή διάλεκτος. Λευκωσία; Εκδ. Δήμου Λευκωσίας.

Χριστοφίδης Ανδρέας. 1993. Η γλώσσα στα μέσα μαζικής ενημερώσεως. Στο Ελλάδα Φθογγών Χεουσα. Λευκωσία: Κέντρο Μελετών Ι.Μ. Κυκκου.

Yasin Mehmet. 1990. The question of identity and its socio-historical basis in Turkish-Cypriot Literature. In Turkish Cypriot Identity in Literature. London: Fatal Publications.

[Χρειάζεται Τούρκικη Μετάφραση, Χρειάζεται Αγγλική Μετάφραση, 3533 \(Ιστοσελίδα\), Ηλεκτρονικά Άρθρα, Δεκαετία 2010-2019, 2015, Απροσδιόριστη Τοποθεσία, Κυπριακή Συνείδηση](#)

From:

<https://movementsarchive.org/> - **Κυπριακό Κινηματικό Αρχείο**
Cyprus Movements Archive
Kıbrıs Sosyal Hareket Arşivi

Permanent link:

https://movementsarchive.org/doku.php?id=el:digital:3533:kipriaki_sinidisi

Last update: **2020/07/14 16:18**

