

Πανσανίας Καραθανάσης*

«ΚΥΠΡΑΙΟΙ» ΚΑΙ «ΚΑΛΑΜΑΡΑΔΕΣ»: ΔΙΑΠΡΑΓΜΑΤΕΥΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΗΓΕΜΟΝΙΑΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΟΦΩΝΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το άρθρο βασίζεται σε εθνογραφική έρευνα που πραγματοποιήθηκε στην Ελλάδα και την Κύπρο την περίοδο 2020-2021 και αφορά τις σχέσεις μεταξύ των δύο χωρών και μεταξύ των πολιτών τους. Με αφορμή πρόσφατες αλλαγές στο εσωτερικό των δύο χωρών και, συγκεκριμένα, τη νέα ελληνική μετανάστευση της κρίσης, διερευνώνται σύγχρονες διαπραγματεύσεις και μετασχηματισμοί που πραγματοποιούνται τόσο στο επίσημο επίπεδο των σχέσεων μεταξύ των δύο χωρών, όσο και στη βιωμένη καθημερινότητα των πολιτών τους. Ειδικότερα, στο άρθρο διερευνώνται ζητήματα οικειότητας, πολιτισμικής απόστασης και πολιτισμικής ηγεμονίας, όπως αυτά εμφανίζονται ανάμεσα στο κρυπτο-αποικιακό ελληνικό και το μετα-αποικιακό κυπριακό, πλαίσιο και μετασχηματίζονται στην περιφέρεια του ελληνόφωνου κόσμου.

Λέξεις-κλειδιά: Κύπρος, Ελλάδα, ηγεμονία, κρυπτο-αποικιοκρατία, κοινωνική ανθρωπολογία

*Δρ Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Μεταδιδακτορικός Ερευνητής, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, email: pafsaniask@gmail.com

*Pafsanias Karathanasis**

“KYPREI” AND “KALAMARADES”:
NEGOTIATIONS OF GREEK HEGEMONY
FROM THE MARGINS
OF THE GREEK-SPEAKING WORLD

ABSTRACT

Based on ethnographic research carried out in Greece and Cyprus in the period 2020-2021, the article concerns the relations between the two countries and their citizens. Inspired by recent changes in the two countries, and specifically by the new Greek migration of the crisis, I explore contemporary negotiations and transformations that take place both at the official level of relations between the two countries, and in the everyday life of their citizens. In particular, the article explores issues of familiarity, cultural distance and cultural hegemony, as they appear between the crypto-colonial Greek and the post-colonial Cypriot context and are transformed in the periphery of the Greek-speaking world.

Keywords: *Cyprus, Greece, hegemony, Crypto-Colonialism, Social Anthropology*

*PhD in Social Anthropology. Postdoctoral Researcher at the Department of Social Anthropology, Panteion University of Political and Social Sciences.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το άρθρο αφορά τις σχέσεις μεταξύ Ελλάδας και Κύπρου και, συγκεκριμένα, εξετάζει την αλληλεπίδραση μεταξύ «Ελλήνων» και «Κυπρίων» ή, αλλιώς, μεταξύ «Ελλαδιτών» και «Ελληνοκυπρίων» ή «Κυπραίων», σε μια εποχή που έχει επηρεαστεί από την ελληνική οικονομική κρίση και την επακόλουθη μετανάστευση χιλιάδων πολιτών της Ελλάδας στο εξωτερικό. Η έρευνα ξεκίνησε με αφορμή την ελληνική οικονομική κρίση, αλλά εξελίχθηκε ως μια ευρύτερη διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους οι σχέσεις μεταξύ των δύο χωρών και των πολιτών τους σχηματίζονται, τίθενται υπό διαπραγμάτευση ή και μετασχηματίζονται. Ειδικότερα, στο άρθρο διερευνώνται ζητήματα οικειότητας, πολιτισμικής απόστασης και πολιτισμικής ηγεμονίας, όπως αυτά εμφανίζονται στην περιφέρεια του ελληνικού ή του ελληνόφωνου κόσμου, ανάμεσα στο κρυπτο-αποικιακό ελληνικό και το μετα-αποικιακό κυπριακό πλαίσιο.

Το άρθρο βασίζεται σε έρευνα που πραγματοποιήθηκε την περίοδο 2020-2021, και κυρίως σε συνεντεύξεις με Ελλαδίτες/-ισσες που διαμένουν στην Λευκωσία και με Ελληνοκύπριους/-ες που διαμένουν στην Αθήνα, καθώς και σε επιτόπια συμμετοχική παρατήρηση, όσο το επέτρεψαν οι περιορισμοί μετακίνησης λόγω της πανδημίας της νόσου covid-19. Πραγματοποιήθηκαν 30 βιντεοσκοπημένες συνεντεύξεις (15 με Ελληνοκύπριους/-ους και 15 με Ελλαδίτες/-ισσες) με χρήση ψηφιακών μέσων, μέθοδο που χρησιμοποιήθηκε ευρέως την περίοδο της πανδημίας στο πεδίο της κοινωνικής ανθρωπολογίας.¹ Οι συνομιλητές και οι συνομιλήτριες προσεγγίστηκαν αξιοποιώντας υπάρχοντα δίκτυα επαφών τόσο στην Αθήνα όσο και στη Λευκωσία και περιλαμβάνουν κυρίως νεαρά άτομα (22-35), αλλά και κάποια μεγαλύτερης ηλικίας (50-70). Στην πλειονότητά τους ήταν φοιτητές/-τριες και μεταδιδακτορικοί/-ές ερευνητές/ερευνήτριες από τα πεδία των ανθρωπιστικών και κοινωνικών σπουδών, αλλά και εργαζόμενοι/-ες σε άλλους τομείς. Τέλος, όλοι και όλες διέμεναν τουλάχιστον κάποια χρόνια στην Αθήνα και τη Λευκωσία αντίστοιχα.

1. Η πανδημία στάθηκε αφορμή για να σκεφτούμε τα μεταβαλλόμενα ερευνητικά μας πεδία και τα εργαλεία που χρησιμοποιούμε για να αντεπεξέλθουμε στις αλλαγές. Η έννοια της εθνογραφίας «μωσαϊκό» (patchwork ethnography [Günel κ.α., 2020]) αναπτύχθηκε για να συμπεριλάβει τα πολλαπλά ψηφιακά και άλλα εργαλεία που χρησιμοποιούνται σήμερα. Ωστόσο, η μακροχρόνια επιτόπια συμμετοχική παρατήρηση παραμένει βασική μέθοδος της ανθρωπολογικής έρευνας.

Έρευνα πραγματοποιήθηκε όμως και διαδικτυακά, σε σελίδες μέσων κοινωνικής δικτύωσης που διατηρούν ομάδες Ελλαδιτών στην Κύπρο και Ελληνοκύπριων φοιτητών/τριών στην Ελλάδα.² Επιπλέον, διεξήχθη επιτόπια συμμετοχική παρατήρηση στη Λευκωσία και την Αθήνα, η οποία περιλάμβανε επισκέψεις σε χώρους ενδιαφέροντος αλλά και συμμετοχή σε πολιτιστικές εκδηλώσεις, όπου συγκεντρώθηκε ερευνητικό υλικό από δεκάδες άτυπους διαλόγους. Τέλος, το άρθρο αξιοποιεί και προηγούμενη μακροχρόνια εθνογραφική έρευνα στην Κύπρο η οποία, αν και με διαφορετικό θέμα, μου έδωσε την ευκαιρία να παρατηρήσω σημαντικές πτυχές των ζητημάτων που μελετώ εδώ.

1. ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΚΥΠΡΟΣ: ΜΙΑ ΣΤΕΝΗ ΑΛΛΑ ΚΑΙ ΑΜΦΙΘΥΜΗ ΣΧΕΣΗ

1.1. Πολιτισμική ηγεμονία

Η Κύπρος και το «κυπριακό πρόβλημα» είναι ένα θέμα που στην Ελλάδα, εύλογα, έχει απασχολήσει κυρίως τις επιστήμες της ιστορίας, την πολιτική επιστήμη και τις διεθνείς σχέσεις.³ Παρά τις σημαντικές συμβολές τους, οι επιστήμες αυτές εστιάζουν, κυρίως, στις διεργασίες που πραγματοποιούνται από τα πάνω και σε επίπεδο κυβερνήσεων, διεθνών οργανισμών και κρατικών θεσμών. Στην ελληνόφωνη βιβλιογραφία φαίνεται να υπάρχει ένα κενό στη μελέτη του «κυπριακού προβλήματος» από τις κοινωνικές επιστήμες που εστιάζονται στις διεργασίες που πραγματοποιούνται από τα κάτω, δηλαδή στο επίπεδο της κοινωνίας των πολιτών, της κοινωνικότητας και της καθημερινής συναναστροφής των Ελληνοκυπρίων που ζουν εδώ και δεκαετίες με το «κυπριακό πρόβλημα». Η απουσία ελληνόφωνης βιβλιογραφίας που να εστιάζει στις βιωμένες εμπειρίες των Κυ-

2. Στο άρθρο χρησιμοποιούνται οι όροι Ελληνοκύπριοι/-ες και Ελλαδίτες/-ισσες, οι οποίοι είναι οι πολιτικά ορθοί όροι γιατί αναγνωρίζουν τόσο το γεγονός πως Κύπριοι/-ες είναι και οι Τουρκοκύπριοι/-ες, όσο και το γεγονός πως Έλληνες/-ίδες θεωρούν τους εαυτούς τους και οι Ελληνοκύπριοι/-ες. Ωστόσο, είναι αρκετά σύνθηες στην καθημιλουμένη να χρησιμοποιούνται εναλλακτικά οι όροι Έλληνες/-ίδες και Κύπριοι/-ες (ή Κυπραίιοι/-ες). Οπότε, στα παραθέματα από τον λόγο των συνομιλητών/-τριών μου διατηρούνται οι όροι που χρησιμοποιούν οι ίδιοι/-ες.

3. Λόγω της σχετικά μεγάλης βιβλιογραφίας για την Κύπρο αναφέρονται ενδεικτικά τα εξής: Ηρακλείδης, 2002, 2006· Σακελλαρόπουλος, 2017· Παπαπολυβίου κ.ά., 2013· Γιαλλουρίδης, 1997· Αναγνωστόπουλου, 2008.

πρώων⁴ ενδεχομένως να έχει συμβάλει όχι μόνο στην ελλιπή ενημέρωση για τα κοινωνικοπολιτικά ζητήματα που ανακύπτουν από το συνεχιζόμενο διαχωρισμό της Κύπρου, αλλά και στη διατήρηση ή και στην ενδυνάμωση στερεοτυπικών αντιλήψεων για τους/τις Ελληνοκύπριους/-ες στην Ελλάδα. Το ίδιο ισχύει και για τον δημόσιο λόγο στην Ελλάδα, όπου παρατηρεί κανείς πως συχνά το «κυπριακό» παρουσιάζεται ως ένα πρόβλημα μεταξύ της Ελλάδας και της Τουρκίας, παρά ως ένα ζήτημα που πρωτίστως επηρεάζει την καθημερινότητα, αλλά και την πολιτική και κοινωνική ζωή των μελών των δύο μεγαλύτερων κοινοτήτων του νησιού.

Η Ελλάδα έχει ιστορικά αποκτήσει τον ρόλο της «μητέρας πατρίδας» για τους Ελληνοκύπριους/-ες, όπως, αντίστοιχα, και η Τουρκία για τους Τουρκοκύπριους/-ες (Παπαδάκης, 2009). Τέτοιες κυρίαρχες μεταφορές συγγένειας είναι, ωστόσο, χαρακτηριστικές των ανισομερών σχέσεων μεταξύ της Κύπρου και των δύο «μητέρων πατρίδων» της και αντανακλούν πολλαπλές πολιτισμικές, πολιτικές, στρατιωτικές, και οικονομικές σχέσεις εξάρτησης και ηγεμονίας. Στη βόρεια Κύπρο (στη διεθνώς μη-αναγνωρισμένη «Τουρκική Δημοκρατία της Βορείου Κύπρου»), η σχέση εξάρτησης με την Τουρκία θεωρείται προφανής, λόγω της πολιτισμικής, αλλά και της οικονομικής, πολιτικής, και στρατιωτικής κυριαρχίας της Τουρκίας στο λεγόμενο «ψευδοκράτος» (Kizilyürek, 2003· Bozkurt, 2014· Hatay και Bryant, 2008· Navaro-Yashin, 2012). Ωστόσο, μέρος της τουρκοκυπριακής κοινότητας έχει κατά καιρούς αντιδράσει σθεναρά στην κυριαρχία αυτή προτάσσοντας την κυπριακότητα έναντι της τουρκικότητας (Hatay και Bryant, 2008· Derya, 2007). Αντίθετα, στη νότια Κύπρο (στην Κυπριακή Δημοκρατία, στο εξής Κ.Δ.) η πολιτισμική, πολιτική και στρατιωτική ηγεμονία της Ελλάδας μπορεί να είναι πολύ πιο ήπια τις τελευταίες δεκαετίες, ωστόσο, σε προηγούμενες ιστορικές περιόδους έχει υπάρξει κι αυτή κυριαρχική.⁵

Η αδυναμία της Ελλάδας να στηρίξει στρατιωτικά την Κύπρο κατά το δεύτερο κύμα της εισβολής του τουρκικού στρατού το κα-

4. Εξαίρεση αποτελούν το βιβλίο του Γιάννη Παπαδάκη (2009) «Η Ηχώ της Νεκρής Ζώνης», το οποίο έχει μεταφραστεί από τα αγγλικά στα ελληνικά και στα τουρκικά, και, πιο πρόσφατα, η κυπρολογική σειρά «Ρότσο» των εκδόσεων Ψηφίδες.

5. Εδώ αναφέρομαι συγκεκριμένα στις προσπάθειες πολιτικού και στρατιωτικού ελέγχου της Κ.Δ. από την Ελλάδα, από την πρώτη κιόλας δεκαετία του νεοσύστατου κυπριακού κράτους (1960), προσπάθειες που κορυφώθηκαν με το πραξικόπημα της στην Κύπρο από την ελληνική χούντα το 1974.

λοκαίρι του 1974 έχει γίνει η αφορμή για τη δημιουργία ενός σύγχρονου πολιτικού μύθου. Σύμφωνα με αυτόν, ο Κωνσταντίνος Καραμανλής, πρωθυπουργός της κυβέρνησης εθνικής ενότητας που συγκροτήθηκε για να διαχειριστεί την κρίση της Κύπρου και την επακόλουθη πτώση της χούντας, είπε στο διάγγελμά του, στις 14 Αυγούστου 1974, τη φράση «*Η Κύπρος κείται μακράν*». Ο μύθος είναι αρκετά διαδεδομένος στην Κύπρο, ιδιαίτερα στην Αριστερά, και χρησιμοποιείται για να εκφράσει τη «δεύτερη προδοσία» της Ελλάδας, αυτή τη φορά όχι από τη χούντα που ευθύνεται για το πραξικόπημα, αλλά από την κυβέρνηση εθνικής ενότητας που ακολούθησε. Αν και στην πραγματικότητα ο Καραμανλής ποτέ δεν χρησιμοποίησε κατά λέξη τη συγκεκριμένη φράση,⁶ ο μύθος εκφράζει την απογοήτευση των Κυπρίων από την αδυναμία της «μητέρας πατρίδας» να στηρίξει τους Ελληνοκύπριους «αδελφούς», και σηματοδοτεί όχι μόνο το οριστικό τέλος της προοπτικής της ένωσης του νησιού με την Ελλάδα, αλλά και το τέλος των προσπαθειών πολιτικο-στρατιωτικής κυριαρχίας στην Κ.Δ.,⁷ που εκφράστηκαν από το δόγμα του «εθνικού κέντρου» και τον «ελλαδικό ηγεμονισμό» (Χατζηβασιλείου, 2020). Από το 1974 και έπειτα, στο πεδίο των διεθνών σχέσεων και των διαπραγματεύσεων για το «κυπριακό πρόβλημα», η Ελλάδα περνάει στο δόγμα «η Κύπρος αποφασίζει και η Ελλάδα συμπαρίσταται» (στο ίδιο, σελ. 10), το οποίο σε αντίθεση με την προηγούμενη περίοδο του «εθνικού κέντρου» εκφράζει την επίσημη αποδοχή των δύο ανεξάρτητων κρατών. Ωστόσο, όπως υποστηρίζω, ο «ελλαδικός ηγεμονισμός» δεν εξαφανίστηκε μετά το 1974,⁸ αλλά μεταλλάχθηκε σε μια διαφορετική, «ήπια» και συναινετική ηγεμονία.

