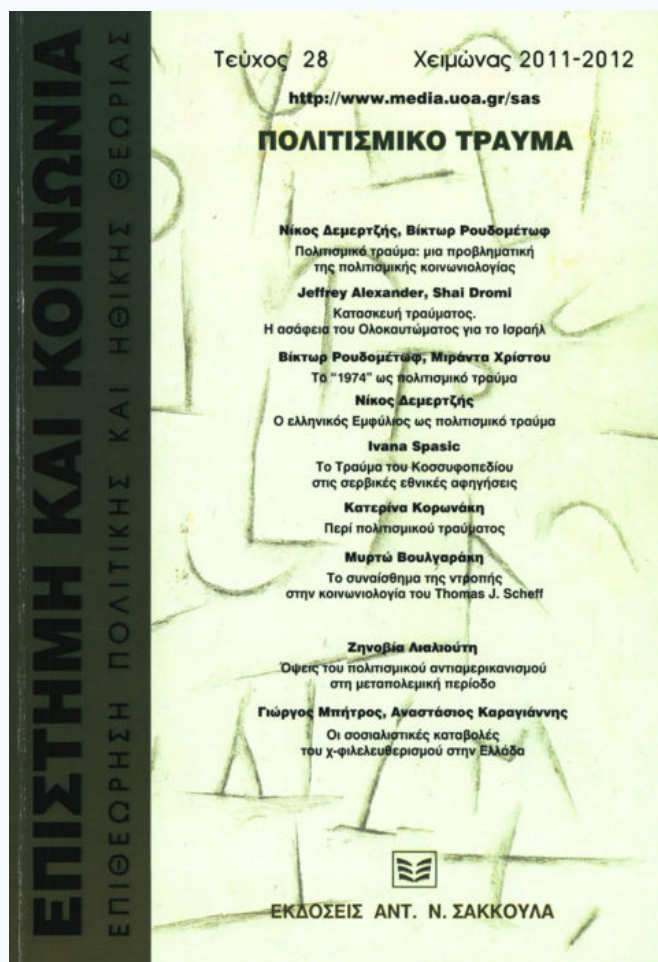


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 28 (2011)

Πολιτισμικό τραύμα



Το "1974" ως πολιτισμικό τραύμα

Βίκτωρ Ρουδομέτωφ, Μιράντα Χρίστου

doi: [10.12681/sas.820](https://doi.org/10.12681/sas.820)

Copyright © 2015



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Ρουδομέτωφ Β., & Χρίστου Μ. (2015). Το "1974" ως πολιτισμικό τραύμα. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 28, 51-80. <https://doi.org/10.12681/sas.820>

Το '1974' ως πολιτισμικό τραύμα¹

Βίκτωρ Ρουδομέτωφ* και Μιράντα Χρίστου**

Η τουρκική εισβολή στην Κύπρο το 1974 ερμηνεύθηκε διαφορετικά από τις δύο κοινότητες του νησιού. Σε αντίθεση με τους Τουρκοκυπρίους, στην ελληνοκυπριακή κοινότητα η εισβολή χαρακτηρίστηκε πολιτισμικό τραύμα και άφησε βαθιά αχνάρια στη μνήμη, στην κοινωνία και στην πολιτική. Η τραυματική εμπειρία ορίστηκε από τα συναισθήματα του πόνου, της πίκρας και του ξεριζωμού και από την επιθυμία της επιστροφής στις πατρογονικές εστίες. Ακόμη και σήμερα, τα στοιχεία αυτά χαρακτηρίζουν την κυπριακή καθημερινότητα και αναπαράγονται μέσω της κυβερνητικής πολιτικής, του εκπαιδευτικού συστήματος και των δράσεων της κοινωνίας των πολιτών. Το 1974 αποτέλεσε ένα ερμηνευτικό σχήμα για τη συναισθηματική κατανόηση της μετατροπής της Κύπρου από αγροτική σε αστική κοινωνία μέσα σε διάστημα λίγων δεκαετιών. Η μεταφορά του τραύματος στις μετά το 1974 γενιές ενισχύει την τραυματική αίσθηση και την ανάγκη να επιδιωχθεί η μελλοντική ανάτασή του. Μέσα από αυτά τα δεδομένα εξετάζονται και οι προοπτικές δημιουργίας μιας μετα-τραυματικής αφήγησης.

Η εργασία αυτή σκιαγραφεί τα κυριότερα συμπτώματα του 1974 ως πολιτισμικού τραύματος για τους Ελληνοκυπρίους και αναπτύσσει τις επιπλοκές του στο πλαίσιο του 'κυπριακού προβλήματος'.² Για αυτούς, το '1974' συμβολίζει την τουρκική εισβολή που εκτόπισε περίπου 180.000 ανθρώπους, προκάλεσε τον θάνατο εκατοντάδων και κατέληξε στην ημικατοχή του νησιού με 1.619 αγνοούμενους.³ Μιλώντας στις 9 Φεβρουαρίου 2009, ο Πρόεδρος της Κυπριακής Δημοκρατίας, Δημήτρης Χριστόφιας, παρουσίασε τα γεγονότα του 1974 ως εξής:

Κανένας δεν μπορούσε ποτέ να διανοηθεί πως το προδοτικό πραξικόπημα και η τουρκική εισβολή που ακολούθησε το 1974 θα ανέτρεπαν την ομαλή πορεία στον χρόνο αυτών των αιωνόβιων συνθητιών και λαϊκών παραδόσεών μας. Δίπλα σε μια

* Επίκουρος Καθηγητής τμήματος Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Πανεπιστήμιο Κύπρου, <roudomet@ucy.ac.cy>

** Επίκουρη Καθηγήτρια τμήματος Επιστημών της Αγωγής, Πανεπιστήμιο Κύπρου <miranda.christou@ucy.ac.cy>

σειρά από άλλες τραγικές συνέπειες στη ζωή και την ανάπτυξη του τόπου μας και των κατοίκων του, με την εισβολή, τον εκτοπισμό και την προσφυγιά, συντριπτικό ήταν και το πλήγμα στα ήθη, τα έθιμα και τις παραδόσεις του τόπου μας.⁴

Ως μήνυμα που επαναλαμβάνεται σε σχεδόν κάθε επίσημη ομιλία, τα λόγια του Προέδρου δεν είναι ασυνήθη, παρόλο που επικυρώνουν το ασυνήθιστο ενός βαθιά τραυματικού γεγονότος: το '1974' συνιστά πολιτισμικό τραύμα για τους Ελληνοκύπριους, όχι μόνο γιατί σημάδεψε ανεξίτηλα τη συλλογική τους συνείδηση, αλλά επίσης και γιατί βιώνεται, μέχρι σήμερα, ως ένα γεγονός που άλλαξε 'τη μελλοντική τους ταυτότητα με τρόπους αμετάκλητους και θεμελιώδεις' (Alexander 2004a: 1). Στην εργασία αυτή, εξηγούμε πως το '1974' βιώνεται ως πολιτισμικό τραύμα για όλους τους Ελληνοκύπριους, μέσω της μνημόνευσης, της επίσημης αναφοράς του σε θεσμικό επίπεδο και της ενσωμάτωσής του στην καθημερινότητα.