6. Το επίμαχο σημείο του διαγγέλματος του Καραμανλή έχει ως εξής: «*Η ένοπλος αντιμετώπιση των Τούρκων εις Κύπρον καθίστατο αδύνατος και λόγω αποστάσεως και λόγω των γνωστών τετελεσμένων γεγονότων. Και δεν ήτο δυνατόν να επιχειρηθῆ χωρίς τον κίνδυνον εξασθενήσεως της αμύνης αυτής ταύτης της Ελλάδος*» (Κωνσταντίνος Καραμανλής, Διάγγελμα, 14 Αυγούστου 1974. Ραδιοφωνικές Μαρτυρίες, 2021).

7. Η ανάγκη άμυνας της Κ.Δ. μετά το 1974, έφερε το λεγόμενο Δόγμα Ενιαίου Αμυντικού Χώρου (ΔΕΑΧ) Ελλάδας-Κύπρου 1993-2008 (Αρσένης, 2009· Χατζηβασιλείου, 2020). Στο πλαίσιο του ΔΕΑΧ και της πολιτικής ενίσχυσης του στρατού στην Κύπρο, που είχε ξεκινήσει από τη δεκαετία του 1960 (Χρυσοστόμου, 2013), αξιωματικοί των ελληνικών Ενόπλων Δυνάμεων στελεχώνουν την Εθνική Φρουρά της Κύπρου μέχρι και σήμερα. Αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως διατήρηση κάποιας μορφής στρατιωτικής ηγεμονίας της Ελλάδας, ακόμα και αν αυτή δεν πήρε ποτέ τα κυριαρχικά χαρακτηριστικά της περιόδου 1963-1974.

8. «Πάντως, και μετά το 1974 δεν έλειψαν οι περιπτώσεις εκδήλωσης κάποιας μορ-

Ο όρος *ηγεμονία*, όπως τον συναντάμε σε ελληνικά και αγγλικά λεξικά,⁹ καθώς επίσης και στις επιστήμες των διεθνών σχέσεων και των πολιτικών επιστημών, αναφέρεται στην οικονομική, πολιτική ή στρατιωτική κυριαρχία που ασκεί ένα κράτος πάνω σε ένα άλλο. Στο παρόν κείμενο ο όρος χρησιμοποιείται, ειδικά, με τη σημασία που του έχει αποδώσει ο Αντόνιο Γκράμσι, ο οποίος διαχωρίζοντας την ηγεμονία από την *κυριαρχία*, δηλαδή την επιβολή ελέγχου και ηγεσίας μέσω του καταναγκασμού και της ισχύος, την ορίζει ως την ηγεσία και τον έλεγχο που βασίζεται στην *συναίνεση* και την υποστήριξη και μπορεί να ασκηθεί και στο εσωτερικό ενός κράτους από μια κυρίαρχη τάξη προς τις υπάλληλες (Gramsci, 1971· Kurtz, 1996, σελ. 106-107).

Η γκρομισιανή ηγεμονία επιλέγεται για να εκφράσει τη μεταβολή στις σχέσεις Ελλάδας-Κύπρου από την εποχή των «σκληρών» προσπαθειών πολιτικο-στρατιωτικής *κυριαρχίας* μέχρι και το 1974, σε αυτήν της εφαρμογής μιας πιο «ήπιας εξουσίας» (Nye, 2004) ή «ήπιας» πολιτισμικής *ηγεμονίας*, η οποία διευκολύνει τη δημιουργία συναίνεσης μέσω της υποβολής και της πειθούς και εκφράζεται κυρίως μέσα από τη χρήση της ελληνικής γλώσσας, αλλά και από πολιτισμικές και πολιτιστικές πρακτικές που τοποθετούν την «μητέρα-πατρίδα» σε πολιτισμικά «υψηλότερη» θέση από την Κύπρο. Ωστόσο, η κυρίαρχη μεταφορά της «μητέρας πατρίδας» αναδεικνύει μια ανισομερή σχέση που δεν επηρεάζει μόνο τις σχέσεις μεταξύ των δύο κρατών, αλλά και αυτές μεταξύ των πολιτών τους. Εξ' άλλου, όπως έχει υποστηρίξει και η Ελένη Παπαγαρουφάλη, εξετάζοντας τις «αδελφοποιήσεις πόλεων» της Ελλάδας και της Τουρκίας,¹⁰ αλλά και τις «αδελφοποιήσεις» ή «διδυμοποιήσεις» ανάμεσα σε σχολεία

φής ηγεμονισμού από πλευράς των Αθηνών, ειδικά υπό τις Κυβερνήσεις του ΠΑΣΟΚ, που αποτελούσε τη μετεξέλιξη και της προδικτατορικής Ένωσης Κέντρου με τη ροπή της προς έναν τέτοιο ηγεμονισμό.» (Χατζηβασιλείου, 2020).

9. Η ερμηνεία του όρου ηγεμονία, στα ελληνικά και στα αγγλικά, προέρχεται από τα διαδικτυακά λεξικά greek-language.gr και dictionary.com https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?q=ηγεμονία&dq <https://www.dictionary.com/browse/hegemony> (ανακτήθηκαν 1^η Νοεμβρίου 2022).

10. Η συγγραφέας αναφέρεται στις «αδελφοποιήσεις» που ακολούθησαν τη λεγόμενη «διπλωματία των σεισμών και της λευχαιμίας», δηλαδή μετά τους σεισμούς στην Τουρκία και την Ελλάδα του Αυγούστου και Σεπτεμβρίου του 1999, αλλά και στο περιστατικό της βοήθειας από Έλληνες και Τούρκους πολίτες προς τον Ελληνοκύπριο Αντρέα και τον Τουρκοκύπριο Κεμάλ το 2002 που έπασχαν από λευχαιμία (Παπαγαρουφάλη, 2013, σελ. 56-68).

κρατών της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ως περιπτώσεις αυτού που αποκαλείται «ήπια διπλωματία», ο «οικογενειοποιημένος-οικιακοποιημένος» λόγος τέτοιων μεταφορών υιοθετεί την κοινότοπη μεταφορά της αδελφικής αγάπης και της οικογένειας ως πρότυπο της συμπόνιας και της συναίνεσης (Παπαγαρουφάλη, 2013, σελ. 12). Τέτοιες κοινότοπες μεταφορές, όμως, νοούνται ως κανονιστικοί «κλισέ» λόγοι που, λόγω του μετωνυμικού χαρακτήρα τους, εκλαμβάνονται ως δεδομένοι και φυσιολογικοί, με αποτέλεσμα να φυσικοποιούν το αντικείμενό τους και, έτσι, να περνούν απαρατήρητοι (στο ίδιο, σελ. 20). Ωστόσο, τα τελευταία δέκα περίπου χρόνια παρατηρούνται αλλαγές τόσο στην Ελλάδα όσο και στην Κύπρο. Αναφέρομαι σε μεταβολές στο συμβολικό και το πρακτικό επίπεδο των σχέσεων των δύο χωρών, αλλά και στο καθημερινό επίπεδο των σχέσεων μεταξύ των Ελληνοκυπρίων και των Ελλαδιτών.

Η πρώτη αλλαγή, λοιπόν, είναι η «οικονομική κρίση», η οποία οδήγησε χιλιάδες Έλληνες/-ίδες να μεταναστεύσουν στην Κύπρο προς αναζήτηση αξιοπρεπούς εργασίας ή ακόμα και συνθηκών που θα επέτρεπαν την επιβίωσή τους. Η δεύτερη αλλαγή αφορά σε μεταβολές στη διεκδίκηση της κυπριακότητας. Η κυπριακότητα, που ήταν περιθωριοποιημένη στο κυπριακό κοινωνικό-πολιτικό πλαίσιο όπου κυριαρχεί η ελληνικότητα, φαίνεται πως, τα τελευταία δέκα με δεκαπέντε χρόνια, έρχεται στο προσκήνιο και τροφοδοτεί τις στάσεις μιας μικρής αλλά αυξανόμενης μερίδας Κυπρίων, ανεξάρτητα από τις πολιτικές τους πεποιθήσεις. Θα ήθελα να υποστηρίξω πως οι δύο αυτές αλλαγές, σημαντικές, αλλά με διαφορετικούς τρόπους η κάθε μία, συμβάλλουν στη διάβρωση της φυσικοποιημένης πολιτικής και πολιτισμικής ηγεμονίας της «μητέρας-πατρίδας», οδηγώντας σε μικρές αλλά συμβολικά σημαντικές μεταβολές και στις σχέσεις μεταξύ των δύο κρατών και μεταξύ των πολιτών τους. Πώς επηρεάζεται, ωστόσο, η σχέση Ελλάδας-Κύπρου, μια σχέση που στο πλαίσιο της νοτιοανατολικής Μεσογείου παρουσιάζει τα χαρακτηριστικά της άνισης σχέσης κέντρου-περιφέρειας, από το γεγονός πως η Ελλάδα είναι «κέντρο», αλλά στην «περιφέρεια» της Ευρώπης και της ευρύτερης Δύσης;

1.2. Νοτιοανατολικά του παγκόσμιου νότου:

Κρυπτο-αποικιοκρατία και μετα-αποικιοκρατία

Μια χρήσιμη έννοια από την ελληνική εθνογραφία για να μελετήσουμε τις σχέσεις Ελλάδας-Κύπρου είναι η έννοια της *κρυπτο-αποικιοκρατίας* (Herzfeld, 2002), που αναδεικνύει το παράδοξο κάποιων χωρών, όπως την Ελλάδα, που βρίσκονται στην περιφέρεια της Ευρώπης και της Δύσης. Τέτοιες χώρες σύμφωνα με τον Herzfeld «αναγκάστηκαν να αποκτήσουν την πολιτική τους ανεξαρτησία σε βάρος της τεράστιας οικονομικής εξάρτησης» έτσι, μπορεί να είναι «ονομαστικά ανεξάρτητες, αλλά η ανεξαρτησία έρχεται με το τίμημα μιας, ενίοτε ταπεινωτικής, μορφής αποτελεσματικής εξάρτησης» (στο ίδιο, σελ. 901). Ενδιαφέρον σημείο αυτής της ανάλυσης είναι ότι η κρυπτο-αποικιοκρατία αφορά τον «αποκλεισμό συγκεκριμένων χωρών από την πρόσβαση στις παγκόσμια κυρίαρχες προόδους της νεωτερικότητας» (στο ίδιο, σελ. 921). Ωστόσο η Κύπρος, βρετανική αποικία για ογδόντα περίπου χρόνια, δεν αποκλείστηκε από τις προόδους της νεωτερικότητας. Αντίθετα, όπως αναφέρει ο Αργυρού, οι Κύπριοι θαύμαζαν τους Βρετανούς σε βαθμό που ήθελαν να γίνουν σαν και αυτούς (Argyrou, 2017, σελ. 120). Παραθέτοντας από το βιβλίο «Πικρολέμονα» του Λώρενς Ντάρρελ (1980), στο οποίο ο Βρετανός συγγραφέας και διπλωμάτης γράφει για την Κύπρο του 1957, ο Αργυρού υποστηρίζει πως σε κάποιο βαθμό το είχαν πετύχει, αφού, αντί του «εξωτικού» που έψαχνε, ο Ντάρρελ βρήκε «ενοχλητικές» εικόνες αστών Κυπρίων να γυαλίζουν ευλαβικά βρετανικά οικογενειακά αυτοκίνητα, ενώ καπνίζουν πίπα.

Αν η Κύπρος δεν αποκλείστηκε από τη νεωτερική πρόοδο όπως η Ελλάδα, τότε μπορούμε να φανταστούμε γιατί αυτό είναι ένα σημείο τριβής ανάμεσα στις δύο χώρες και, έτσι, να κατανοήσουμε καλύτερα τις προκαταλήψεις που υπάρχουν εκατέρωθεν. Οι Κύπριοι/-ες κατηγορούν την Ελλάδα για το γεγονός ότι «δεν υπάρχει κράτος» και οι πολίτες της είναι ανάξιοι εμπιστοσύνης, παρουσιάζοντας το δικό τους μετα-αποικιακό κράτος ως πιο «ευρωπαϊκό». Την ίδια στιγμή, όμως, θεωρούν εαυτούς περήφανους Έλληνες ή και πιο Έλληνες από τους Έλληνες «εξ Ελλάδος» και η κυρίαρχη άποψη στην Κύπρο πως τα κυπριακά ελληνικά είναι πιο κοντά στα αρχαία ελληνικά (Τσιπλάκου, 2007, σελ. 471-473), συχνά παρουσιάζεται ως απόδειξη. Όπως υποστηρίζει ο Αργυρού, οι Κύπριοι/-ες υποστηρίζουν έτσι πως υπάρχουν «δύο τρόποι να είσαι Έλληνας» (Argyrou, 1996,

σελ. 49-56) και πως ο δικός τους μετα-αποικιακός τρόπος είναι πιο «ανεπτυγμένος» ή, τουλάχιστον, πιο ευρωπαϊκός. Αντίθετα, συχνά οι Ελλαδίτες/-ισσες κριτικάρουν την Κύπρο ως «επαρχία» αποκλώντας τους Κύπριους χωριάτες, νεόπλουτους και αλλοτριωμένους και συμπεριφέρονται υπεροπτικά απέναντί τους. Ωστόσο, φαίνεται σαν να ζηλεύουν το μετα-αποικιακό τους κράτος και την οικονομία τους αλλά, όπως συνάντησα στην έρευνά μου, και το γεγονός ότι βγήκαν γρήγορα και σχετικά ανώδυνα από την οικονομική κρίση. Έτσι, η κόντρα μεταξύ Ελλάδας και Κύπρου φαίνεται να είναι ένας ανταγωνισμός ως προς το ποιο από τα δύο κράτη είναι πιο «πίσω» ή «μπροστά» στην κούρσα προς τη «Δύση». Όμως, όπως τονίζει ο Αργυρού, η «Δύση» δεν είναι «ούτε ένας προορισμός που πρέπει να φτάσει κανείς, ούτε ένα σύστημα συμβόλων που πρέπει να υιοθετηθεί, πόσο μάλλον ένα αντικείμενο που πρέπει να οικειοποιηθεί, είναι μια ιστορική κατασκευή που αναδύθηκε στο πλαίσιο της αποικιοκρατίας ως όργανο διαίρεσης και εξουσίας, μια τεχνική που αναπτύσσεται από μια ομάδα εθνών για να διατάξουν τον κόσμο με συγκεκριμένο τρόπο» (στο ίδιο, σελ.177).