Ειδικότερα, χρησιμοποιούμε τη θεωρία του πολιτισμικού τραύματος για να αναλύσουμε τις διάφορες διαδικασίες μέσα από τις οποίες οι Ελληνοκύπριοι έχουν ερμηνεύσει τα γεγονότα του 1974 ως ένα οδυνηρό τραύμα το οποίο διαμορφώνει τη σημερινή ταυτότητά τους. Στο πρώτο μέρος, καθορίζουμε τους περιορισμούς στην έκταση και το πεδίο της μελέτης, εκφράζουμε κάποια θεωρητικά ζητήματα και σκιαγραφούμε τις συγκεκριμένες κοινωνικές διαδικασίες που τροφοδότησαν τη δόμηση του '1974' ως πολιτισμικού τραύματος. Έπειτα, επεκτείνουμε την ανάλυση στην ενσωμάτωση του τραύματος στην καθημερινή ρουτίνα με στόχο να δείξουμε πώς καθημερινές και τυπικές λειτουργίες της ζωής το επικαλούνται, το επαναλαμβάνουν, το επαναφέρουν και το αναπαράγουν. Τέλος, εξετάζουμε την προβληματική φύση της μεταβίβασης και αναπαραγωγής του τραύματος στις γενιές που γεννήθηκαν μετά το 1974 και οι οποίες βασίζονται αποκλειστικά και μόνο στη συλλογική μνήμη για να το αναδημιουργήσουν και να το αναπλάσουν. Υποστηρίζουμε ότι το πολιτισμικό τραύμα του '1974', το οποίο παραμένει στη μνήμη μέσω του πόνου που προκάλεσε η αναγκαστική διαίρεση του νησιού, έχει αφήσει ανεξίτηλα σημάδια στην ελληνοκυπριακή ταυτότητα και, ταυτόχρονα, έχει γίνει το μοναδικό πρίσμα μέσα από το οποίο οι Ελληνοκύπριοι αντιλαμβάνονται τις ανησυχίες και τις επιδιώξεις τους.

Αναδημιουργώντας το '1974' ως πολιτισμικό τραύμα

Ως η *φέροουσα ομάδα* [carrier group],⁵ το σύνολο των Ελληνοκυπρίων αισθάνεται το '1974' ως τη συμφορά που συγκρίττει μόνιμα την ταυτότητά τους. Πέρα από τη

βία και τους θανάτους, το τραύμα αυτό ερμηνεύεται ως συνακόλουθο του να είναι κάποιος Ελληνοκύπριος και να βιώνει την αστάθεια αυτής της εθνικής ταυτότητας και την ασάφεια των πολυποικίλων συνδυασμών της (Ελληνοκύπριος, Κύπριος, Τουρκοκύπριος). Αφενός, το 1974 έδωσε έμφαση στην ελληνικότητα του Ελληνοκύπριου μέσω της χρόνιας και, κατά το μεγαλύτερο μέρος, μυθοποιημένης αντίθεσης μεταξύ του να είναι κανείς Έλληνας ή Τούρκος. Αφετέρου, έμμεσα ανάγκασε τους Ελληνοκύπριους να επικεντρωθούν στην κυπριακότητα της ταυτότητάς τους με το να εγκαταλείψουν για πάντα την ιδέα της 'Ένωσης' με την Ελλάδα και με το να δώσουν, αντίθετα, έμφαση στην ακεραιότητα και ενότητα της Κυπριακής Δημοκρατίας η οποία συμπεριλαμβάνει τόσο τους Ελληνοκύπριους όσο και τους Τουρκοκύπριους. Η *φύση του πόνου* [nature of the pain] συνήθως εκφράζεται ως ο πόνος για τον χαμό των πατρογονικών εστιών (χωριά και οικογενειακή περιουσία) και τον ξεριζωμό που προκλήθηκε από την αναγκαστική μετακίνηση του πληθυσμού περίπου 180.000 Ελληνοκυπρίων. Αυτός ο πόνος, όμως, μεταδίδεται σε ένα ευρύτερο ακροατήριο αφού συνδέεται με την παραβίαση ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως το δικαίωμα στην ιδιοκτησία και το δικαίωμα επιστροφής. Δεδομένου ότι οι χαρακτηρισμοί 'πρόσφυγας' και 'συγγενής αγνοουμένου' ή 'έξαφανισμένου' ατόμου ανταποκρίνονται σε διεθνώς αναγνωρισμένους όρους, το πολιτισμικό τραύμα του 1974 διαμορφώνεται ως ικανό να ανταποκριθεί στο ανθρώπινο και όχι απλά στο εθνικό επίπεδο. Η απόδοση ευθυνών [attribution of responsibility] ξεκινά με το να καθορίζεται η Τουρκία ως η χώρα που ευθύνεται για μια στρατιωτική επέμβαση η οποία προχώρησε πέραν του συνταγματικού της δικαιώματος να προστατέψει του Τουρκοκύπριους και αντ' αυτού κατέληξε στο να κατέχει το βόρειο μέρος της Κυπριακής Δημοκρατίας.

Η εργασία αυτή δεν επεκτείνεται στις ιστορικές και πολιτικές εξελίξεις που οδήγησαν στη διαμόρφωση του '1974' ως πολιτισμικού τραύματος για τους Ελληνοκύπριους ούτε πρόκειται η ανάλυσή μας εδώ να στραφεί στην αφήγηση του τραύματος στο πλαίσιο διάφορων διεθνών θεσμών ή οργανισμών –όπως τα Ηνωμένα Έθνη, τον παγκόσμιο Τύπο, την Ευρωπαϊκή Ένωση– που είχε ως στόχο την ευρεία διεθνή, σχεδόν παγκόσμια, αποδοχή του. Στόχος μας είναι να εξετάσουμε τη διαμόρφωση και δόμηση του τραύματος εντός της ίδιας της ελληνοκυπριακής κοινότητας, με το να επικεντρωθούμε ειδικά στις καθημερινές και θεσμικές συνήθειες και τελετουργίες οι οποίες διατηρούν τη συναισθηματική απήχρησή του εδώ και 35 χρόνια.

Η οδύνη των Ελληνοκυπρίων για το '1974' συνήθως αντιπαράτίθεται με τις ενδοκοινοτικές συγκρούσεις του 1963-1964 και τον πόνο των Τουρκοκυπρίων που

απομονώθηκαν σε θύλακες από τότε μέχρι την εισβολή του 1974, οπότε και εγκαταστάθηκαν στην περιοχή η οποία αυτοανακηρύχθηκε ως 'Τουρκική Δημοκρατία της Βορείου Κύπρου' [ΤΔΒΚ] το 1983. Ένα σταθερό σημείο αναφοράς σε αναλύσεις τέτοιου είδους συγκρούσεων είναι η ανάγκη να λαμβάνονται υπόψη και οι δύο πλευρές. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι η οδύνη των Ελληνοκυπρίων για το '1974' εξισώνεται με την οδύνη των Τουρκοκυπρίων για τα γεγονότα του 1963-1964. Και τα δύο θεωρούνται συστατικά τμήματα της αφήγησης κάθε πλευράς για τη δική της ξεχωριστή ιστορία και τις δικές της κακουχίες. Αποτελεί σχεδόν κανόνα, όταν αναφερόμαστε σε εθνικές ή δικαιοδικές αντιπαραθέσεις, να τονίζεται η ηθική σχετικότητα της αφήγησης κάθε εμπλεκόμενης πλευράς. Αυτό γίνεται βεβαίως και στην περίπτωση του κυπριακού προβλήματος όπου συναντούμε πληθώρα απολογισμών που υπογραμμίζουν τον βαθμό στον οποίο η εθνική αφήγηση [national narrative] κάθε πλευράς εμπλέκεται στην αναπαραγωγή των αναμνήσεων και του συλλογικού πόνου (για παράδειγμα, Papadakis 2003, 1998, 1993, Anastasiou 2002, Cockburn 2004, Cassia 2006). Θεωρούμε ότι αυτού του είδους οι ερμηνείες υιοθετούν μια εργαλειο-ακή αντίληψη της κουλτούρας όπου οι 'συμβολικές αντιπαραθέσεις' [symbolic conflicts] μεταξύ διαφορετικών αφηγήσεων ερμηνεύονται απλά ως μια προέκταση της σύγκρουσης των δυνάμεων που συντελείται στον πραγματικό κόσμο ή στο λεγόμενο υλικό γίγνεσθαι (Bourdieu 1989, 1990).