Προσεγγίζοντας τις σχέσεις Ελλάδας-Κύπρου μέσα από το πρίσμα της σχέσης τους με τη «Δύση», αποκαλύπτεται πως η Κύπρος, στην προσπάθειά της να απο-αποικιοποιηθεί, αγκάλιασε την ελληνική ταυτότητα και τον πολιτισμό, διεκδικώντας μια θέση στην «παγκόσμια ιεραρχία της πολιτισμικής αξίας» που είχε δημιουργήσει η αποικιοκρατία (Herzfeld, 2002, σελ. 920). Σε αυτήν την ιεραρχία, ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός κατέχει τη θέση της απαρχής του ευρωπαϊκού και κατ' επέκταση του δυτικού πολιτισμού. Η σύγχρονη Ελλάδα, όμως, όσο και αν επιχείρησε να κατασκευάσει μια ιστορική συνέχεια με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό, ποτέ δεν κατάφερε να καταλάβει μια ισότιμη σχέση ανάμεσα στα δυτικά έθνη. Έτσι, έφτασε σε μια σχέση κρυπτο-αποικιακής εξάρτησης από αυτά. Από την άλλη, η Κύπρος, στην προσπάθειά της να ξεφύγει από την αποικιακή κυριαρχία, έφτασε σε μια εθνικά ηγεμονική σχέση με την Ελλάδα, παρά το γεγονός ότι ως πρώην αποικία απολάμβανε ήδη κάποιες από τις προόδους της νεωτερικότητας.

Ωστόσο, ακόμα και αν ο Αργυρού υποστηρίζει πως η διεκδίκηση της νεωτερικότητας των Ελληνοκυπρίων φαίνεται από τη Δύση σαν μια φτώχη εκδοχή του αυθεντικά μοντέρνου (Argyrou, 1996, σελ. 177), αν τη δούμε σε σχέση με την Ελλάδα, μια παραδοσιακή κρυπτο-αποικία, αυτή η διεκδίκηση αποκτά άλλη σημασία. Σε αυτό

το πλαίσιο μπορούμε να κατανοήσουμε και τη διεκδίκηση, από την πλευρά των Ελληνοκυπρίων, μιας πιο στενής σχέσης με την αρχαία Ελλάδα μέσα από τη γλώσσα. Έτσι, η απροβλημάτιστη ταύτιση των Ελληνοκυπρίων με το εθνικό αφήγημα του ελληνικού κράτους και της «μητέρας πατρίδας», όπως αυτό αρθρώνεται μέσα από εθνικούς και κρυπτο-αποικιακούς λόγους, στέκεται εμπόδιο στην αναγνώριση της πολιτισμικής τους διαφορετικότητας, η οποία είναι βιωμένη στην καθημερινότητα, όπως είναι και αναπόσπαστο μέρος της ταυτότητάς τους, ενώ παρέμενε για δεκαετίες απαγορευμένη στο προσκήνιο της «επίσημης» επικοινωνίας και επιτελεστικότητας. Όπως μου είπε ο Αντρέας,¹¹ συνταξιούχος Κύπριος εκπαιδευτικός, καθώς πήναμε καφέ στην αυλή του σπιτιού του στην Παλιά Λευκωσία, «αυτό που παρεξηγήσαμε από την προπαγάνδα της Εθναρχίας που μας έλεγε πως είμαστε Έλληνες ήταν ότι είμαστε ίδιοι με τους Έλληνες της Ελλάδος, ενώ τελικά δεν είμαστε».

2. ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗΝ ΟΙΚΕΙΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

*Ας την παραδεχθούμε την αλήθεια πα-
είμεθα Έλληνες κ' εμείς – τι άλλο είμεθα; –
αλλά με αγάπες και με συγκινήσεις της Ασίας,
αλλά με αγάπες και με συγκινήσεις
που κάποτε ξενίζουν τον Ελληνισμό.*

Κ. Π. Καβάφης, «Επάνοδος από την Ελλάδα»,
Κρυμμένα Ποιήματα (1877; -1923),

Γ. Π. Σαββίδης (επιμ.), 1993, Εκδ. Ίκαρος, σελ. 96-7.

Μέσω παλαιότερης εθνογραφικής έρευνας στην Κύπρο¹² (Καραθανάσης, 2017) και λόγω της προσωπικής μου εμπειρίας, έχοντας διπλή υπηκοότητα και καταγωγή, έχω έρθει συχνά αντιμέτωπος, στην Ελλάδα και στην Κύπρο, με λόγους και πρακτικές που αναδεικνύουν έναν μετωρισμό ανάμεσα στις έννοιες της οικειότητας και της ετερότητας. Η περίπτωσή μου εμπίπτει στην κατηγορία των

11. Όλα τα ονόματα έχουν αλλαχθεί για τη διατήρηση της ανωνυμίας και της εμπιστευτικότητας.

12. Το κύριο μέρος της εθνογραφικής έρευνας στη Λευκωσία πραγματοποιήθηκε μεταξύ του 2009 και του 2011 στο πλαίσιο διδακτορικού προγράμματος, αλλά συνεχίστηκε και με ερευνητικές επισκέψεις στη μοιρασμένη Κυπριακή πρωτεύουσα το 2012 και το 2013.

ανθρωπολόγων που περιγράφονται ως «halfies» (Abu-Lughod, 1991), δηλαδή περιπτώσεις που οι κατηγορίες «εαυτός» και «άλλος» μπορεί να μπερδεύονται ή και να συμπίπτουν. Βρισκόμενος από παιδί στο *ενδιάμεσο*, μεταξύ αυτών των δύο οικείων, αλλά ταυτόχρονα διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων και ταυτοτήτων, μπορώ να αναγνωρίσω πως οι σχέσεις μεταξύ τους χαρακτηρίζονται από μια αμφιθυμία. Τι συνιστά, όμως, αυτήν την αμφιθυμία; Θα έλεγα πως οφείλεται στην πολιτισμική απόσταση που υπάρχει μεταξύ τους, παρά τη φυσικοποιημένη οικειότητα. Θα προσπαθήσω λοιπόν να περιγράψω πλευρές αυτής της απόστασης/οικειότητας, έτσι όπως παρουσιάζονται στην καθημερινότητα των διαπροσωπικών σχέσεων των συνομηθών και συνομητριών μου, επιχειρώντας να δείξω πως τόσο στο παρελθόν, όσο και στο παρόν, και παρά τις κυρίαρχες αντιλήψεις της «οικογενειακότητας», η Κύπρος διατηρεί μια σημαντική ίσως πολιτισμική απόσταση από την Ελλάδα, στην οποία δεν έχει δοθεί σημαντική προσοχή.

2.1. Οι Κύπριοι/-ες ως «κοντινοί άλλοι»

Στην Ελλάδα, η Κύπρος και οι (Ελληνο)Κύπριοι/-ες αποτελούν «κοντινούς Άλλους», φιγούρες που «κατοικούν» ανάμεσα στον «εαυτό» και τον «άλλο»: τις αντιλαμβάνονται ως πολιτισμικά οικείες και εθνικά «αδέλφια» αλλά, ταυτόχρονα, συχνά ίσως και ως ενοχλητικά διαφορετικές, ενώ το πιο σημαντικό είναι πως συχνά αντιμετωπίζονται ακόμα και ως πολιτισμικά «κατώτερες», όχι «ακριβώς» Έλληνες ή Ελληνίδες, που μιλούν διαφορετικά ή «περίεργα». Όπως το έθεσε μια Κύπρια συνομηθριά μου, «όχι “σωστοί” αλλά “χαλασμένοι” Έλληνες». Τα παραπάνω αποκρυσταλλώνονται στο αφοριστικό «εγώ να ξέρεις δεν τους πολυ-πάω τους Κύπριους», το οποίο έχω ακούσει, σε διάφορες παραλλαγές του, αρκετά συχνά από συνομηθές/συνομητρίες μου στην Ελλάδα, τόσο λόγω της διπλής μου καταγωγής, όσο και λόγω της ερευνητικής μου ενασχόλησης με την Κύπρο.

Σε γενικές γραμμές είναι πολύ συχνό να θεωρούνται οι Κύπριοι πιο πλούσιοι από τους Έλληνες πολίτες, νεόπλουτοι και αλλοτριωμένοι από τον νεοφιλελευθερισμό, κάτι που στηρίζεται, από τη μία πλευρά, στη ραγδαία οικονομική ανάπτυξη της Κύπρου μετά το 1974, η οποία αναφέρεται και ως το κυπριακό «οικονομικό θαύμα» (Christodoulou, 1992· Θεοφάνους, 1995) και, από την άλλη, στην ει-

κόνα της Κύπρου ως «φορολογικού παραδείσου»,¹³ κάτι που αποδίδεται συχνά και στην επιρροή της βρετανικής αποικιοκρατίας. Σε άτυπη συζήτηση που είχαμε σε μια ακαδημαϊκή εκδήλωση στην Αθήνα, ο Σωτήρης, ένας 40χρονος Έλληνας κοινωνικός επιστήμονας μου είπε χαρακτηριστικά το εξής:

Καταλαβαίνω πως είναι ένας λαός που έχει χτυπηθεί πολύ σκληρά από την αποικιοκρατία και τον ιμπεριαλισμό, αλλά από κει και πέρα, και για συγκυριακούς λόγους, πήρε κάτι, το οποίο ήταν κυρίως οικονομικό, και αυτό ρε παιδί μου, δυστυχώς για μένα, τους αλλοτρίωσε... πολιτικά, πολιτισμικά, ταξικά, κοινωνικά και γενικά σε όλα τα επίπεδα που εγώ μπορώ να προσλάβω... και αυτό με κάνει να λειτουργώ εναντίον τους με προκατάληψη, και νιώθω πολύ άσχημα γι' αυτό.

Οι περισσότεροι/-ες στην Ελλάδα έρχονται σε επαφή με Κύπριους/-ες κυρίως στα πανεπιστήμια, όπου φοιτούσαν σε ειδικό καθεστώς χωρίς εισαγωγικές εξετάσεις ήδη από πριν το 1974 (Μπουλετή, 2019). Παρά το γεγονός πως το πανεπιστήμιο Κύπρου ιδρύθηκε το 1989, χιλιάδες Κύπριοι φοιτητές συνεχίζουν να φοιτούν στα τμήματα των ελληνικών πανεπιστήμια με ποσόστωση μέσω των παγκύπριων εισαγωγικών εξετάσεων.¹⁴ Οι θέσεις που τα ελληνικά πανεπιστήμια δίνουν σε Κύπριους/-ες φοιτητές/-τριες θεωρούνται από κάποιους/-ες στην Ελλάδα ως αδικία, μιας και «στερούν» τις θέσεις από Έλληνες/-ίδες φοιτητές/-τριες. Η ιδέα της «αδικίας» είναι κάτι

13. Η εικόνα του «παραδείσου» τροφοδοτείται τόσο από τα ελληνόφωνα ΜΜΕ σε Ελλάδα και Κύπρο, όσο και από διεθνή Μέσα (βλέπε ενδεικτικά: Τσαούσης, 2008 [1997]: Cristensen, 2017). Ενώ έχει τις ρίζες της στην εποχή πριν την ένταξη της Κ.Δ. στην ευρωζώνη το 2008 και την εναρμόνιση της νομοθεσίας, είναι μια εικόνα που επανεμφανίζεται στο ξέσπασμα της Κυπριακής χρηματοπιστωτικής κρίσης το 2013 και επιμένει μέχρι και πρόσφατα (βλ. Ε.Ε: Χαρακτηριστικά φορολογικού παραδείσου για Κύπρο, 2019).

14. Αν και το θεσμικό πλαίσιο των Κυπρίων φοιτητών/-τριών δεν φαίνεται να είναι ειδικό, αφού εμπίπτει στο πλαίσιο των «Αλλοδαπών-Αλλογενών αποφοίτων λυκείων», είναι χαρακτηριστικό πως οι απόφοιτοι λυκείων της Κ.Δ. εξαιρούνται από διάφορες βεβαιώσεις που απαιτούνται για άλλους (βλ. εγκύκλιο του Υπουργείου Παιδείας και Θρησκευμάτων, 2021). Ωστόσο, όπως βλέπει κανείς στην ιστοσελίδα του Υπουργείου Παιδείας, Αθλητισμού και Νεολαίας της Κ.Δ., η «δικεδίκηση θέσης» στα ελληνικά ΑΑΕΙ μέσω των παγκύπριων εξετάσεων είναι θεσμοθετημένη <http://www.moec.gov.cy/yplexams/gr-index.html> (ανακτήθηκε 1^η Ιουλίου 2022).

που ακούγεται συχνά τόσο σήμερα, όσο και παλαιότερα σε σχέση με τα «προνόμια» των Κυπρίων. Η Κατερίνα, Κύπρια που ζει παντρεμένη στην Ελλάδα πάνω από 40 χρόνια, θυμάται ακόμα τα παράπονα ή και τις λεκτικές επιθέσεις συνεπιβατών της όταν έμπαιναν με άλλες συμφοιτήτριές της στο λεωφορείο και μιλούσαν κυπριακά μεταξύ τους, όταν σπούδαζε Νομική στην Αθήνα το 1977. Τότε, σύμφωνα με την Μπουλετή (2019), η ελληνική πολιτεία προσέφερε σε όλους τους Κύπριους φοιτητές διευκολύνσεις όπως «διαμονή κατά προτεραιότητα στις φοιτητικές εστίες, δωρεάν σίτιση στις φοιτητικές λέσχες, δωρεάν μετακίνηση με όλα τα ΜΜΜ πανελλαδικά, ατέλεια στην απόκτηση αυτοκινήτου και επιδότηση στη βενζίνη» (στο ίδιο, σελ. 7).

Σύμφωνα με διάφορους/-ες συνομηθές/συνομηθτριές μου στην Ελλάδα, που δηλώνουν πως έχουν προκατάληψη για τους/τις Κύπριους/-ες, παραδέχονται πως αυτή δημιουργήθηκε στους κοινωνικούς χώρους των ελληνικών πανεπιστημίων όπου, σύμφωνα με την Ειρήνη, Ελληνίδα που σπούδασε αρχαιολογία στο Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο της Αθήνας, τους βλέπανε να «*κάνουν παρέα μόνο μεταξύ τους, να μην θέλουν να κάνουν παρέα πολύ με τους Έλληνες, όταν είσαι μπροστά να μιλάνε μόνο κυπριακά για να μην καταλαβαίνεις και να είναι γενικά απόμακροι*». Η Νεφέλη, έχοντας διπλή υπηκοότητα, φαίνεται να συμφωνεί λέγοντας πως: «*Αυτό που κάνουν οι Κύπριοι είναι ότι όταν βρεθούνε κάπου πολλοί μαζί, θέλουν να είναι μόνο αυτοί, και στο Εδιμβούργο το κάνανε που σπούδαζα, και στο Deree το βρήκα, δηλαδή ούτε με μας δεν θέλανε να κάνουνε παρέα. Στο Εδιμβούργο αυτό το κάνανε και οι Έλληνες, αλλά οι Κύπριοι το κάνουν και εδώ και αυτό μου κάνει εντύπωση*».

Αξιοσημείωτη είναι, επίσης, η άγνοια που συναντά κανείς στην Ελλάδα σχετικά με τη σύγχρονη ζωή στην Κύπρο, αλλά ακόμα και για σημαντικές εξελίξεις του «κυπριακού», ένα κατά τ' άλλα ευρέως γνωστό «εθνικό ζήτημα». Ενώ γενικά γνωρίζουν τις βασικές πτυχές του προβλήματος και συχνά έχουν άποψη, φαίνεται οι γνώσεις τους να περιορίζονται στα ιστορικά γεγονότα του 1974, ενώ αγνοούν τόσο την προηγούμενη περίοδο, που οδήγησε στην εισβολή, όσο και τις σύγχρονες εξελίξεις που επηρεάζουν τη βιωμένη πραγματικότητα της Κύπρου. Χαρακτηριστική είναι η μαρτυρία της Αλίνας, καλλιτέχνης που ζει και εργάζεται χρόνια στην Αθήνα, η οποία επιλέγει την κοινή ελληνική, όπως συνηθίζεται όταν μιλάνε οι Κύπριοι/-ες με «καλαμαρά», ιδιαίτερα αν βρίσκονται στην Ελλάδα:

Αυτό που είπαμε πριν, ότι εδώ δεν ξέρει κανείς τίποτα, εγώ το ένιωσα όταν βρήκαν τον πατέρα μου... Ήταν ο 46^{ος} αγνοούμενος, τον βρήκαν σε ομαδικό τάφο (...) με δέκα άτομα μέσα. (...) Και είναι μια ολόκληρη ιστορία, γιατί τον βρίσκουν, περνάμε μια φάση απίστευτη, με το κέντρο γενετικής, με τους αρχαιολόγους, τους ανθρωπολόγους... είναι χαμός! (...) Και έρχεσαι πίσω στην Αθήνα και λέω ενός φίλου, (...) ντάξει μορφωμένος άνθρωπος, έχει σπουδάσει, έχει κάνει, και δημόσιο πρόσωπο, και μιλάμε στο τηλέφωνο και μου λέει, τι κάνεις; Και του λέω, άσε χαμός έχει γίνει, βρήκαν τον πατέρα μου! Άντε μου λέει, είναι καλά; (!) (...) δηλαδή είναι τέτοιος ο βαθμός της άγνοιας... αυτό τα λέει όλα νομίζω. (...) Μου είχε κάνει τρομερή εντύπωση τότε ότι κανείς δεν ασχολήθηκε. Γινότανε χαμός στην Κύπρο, βάζανε καινούριους τάφους με την βδομάδα, ανοίγανε τα οικόπεδα τα δίπλα [από τα νεκροταφεία] να χωρέσουν όλοι αυτοί που έβρισκαν και εδώ δεν ήξερε κανείς τίποτα. Και έλεγα, είναι δυνατόν αυτό να συμβαίνει;

2.2. «Μα έσσει καλαμαρά τζιαι άθθρωπο»

Αντίστοιχα, και οι Ελληνοκύπριοι/-ες εκφράζουν μια αμφιθυμία απέναντι στις Ελλαδίτες/-ισσες. Σε γενικές γραμμές υπάρχει ένας θαυμασμός προς την Ελλάδα, άμεσα συνδεδεμένος με την ελληνική παιδεία, όπως και με την εκτίμηση της «καθαρής» προφοράς των ελληνικών σε σχέση με την κυπριακή διάλεκτο – ένα θέμα στο οποίο θα επανέλθω παρακάτω. Οι περισσότεροι/-ες Ελληνοκύπριοι/-ες έχουν επισκεφτεί τουλάχιστον μία φορά την «μητρόπολη» Αθήνα, αλλά και άλλους σημαντικούς αρχαιολογικούς χώρους της Ελλάδας, στις 15ήμερες εκδρομές που διοργανώνουν τα δημόσια λύκεια της Κύπρου, ενώ πολλοί/-ές έχουν σπουδάσει σε ελληνικά πανεπιστήμια και αρκετοί/-ές ταξιδεύουν συχνά για διακοπές. Ωστόσο, πολύ συχνά ακούει κανείς στην Κύπρο πως τίποτα δεν δουλεύει στην Ελλάδα, ότι γίνονται συνέχεια απεργίες και καταλήψεις στα πανεπιστήμια και πως, γενικά, «δεν υπάρχει κράτος». Συχνό είναι, επίσης, να κατηγορείται η Ελλάδα για προδοσία όταν αναφέρονται στο πραξικόπημα και την εισβολή, αλλά και στη μη στήριξη της Ελλάδας κατά το δεύτερο κύμα της εισβολής, ιδιαίτερα αν ο/η συνομιλητής/-τρια ανήκει στην Αριστερά. Η ιδέα της προδοσίας αναδεικνύει το γεγονός πως οι Κύπριοι/-ες αντιλαμβάνονται τα γεγονότα

του καλοκαιριού του 1974 ως μια συλλογική τραυματική εμπειρία στην οποία ευθύνη έχει και η Ελλάδα. Ο Κλείτος, Κύπριος μεταπτυχιακός φοιτητής στην Αθήνα, με τον οποίο γνωριζόμαστε αρκετά καλά για να μου μιλάει κυπριακά, μου είπε σχετικά το εξής:

...φκαίννουν ώρες ώρες και τα κατάλοιπα τα ιστορικά χωρίς να το περιμένεις, ότι εσείς φταίτε που έγινε η εισβολή, ότι εσείς μας τους εφέρετε τους δικούς σας τζιαι μετά ήταν τζιαι οι άλλοι, άρα έχετε μερίδιο στην ευθύνη. Είμαι μιαν φορά στο αεροδρόμιο τζιαι εν αφήνναν έναν Κυπραίό να περάσει την βαλίτσαν του, γιατί ήταν μεγάλη, τζιαι είπεν της κοπέλλας, πρώτα εφέρετέ μας τους Τούρκους τζιαι τωρά εν μας αφήννετε να πάμε σπίθκια μας... είσσην το μέσα του τζιαι ήβρε την ευκαιρίαν να το φκάλει!

Αυτό που είναι αξιοσημείωτο, όμως, είναι ο διαχωρισμός της κυπριακής πολιτισμικής ταυτότητας με τη χρήση γλωσσικών μέσων. Δηλαδή, με τη χρήση των λέξεων «καλαμαράς» και «καλαμαρού» για να αναφερθούν στους Ελλαδίτες και τις Ελλαδίτισσες. Σύμφωνα με τον Βάσσο Αργυρού, η χρήση του όρου «καλαμαράς» είναι ίσως η καλύτερη απεικόνιση του τρόπου με τον οποίο οι Ελληνοκύπριοι/-ες έχουν δημιουργήσει και αναπαράγουν ένα πολιτισμικό όριο μεταξύ των εαυτών τους και των Ελλήνων από την Ελλάδα (Argyrou, 1996, σελ. 52-53). Η λέξη προέρχεται από το μελανοδοχείο ή, αλλιώς, το «καλαμάρι», και στα λεξικά της κοινής νεοελληνικής η σημασία της αποδίδεται ως «*ειρωνικός χαρακτηρισμός λογίου, ανθρώπου των γραμμάτων, που χρησιμοποιείται για να υπογραμμιστεί η απόσταση που τον χωρίζει από τη νοοτροπία και από τα συμφέροντα του απλού λαού*».¹⁵

Η λέξη «καλαμαράς» είναι μια κυπριακή εντόπια κατηγορία, που αναφέρεται στους πρώτους, κυρίως δεξιούς, Έλληνες δάσκαλους και διανοούμενους που έφτασαν στην Κύπρο στις αρχές του 20ού αιώνα, για να διδάξουν στα σχολεία την ελληνική γλώσσα και πολιτισμό. Τότε, η εκπαίδευση ήταν κάτω από την εποπτεία της Εκκλησίας της Κύπρου, η οποία είχε τον ρόλο της «Εθναρχίας» (Αναγνωστοπούλου, 1998· Κατσουρίδης, 2010), που είχε κληρονομήσει

15. Η ερμηνεία του όρου προέρχεται από το διαδικτυακό λεξικό greek-language.gr: https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=καλαμαράς&dq (ανακτήθηκε 1^η Νοεμβρίου 2022).

από την οθωμανική εποχή. Ο Αντρέας, ο συνταξιούχος συνομιλητής μου, πήγε σχολείο σε ένα χωριό της επαρχίας Λευκωσίας τις δεκαετίες του 1950 και 1960. Τότε, όπως μου είπε:

οι πιο πολλοί καθηγητές σε όλη μέση εκπαίδευση, μαθηματικοί, φυσικοί, φιλόλογοι, ήταν Καλαμαράδες, αλλά όχι μόνο αυτό, ήταν και προϊόντα του εμφυλίου, δηλαδή δεν έφεραν καθόλου αριστερούς. Φαντάσου πως εγώ μέχρι να τελειώσω το σχολείο δεν είχα ακούσει τη λέξη εμφύλιος, μας τον είχαν μάθει μόνο ως συμμοριτοπόλεμο.

Ο ρόλος που έπαιξαν οι δάσκαλοι στην Κύπρο στις αρχές του 20ού αιώνα, αντιστοιχεί και στην παρατήρηση που έχει κάνει ο Michael Herzfeld για τον ρόλο των δασκάλων και των λόγιων στην Κρήτη ως επιφορτισμένων με τη σύγκλιση μεταξύ τοπικών αντιλήψεων και επίσημης ιδεολογίας (Herzfeld, 2003, σελ. 283, 292). Επιπλέον, οι δάσκαλοι φαίνεται να διαδραματίζουν στην Κύπρο τον ρόλο των «παραδοσιακών διανοούμενων» όπως τους περιγράφει ο Γκράμσι, όταν αναφέρεται στην ηγεμονία ως «πνευματική και ηθική ηγεσία» (Gramsci, 1971, σελ 57). Σύμφωνα με τον Γκράμσι, αν και το θέμα των διανοούμενων είναι αρκετά περίπλοκο στο έργο του, οι «παραδοσιακοί» διανοούμενοι είναι σε γενικές γραμμές αυτοί που αντιπροσωπεύουν τα συμφέροντα της εξουσίας, σε αντίθεση με αυτούς που ονομάζει «οργανικούς» διανοούμενους, οι οποίοι αντιπροσωπεύουν τις υποτελείς ομάδες προσφέροντάς τους τα μέσα για να αντισταθούν στην εξουσία (στο ίδιο, σελ. 5-14· Kurtz, 1996, σελ. 108).

Αν και ο όρος «καλαμαράς» αρχικά αναφερόταν στους διανοούμενους, σήμερα χρησιμοποιείται γενικά για όποιον είναι από την Ελλάδα και γι' αυτό «καλαμαρίζει», μιλάει δηλαδή τα «σωστά» ή «ευγενικά» και «πολιτισμένα» ελληνικά. Η εντόπια κατηγορία «καλαμαράδες» έχει ενδιαφέρον γιατί αναδεικνύει όχι μόνο το πολιτισμικό όριο ανάμεσα στους δύο λαούς, αλλά και την ελληνική πολιτισμική ηγεμονία που ασκήθηκε στην Κύπρο μέσω της εκπαίδευσης. Σήμερα φαίνεται να έχει ατονήσει η αρχική αρνητική σημασία του όρου, γιατί δεν χρησιμοποιείται για να αναφερθεί κανείς απαραίτητα υποτιμητικά στους Ελλαδίτες, αλλά συναντάμε τη χρήση του και σε φιλικό τόνο. Η Ειρήνη, η οποία παραδέχτηκε πως ενώ είχε μια προκατάληψη πριν πάει για δουλειά στο πανεπιστήμιο στην Κύπρο, μετά από τους πρώτους μήνες άρχισε να νιώθει πολύ άνετα με τους/τις Κύπριους/-ες, μου είπε πως «στην αρχή νόμιζα πως ήταν υποτι-

μητικός όρος, αλλά όταν έμαθα την ιστορία του κατάλαβα πως είναι το αντίθετο. Όσο ήμουν εκεί και το χρησιμοποιούσαν γνωστοί και φίλοι δεν μου έκανε καμία εντύπωση, απλά αναφορά στον Έλληνα».

Για να αναφερθούν υποτιμητικά στους Ελλαδίτες, υπάρχει η έννοια του «πουστοκαλαμαρά», η οποία, υιοθετώντας τη μεταφορά του «πούστη», ως αυτόν που δεν μπορείς να εμπιστευτείς, ή της «πουστιάς», ως «ανέντιμη(ς) ενέργεια(ς) ή ατιμία(ς)»,¹⁶ αναδεικνύει ένα από τα πιο διαδεδομένα στερεότυπα για τους Ελλαδίτες, ως εκείνους που πρέπει να προσέχεις μη σε ξεγελάσουν, μη σε κοροϊδέψουν ή μη σε κλέψουν και σε εκμεταλλευτούν γιατί στερούνται ηθικής. Το παραπάνω, σύμφωνα με την Δώρα, πεννητάρα συνομιλήτριά μου στην Κύπρο που σπούδασε στην Αθήνα τη δεκαετία του 1980, εκφράζεται από τη λαϊκή ρήση: «*Μα έσσει καλαμαρά τζιαι άθθρωπο;*».

3. ΚΑΛΑΜΑΡΑΔΕΣ ΣΤΗ ΛΕΥΚΩΣΙΑ ΚΑΙ ΚΥΠΡΑΙΟΙ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ

Μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 2010, όταν και ξέσπασε η κρίση στην Ελλάδα, οι Ελλαδίτες/-ισσες που βρίσκονταν στην Κύπρο ήταν περίπου 30.000.¹⁷ Από την κρίση και έπειτα, ο αριθμός έχει αυξηθεί σημαντικά. Κάποια μέσα ενημέρωσης καταγράφουν περίπου 30.000 άτομα αύξηση με το πρώτο κύμα ελληνικής μετανάστευσης της ελληνικής κρίσης, δηλαδή την περίοδο 2010-2015.¹⁸ Ένα δεύτερο κύμα καταγράφεται από τους συνομιλητές μου μετά το 2016 και την έξοδο της Κ.Δ. από την οικονομική επίβλεψη, που ξεκίνησε το 2013 με την ανακεφαλαιοποίηση των κυπριακών τραπεζών μέσω του «κουρέματος» των καταθέσεων των πελατών τους ακολουθώντας τις επιταγές της Ε.Ε. (Argyrou, 2017, σελ. 119). Σύμφωνα με τον Κώστα, Ελλαδίτη που ζει και εργάζεται στην Κύπρο, συν-διαχειριστή ιδιωτικής ομάδας Ελλαδιτών στο facebook που αριθμεί 3.200 μέλη, η απογραφή του 2021 αναμένεται να καταγράψει 100.000 Έλληνες πολίτες στην Κύπρο, σε σύνολο 200.000 ξένων υπηκόων που

16. Η ερμηνεία του όρου προέρχεται από το διαδικτυακό λεξικό greek-language.gr: https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?q=πουστιά&dq (ανακτήθηκε 1^η Νοεμβρίου 2022).

17. Βλ. Απογραφή πληθυσμού, 2011.

18. Βλ. Προορισμοί και αριθμοί: Στοιχεία για τη μετανάστευση των Ελλήνων στο εξωτερικό κατά την κρίση, 2016.

καταγράφονται στα προκαταρκτικά αποτελέσματα.¹⁹ Αυτή είναι μια σημαντική αλλαγή που επηρεάζει την καθημερινότητα της Κ.Δ., γιατί, όπως μου έχουν αναφέρει συνομιλητές/-τριες, αλλά παρατήρησα κι εγώ στη Λευκωσία, είναι αξιοσημείωτο πόσο συνηθισμένο είναι πλέον να ακούς Καλαμαράδες στο δρόμο, στις καφετέριες και τα μπαρ της Λευκωσίας.