Επομένως, ίσως το πρώτο ζήτημα με το οποίο πρέπει να ασχοληθούμε είναι το κατά πόσον αρμόζει να χρησιμοποιείται η θεωρία του πολιτισμικού τραύματος για την ανάλυση μιας περίπτωσης δικαιοδικής διαμάχης, όπως είναι αυτή της Κύπρου. Όντως, η θεωρία ερμηνεύει το πολιτισμικό τραύμα ως μια κυρίαρχη αφήγηση [master narrative] μέσω της οποίας η ομάδα-φορέας του τραύματος επιζητά την αναγνώριση από την παγκόσμια κοινότητα και την αποδοχή της ζημιάς που υπέστη από τους 'θύτες', μαζί με την ηθική υποχρέωση να φροντίζουμε όλοι ώστε αυτού του είδους τα φρικτά γεγονότα να μην επαναληφθούν ποτέ ξανά. Σε αντίθεση, όμως, με προσεγγίσεις που τονίζουν την ηθική σχετικότητα της αφήγησης κάθε πλευράς, στη δική μας προσέγγιση πρέπει να σημειώσουμε ότι η ηθική διάσταση του τραύματος θεωρείται ουσιαστική, παρότι αυτή δεν είναι αυταπόδεικτη αλλά κατασκευάζεται μέσα από κοινωνικές διαδικασίες.

Σύμφωνα με την άποψή μας, και σε αντίθεση με την προαναφερθείσα εργαλειο-ακή θεώρηση της κουλτούρας, αυτή δεν είναι απλά ένα εργαλείο που μηχανικά αντανακλά τις υλικές συγκρούσεις αλλά ένα θεμελιακό στοιχείο το οποίο διαμορφώνει αυτόνομα την κοινωνική ζωή. Με βάση αυτή την αντίληψη, δεν υπάρχει κάτι ακριβώς ανάλογο το οποίο να αντιστοιχεί απόλυτα με το '1974' στα βιώ-

ματα της τουρκοκυπριακής κοινότητας. Αυτό ωστόσο δεν πρέπει να παρερμηνευθεί ως μια δήθεν εθνοκεντρική απόπειρα αναιρέσης του δικού τους πόνου. Είναι απλά μια επέκταση της *σταδιακής* φύσης του δικοινοτικού διαχωρισμού των Τουρκοκυπρίων σε αντίθεση με την *αυτότομη* και *ξαφνική* φύση του όσον αφορά τους Ελληνοκύπριους. Είναι επίσης προέκταση του γεγονότος ότι η εγκαθίδρυση και οι τελετές μνήμης της μετά το 1983 'ΤΔΒΚ' δεν μπορούν να θεωρηθούν ότι αντιστοιχούν απόλυτα με τη μετά το 1974 Κυπριακή Δημοκρατία. Ο λόγος είναι οι διαφορετικές δημογραφικές εξελίξεις στις δύο πλευρές του νησιού μετά το 1974: ενώ στην υπό ελληνοκυπριακό έλεγχο Κυπριακή Δημοκρατία το να είσαι αυτόχθων έχει παίξει μεγάλο ρόλο στον καθορισμό της υπηκοότητας, στην υπό τουρκοκυπριακό έλεγχο 'ΤΔΒΚ' μεταφέρθηκαν από την Τουρκία περισσότεροι από 160.000 Τούρκοι ως έποικοι, αλλοιώνοντας τη δημογραφική σύσταση της περιοχής.⁶

Για να αντιληφθούμε το πόσο *ιδιάζουσα* είναι η μορφή του πολιτισμικού τραύματος, πρέπει να υπενθυμίσουμε στον αναγνώστη ότι, ακριβώς όπως και σε πολλές άλλες μετα-αποικιακές κοινωνίες, έτσι και στην Κύπρο υπάρχει έντονη αίσθηση της *ιθαγένειας* (Anderson 1991). Οι κοινωνικές κατηγορίες του ποιοι είναι οι 'ιθαγενείς' ή αυτόχθονες Κύπριοι και Κύπριες, κατασκευάστηκαν την εποχή της βρετανικής αποικιοκρατίας (1878-1960) και αποτέλεσαν μηχανισμούς επαναχάραξης των δεσμών που ένωναν τα άτομα με τις ομάδες των συγγενών τους –και παραμένουν μέχρι σήμερα η κύρια ομάδα αναφοράς για τους ντόπιους– καθώς και με το χωριό της καταγωγής τους (Loizos 1975, 1981, Loizos & Papataxiarchis 1991, Attalides 1976). Ενδεικτικά, αξίζει να αναφέρουμε ότι, σύμφωνα με τα δεδομένα της Ευρωπαϊκής Έρευνας Αξιών του 2008 (EVS 2010), οι Κύπριοι θεωρούν σε ποσοστό 60,9% ως 'πολύ σημαντικό' να έχει γεννηθεί κάποιος στην Κύπρο (ασήμαντο το θεωρεί μόλις ένα 3,5%), ενώ το 69,8% θεωρεί 'πολύ σημαντικό' την καταγωγή των προγόνων από την Κύπρο (με μόλις 1,6% να τη θεωρεί ασήμαντη).

Τέλος, ο βασικότερος λόγος που εφαρμόζουμε τη θεωρία του πολιτισμικού τραύματος στο '1974' είναι γιατί δεν ήταν απαραίτητο οι Ελληνοκύπριοι να ερμηνεύσουν αυτό το συμβάν ως πολιτισμικό τραύμα –θα μπορούσαν να το θεωρήσουν ως την αναπόφευκτη συνέπεια της εφαρμογής των ελληνικών και τουρκικών εθνικιστικών απαιτήσεων στο νησί. Η διπλή διχοτόμηση ήταν πιθανή έκβαση του κυπριακού προβλήματος ακόμα και πριν από την εγκαθίδρυση της Κυπριακής Δημοκρατίας το 1960 και, επομένως, θεωρητικά θα ήταν δυνατό το '1974' να ερμηνευθεί ως η φυσιολογική κατάληξη αυτής της διαδικασίας. Άρα, η προσέγγισή μας αποσκοπεί στο να προβληματιστοποιήσει το '1974' και να δει τη σήπασή και κατασκευή του ως μια *διαδικασία* –και όχι ως το αποτέλεσμα ενός μεμονωμένου ή

απλά ενός πραγματικού γεγονότος. Είναι σημαντικό να υπενθυμίσουμε επίσης ότι η κοινωνική κατασκευή [social construction] του πολιτισμικού τραύματος δεν συνεπάγεται τον χαρακτηρισμό του ίδιου ως 'φτιαχτό' ή επίπλαστο ή ως ένα 'δημιούργημα' – υπό την έννοια του φαντασιώδους– ούτε και αρνείται την οδύνη και τον πόνο που αυτό προκαλεί. Παρόλα αυτά, η φύση του πολιτισμικού τραύματος υπογραμμίζει το πόσο σημαντικό είναι να προσέξουμε τις κοινωνικά παρεμβалόμενες διαδικασίες που μεταφράζουν τον ατομικό πόνο σε *συλλογικό πολιτισμικό τραύμα* οι διαστάσεις του οποίου ξεπερνούν την προσωπική εμπειρία κάθε ατόμου χωριστά.

Αυτό σημαίνει ότι ο πόνος που μια γενιά δεν έχει βιώσει προσωπικά και από πρώτο χέρι μπορεί να είναι βαθιά τραυματικός ή ότι η βία και ο θάνατος μπορούν να ερμηνευθούν ως ηρωικά και θριαμβευτικά αντί τραυματικά γεγονότα. Στην περίπτωση της Κύπρου, το 1974 δεν θεωρείται πολιτισμικό τραύμα για τους Τουρκοκύπριους που επίσης εκτοπίστηκαν από τις πόλεις και τα χωριά τους για να μεταφερθούν στο βόρειο τμήμα του νησιού. Αντίθετα, η αίσθηση του εκτοπισμού και της επανεγκατάστασης έχει δημιουργήσει ένα πολιτισμικό τραύμα που το νιώθουν όχι μόνο όσοι Ελληνοκύπριοι έζησαν προσωπικά τα γεγονότα, αλλά, όπως θα δείξουμε, ακόμα και όσοι γεννήθηκαν μετά το 1974 σε οικογένειες προσφύγων.⁷ Παρότι και οι Τουρκοκύπριοι θα μπορούσαν να είχαν ταυτιστεί με το τραύμα, καθώς και εκείνοι εκτοπίστηκαν και υπέστησαν απώλειες, οι τουρκοκυπριακές αφηγήσεις ακολουθούν ένα διαφορετικό χρονοδιάγραμμα όπου τονίζεται ο πόνος που προκάλεσε η ενδοκοινοτική σύγκρουση του 1963-1964 η οποία τους απομόνωσε σε θύλακες υπό τον συνεχή φόβο διώξης (Papadakis 2003, Bryant 2008).