Αν και η αύξηση των καλαμαράδων στη Λευκωσία και γενικότερα στην Κ.Δ. εντάσσεται στη «νέα ελληνική μετανάστευση» (Labrianidis και Pratsinakis, 2016), η συγκεκριμένη περίπτωση παρουσιάζει μια σημαντική ιδιαιτερότητα. Πολλοί και πολλές δεν αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως μετανάστες/-στριες, ούτε όμως και οι Κύπριοι/-ες τους αντιλαμβάνονται ως τέτοιους, αλλά ως «Έλληνες» και «Ελληνίδες», όπως είναι και οι ίδιοι/-ες. Αυτό είναι κάτι που αναδεικνύει και η Ευρώπη Χατζηπαναγιωτίδου (Chatzipanagioutidou, 2018), η οποία είναι και η μόνη ανθρωπολόγος που έχει δημοσιεύσει για την παρουσία μεταναστών από την Ελλάδα στην Κύπρο. Η Χατζηπαναγιωτίδου επισημαίνει τη δυσκολία να αναγνωριστεί η έννοια του μετανάστη σε όσους και όσες φτάνουν στην Κύπρο προς αναζήτηση εργασίας από την Ελλάδα, κυρίως γιατί η Ελλάδα θεωρείται φαντασιακά από τις κυρίαρχες εθνοκεντρικές αντιλήψεις ως η μητρόπολη του Ελληνισμού (στο ίδιο, σελ. 8). Ωστόσο, υποστηρίζει ότι παρά τη δυσκολία αυτή, οι Ελλαδίτες/-ισσες αναγνωρίζουν πως είναι «ξένοι» στην Κύπρο και αυτό είναι κάτι που ενδυναμώνεται από το ότι υποχρεώνονται να εγγραφούν στο Τμήμα Μετανάστευσης εντός τριών μηνών από την άφιξή τους στη χώρα και να εκδώσουν άδεια παραμονής, γνωστή ως «yellow slip» (στο ίδιο, σελ. 9-10). Την αίσθηση πως είναι «ξένοι» στην Κύπρο την είχαν διάφοροι/-ες συνομιλητές/συνομιλήτριές μου. Η πιο χαρακτηριστική αφήγηση ήταν της Σοφίας, μιας τριανταπεντάρας Ελλαδίτισσας, μητέρας δύο παιδιών με δύο Κύπριους, η οποία έχει ζήσει αρκετά χρόνια στην Κύπρο. Καθώς συζητούσαμε στο καφενείο όπου εργάζεται, η Σοφία μου έλεγε ότι ήταν απογοητευμένη από το πώς της είχαν συμπεριφερθεί τόσο οι άνθρωποι στον περίγυρο των συντρόφων της, όσο και στις κρατικές υπηρεσίες με τις οποίες αναγκάστηκε να συνδιαλλαγεί λόγω της κηδεμονίας των παιδιών. Σύμφωνα με την ίδια, βίωσε τα κυρίαρχα στερεότυπα για τις καλαμαρούδες ως «ξερολογία»

19. Βλ. Απογραφή πληθυσμού: Προκαταρκτικά αποτελέσματα 2021.

στρες» από τους φίλους και συγγενείς των πρώην συντρόφων της, οι οποίοι μετά τον χωρισμό τους έλεγαν «και τι περίμενες; Αφού είναι καλαμαρούς», δηλαδή, άτιμη που δεν μπορείς να την εμπιστευτείς. Στην αφήγησή της επέμεινε στις σχέσεις της με τις δημόσιες υπηρεσίες, όπου σε αντίθεση με την «οικογενειοποιημένη» σχέση των δύο χωρών, όταν βγήκε το διαζύγιο με τον πρώτο της σύντροφο θεωρούνταν πια ξένη. Μου διηγήθηκε πως όταν πήγε να βγάλει το «yellow slip» για να δουλέψει στην Κύπρο, μας και δεν μπορούσε να φύγει γιατί εκκρεμούσε το θέμα της κηδεμονίας της κόρης της, μπήκε στο γραφείο του τμήματος μετανάστευσης και στο τραπέζι του υπαλλήλου υπήρχαν δύο σημαίες, η μία της Κ.Δ. και η άλλη της Ελλάδας, η μία δίπλα στην άλλη, όπως συναντώνται σχεδόν πάντα στην Κύπρο. Στην ερώτησή της προς τον υπάλληλο, «γιατί χρειάζομαι το yellow slip;» πήρε την απάντηση, «αφού δεν είσαι από εδώ, είσαι ξένη». Μην μπορώντας να κρύψει την ενόχλησή της, απάντησε: «ε τότε γιατί έχεις τη σημαία μου στο γραφείο σου; Με θεωρείς ξένη, αλλά τη χώρα μου τη θεωρείς δική σου;».

Το περιστατικό αναδεικνύει την αμφίσημη σχέση ανάμεσα στις δύο χώρες· ενώ στο επίπεδο του εθνικού αφηγήματος η Ελλάδα είναι «μητέρα πατρίδα» και οι Έλληνες/-ίδες «αδέλφια», στο πρακτικό βιωμένο και θεσμικό επίπεδο των δημόσιων υπηρεσιών μια Ελληνίδα θεωρείται ξένη. Η περίπτωση της Σοφίας επιβεβαιώνει και το δεύτερο επιχείρημα της Χατζηπαναγιωτίδου ότι, παρά τα κυρίαρχα αφηγήματα, οι νέες συνθήκες μετακίνησης και οι εμπειρίες της αβεβαιότητας και επισφάλειας ως αποτέλεσμα της κρίσης δίνουν χώρο σε νέες κοινωνικές και πολιτικές συσχετίσεις που μπορούν να επικαλύπτουν εθνικά εδραιωμένες αντιλήψεις του ανήκειν (στο ίδιο, σελ. 11).

Ωστόσο, αυτή η παρατήρηση αναφέρεται και στην αλλαγή που επέφερε η οικονομική κρίση. Μέχρι την κρίση οι Ελλαδίτες/-ισσες που βρίσκονταν στην Κύπρο κατείχαν θέσεις εργασίας με συμβολικό κεφάλαιο, επιτελώντας εν μέρει το ρόλο των «διανοούμενων». Αξιωματικοί του στρατού, εκπαιδευτικοί ή και επιχειρηματίες δεν βρίσκονταν σε επισφαλείς θέσεις. Ο κόσμος που έφτασε στο νησί, όμως, μετά την κρίση κατέλαβε θέσεις εργασίας χωρίς αντίστοιχο κύρος. Εργάζονταν πια ως σερβιτόροι/-ες σε καφέ και εστιατόρια, σε βενζινάδικα και σε οικοδομές, σε φούρνους και σε σούπερ μάρκετ, με άλλα λόγια σε επισφαλείς θέσεις εργασίας που μέχρι τότε κατείχαν σχεδόν αποκλειστικά μετανάστες. Όσο, λοιπόν, η Σοφία

επιτελούσε έναν συνηθισμένο και στο παρελθόν ρόλο, αυτόν της παντρεμένης στην Κύπρο Ελλαδίτισσας, δεν χρειάστηκε να αμφισβητήσει την ηγεμονική σχέση μεταξύ Ελλάδας και Κύπρου, ούτε και θεωρούσε τον εαυτό της μετανάστρια. Όταν όμως αναγκάστηκε να παραμείνει στην Κύπρο μόνη και να δουλέψει σε συνθήκες επισφάλειας, τότε ήρθε αντιμέτωπη με τη σκληρή πραγματικότητα του να θεωρείται ξένη σε έναν τόπο που θεωρείται «ελληνικό νησί», με αποτέλεσμα να βλέπει τον εαυτό της ως μετανάστρια.

Οι άνθρωποι από την Ελλάδα που διαμένουν στην Κύπρο και με τους οποίους συνομίλησα ή παρατήρησα στα κοινωνικά δίκτυα, θα μπορούσαν να χωριστούν σε δύο κατηγορίες. Από τη μία πλευρά τοποθετούνται αυτοί που θεωρούν ότι βρίσκονται σε ένα «ελληνικό νησί» και, από την άλλη, αυτοί που αναγνωρίζουν πως η Κύπρος είναι μια «άλλη χώρα». Η Κατερίνα, Ελλαδίτισσα μεταδιδακτορική ερευνήτρια στις νεοελληνικές σπουδές με την οποία μέναμε μαζί στον ξενώνα του Πανεπιστημίου Κύπρου την περίοδο της έρευνάς μου στη Λευκωσία, επιβεβαιώνει το παραπάνω ως εξής: *«υπάρχει ένα κομμάτι Ελλήνων εδώ στην Κύπρο που τη σκέφτεται σαν ένα νησί που απλά έτυχε να μην είναι μέρος της Ελλάδας, και υπάρχει και ένα κομμάτι που την σκέφτεται σαν να είναι μια εντελώς άλλη χώρα».*

Αυτοί που θεωρούν την Κύπρο Ελλάδα φαίνεται να παραπονιούνται περισσότερο πως είναι «χωριό», πως δεν έχει ανεπτυγμένη πολιτιστική ζωή και πως στην Ελλάδα είναι καλύτερα. Συχνά, επίσης, είναι οι ίδιοι που παραπονιούνται πως έχουν γίνει αποδέκτες άσχημων συμπεριφορών από Κύπριους/-ες. Με άλλα λόγια, συμπεριφέρονται υπεροπτικά, γκρινιαίνουν και, τελικά, δεν περνάνε καλά και θέλουν να φύγουν. Οι Κύπριοι/-ες συνομιλητές μου, όμως, φαίνεται πως δεν ανέχονται πια τους καλαμαράδες που συμπεριφέρονται με αυτόν τον τρόπο, αφού επιβεβαιώνουν τα χειρότερα στερεότυπα που έχουν γι' αυτούς, ότι τους κοιτάνε «αφ' υψηλού», είναι φαφλατάδες και «μουρμουρούν». Έτσι, αντιδρούν και δεν τους καλωσορίζουν.

Ωστόσο, οι άνθρωποι που αναγνωρίζουν πως βρίσκονται σε μια χώρα με τα δικά της χαρακτηριστικά, τα οποία και πρέπει να μάθουν και να αποδεχτούν, είναι και αυτοί που δεν γκρινιαίνουν, έχουν καλές σχέσεις με τους ντόπιους/-ες και περνάνε καλά. Η Ηρώ, κλινική ψυχολόγος από την Αθήνα που εργαζόταν πριν στην Κρήτη και εδώ και δέκα χρόνια εργάζεται σε δημόσιο νοσοκομείο στη Λευκωσία, το έθεσε ως εξής:

Εγώ ήρθα από την Κρήτη ψάχνοντας έναν μισθό μέχρι να πάνε καλύτερα τα πράγματα στην Ελλάδα και να γυρίσω. Στην αρχή αντιμετώπισα αρκετή δυσκολία στην επικοινωνία, στη δουλειά, αλλά και στο έξω, στη διασκέδαση. Κάπως ένιωθα πως ήρθα σε ένα ελλαδικό χώρο, αλλά σιγά σιγά κατάλαβα πως τελικά δεν είναι. Δεν το λέω αυτό εθνικά, αλλά οι συνήθειες, οι τρόποι κ.τ.λ. δεν είναι σαν την Ελλάδα. Έφαγα χρόνια να ψάχνω τα γούστα της Κρήτης και δεν τα έβρισκα και έτρωγα στραπάτσες. Μέχρι να αρχίσω να ψάχνω τα γούστα τα εδώ δεν περνούσα καλά και ήθελα να φύγω. Τώρα που τα έχω βρει και έχω και παρέες δεν το σκέφτομαι πια, μπορεί να μου λείπουν ακόμα κάποιοι φίλοι ή η οικογένειά μου, αλλά δεν θέλω πια να φύγω.

Αντίστοιχα, η κρίση οδήγησε και κάποιους Κύπριους/-ες συνομιλητές/συνομιλήτριές μου να αφήσουν την Ελλάδα για την Κύπρο. Οι λόγοι, όμως, της επιστροφής δεν είναι μόνο οικονομικοί. Όπως έχω υποστηρίξει στη διατριβή μου, τα σημαντικά γεγονότα της περιόδου 2003-2004²⁰ τεράτισαν την εποχή της πολιτιστικής και πολιτικής «καθήλωσης» (Καραθανάσης, 2017, σελ. 25), που κρατούσε πολλούς/-ές εκτός Κύπρου. Η νέα κατάσταση προσέφερε ευκαιρίες, ιδιαίτερα για τους νέους/-ες, και δημιούργησε μια διαφορετική κοινωνικοπολιτική κατάσταση. Ανάμεσα στις αλλαγές στη «νέα Κύπρο» (Bryant, 2010) είναι η ανάπτυξη της από τα κάτω πολιτιστικής (θέατρο, μουσική, τέχνες) και πολιτικής δραστηριοποίησης που περιγράφω στη διατριβή μου, καθώς και η ανάπτυξη υποδομών, όπως οι αστικές συγκοινωνίες και τα πανεπιστήμια. Αυτές οι αλλαγές έχουν κάνει την Κύπρο πιο ελκυστική τόσο για Κύπριους/-ες που επιλέγουν να επιστρέψουν, όσο και για φοιτητές/-τριες ή εργαζομένους/-ες από την Ελλάδα που επιλέγουν την Κύπρο για εργασία και σπουδές. Όπως το έθεσε μια Ελλαδίτισσα φοιτήτρια στην Κύπρο: «η Κύπρος είναι πια για τους Έλληνες φοιτητές ό,τι ήταν την προηγούμενη δεκαετία η Βαρκελώνη». Σε αυτό το κλίμα αλλαγής εντάσσεται και η διεύρυνση και η αποπεριθωριοποίηση της διεκδίκησης της

20. Το «άνοιγμα των οδοφραγμάτων» το 2003 (Ιωάννου 2019· Demetriou 2007) ήταν μια σημαντική στιγμή της σύγχρονης ιστορίας της Κύπρου, αφού τεράτισε την απαγόρευση διέλευσης της διαχωριστικής γραμμής που ίσχυε από το 1974. Η αλλαγή αυτή συνοδεύτηκε από δύο ακόμα σημαντικά γεγονότα το διπλό δημοψήφισμα του 2004, βάσει σχεδίου του ΟΗΕ (σχέδιο Αννάν) και την είσοδο της Κ.Δ. στην Ε.Ε.

κυπριακότητας, ένα πεδίο το οποίο γίνεται κατανοητό κυρίως μέσω του ζητήματος της γλώσσας και συγκεκριμένα της διεκδίκησης της χρήσης των κυπριακών ελληνικών, πέρα από το επίπεδο του ανεπίσημου-προφορικού λόγου.

3.1. Γλώσσα ή διάλεκτος;

*Το αίμα της Συρίας και της Αιγύπτου
που ρέει μες στες φλέβες μας να μη ντραπούμε,
να το τιμήσουμε και να το καυχηθούμε.*

Κ. Π. Καβάφης, «Επάνοδος από την Ελλάδα»,
Κρυμμένα Ποιήματα (1877; -1923)

Το ζήτημα της γλώσσας διαμεσολαβεί έντονα τις σχέσεις μεταξύ των δύο ομάδων είτε αυτές αναπτύσσονται στην Αθήνα είτε στη Λευκωσία. Το αν τα κυπριακά ελληνικά είναι γλώσσα ή απλά μια «προφορική διάλεκτος» αποτελεί ένα κοινωνιο-γλωσσολογικό ζήτημα που υπερβαίνει τους στόχους της παρούσας έρευνας. Αυτό στο οποίο εστιάζω είναι στη διαπραγμάτευση της σχέσης εξουσίας που υπάρχει μεταξύ της «ελληνικής γλώσσας» και της «κυπριακής διαλέκτου». Χαρακτηριστικός, άλλωστε, αυτής της σχέσης εξουσίας είναι ο γνωστός αφορισμός «Γλώσσα είναι μια διάλεκτος με στρατό και ναυτικό».²¹ Στην Κ.Δ., παρότι η καθομιλούμενη είναι τα κυπριακά ελληνικά αυτά ποτέ δεν γράφονταν, γιατί η εξουσία της επίσημης γλώσσας, δηλαδή αυτής που διδάσκεται στα σχολεία και που χρησιμοποιεί το κράτος και τα ΜΜΕ, ήταν πάντα η κοινή νεο-ελληνική. Η ανταγωνιστική σχέση μεταξύ της «επίσημης γλώσσας» και τις «προφορικής διαλέκτου» προκαλεί συχνά στους Κύπριους και τις Κύπριες ένα αίσθημα ανασφάλειας σχετικά την «ορθή» χρήση των ελληνικών, ιδιαίτερα όταν μιλάνε με καλαμαράδες. Επιπλέον, η ανταγωνιστική σχέση μεταξύ «επίσημης» και «ανεπίσημης» ή «υψηλής» και «λαϊκής» γλώσσας στην Κύπρο περιγράφεται από κοινωνιο-γλωσσολόγους ως ένα περιβάλλον «κοινωνικής διγλωσσίας» ή «διμορφίας» (Μοσχονάς, 2002· Τσιπλάκου, 2007), το οποίο συνδέε-

21. Ο γνωστός αφορισμός ή ευφυολόγημα αποδίδεται στον Μαξ Βάινραϊχ (Max Weinreich), γλωσσολόγο και μελετητή της γερμανοεβραϊκής διαλέκτου Yiddish. Ωστόσο, δεν υπάρχουν αρκετά στοιχεία να υποστηρίξουν την ορθή απόδοσή του. Για μια καταγραφή όλων των 426 αναφορών στο ευφυολόγημα βλ. Hurley et al., 2018.

ται με θέματα εθνικής ταυτότητας, ενώ έχει και εκπαιδευτικές προεκτάσεις (Hadjiioannou κ.α., 2011· Ioannidou, 2012). Χαρακτηριστικό αυτών των προεκτάσεων είναι το γεγονός πως, μέχρι το 2010, όταν για πρώτη φορά έγινε μια απόπειρα αλλαγής της διδακτέας ύλης με την εισαγωγή του «κριτικού γραμματισμού» (Tsiplakou et.al., 2018), απαγορευόταν σε δασκάλους και καθηγητές η χρήση των κυπριακών εντός της σχολικής αίθουσας.

Τα τελευταία δέκα περίπου χρόνια παρατηρούμε μια στροφή στη χρήση των κυπριακών. Έχουν αρχίσει να αποκτούν μια άλλη βαρύτητα καθώς χρησιμοποιούνται πια και γραπτά, ακόμα και σε πιο «επίσημες» περιστάσεις, όπως είναι η μουσική, το θέατρο και η διαφήμιση (Papadima et al., 2017). Στη μετάβαση από τη σχεδόν αποκλειστική προφορική χρήση των κυπριακών σε γραπτές μορφές, που αναδεικνύει την ανάγκη συστηματοποίησης ενός κοινά αποδεκτού τρόπου γραφής, έχει συμβάλει και η ανάπτυξη των κοινωνικών δικτύων και οι δυνατότητες ομαδικής δράσης που αυτά προσφέρουν, αλλά και η διάδοση της γραπτής ηλεκτρονικής επικοινωνίας. Πριν κάποια χρόνια, μάλιστα, με πρωτοβουλία ομάδας στα κοινωνικά δίκτυα²² διαμορφώθηκαν ηλεκτρονικά εργαλεία όπως κυπριακό πληκτρολόγιο και ορθογράφος, καλύπτοντας έτσι μια ανάγκη που ίσως παλαιότερα δεν υπήρχε. Επιπλέον, πρόσφατα κυκλοφόρησε και ένα από τα πρώτα, αν όχι το πρώτο, βιβλίο μεθόδου εκμάθησης κυπριακών με τίτλο «Μαθαίνω Κυπριακά» (Πισσούριος, 2019).

Οι αλλαγές στη χρήση των κυπριακών μπορούν να ιδωθούν ως εκδηλώσεις ενός γενικότερου κλίματος αλλαγής της σχέσης ηγεμονίας μεταξύ Ελλάδας και Κύπρου. Σε αυτό έχει συμβάλει ο «κυπριωτισμός» (Παναγιώτου, 2018· Rakopoulos, 2022), η κυπριακή μορφή «πολιτειακού εθνικισμού», και οι κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις των τελευταίων δύο περίπου δεκαετιών. Ο κυπριωτισμός, ως η ιδέα που προμοδοτεί την πολιτειακή ταυτότητα και τον κοινό τόπο, έναντι της κοινής εθνικής ταυτότητας, προσφέρει το πολιτικό πλαίσιο για την επανένωση της Κύπρου και την επαναπροσέγγιση των δύο κοινοτήτων και εκφράζει μια μερίδα Κυπρίων και στις δύο πλευρές του νησιού, που αποσιωπούνται από τους κυρίαρχους λόγους. Με αυτή την έννοια, ο κυπριωτισμός απορρίπτει την ηγεμονία της ελληνικής

22. Ομάδα στο Facebook: Κυπριακή Ελληνική Διάλεκτος: μύθοι και επιστημονική αλήθεια. <https://www.facebook.com/groups/cypriot.greek.dialect> (ανακτήθηκε 5 Ιουνίου 2022).

ταυτότητας για τους ελληνόφωνους Κύπριους. Γι' αυτό η παραδοσιακή και «εθνικόφων» Δεξιά της Κύπρου έχει αντιταχθεί στον κυπριωτισμό, κατηγορώντας τους εκφραστές του για «αφελληνισμό» της Κύπρου μέσω της προώθησης ενός «κυπριακού έθνους».²³ Αν και ο κυπριωτισμός έχει συνδεθεί με την κυπριακή Αριστερά ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970, είναι ενδιαφέρον πως σήμερα η χρήση των κυπριακών φαίνεται να υπερβαίνει την πολιτική ταυτότητα και τον διαχωρισμό μεταξύ Αριστεράς και Δεξιάς, καθώς διαχέεται ευρύτερα στην ελληνοκυπριακή κοινότητα. Χαρακτηριστικό είναι ένα παράδειγμα που έλαβε χώρα την περίοδο που βρέθηκα στη Λευκωσία.

Τον Φεβρουάριο του 2021, μετά από περίπου ένα χρόνο ιδιαίτερα σκληρών μέτρων από την κυπριακή κυβέρνηση για την αντιμετώπιση της πανδημίας, αλλά και έπειτα από το ξέσπασμα του σκανδάλου με την πώληση διαβατηρίων της Κ.Δ. σε σκιώδεις ξένους μεγαλοεπιχειρηματίες,²⁴ ξεκίνησε στην Λευκωσία το κίνημα «Ως Δαμέ». Τα κεντρικά συνθήματα του κινήματος αφορούσαν τη διαφθορά της κυβέρνησης και τις προεκτάσεις που έχει τόσο στη διαχείριση της πανδημίας όσο και στη συνέχιση, αν όχι την ισχυροποίηση, του διαχωρισμού της Κύπρου και είχαν έντονα κυπριωτικά χαρακτηριστικά. Στις αρχές Απριλίου, εν μέσω προεκλογικής περιόδου, το «Ως Δαμέ» είχε καταφέρει να βρίσκεται στην επικαιρότητα λόγω του σοβαρού τραυματισμού μιας διαδηλώτριας από την αστυνομία. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Υπουργός Παιδείας της Κ.Δ., σε δηλώσεις του προσπάθησε να νουθετήσει το κίνημα διορθώνοντάς τους σχετικά με την ορθογραφία της λέξης «Δαμέ».²⁵

Όσον αφορά τη δηκτική προσπάθεια, στη θέση της κοινής ελληνικής να χρησιμοποιηθεί έκφραση από την κυπριακή διάλεκτο, η οποία βεβαίως και δεν μπορεί να επιτιμηθεί -με την εξαίρεση της ανορθογραφίας- θα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι η λέξη «δαμαί», η οποία και

23. Ενδεικτικό είναι το άρθρο του Α. Μορφίτη (2016), μέλος της επιτροπής παιδείας του δεξιού ΕΥΡΟΚΟ: Η Νεοκυπριακή «ακαδημαϊκή» νομενκλατούρα. Επίσης, ενδιαφέρουσα είναι και η απάντηση στις κατηγορίες από τον γραμματέα του Νεοκυπριακού Συνδέσμου Ι. Παγιάτα (2015), σε ραδιοφωνική του συνέντευξη.

24. Βλ. The Cyprus Papers, 2020.

25. Για περισσότερα σχετικά με τη σχέση του κινήματος «Ως Δαμέ» με τη συζήτηση για την κυπριακή διάλεκτο βλ. το βίντεο ρεπορτάζ: Η επιστροφή της κυπριακής διαλέκτου (Λυρίτσας, 2021).

συναντάται και ως «δαχαμαί» (=εδώ, χαμαί) προέρχεται επ' ευθείας από την αρχαία ελληνική. Υπογραμμίζοντας τις καταβολές και την υπόσταση αυτού του λαού.²⁶

Ο υπουργός επιχειρεί μέσω της γλωσσικής διόρθωσης να επιτεθεί στα κυπριωτικά πολιτικά χαρακτηριστικά της κινητοποίησης «Ως Δαμέ», ιδιαίτερα λόγω του ότι το κίνημα φάνηκε αρκετά δυναμικό στη δεύτερη κινητοποίηση όπου συμμετείχαν πάνω από 10.000 δι-αδηλωτές,²⁷ αξιοσημείωτος αριθμός για τα πληθυσμιακά δεδομένα της Λευκωσίας. Ωστόσο, πέρα από το πολιτικό-κίνηματικό πλαίσιο που περιγράφει το παραπάνω παράδειγμα, όπου η καθομιλουμένη μετατρέπεται σε μια γλώσσα αντίστασης, η αλλαγή στη χρήση των κυπριακών εκφράζει και μια ευρύτερη ανάγκη πολιτισμικής, καλλιτεχνικής, πολιτικής, αλλά και διαπροσωπικής έκφρασης στην καθομιλουμένη, τη γλώσσα που νιώθει κανείς «δική του». Αυτό είναι κάτι που φαίνεται να μην θέλει να παραδεχτεί ο υπουργός, επιβεβαιώνοντας όμως έτσι τον ηγεμονισμό που ασκεί η κοινή ελληνική εντός της Κ.Δ.

Μια πιο ανοιχτή και «ακομπλεξάριστη» χρήση των κυπριακών εκφράζει και μια αλλαγή στάσης προς τους Έλληνες στην Ελλάδα. Παλιότερα, οι περισσότερες Κύπριες/-οι στην Ελλάδα, και ιδιαίτερα αυτές/-οί που επέλεγαν να μείνουν μόνιμα, αναπτύσσοντας σχέσεις κυρίως με ντόπιους/-ες και όχι μόνο με Κύπριους/-ες όπως κατά τη διάρκεια των σπουδών, κατέβαλαν προσπάθεια να καλαμαρίζουν όσο καλύτερα μπορούσαν, κρύβοντας τη διαφορετικότητά τους. Μάλιστα, όσοι/-ες το κατάφεραν περηφανεύονταν για την κατάκτηση μιας χρήσιμης δεξιότητας την οποία διατηρούσαν τόσο στις επίσημες επαφές, όσο και στις φιλικές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού είναι η μητέρα μου, η οποία παρότι με τις Κύπριες φίλες της μιλάει πάντα κυπριακά, εμάς μας μιλούσε πάντα στην κοινή νεοελληνική. Όταν κάποια στιγμή τη ρώτησα γιατί, μου απάντησε: «*αφού τα ελληνικά είναι η γλώσσα μας, τι θα σας μάθαινα κυπριακά για να σας κοροϊδεύουν στο σχολείο;*» Το επόμενο παράδειγμα είναι χαρακτηριστικό της απόκρυψης της διαφορετικότητας. Μια φίλη και συναδέλφισσα κοινωνική επιστήμονας που συνάντησα σε ένα μπαρ στην Αθήνα, συστήνοντας μου τη φίλη της, Κύπρια γιατρό που μένει

26. Γραπτή δήλωση του Υπουργού Παιδείας Π. Προδρόμου για το «Ως Δαμέ», 2021.

27. Βλ. «Ως Δαμέ»: Ένα κίνημα αλλάζει την πολιτική σκηνή της Κύπρου, 2021.

στην Αθήνα χρόνια, μου είπε: «Από εδώ η φίλη μου η Μαρία, είναι από την Κύπρο». Η Μαρία, όμως, διατηρώντας χαμηλή τη φωνή της για να μην ακουστεί, λέει στη φίλη της: «καλά ρε συ, δεν έχουμε πει πως δεν τα λέμε αυτά;»

Σήμερα φαίνεται πως περισσότεροι/-ες Κύπριοι/-ες στην Ελλάδα αγκαλιάζουν και δεν κρύβουν αλλά αναδεικνύουν την κυπριακή τους ταυτότητα χωρίς να ντρέπονται. Φαίνεται, όμως, πως αυτό αφορά κυρίως τη νέα γενιά, δηλαδή αυτήν που μεγάλωσε στη «νέα Κύπρο» και έμαθε να διεκδικεί την κυπριακή της ταυτότητα και να νιώθει περήφανα για αυτήν. Βέβαια είναι μια περηφάνια η οποία, σύμφωνα με τον Μάριο, τριαντάχρονο Κύπριο πολιτικό επιστήμονα, έχει περισσότερα κοινά στοιχεία με την γκέι υπερηφάνεια παρά με την εθνική. Με άλλα λόγια, είναι μια υπερηφάνεια που συνδέεται με την αποδοχή της διαφορετικής ταυτότητας εντός μιας κοινωνίας. Η Γεωργία, σαραντάρα Κύπρια ακαδημαϊκός, μου είπε αναφερόμενη σε άτομα της νέας γενιάς Κυπρίων στην Αθήνα (διαχωρίζοντας τον εαυτό της και γι' αυτό επιλέγοντας να μου μιλήσει στα «καλαμαρίστικα»), το εξής:

έχουν κάτι πολύ ιδιαίτερο που λειτουργεί σαν γέφυρα, δηλαδή, είναι πολύ Κυπριαί, και είναι περήφανοι γι αυτό, φέρουν την ταυτότητα και μιλάνε ως Κυπριαί, έτσι διαχέονται στην ελληνική κοινωνία με την κυπριόσύνη τους.

Ωστόσο, το να είναι περήφανες/-οι και να μιλάνε ως Κυπριαί γίνεται με δύο τρόπους. Ο πρώτος έχει να κάνει με τη διεκδίκηση της αναγνώρισης της ταυτότητάς τους ως Κυπρίων. Αυτό γίνεται συζητώντας για την Κύπρο, το κυπριακό πρόβλημα, τα κυπριακά φαγητά και τον κυπριακό πολιτισμό στο κοντινό και φιλικό τους περιβάλλον, μιλώντας ελληνικά, αλλά και επιλεκτικά κυπριακά. Ο δεύτερος είναι να μιλάνε ως Κυπριαί κυριολεκτικά, δηλαδή να χρησιμοποιούν τα κυπριακά αδιακρίτως και να μην καλαμαρίζουν σχεδόν ποτέ, ακόμα και όταν δεν τους καταλαβαίνει πλήρως ο συνομιλητής τους, ως αντίδραση στον ηγεμονισμό της Ελλάδας και των ελληνικών. Και οι δύο περιπτώσεις αφορούν το κατά πόσο νιώθουν πως είναι «ο εαυτός τους» στην Ελλάδα. Όπως το έθεσε μια Κύπρια φίλη, η οποία πάντα μου έλεγε πως νιώθει άνετα μαζί μου γιατί καταλαβαίνω κυπριακά και δεν χρειάζεται να καλαμαρίζει, «το θέμα είναι να μπορώ να είμαι ο εαυτός μου, όταν καλαμαρίζω νιώθω

σαν να είμαι κάποια άλλη». Η εικοσιοχτάχρονη φοιτήτρια Στέφανη, μοιάζει να συμφωνεί περιγράφοντάς μου πώς νιώθει όταν μιλάει «ελληνικά»:

Νιώθω κάποιες στιγμές πως εν σαν να μαθαίνω μια ξένη γλώσσα, εννοώ εν γλώσσα που εδιδάχτηκα, γιατί εν ελληνικά που κάμνουμεν στο σχολείο, αλλά στην πραγματικότητα εν τα μιλούμεν ποττέ (...) Γιατί όντως εν εν η γλώσσα μου τα ελληνικά, δηλαδή νιώθεις το, όταν μιλώ ελληνικά κάμνω παύσεις, πρέπει να σκεφτώ, εν τρέσσει νερό η κουβέντα, ψάχνω τη λέξη...