Για να αντιληφθούμε τη συλλογική συγκρότηση του '1974' ως πολιτισμικού τραύματος, αυτό πρέπει να αναλυθεί σαν ένα 'φρικτό γεγονός' (Alexander 2004α) που υφίσταται σαν μια ρωγμή στον χρόνο ή, όπως στο απόσπασμα από την ομιλία του Προέδρου, ως ένα γεγονός που ανέτρεψε την 'ομαλή πορεία στον χρόνο'. Τα πολιτισμικά τραύματα αντιμετωπίζουν το οδυνηρό ιστορικό γεγονός ως κάτι που έγινε 'εκτός χρόνου' (Alexander 2004β: 226). Αυτό υποδεικνύει τον απρόβλεπτο χαρακτήρα του τραύματος καθώς και τη δυσκολία να αναγνωριστεί το γεγονός ως τμήμα της συνήθους ροής του χρόνου. Για τους Ελληνοκύπριους, η ρήξη στον χρόνο και η εμπειρία του ξεριζώματος από προγονικές εστίες είναι δύο από τους κυριότερους παράγοντες που συνέβαλαν στη ερμηνεία του 1974. Αυτοί καθόρισαν την εμπειρία της αναγκαστικής επανεγκατάστασης σε άλλο μέρος του νησιού που βιώθηκε ως ρήξη στον χρόνο, στον χώρο αλλά και στο πεδίο των τοπικών παραδόσεων. Θα αναφερθούμε, λοιπόν, αρχικώς στα δύο σημαντικότερα χαρακτηριστικά

του πολιτισμικού τραύματος του '1974': την εμπειρία του *ξεριζωμού* και το όραμα της *μυθικής ημέρας της επιστροφής*.

Η μεταφορά του *ξεριζωμού* είναι διάχυτη στις αφηγήσεις των προσφύγων, στις ιστορίες για την απώλεια που υπέστησαν, υπονοώντας τόσο τον κυριολεκτικό εκτοπισμό ενός κυρίως αγροτικού και γεωργικού πληθυσμού, όσο και τη σημασία της γης ως παράγοντα που καθορίζει την ταυτότητα (Loizos 1981). Όπως έχει υποστηρίξει η Bryant (2002), η στενή σχέση με τη γη στην Κύπρο συνδέεται άμεσα με θρησκευτικά σχήματα λόγου και έκφρασης, είναι δε ένα στοιχείο των οικογενειακών συνδέσμων που κάνουν τη σχέση των ανθρώπων με το έθνος να φαίνεται σαν κάτι δεδομένο και φυσικό. Πάντως, το 1974 δεν έκανε απλά τους πρόσφυγες να στερηθούν τα σπίτια, τα χωράφια και τους πορτοκαλεώνες τους. Διατάραξε επίσης βαθιά ριζωμένες και πολιτισμικά κατασκευασμένες έννοιες του χρόνου και της συνέχειας, στοιχείων που είναι μοναδικά ενσωματωμένα με τον αγροτικό ρυθμό της γης. Αυτή η ρωγμή στον χρόνο, επομένως, ήταν τόσο ιστορική όσο και πολιτισμική και έχει αναγάγει το '1974' σε ένα σύμβολο που εμπερικλείει όλη την τραγική εμπειρία των Ελληνοκυπρίων. Η οκόπιμη χρήση του στον τίτλο της μελέτης αυτής δείχνει την πολιτισμική σπουδαιότητά του στη δόμηση ενός φρικτού γεγονότος που, στη συνείδηση των Ελληνοκυπρίων, δεν μπορεί να συγκριθεί με κανένα άλλο από τα καταστροφικά γεγονότα που συνέβησαν στην ιστορία του νησιού. Επιπλέον, οι ελληνοκυπριακές αφηγήσεις καλλιεργούν μια νοσταλγική όψη του παραδοσιακού status quo της προ του 1974 περιόδου, η οποία οδηγεί σε μια σχεδόν μεσσιανική προσδοκία αποκατάστασης της χαμένης εκείνης εποχής: αυτή η προσδοκία αποτελεί μέρος του μέλλοντος που αναμένεται για το νησί. Όπως σημειώνει η Bryant (2008), πρόκειται για ένα σημείο απόκλισης μεταξύ των ελληνοκυπριακών και τουρκοκυπριακών εκτιμήσεων του παρελθόντος. Ενώ, σύμφωνα με τις δεύτερες, η ιστορία έφτασε στην κρίσιμη καμπή της το 1974, στις πρώτες η ιστορία πρόκειται να φτάσει στην περάτωσή της στο μέλλον –ως κομμάτι της τελικής λύσης του κυπριακού προβλήματος.

Το ζήτημα του 1974 ως ενός απρόβλεπτου φρικτού γεγονότος είναι επίσης σημαντικό στην αναπαραγωγή και δόμηση του ως πολιτισμικού τραύματος. Από τη μία, ελληνοκυπριακές αφηγήσεις της ιστορίας συχνά παρουσιάζουν το '1974' σαν την κορύφωση του αναπόφευκτου πεπρωμένου ενός νησιού που υπέστη αλλεπάλληλες κατακτήσεις από διάφορους λαούς (Christou 2007). Από την άλλη, το ζήτημα της απόδοσης ευθών ή το 'ίποιοι έκαναν την αρχή' (βλ. Smelser 2004) αποκαλύπτει βαθιά ριζωμένες ιδεολογικές αντιπαραθέσεις στην ελληνοκυπριακή πολιτική σκηνή και κοινωνία (Mavratsas 1997, Papadakis 1993, 1998). Ωστόσο, στις επικρατέστερες τελετές μνήμης του 1974, τα γεγονότα παρουσιάζονται σαν ένα σοκ, ένας

κλονισμός που δεν μπορούσε ούτε να προβλεφθεί ούτε να περιορισθεί. Έτσι, η βανασούτητα του *ξεριζωμού* επικυρώνεται με το να καταδεικνύεται το πόσο διαφέρει από την κανονική ροή της ιστορίας, ανεξαρτήτως των πολιτικών γεγονότων που θα μπορούσαν να είχαν χρησιμεύσει ως προμηνύματα του κινδύνου. Η αναφορά που κάνει ο Πρόεδρος στο 'προδοτικό πραξικόπημα' που προηγήθηκε της τουρκικής εισβολής παραπέμπει, με τη σειρά της, σε μια αμφιλεγόμενη σχέση αιτίας και αποτελέσματος, όπου το στρατιωτικό πραξικόπημα που έριξε την ελληνική κυβέρνηση συνδέθηκε με την απόπειρα ελληνοκυπρίων εξτρεμιστών κατά της ζωής του κύπριου προέδρου, κάτι που επιτάχυνε τα γεγονότα της εισβολής.

Ο πόθος για την *ημέρα της επιστροφής* λειτουργεί ως αντίδοτο στον πόνο που προκλήθηκε από τον ξαφνικό ξεριζωμό και διαφυλάττει ένα θετικό όραμα για το μέλλον. Παρά τις απτές ενδείξεις προσαρμογής στη νέα κοινωνική και οικονομική πραγματικότητα της εξορίας, υποβοηθούμενης όχι μόνο από ποικίλα είδη κοινωνικών παροχών (όπως στέγαση) αλλά και από τη στήριξη που προσέφεραν οι ομοεθνείς τους στον Νότο, οι ελληνοκύπριοι πρόσφυγες διατηρούν πάντα την ελπίδα ότι μια μέρα θα τους επιτραπεί να επιστρέψουν ακριβώς όπως κάποτε αναπάντεχα τους ανάγκασαν να φύγουν (Loizos & Constantinou 2007). Ακόμα και μετά από δεκαετίες 'παρεταταμένης εξορίας', αυτή η έντονη πίστη σε έναν 'μύθο επιστροφής' (Zetter 1999) πηγάζει από την αίσθηση μιας ασύλληπτης αδικίας που διαπράχθηκε εις βάρος τους και από μια μεταφυσική πίστη στη θεία δίκη. Για παράδειγμα, ο Ροταριανός Όμιλος Λευκωσίας, Σαλαμίσ, που ιδρύθηκε από εσωτερικά εκτοπισμένους επαγγελματίες της κατεχόμενης πόλης της Αμμοχώστου, δηλώνει τον πόθο για τη μέρα της επιστροφής στην προσευχή που προηγείται κάθε συνάντησής τους:

Κύριε και Θεέ μας, Σε παρακαλούμε να ευλογήσεις τη συγκέντρωση αυτή και να μας ενισχύσεις σε έργα αγάπης και αγαθοεργίας. Ακόμα Κύριε, Σε παρακαλούμε, βοήθησε ώστε η αγαπημένη μας πατρίδα Κύπρος απαλλαγεί από τα δεινά της ξένης επιβολής και όλοι οι αυτόχθονες κάτοικοί της να ζούμε σε ειρήνη και ασφάλεια δοξολογώντας το μεγαλοπρεπές και πάντιμο όνομά Σου. Αμήν.⁸

Αυτή η λαχτάρα για την *ημέρα της επιστροφής* γίνεται επίσης εμφανής στις μεταβολές της ελληνοκυπριακής πολιτικής ρητορείας: ενώ από τις αρχές του 20ου αιώνα οι Ελληνοκύπριοι είχαν εκφράσει την επιθυμία για ένωση με την Ελλάδα (μια επιθυμία που έδωσε έναυσμα στο τουρκοκυπριακό αίτημα για *taksim*, δηλαδή διχοτόμηση), μετά το 1974, το αίτημα για ένωση εγκαταλείφθηκε και τα υφιστάμενα συναισθήματα που είχαν εκφραστεί σχετικά με αυτή επισημώς ή ανεπισημώς από

τους Ελληνοκύπριους αποσιωπήθηκαν δραστικά (Mavratsas 1996, 1997, Attalides 1979, Markides 1977, Stamatakis 1991). Αυτό ακολουθήθηκε από το όραμα μιας ενωμένης νήσου όπου Ελληνοκύπριοι και Τουρκοκύπριοι θα ζούσαν αρμονικά μεταξύ τους. Όμως, αυτή η υποτιθέμενη προ-του-1974 παρουσίαση της πραγματικότητας διαφέρει ριζικά από την εμπειρία των Τουρκοκυπρίων που είχε ως χαρακτηριστικό την απομόνωση. Οι Ελληνοκύπριοι εγκατέλειψαν το όραμα της ένωσης για να κατασκευάσουν τη μυθική *ημέρα της επιστροφής* η οποία αναμένεται να γιατρέψει το πολιτισμικό τραύμα του '1974' και να επαναφέρει μια υποτιθέμενη ειρηνική, δικονομική νήσο η οποία μάλλον δεν υπήρξε ποτέ.

Ο μύθος της επιστροφής φαντάζει πιο ρεαλιστικός στον βαθμό που εξιδανικεύει την προ του 1974 περίοδο ως έναν παράδεισο απλής και ευτυχισμένης ζωής (Zetter 1994, 1999, Dikomitis 2004, Loizos 1981). Οι Ελληνοκύπριοι πρόσφυγες -και, μέχρι ενός σημείου, όλοι οι Ελληνοκύπριοι- περιγράφουν τα κατεχόμενα μέρη ως το πιο όμορφο, εντυπωσιακό και γραφικό τμήμα του νησιού. Όπως δεν είναι σωστό να κακολογούμε τους νεκρούς, έτσι και οι Ελληνοκύπριοι αποσιωπούν οτιδήποτε αρνητικό μπορεί να ειπωθεί για τα 'κατεχόμενα'. Επίσης αποφεύγουν να ανακαλέσουν στη μνήμη τους αρνητικά γεγονότα που μπορεί να συνέβησαν εκεί εκτός, φυσικά, από τα γεγονότα του 1974. Τίποτα δεν συγκρίνεται με το κατεχόμενο σπίτι ενός πρόσφυγα: τα πάντα πριν από το 1974 ήταν καλά, όλα μετά το 1974 είναι άσχημα (Loizos & Constantinou 2007). Αυτό έχει επιβαρύνει τη μέρα της επιστροφής με εξωπραγματικές προσδοκίες. Όπως υποδεικνύει ο Zetter (1996: 6):

Αυτό που μυθοποιείται είναι ότι έχει μείνει πίσω και αυτό που ελπίζουν ότι θα επιτευχθεί με την ημέρα της επιστροφής είναι ότι το 'σπίτι', τόσο ως υλική όσο και ως συμβολική οντότητα, μπορεί να αποκατασταθεί όπως ήταν πριν από την εξορία.

Η μυθολογική αχλός της *ημέρας της επιστροφής* που θα ιάει τον ξεριζωμό έχει επίσης συμβάλει στην εξύψωση εκείνων που 'έμειναν πίσω' (όσων, δηλαδή, δεν άφησαν τα σπίτια τους για να μεταβούν στο νότιο μέρος του νησιού) σε ξεχωριστό σύμβολο. Είναι οι 'έγκλωβισμένοι' Ελληνοκύπριοι που έχουν γίνει έμβλημα της αντίστασης κατά του ξεριζωμού. Ο καθημερινός τους αγώνας επαινείται επίσημα από το κράτος και ανεπίσημα στα μέσα μαζικής ενημέρωσης και σε άλλους χώρους και φορείς πολιτισμικής παραγωγής. Μετά από αίτημα στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων [European Court of Human Rights, ECHR], η Κυπριακή Δημοκρατία πέτυχε ένα ψήφισμα που καταδικάζει την Τουρκία για 14 παραβάσεις της Ευρωπαϊκής Σύμβασης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, επτά εκ των οποίων σχετίζονται με τις συνθήκες διαβίωσης των 'έγκλωβισμένων' Ελληνοκυπρίων.⁹

Το σύνθημα και το κοινοτόπο: καθημερινές τελετές, τελετουργίες και διαδικασίες που αφορούν το '1974'

Τα πολιτισμικά τραύματα καθιερώνονται με τον προσδιορισμό ενός φρικτού γεγονότος και εδραιώνονται μέσω διάφορων μεθόδων και εθίμων που μνημονεύουν αυτό το γεγονός, μετατρέποντάς το σε αναπόσπαστο μέρος της συλλογικής μνήμης. Σε αυτό το τμήμα της εργασίας, στόχος μας είναι να δείξουμε πώς βιώνεται το τραύμα μέσω των απεικονιστικών και θεσμικών μεθόδων, εθίμων και συνθηκών, καθώς και μέσω της παραγωγής λόγου και τρόπου σκέψης σε μια κοινωνία –πρόκειται για παράγοντες που έχουν συμβάλει στη μετάλλαξη της μνημόνευσης των γεγονότων του 1974. Παρότι παραμένει βεβαίως γεγονός το οποίο μνημονεύεται ετησίως, το '1974' δεν βιώνεται απλώς σαν μια *ετήσια τελετή*. Αντιθέτως, το τραύμα αυτό έχει μετατραπεί σε μια *καθημερινή ρουτίνα* στην οποία η ίδια η πράξη της αναπόλησης ή ανάκλησης ή επίκλησής του είναι από μόνη της μια πολιτιστική τελετουργία. Σε μια πληθώρα χώρων που κυμαίνονται από επίσημους φορείς –όπως το εκπαιδευτικό σύστημα της Κυπριακής Δημοκρατίας και η κρατική νομοθεσία– έως ανεπίσημους –όπως στους προσφυγικούς συνδέσμους και τις ομάδες συγγενών– το τραύμα έχει δομηθεί όχι ως απλώς ένα ιστορικό γεγονός αλλά ως ένα σημερινό, επίκαιρο τραύμα του οποίου η επιτακτικότητα θεμελιώνεται στο υφιστάμενο άλυτο πολιτικό πρόβλημα της Κύπρου.