Ωστόσο, όσο αφορά στη χρήση των κυπριακών στην Αθήνα, η Στέφανη συνεχίζει:

Έσσει να κάμει με την οικειότητα νομίζω, δηλαδή, αν εν κάποιος άγνωστος εν να του μιλήσω ελληνικά, (...) των πολλά πολλά οικείων μου καλαμαράων, επειδή, ντάξει, εκφράζουμεν καλλύτερα στα κυπριακά, ειδικά σε στιγμές συναισθηματικής φόρτισης, άμαν είμαι νευριασμένη, άμαν είμαι χαρούμενη... άμαν γίνει κάτι τζιαι αντιδράσω αυθόρμητα, εν να μου φκει κυπριακό. Ε, με τους πολλά οικείους μου, μιλώ τους κυπριακά έτσι κι αλλιώς, εν το πολλοσκέφτομαι, έχουν μάθει τζιόλας, καταλλαβαίνουνν. Οπότε, εν σαν να τζιαι αφήνουνν με να είμαι εγώ, κατάλαβες;

Σε ακόμα μια περίπτωση, ο Μάριος χρησιμοποιεί αντίστοιχες τακτικές:

...μέσα στες δικές μου σχέσεις, που επιλέγω εγώ να έχω τζιαι να γνωρίζουν ότι είμαι Κυπραίος, χρησιμοποιώ πολλά την κυπριακή μου ταυτότητα, τζιαι τα φαγητά μου, τζιαι τες λέξεις μου, τζιαι δημιουργώ τούντους όρους του, μαθαίνουμεν για την Κύπρο, γελούμεν με πράματα που την Κύπρο. (...) Όταν, όμως, έρχομαι σε πρώτη επαφή με ανθρώπους εν θέλω η ταυτότητά μου να προέχει της παρουσίας μου. (...) Ένα που τα πράματα που εν μ' αρέσκουν ένει να καταλάβει ο άλλος πως είμαι Κυπραίος χωρίς να το θελήσω εγώ. Δηλαδή, όταν φανεί μέσα που την γλώσσα μου ενοχλεί με. Εν να ήθελα εγώ να θέτω τους όρους, εγώ να είμαι ο κυρίαρχος στο πότε φανερώνω την ταυτότητά μου ή όχι...

Η Στέφανη και ο Μάριος χρησιμοποιούν αντίστοιχες τακτικές διεκδίκησης της ταυτότητάς τους ή της «κυπριοσύνης» τους, στο φιλικό και κοντινό τους περιβάλλον. Ακόμα και αν τους ενοχλεί να

φαίνεται «από τη γλώσσα τους», δεν κρύβουν το γεγονός πως είναι από την Κύπρο. Με άλλα λόγια, αν θεωρήσουμε πως οι προηγούμενες γενιές επέλεξαν μια τακτική απάλειψης της ετερότητας, μια ετερότητα που καταδεικνύεται κυρίως στη γλώσσα, οι νέες γενιές φαίνεται να επιλέγουν μια τακτική διατήρησης της πολιτισμικής απόστασης, θέτοντας όμως οι ίδιοι/-ες τους όρους διαχείρισης της διαφορετικότητάς τους. Ο δεύτερος τρόπος να νιώθουν περήφανοι/-ες ως *Κυπραιοί*, δηλαδή η στάση αντίδρασης κάποιων να μιλάνε κυπριακά αδιακρίτως, είτε έχουν απέναντί τους κάποια/-ον φίλη/-ο ή κάποια/-ον άγνωστη/-ο, είναι κάτι που εκδηλώνεται τα τελευταία χρόνια στην Ελλάδα. Η τακτική αυτή φαίνεται προσβλητική σε κάποιους και προκαλεί αντιδράσεις. Η Αλίνα, Κύπρια καλλιτέχνιδα με την οποία βρεθήκαμε στην Αθήνα, μου είπε σχετικά:

Είναι και το θέμα της γλώσσας, το οποίο έχει γυρίσει και αντίστροφα τώρα, και εμένα με στεναχωρεί πάρα πολύ, ξαφνικά όλοι μιλούν κυπριακά, και έρχονται στην Αθήνα και μιλούν κυπριακά και μου φαίνεται εξωφρενικό. Δηλαδή δεν μπορείς να έρχεσαι στην Αθήνα και να μιλάς κυπριακά, δεν θα σε καταλάβει κανείς. Δεν πας ας πούμε στο Λονδίνο και να μιλάς κυπριακά, αφού δεν καταλαβαίνει ο άλλος τι λες.

3.2. Διαπραγματεύσεις της πολιτισμικής απόστασης

Οι αλλαγές που παρουσιάστηκαν παραπάνω επηρεάζουν τις στάσεις και τις διεκδικήσεις της κυπριακότητας, όπως προσφέρουν και νέες εμπειρίες στους φορείς της «νέας ελληνικής μετανάστευσης». Τέτοιες στάσεις μπορούν να ιδωθούν ως εκφράσεις αντίστασης στην ελληνική πολιτισμική ηγεμονία ή προς την κυρίαρχη ελληνικότητα ενός, έστω και μικρού, μέρους της ελληνικής κοινωνίας και της ελληνοκυπριακής κοινότητας. Ωστόσο, όπως έχει δείξει ο Αργυρού, μελετώντας τη συμβολική κυριαρχία της Δύσης στην Κύπρο, όταν οι κυριαρχούμενοι αντιστέκονται στην ηγεμονική ιδεολογία, αποδέχονται τελικά την προκαθορισμένη θέση τους στην «παγκόσμια ιεραρχία της πολιτισμικής αξίας» (Herzfeld, 2003) και καταλήγουν να θυματοποιούν τους εαυτούς τους ακόμα περισσότερο (Argyrou, 1996, σελ. 176). Με αυτόν τον τρόπο αναδεικνύεται η πολυπλοκότητα της συμβολικής κυριαρχίας, αλλά και η δύσκολη θέση στην οποία βρίσκονται οι κυριαρχούμενοι πολιτισμοί, καταδικασμένοι να επαναλαμβάνουν την ηγεμονία

ακόμα και στις προσπάθειες αντίστασης. Το σχήμα της συμβολικής κυριαρχίας δεν είναι όμως αδιάρρηκτο. Ο Κωνσταντίνος Καλαντζής (2019) μελετώντας «παραδοσιακές εκδηλώσεις» στην ορεινή Κρήτη, περιγράφει τους τρόπους που οι συμμετέχοντες σε αυτές διεκδικούν την «τοπικότητα» με τους δικούς τους όρους και αντίθετα προς τις κυρίαρχες αντιλήψεις που τους θέλουν αποκλεισμένους από την νεωτερικότητα ή τους αντιλαμβάνονται ως «προ-νεωτερικό θέαμα» (ό.π., σελ. 136). Έτσι, εστιάζει στο πώς η συμβολική κυριαρχία μπορεί να γίνεται αντικείμενο αναδιαπραγμάτευσης, ακόμα και αν δεν παίρνει τη μορφή μιας «συνεπούς» αντίστασης, αλλά εκδηλώνεται σε κρίσιμες προσωπικές στιγμές, σε βιωματικές απολαύσεις ή και σε πρόσκαιρες αμφισβητήσεις (Kalantzis, 2019, σελ. 124).

Στην περίπτωσή μας, τόσο οι Ελλαδίτες/-ισσες που φτάνουν στην Κύπρο περιμένοντας να βρουν ένα «ελληνικό νησί» και γκρινιάζουν που δεν το βρίσκουν, όσο και οι Κύπριοι/-ες που βρίσκονται στην Ελλάδα και μιλάνε αδιακρίτως κυπριακά ως μορφή αντίστασης, ίσως τελικά ενσωματώνουν και επιτελούν τα κυρίαρχα στερεότυπα. Καταλαμβάνουν, δηλαδή, τις προκαθορισμένες θέσεις του εθνικά κυρίαρχου και του πολιτισμικά υποτελούς αντίστοιχα, καταλήγοντας να επαναλαμβάνουν την ηγεμονική σχέση ανάμεσά τους. Από την άλλη πλευρά, αυτοί και αυτές που ζουν στην Κύπρο προσπαθώντας να προσαρμοστούν σε ένα νέο πλαίσιο, είτε ως επισφαλείς εργαζόμενοι/-ες είτε ως μετανάστες, αλλά και αυτοί/-ές που βρίσκονται στην Ελλάδα και επιτελούν την κυπριακότητά τους, αναπτύσσοντας τακτικές να μιλάνε ως *Κυπριαίσι*, χωρίς απαραίτητα να μιλάνε κυπριακά, διεκδικούν διαφορετικές θέσεις στην ιεραρχία της πολιτισμικής αξίας που επιβάλλει το ηγεμονικό πλαίσιο. Με άλλα λόγια επιχειρούν να πάρουν στα χέρια τους τους όρους της παρουσίας τους, επαναδιαπραγματεύονται την πολιτισμική απόσταση και, έτσι, διεκδικούν μια σχέση στην οποία η αναγνώριση της διαφορετικότητας υπερισχύει της φυσικοποιημένης εθνικής οικειότητας.

4. ΕΠΙΛΟΓΟΣ: Η ΚΥΠΡΙΑΚΟΤΗΤΑ ΩΣ ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΟΤΗΤΑΣ;

Αξιοποιώντας την έννοια της *ηγεμονίας*, αναδεικνύεται το γεγονός πως, παρά την κυρίαρχη και φυσικοποιημένη οικειότητα, οι σχέσεις μεταξύ των δύο χωρών χαρακτηρίζονται από αμφιθυμία, παρουσιάζοντας τα χαρακτηριστικά μιας πολιτισμικά ιεραρχικής σχέσης κέ-

ντρου-περιφέρειας. Βλέποντας, όμως, τις σχέσεις Ελλάδας-Κύπρου μέσα από το πρίσμα των σχέσεών τους με τη «Δύση», με έμφαση στο κρυπτο-αποικιακό και μετα-αποικιακό πλαίσιο που αυτές ορίζουν, παρουσιάζεται ένας ανταγωνισμός μεταξύ τους που αναδεικνύει τα πολιτισμικά όρια ανάμεσά τους, ακόμα και αν και δεν ξεφεύγει από το πλαίσιο που ορίζει η πολιτισμική κυριαρχία της «Δύσης».

Οι σύγχρονες αλλαγές που περιγράφονται, με κυρίαρχη την ελληνική κρίση, επηρεάζουν τις στάσεις των συνομιλητών/-τριών μου και αναδεικνύουν, αφενός, την αναγνώριση της πολιτισμικής απόστασης και, αφετέρου, την αμφισβήτηση των εδραιωμένων «οικογενειοποιημένων» σχέσεων. Οι εμπειρίες φορέων της «νέας ελληνικής μετανάστευσης» στην Κύπρο, αλλά και παλιών και νέων Κυπρίων στην Αθήνα, παρουσιάζονται, έτσι, ως τακτικές διαχείρισης του ενδιάμεσου μεταξύ οικειότητας και πολιτισμικής απόστασης, ενώ μέσα από τον λόγο των Κυπρίων συνομιλητών/-τριών μου αναδεικνύεται η γλώσσα ως ένα προνομιακό πεδίο μελέτης των εκφράσεων αυτής της διαπραγμάτευσης.

Καθώς, λοιπόν, κάποιοι/-ες Κυπριαίοι/-ες αναπτύσσουν την κυπριακή συνείδηση και δεν προσπαθούν να είναι όπως οι Έλληνες της Ελλάδας, αλλά και αντίστοιχα κάποιοι/-ες καλαμαράδες/-ούδες ανακαλύπτουν πως νοτιοανατολικά της Ελλάδας υπάρχει ένας τόπος που, ακόμα και αν κατοικείται (και) από ελληνόφωνες/-ους, δεν είναι ίδιος με την Ελλάδα, οι παραδοσιακές ηγεμονικές σχέσεις των δύο χωρών τίθενται υπό αμφισβήτηση. Διαπραγματευόμενοι, δηλαδή, την πολιτισμική απόσταση μεταξύ τους, επαναδιαπραγματεύονται τις σχέσεις τους στη βιωμένη καθημερινότητα παρά την οικειότητα που ορίζει το προκαθορισμένο ηγεμονικό πλαίσιο. Έτσι, μας καλούν να αναγνωρίσουμε την κυπριακότητα, ακόμα και αν αυτό προϋποθέτει μια αμφισβήτηση της κυρίαρχης ελληνικότητας, προερχόμενης από την περιφέρεια του ελληνόφωνου κόσμου.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θα ήθελα να ευχαριστήσω ειλικρινά την Κατερίνα Ροζάκου και τον Γιάννη Καλλιάνο για τα πολύτιμα σχόλιά τους σε προηγούμενες εκδοχές του κειμένου και για τις πολύ χρήσιμες συζητήσεις μας. Επίσης, για τις πολύ βοηθητικές συζητήσεις μας, ευχαριστώ πολύ και τους Θοδωρή Ρακόπουλο και Κωνσταντίνο Καλαντζή. Επιπλέον, ευχαριστώ θερμά τη Συντακτική Επιτροπή της *Επιθεώρησης* για την ευγενική επικοινωνία μας σχετικά με τις ανάγκες τροποποίησης του κειμένου, όπως και τους/τις ανώνυμους αξιολογητές/-τριες για τα σχόλια και τις παρατηρήσεις τους.