Το ελληνοκυπριακό εκπαιδευτικό σύστημα έχει συμβάλει στην αναγωγή του '1974' σε τελετουργία η οποία ενσωματώνεται στη ρουτίνα της καθημερινής ζωής του σχολείου. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω του σλόγκαν 'Δεν Ξεχνώ' το οποίο και αποτελεί καίριο στόχο ολόκληρου του εκπαιδευτικού προγράμματος. Το 'Δεν Ξεχνώ' ήταν σύλληψη του συγγραφέα και καλλιτεχνικού διευθυντή Νίκου Δήμου, την ίδια την ημέρα της τουρκικής στρατιωτικής παρέμβασης του 1974. Περιεκτικό και επιβλητικό, συνοδευόμενο από την εικόνα ενός νησιού που αιμορραγεί, έγινε το σύμβολο του τραύματος της εισβολής.¹⁰ Από τότε έχει αναπαραχθεί σε πολυάριθμους επίσημους και ανεπίσημους χώρους στην Ελλάδα και στην Κυπριακή Δημοκρατία ως οπτική αναπαράσταση της ιδέας της μνημόνευσης και της ιδέας της αντίστασης στα 'τετελεσμένα γεγονότα' της τουρκικής εισβολής.



Το 'Δεν Ξεχνώ' αποτελεί την πλέον πετυχημένη εικόνα που διαφύλαξε και εξέφρασε το '1974' ως τραύμα στο επίπεδο της εκλειτουργισμένης και καθημερινής κοινότητας.

Η παρουσία της φράσης αυτής στα ελληνοκυπριακά σχολεία συμπληρώνει τον εκπαιδευτικό στόχο που διέπει το σύνολο των μαθημάτων, ο οποίος δεν είναι άλλος από τη μετάδοση της τραυματικής μνήμης του '1974' στην επόμενη γενιά. Ενώ δεν υπάρχει συγκεκριμένο μάθημα αποκλειστικά αφιερωμένο στα γεγονότα του 1974, ολόκληρη η διδακτέα ύλη, από το νηπιαγωγείο ως το τελευταίο έτος του Λυκείου (ηλικίες 4 έως 17 ετών) είναι εμποτισμένη με αναφορές στο πρόβλημα της κατοχής. Βασική λειτουργία στα ελληνοκυπριακά σχολεία κάθε Σεπτέμβρη είναι η διακόσμηση των τάξεων με εικόνες από τα τοπία των κατεχόμενων περιοχών του βορείου μέρους του νησιού και η διανομή σχολικών τετραδίων με τέτοιες εικόνες στο εξώφυλλο. Η φράση 'Δεν Ξεχνώ και Αγώνιζομαι' αναγράφεται σε ενδιάκριτη και δεσποζουσα θέση στις πινακίδες των τάξεων ενώ οι διδάσκοντες αναρτούν φωτογραφίες από τα 'κατεχόμενα' στους τοίχους και προσδιορίζουν τη θέση των κατεχομένων πόλεων και χωριών στον χάρτη της Κύπρου. Το ετήσιο κωλοσόρισμα των διευθυντών καθώς και το μήνυμα του Υπουργού Παιδείας και Πολιτισμού που διαβάζεται κατά την πρώτη σχολική συγκέντρωση της χρονιάς, περιλαμβάνουν ανεξαιρέτως αναφορές στο κυπριακό πρόβλημα και στην επιθυμία της επιστροφής στα κατεχόμενα. Για παράδειγμα, το 2006 ο Υπουργός έγραψε:

Μέσα σε αυτές τις δύσκολες συνθήκες του σύγχρονου κόσμου του 21ου αιώνα, η δική μας πατρίδα δίνει τον δικό της αγώνα, για να επιτύχει με ειρηνικά μέσα την απελευθέρωση των κατεχομένων εδαφών μας, που εδώ και 32 χρόνια στενάζουν κάτω από την μπότα του τουρκικού Αττίλα.¹¹

Και το 2008, το μήνυμα του Υπουργού περιείχε παρόμοια σχόλια: 'Δυστυχώς, και η φετινή χρονιά βρίσκει την Κύπρο μοιρασμένη από την κατοχή. Ελπίζω ότι αυτή η χρονιά θα είναι η τελευταία.'¹²

Οι εκπαιδευτικοί χρησιμοποιούν κάθε ευκαιρία για να αναφερθούν στο πρόβλημα της κατοχής, είτε πρόκειται για την 'Εβδομάδα του Δέντρου' -κατά την οποία γίνεται αναφορά στον φυσικό πλούτο των κατεχομένων- είτε για την Εβδομάδα του Πάσχα -όταν η κατοχή της Κύπρου παρομοιάζεται με τη δίωξη και τη σταύρωση του Χριστού. Ο στόχος του 'Δεν Ξεχνώ' τονίζεται ως πρωταρχικός διδακτικός στόχος κάθε νέου σχολικού έτους και διαποτίζει κάθε πλευρά της διδακτέας ύλης λειτουργώντας όχι ως ένα μακρινό ιστορικό γεγονός αλλά ως ένα παροντικό παρελθόν, ένα επίκαιρο πολιτισμικό θέμα που έχει αγγίξει τη ζωή όλων των Ελληνοκυπρίων. Διαγωνισμοί εκθέσεων και τέχνης συχνά ζητούν από τους μαθητές να αφηγηθούν ή να αναπαραστήσουν τον πόνο και τη δυστυχία του 1974: τα παιδιά γράφουν για την ομορφιά των κατεχομένων χωριών και τον πόνο και τη λαχτάρα

(για επιστροφή) των προσφύγων· ζωγραφίζουν επίσης αναπαραστάσεις με τοπία από μέρη τα οποία δεν έχουν ποτέ επισκεφθεί και περιγράφουν τον πόνο των μανάδων των αγνοουμένων.

Το επίκεντρο αυτού του στόχου της διδακτέας ύλης είναι σαφώς συναισθηματικό καθώς δεν έχει σχέση με τα συγκεκριμένα γεγονότα που προηγήθηκαν της τουρκικής εισβολής ή με όσα την ακολούθησαν. Στην πραγματικότητα, οι δάσκαλοι αποφεύγουν οποιαδήποτε αναφορά στα ιστορικά γεγονότα που πλασιάζουν την εισβολή και σε 'επικίνδυνες αναμνήσεις' που θα μπορούσαν να αμφισβητήσουν την άποψη ότι οι Ελληνοκύπριοι ενδέχεται να ήταν οτιδήποτε άλλο από τα θύματά της (Christou 2007). Έρευνες που έγιναν στα σχολεία (Spyrou 2001, 2002, Philiprou 2005, Christou 2006) έχουν τεκμηριώσει ότι η φύση του διδακτέου προγράμματος 'Δεν Ξεχνώ' είναι τέτοια ώστε να αφηγείται τον πόνο μόνο από την ελληνοκυπριακή πλευρά και να χρησιμεύει στη διατήρηση απόλυτων αντιθέσεων μεταξύ του συλλογικού υποκειμένου των Ελληνοκυπρίων (οι οποίοι αποτελούν ένα συλλογικό 'Εμείς') και όσων βρίσκονται έξω από αυτήν την ομάδα (που είναι οι 'Άλλοι'). Αυτή η κατασκευή και δόμηση ενός 'απόλυτου κακού' (της τουρκικής εισβολής) και ενός απόλυτου θύματος (των Ελληνοκυπρίων) είναι το αναγκαίο βήμα για τη συναρμολόγηση μιας τραγικής αφήγησης που μετατρέπεται σε δυνητικό γεγονός το οποίο καταδεικνύει τον πόνο μιας κοινωνικής ομάδας (Alexander 2004b).

Έτσι, το '1974' θεοπίζεται από το εκπαιδευτικό σύστημα ως πολιτισμικό τραύμα μέσω αφηγήσεων και συναισθηματικών και θρησκευτικών αποδόσεων που μετατρέπουν ένα εξ ορισμού 'ασυνήθιστο γεγονός' σε καθημερινό επαναλαμβανόμενο τραύμα. Το 'ασυνήθιστο γεγονός' μεταβάλλεται σε θέμα ρουτίνας που γίνεται τμήμα της καθημερινής ζωής. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το αντικείμενο 'Δεν Ξεχνώ' είναι ένας παράδοξος, αν όχι ανέφικτος, στόχος: απαιτεί από τις επόμενες γενεές να ταυτιστούν με τις αναμνήσεις και τον πόνο γεγονότων που δεν έχουν βιώσει προσωπικά. Αλλά είναι ακριβώς αυτό το παράδοξο που κάνει το '1974' υποδειγματικό πολιτισμικό τραύμα -διότι έχει σε μεγάλο βαθμό κατορθώσει να μεταδώσει τον συναισθηματικό του αντίκτυπο στις νεότερες γενεές. Παρόλο που οι αντιδράσεις των μαθητών στο διδακτέο πρόγραμμα 'Δεν Ξεχνώ' κυμαίνονται σε διάφορα επίπεδα, η νεότερη γενιά αναλογίζεται το '1974' με μια αίσθηση ιερού καθήκοντος (Christou 2006). Όπως υποστηρίζει ο Alexander (2004a), τα πολιτισμικά τραύματα επιτρέπουν στο ευρύτερο κοινό να συμμετάσχει στον πόνο των άλλων και έτσι συγκροτούν νέες οδούς κοινωνικής οργάνωσης. Αυτό επίσης μπορεί να φανεί και στη μετατροπή της φράσης 'Δεν Ξεχνώ', των δεκαετιών του 1970 και του 1980, σε 'Δεν Ξεχνώ και Αγωνίζομαι' (δεκαετία του 1990). Η μεταβολή αυτή έχει ως

σαφή στόχο τη δημιουργία μιας αίσθησης ταύτισης με το πολιτισμικό τραύμα.

Έτσι, ενώ η 20η Ιουλίου γιορτάζεται από τις τουρκοκυπριακές αρχές ως μέρα λύτρωσης, με στρατιωτική παρέλαση και την παρουσία κρατικών αξιωματούχων από την Τουρκία, για τους Ελληνοκύπριους αποτελεί θλιβερή επέτειο με την τηλεόραση και τους επισήμους να περιγράφουν με τα πιο σκοτεινά χρώματα τα γεγονότα της εισβολής αλλά και να καλούν σε ανατροπή των 'τετελεσμένων'.

Επιπροσθέτως, η παρουσία του τραύματος του 1974 χρωματίζει όλες τις εθνικές επετείους. Ένα καλό παράδειγμα είναι ο εορτασμός της 25ης Μαρτίου -της επετείου της Ελληνικής Ανεξαρτησίας που γιορτάζεται δεόντως από τους Ελληνοκύπριους σαν γιορτή που σηματοδότη τη συμβολική συμπερίληψή τους στο ελληνικό έθνος. Η 25η Μαρτίου είναι τόσο θρησκευτική όσο και εθνική εορτή, καθώς την ίδια ημέρα τιμάται και ο Ευαγγελισμός της Θεοτόκου στο ελληνορθόδοξο ημερολόγιο -είχε εξ αρχής επιλεγεί να συμπίπτει με την επέτειο της επανάστασης του 1821 λόγω του ισχυρού συμβολικού της χαρακτήρα: η γέννηση του Χριστού δεν είναι παρά μια μεταφορά για τη γέννηση της σύγχρονης Ελλάδας (Roudometof 2005). Αυτό όμως που έχει σημασία στο κυπριακό πλαίσιο και κάνει τον εορτασμό να ξεχωρίζει στη νήσο -και κάτι που δεν συμβαίνει βέβαια στους εορτασμούς που γίνονται στο ελληνικό κράτος- είναι η ισχυρή συνάφειά του με την *ημέρα της επιστροφής* στις χαμένες πατρίδες των 'κατεχομένων'. Στις 25 Μαρτίου του 2009, για παράδειγμα, σε μία από τις ομιλίες που έγιναν σε εκκλησία της κεντρικής Λευκωσίας, ο ιερέας έκανε σαφή και ξεκάθαρη αναφορά στο 1974:

Πρέπει να υπομείνουμε και να κρατήσουμε την πίστη μας στον Θεό ούτως ώστε να ξεπεράσουμε αυτόν τον δύσκολο καιρό. Η ελπίδα της επιστροφής στη γη των προγόνων μας δεν πρέπει να εγκαταλειφθεί, και οι πιστοί πρέπει να διατηρήσουν την πεποίθηση ότι, με τη βοήθεια του Θεού, η επιστροφή θα γίνει πραγματικότητα.¹³

Έχει σημασία η επίκληση της *ημέρας της επιστροφής* στο πλαίσιο μιας εντελώς διαφορετικής εθνικής επετείου. Τα δύο ιστορικά γεγονότα δεν συνδέονται και το αυθαίρετο του συσχετισμού τους είναι εξόφθαλμο, τουλάχιστον στους μη αυτόχθονες --σε αντίθεση με τους Ελληνοκύπριους οι οποίοι δεν φαίνεται να συνειδητοποιούν την ιδιαιτερότητα των αναφορών του πολιτισμικού τραύματος του 1974 στο πλαίσιο του εορτασμού της 25ης Μαρτίου. Η ίδια ταύτιση δύο διαφορετικών ιστορικών γεγονότων παρατηρείται και στις αντίστοιχες τελετές εορτασμού στο Πανεπιστήμιο Κύπρου. Συνήθως, η εκδήλωση κλείνει με την εκτέλεση του κρητικού λαϊκού τραγουδιού 'Πότε θα κάμει ξασφεριά', στο οποίο τα αρχικά τοπωνύμια έχουν αντικατασταθεί από άλλα που αναφέρονται στις κατεχόμενες

περιοχές. Στην 'κυπριακή' του εκδοχή το τραγούδι έχει ως εξής:

Πότε θα κάνει ξαστεριά,
 πότε θα φλεβαρίσει,
 να κατεβώ στον Όλυμπο,
 στην έμορφη Κερύνεια
 στη Μόρφου και στη Μεσαριά,
 σ' όλη την Καρπασία
 να δω τον Πενταδάκτυλο
 να μου χαμογελάει.
 Πότε θα κάνει ξαστεριά...¹⁴

Στο πλαίσιο, επομένως, ενός εορτασμού που δεν έχει σχέση με το '1974', το γεγονός επανέρχεται στην επιφάνεια: όχι μόνο διαφοροποιεί δυναμικά το είδος της επετείου στο κυπριακό πλαίσιο -σε σύγκριση με τους εορτασμούς της 25ης Μαρτίου στην Ελληνική Δημοκρατία- αλλά γίνεται και το ουσιαστικό σημείο αναφοράς. Η οργάνωση και η προσαρμογή των τελετών αυτών φανερώνουν πόσο διαφορετική είναι η πρόσληψη της συγκεκριμένης επετείου στην Κύπρο.

Το πολιτισμικό τραύμα του 1974 μπορεί επιπλέον να εντοπιστεί σε καθημερινές τελετουργίες που επιχειρούν να αναδομήσουν συμβολικά το χαμένο σπιτικό μέσα στο πλαίσιο των προσωρινών προσφυγικών συνοικισμών. Όταν οι ελληνοκύπριοι πρόσφυγες εγκατέλειψαν τα σπίτια τους, τον Ιούλιο και Αύγουστο του 1974, πολλοί απ' αυτούς πίστευαν ότι η στρατιωτική επέμβαση θα ήταν προσωρινή, καθώς η Τουρκία είχε προσπαθήσει να επέμβει στην Κύπρο ήδη μια φορά τη δεκαετία του 1960. Έτσι, δεν πήραν μαζί τίποτα από τα υπάρχοντά τους διότι πίστευαν ότι σε λίγες μέρες θα επέστρεφαν στα σπίτια τους. Όταν, λοιπόν, αφήγονται τις εμπειρίες τους, χρόνια ή και δεκαετίες μετά το συμβάν, οι ελληνοκύπριοι πρόσφυγες ξεκινούν την εξιστόρησή τους τονίζοντας την ξαφνική και απρόβλεπτη φύση του εκτοπισμού που τους εξανάγκασε να φύγουν χωρίς να πάρουν τίποτα μαζί τους: 'Φύγαμε χωρίς τίποτα, μόνο με αυτά που φορούσαμε' είναι συνήθης τρόπος για να αρχίσει η αφήγηση. Η έννοια του 'τίποτα' στη φράση αυτή υπονοεί ότι το σώμα αφήνεται εκτεθειμένο λόγω της μετατόπισης του από το πλαίσιο και το περιβάλλον του. Σύμφωνα με τον Connerton (1989), το σώμα είναι ο κεντρικός φορέας του είδους της μνήμης που αφορά τις αυτόματες συνήθειες και τη καθημερινή συμπεριφορά [habitual memory] διότι είναι μέσω καθιερωμένων και τυπικών σωματικών πράξεων και λειτουργιών που η συλλογική ιστορία μετατρέπεται σε βαθιά προσωπική εμπειρία. Με αυτόν τον τρόπο, τελείες και τελετουργίες που μνημονεύουν

ένα γεγονός εξασκούν σωματική πειθαρχία μέσω της 'μνημοτεχνικής του σώματος' (Connerton 1989: 9).