Η παρούσα έρευνα συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση Μεταδιδακτόρων ερευνητών/ερευνητριών - Β' Κύκλος» (MIS-5033021), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Αναγνωστόπουλου, Σ. (1998). Η Εκκλησία της Κύπρου και ο εθναρχικός της ρόλος: 1878-1960 (η «θρησκευτικοποίηση» της «κυπριακής» πολιτικής δράσης: ένωση). *Σύγχρονα Θέματα*, 68-70, σελ. 198-227.
- Αναγνωστοπούλου, Σ. (2008). Οι πολυπλοκότητες του ελληνικού και του τουρκικού εθνικισμού στην κυπριακή εκδοχή τους. Στο Φ. Τσιμπρίδου και Δ. Σταματόπουλος (Επιμ.), *Οριενταλισμός στα όρια. Από τα οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή* (σελ. 35-62). Εκδόσεις Κριτική.
- Γιαλλουρίδης, Χ. Κ. (1997). *Η ελληνο-τουρκική σύγκρουση από την Κύπρο έως τα Ίμια 1955-1996: Η οπτική του τύπου*. Εκδόσεις Ι. Σιδέρης.
- Ηρακλείδης, Α. (2002). *Το Κυπριακό: Σύγκρουση και επίλυση*. Ι. Σιδέρης.
- Ηρακλείδης, Α. (2006). *Κύπριακό πρόβλημα 1947-2004: Από την ένωση στη διχοτόμηση*. Ι. Σιδέρης.
- Θεοφάνους, Α. (1995). Ανατομία του οικονομικού «θαύματος» 1974-1994. Στο Ν. Περιστιάνης και Γ. Τσαγκαράς (Επιμ.), *Ανατομία μιας μεταμόρφωσης. Η Κύπρος μετά το 1974: Κοινωνία - οικονομία - πολιτική - πολιτισμός*. Εκδόσεις Intercollege.
- Ιωάννου, Γ. (2019). *Ο Ντενκιάς στον νότο: Η κανονικοποίηση της διχοτόμησης στην ελληνοκυπριακή πλευρά*. Εκδόσεις Ψηφίδες.
- Καραθανάσης, Π. (2017). *Από τα κάτω δραστηριοποίηση και έξοδος από την οριακότητα: Δημόσιες εκδηλώσεις και δράσεις στη μοιρασμένη κυπριακή πρωτεύουσα*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αιγαίου. <https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/40823>

- Κατσουρίδης, Γ. (2010). Η εκκλησία της Κύπρου ως φορέας ιδεολογικών και πολιτικών διεργασιών. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 36, σελ. 37-71. <https://doi.org/10.12681/hpsa.14506>.
- Μοσχονάς, Σ. Α. (2002). Κοινή γλώσσα και διάλεκτος: Το ζήτημα της «γλωσσικής διμορφίας» στην Κύπρο. *Νέα Εστία*, 151/1745, σελ. 898-948.
- Ντάρελ Α., (1980 [1957]), «Πικρολέμονα» (Ντάρελ Χ., μετφρ.). Εκδόσεις Γρηγόρη.
- Παπαγαρουφάλη, Ε. (2013). *Ήπια διπλωματία: Διεθνικές αδελφοποιήσεις και ειρηνιστικές πρακτικές στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αλεξάνδρεια.
- Παπαδάκης, Γ. (2009). *Η ηχώ της νεκρής ζώνης*. Εκδόσεις Scripta.
- Παπαπολυβίου, Π., Συρίγος, Α. Μ. και Χατζηβασιλείου, Ε. (Επιμ.) (2013). *Το κυπριακό και το διεθνές σύστημα, 1945-1974: Αναζητώντας θέση στον κόσμο*. Εκδόσεις Πατάκη.
- Πισσούριος, Α. (2019). *Μαθαίνω Κυπριακά*. Εκδόσεις Αρμίδα.
- Σακελλαρόπουλος, Σ. (2017). *Ο κυπριακός κοινωνικός σχηματισμός: Από τη συγκρότηση στη διχοτόμηση*. Εκδόσεις Τόπος.
- Τσιπλάκου, Σ. (2007). Γλωσσική ποικιλία και κριτικός εγγραμματισμός: Συσχετισμοί και παιδαγωγικές προεκτάσεις. Στο Η. Γ. Ματσαργούρας (Επιμ.), *Σχολικός εγγραμματισμός: Λειτουργικός, κριτικός και επιστημονικός* (σελ. 466-511). Γρηγόρης.
- Χρυσοστόμου, Α. Μ. (2013). *Από τον κυπριακό στρατό μέχρι και τη δημιουργία της Εθνικής Φρουράς (1959-1964): η διοικητική δομή, στελέχωση, συγκρότηση και οργάνωση του κυπριακού στρατού και η δημιουργία ένοπλων ομάδων-οργανώσεων στις δύο κοινότητες*. Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο Κύπρου. <https://gnosis.library.ucy.ac.cy/handle/7/39339?locale-attribute=en> (ανακτήθηκε 1^η Μαΐου 2022).

Ξενόγλωσση

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. In F. Richard (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the present*. School of American Research Press.
- Argyrou, V. (1996). *Tradition and modernity in the Mediterranean: The wedding as symbolic struggle*. Cambridge University Press.
- Argyrou, V. (2017). “In the margins of Europe”: Cypriot nationalism, liminality, and the moral economy of the financial crisis. *Nationalism and Ethnic Politics*, 23 (1), pp. 118-132. <https://doi.org/10.1080/13537113.2017.1273691>.
- Bozkurt, U. (2014). Turkey: From the “motherland” to the “IMF of northern Cyprus”?. *The Cyprus Review*, 26 (1), pp. 83-105.
- Bryant, R. (2010). *The past in pieces: Belonging in the new Cyprus*. University of Pennsylvania Press.
- Chatzipanagiotidou, E. (2018). Youth in (times of) crisis: Migration, precarity, and shifting identities in the southern borders of Europe. *Transnational Social Review*. <https://doi.org/10.1080/21931674.2018.1510883>
- Christodoulou, D. (1992). *Inside the Cyprus miracle: The Labours of an embattled mini-economy*. University of Minnesota press.
- Demetriou, O. (2007). To cross or not to cross? Subjectivization and the absent state in Cyprus. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 13, pp. 987-1006. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00468.x>

- Derya, D. (2007). *Living on the margins between “the Turk” and “the Cypriot”: the CyprioTurk as a subject of ambiguity*. Unpublished Doctoral Thesis. Bogazici University.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*. Q. Hoare and G. N. Smith (edited and translated). International Publishers.
- Günel, G., and Varma, S. (2020). A manifesto for patchwork ethnography. *Cultural Anthropology*, Member Voices, Fieldsights, June 9. <https://culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography> (accessed 1 June 2022).
- Hatay, M., and Bryant, R. (2008). The jasmine scent of Nicosia. *Journal of Modern Greek Studies*, 26, pp. 423-449. doi:10.1353/mgs.0.0032.
- Hadjioannou, X., Tsiplakou, S., and Kappler, M. (2011). Language policy and language planning in Cyprus». *Current Issues in Language Planning*, 12 (4), pp. 1-67. <https://doi.org/10.1080/14664208.2011.629113>.
- Herzfeld, M. (2002). The absent presence: Discourses of crypto-colonialism. *South Atlantic Quarterly*, 101 (4), pp. 899-926. <https://doi.org/10.1215/00382876-101-4-899>.
- Herzfeld, M. (2003). *The body impolitic: Artisans and artifice in the global hierarchy of value*. University of Chicago press.
- Ioannidou, E. (2012). Language policy in Greek Cypriot education: tensions between national and pedagogical values. *Language, Culture and Curriculum*, 25 (3), pp. 1-16. <https://doi.org/10.1080/07908318.2012.699967>.
- Kalantzis, K. (2019). *Tradition in the frame: Photography, power, and imagination in Sfakia, Crete*. Indiana University Press.
- Kizilyürek, N. (2003). The politics of identity in the Turkish Cypriot community: a response to the politics of denial?. In *Méditerranée: Ruptures et Continuités*. Actes du colloque tenu à Nicosie les 20-22 Octobre 2001 (pp. 197-204). Université Lumière Lyon 2, Université de Chypre. Maison de l’Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.
- Kurtz, D.V. (1996). Hegemony and anthropology: Gramsci, exegeses, reinterpretations”. *Critique of Anthropology*, 16 (2), pp 103-135. <https://doi.org/10.1177/0308275X9601600202>
- Labrianidis, L., and Pratsinakis, M. (2016). *Greece’s new emigration at times of crisis*. GreeSE papers (99). Hellenic Observatory, London School of Economics and Political Science, London. <http://eprints.lse.ac.uk/id/eprint/66811> (accessed 1 October 2022).
- Navaro-Yashin, Y. (2012). *The make-believe space: Affective geography in a postwar polity*. Duke University Press.
- Ney, J.S. Jr. (2004). *Soft power. The means to success in world politics*. Public Affairs.
- Papadima, A., Zantides, E., and Kourdis, E. (2017). The seduction of the dialect in visual communication: Greek Cypriot dialect in print advertisements. In E. Zantides (Ed.), *Semiotics and visual communication II: Culture of seduction* (pp. 166-181). Cambridge Publishing.
- Rakopoulos, T. (2022). *On divisionism and cypriotism: the civic languages of the Cyprus problem*. GreeSE Papers: Hellenic Observatory Papers on Greece and Southeast Europe (170). Hellenic Observatory, London School of Economics and Political Science, London. <http://eprints.lse.ac.uk/id/eprint/114609> (accessed 10 October 2022).
- Tsiplakou, S., Ioannidou, E., and Hadjioannou, X. (2018). Capitalizing on linguistic variation in Greek Cypriot education. *Linguistics and Education*, 45, pp. 62-71. <https://doi.org/10.1016/j.linged.2018.03.006>

ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕΙΣ ΣΕ ΕΦΗΜΕΡΙΔΕΣ ΚΑΙ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

Ελληνόγλωσσες

- Απογραφή πληθυσμού (2011). Στατιστική Υπηρεσία Κύπρου. <https://www.cystat.gov.cy/el/KeyFiguresList?s=46> (ανακτήθηκε 23 Μαρτίου 2022).
- Απογραφή πληθυσμού: Προκαταρκτικά αποτελέσματα (2021). Στατιστική Υπηρεσία Κύπρου. <https://www.census2021.cystat.gov.cy/Announcements> (ανακτήθηκε 23 Μαρτίου 2022).
- Αρσένης, Γ. Δ. (2009, 1^η Απριλίου). Η γεωπολιτική σημασία του Δόγματος του Ενιαίου Αμυντικού Χώρου Ελλάδας-Κύπρου. *Γεράσιμος Δ. Αρσένης*. <http://www.garsenis.gr/κειμενο-γεο-αρσενη-με-τιτλο-η-γεωστρα/> (ανακτήθηκε 27 Μαρτίου 2022).
- ΕΕ: Χαρακτηριστικά φορολογικού παραδείσου για Κύπρο (2019, 2 Φεβρουαρίου). *Φιλελεύθερος*. <https://phileneews.com/oikonomia/kypros/article/662973> (ανακτήθηκε 15 Μαρτίου 2022).
- Εγκύκλιος του Υπουργείου Παιδείας και Θρησκευμάτων (2021, 22 Σεπτεμβρίου). Εγγραφές σε Πανεπιστήμια των εισαγομένων με την ειδική κατηγορία Αλλοδαπών-Αλλογενών αποφοίτων λυκείων εκτός ΕΕ και αποφοίτων λυκείων ή αντίστοιχων σχολείων κρατών-μελών της ΕΕ. <https://www.minedu.gov.gr/news/50168-22-09-21-eggrafes-se-panepistimia-ton-eisagomenon-me-tin-eidiki-katigoria-allodapon-allogenon-apofoiton-lykeion-ektos-ee-kai-apofoiton-lykeion-i-antistoixon-sxoleion-kraton-melon-tis-e-e> (ανακτήθηκε 1^η Ιουλίου 2022).
- Καραμανλής, Κ. (2021, 7 Νοεμβρίου). Διάγγελμα 14 Αυγούστου 1974. *Ραδιοφωνικές Μαρτυρίες*. <https://youtu.be/0BjR47bJ46g> (ανακτήθηκε 20 Μαρτίου 2022).
- Λυρίτσας, Λ. (2021, 27 Απριλίου). Η επιστροφή της κυπριακής διαλέκτου. *Deutsche Welle – Media Center*. <https://p.dw.com/p/3sdmz> (ανακτήθηκε 5 Απριλίου 2022).
- Μορφίτης, Α. (2016, 5 Ιανουαρίου). Η Νεοκυπριακή «ακαδημαϊκή» νομενκλατούρα. *Καθημερινή Κύπρου*. <https://www.kathimerini.com.cy/gr/apopseis/prosopikotites-stin-k/228348/?ctype=ar> (ανακτήθηκε 1^η Ιουνίου 2022).
- Μπουλετή, Ε. (2019, 4 Αυγούστου). Μια «ιδιαίτερη» προσφυγιά. Στο *Το φάντασμα της ιστορίας*, Κωστόπουλος Τ. (Επιμ.). *Εφημερίδα των Συντακτών* (έντυπη έκδοση). https://www.efsyn.gr/arheio/fantasma-tis-istorias/206018_mia-idiaiteri-prosfygia (ανακτήθηκε 1^η Ιουνίου 2022).
- Παγιάτας Ι. (2015, 3 Ιουλίου). Συνέντευξη του Γραμματέα του Νεοκυπριακού Συνδέσμου στην ραδιοφωνική εκπομπή Ιστορικές Διαδρομές. *Άστρα* 92,8. https://youtu.be/pByVUEYLt_k (ανακτήθηκε 5 Ιουνίου 2022).
- Παναγιώτου, Α. (2018 [1996]). Ιστορικές και κοινωνιολογικές μορφές του κυπριωτισμού (το κυπριακό υπόλοιπο). Αδημοσίευτη εργασία, ανεπίσημη ηλεκτρονική έκδοση. <https://archive.org/details/AndreasPanayiotouIstorikesKaiKinoniologikesMorfesTouKipriotismou> (ανακτήθηκε 15 Μαΐου 2022).
- Προορισμοί και αριθμοί: Αναλυτικά στοιχεία για τη μετανάστευση των Ελλήνων στο εξωτερικό κατά την κρίση (2016, 5 Σεπτεμβρίου). *Huffpost*. https://www.huffingtonpost.gr/2016/09/05/ellhnes-metanasteysh_n_11864798.html (ανακτήθηκε 15 Μαΐου 2022).
- Τσαούσης, Κ. (2008, 24 Νοεμβρίου [1997]). Πώς η Κύπρος έγινε «παράδεισος». *Το Βήμα Archive*. <https://www.tovima.gr/2008/11/24/archive/pws-i-kypros-egine-paradeisos/> (ανακτήθηκε 5 Απριλίου 2022).

- Γραπτή δήλωση του Υπουργού Παιδείας Π. Προδρόμου για το «Ως Δαμέ» (2021, 30 Μαρτίου). *Κυπριακό Πρακτορείο Ειδήσεων* (αναδημοσίευση από την *Καθημερινή Κύπρου*). <https://www.kathimerini.com.cy/gr/politiki/yp-paideias-katadikazei-tin-anafora-se-kybernisi-sto-noto> (ανακτήθηκε 15 Ιουνίου 2022).
- Φάκελος Κύπρου, Τόμος Α': Τα Πορίσματα (2018). Βουλή των Ελλήνων και Βουλή των Αντιπροσώπων. https://library.parliament.gr/Portals/6/ebooks/fakelos_kyproy_tomos_A/index.html (ανακτήθηκε 15 Ιουνίου 2022).
- Χατζηβασιλείου, Ε. (2020, 16 Δεκεμβρίου). Η Ελλάδα και η Κυπριακή Δημοκρατία 1960-2020. *Φιλελεύθερος*. <https://phileneews.com/eidiseis/afieroma/article/1083801> (ανακτήθηκε 20 Μαρτίου 2022).
- «Ως Δαμέ»: Ένα κίνημα αλλάζει την πολιτική σκηνή της Κύπρου (2021, 4 Απριλίου). *Ναυτεμπορική*. <https://www.naftemporiki.gr/society/278736/os-dame-ena-kinima-allazei-tin-politiki-skini-tis-kyprou/> (ανακτήθηκε 1^η Νοεμβρίου 2022).

Ξενόγλωσσες

- Cristensen, J. (2017). *The story of a tax heaven: Cyprus*. Tax Justice Network. <https://taxjustice.net/2017/10/26/21561/> (accessed 5 May 2022).
- Hurley, R. A., Atkin, T., and Maxwell, A. (2018). The Weinreich Witticism Database. <http://www.elverdissen.de/~nodus/WeinreichDB.html> (accessed 3 June 2022).
- The Cyprus Papers (2020, August 23). *Al Jazeera*. <https://www.aljazeera.com/program/investigations/2020/8/23/the-cyprus-papers/> (accessed 20 June 2022).