Οι τελετές και λειτουργίες των προσφύγων, επομένως, συχνά αποπειρώνται να επαναφέρουν το σώμα στο αρχικό του πλαίσιο ακόμα και μέσα στο ξένο περιβάλλον: χτίζουν ένα τζάκι ίδιο με εκείνο που είχαν 'πίσω στο σπίτι' ή φυτεύουν μια πορτοκαλιά στη μικρή αυλή τους για να τη φροντίζουν όπως τότε, προτού γίνουν πρόσφυγες. Επανακτούν το χαμένο παρελθόν τους μέσα από την καθημερινή ρουτίνα η οποία διατηρεί τους παραδοσιακούς κοινωνικούς δεσμούς της προ-του-1974 ζωής (Zetter 1999). Αυτοί οι δεσμοί αναδύονται στις καθημερινές κουβέντες των Ελληνοκυπρίων και οι ιστορίες τους είναι πάντοτε αναπόφευκτα συνδεδεμένες με το πολιτισμικό τραύμα του 1974. Οι αναμνήσεις μπορεί να είναι κάτι απλό, όσο το άρωμα των πορτοκαλιών -που οι πρόσφυγες αμέσως τονίζουν πως δεν έχουν την ίδια γεύση με τα πορτοκάλια που καλλιεργούσαν πίσω στο σπίτι τους-, ή κάτι γενικό όπως η πικρία του να είναι τα ξεχασμένα από τον κόσμο θύματα καταπάτησης ανθρώπων δικαιωμάτων. Μέσα από τις σωματικές πράξεις και λειτουργίες, αλλά και μέσα από τις λειτουργίες παραγωγής λόγου, που θυμίζουν και αναπαράγουν συμβολικά το κατεχόμενο σπίτι και την κατεχόμενη γη, οι πρόσφυγες και οι οικογένειές τους επικαλούνται τακτικά το φοβερό γεγονός του 1974 και το καθιστούν μέρος της καθημερινότητας τους.

Μετά τα γεγονότα εκείνου του καλοκαιριού και όταν έγινε φανερό πως η επιστροφή δεν θα πραγματοποιηθεί εύκολα, ιδρύθηκαν πολυάριθμοι προσφυγικοί σύλλογοι, συνήθως ένας για κάθε πόλη ή χωριό. Οι σύλλογοι αυτοί όχι μόνο επισημαίνουν την κεντρικότητα των δομών συγγένειας και τόπου καταγωγής ως πολιτισμικούς δείκτες του ποιοι μπορούν να γίνουν μέλη, αλλά εξυπηρετούν και τον σκοπό της δημιουργίας ενός γεωγραφικού σημείου αναφοράς. Όλες αυτές οι κοινότητες έχουν ιδρύσει προσφυγικούς συλλόγους στη μετά το 1974 Κυπριακή Δημοκρατία. Σκοπός τους είναι να βοηθήσουν τον διασκορπισμένο πληθυσμό να κρατήσει επαφή μέσω θρησκευτικών και εθνικών εορτασμών, διαφυλάττοντας έτσι το αίσθημα της καταγωγής και εμποδίζοντας τη διάλυση της αρχικής μονάδας του χωριού. Οι πρόσφυγες παρευρίσκονται τακτικά σε γάμους και κηδείες συγχωριανών τους, όπου και να γίνονται στο νότιο μέρος του νησιού. Αγγελίες θανάτου στην εφημερίδα, ταφόπλακες και προσκλητήρια γάμου προσδιορίζουν πάντα την καταγωγή μιας οικογένειας από τα κατεχόμενα, ακολουθούμενης από τον τωρινό, 'προσωρινό' τόπο διαμονής (Zetter 1994).

Επίσης, ο μετά το 1974 προσδιορισμός και η θεσμική ενσωμάτωση του χαρακτηρισμού 'πρόσφυγας' έχουν δημιουργήσει τις συνθήκες για τη γενίκευση της από-

Λειας που υπέστησαν οι πρόσφυγες. Επίσημη νομοθεσία που θεσπίστηκε στις 19 Σεπτεμβρίου 1974¹⁵ καθορίζει ότι πρόσφυγας είναι άτομο το οποίο πριν και έως τον Ιούλιο του 1974 ήταν μόνιμος κάτοικος περιοχής που βρίσκεται τώρα υπό τουρκική κατοχή. Η απόφαση τροποποιήθηκε το 1995 ούτως ώστε να συμπεριλαμβάνει και όσους ήταν ιδιοκτήτες γης ή περιουσίας στο κατεχόμενο τμήμα της Κύπρου ακόμα και αν κατά τον χρόνο της εισβολής είχαν τη μόνιμη κατοικία τους σε μέρη που παρέμειναν υπό τον έλεγχο της Κυπριακής Δημοκρατίας. Η νομοθεσία –συννοδευόμενη από τη γραφειοκρατική διαδικασία των προσφυγικών ταυτοτήτων– έχει δώσει στους πρόσφυγες συγκεκριμένα ωφελήματα, όπως πρόσβαση σε χαμηλού κόστους κυβερνητικούς οικισμούς, οικονομική βοήθεια για την ανέγερση κατοικίας ή την αγορά διαμερίσματος και βοηθήματα όσον αφορά τα ενοίκια. Το status τους ως πρόσφυγες κληρονομείται πατρογονικά –αλλά όχι μητρογονικά– εξασφαλίζοντας έτσι τη δημιουργία γενεών από πρόσφυγες για δεκαετίες μετά το γεγονός. Η ενδογαμία εξασφαλίζει περαιτέρω την εξάπλωση της ταυτότητας αυτής σε ολόκληρη την ελληνοκυπριακή κοινότητα.

Η φύση του ποιος είναι μέρος των θυμάτων, επομένως, δεν περιορίζεται μόνον σε όσους επηρεάστηκαν άμεσα από την εισβολή, αλλά διαχέεται στον μέσο Ελληνοκύπριο ανεξαρτήτως του πόσο αυτός επηρεάστηκε από τα γεγονότα του 1974. Όλοι μετατρέπονται σε θύματα της τουρκικής στρατιωτικής επιθετικότητας. Το απόσπασμα που παρατέθηκε στην αρχή του κειμένου προέρχεται από ομιλία στην εορτή του Αγίου Χαράλαμπος –προστάτη του κατεχόμενου χωριού της Κοντέας– που οργάνωσαν οι κοντεάτες πρόσφυγες. Ο Πρόεδρος προσφώνησε τους συγκεντρωμένους συνδέοντας την τελετή της θρησκευτικής επετείου με τις τελετές μνήμης του 1974 και τον αγώνα για επίλυση του Κυπριακού:

Η Κοντέα γιορτάζει σήμερα τον προστάτη της, τον Άγιο Χαράλαμπο. Η Κοντέα, όμως, τιμά σήμερα και τα παιδιά της που σκοτώθηκαν κατά την τραγωδία που έζησε ο τόπος μας το καλοκαίρι του 1974. [...] Η Κοντέα σήμερα δεν ξεχνά και, κόντρα στην απέραντη πίκρα της προσφυγιάς και του ξεριζωμού, αντιστέκεται, ελπίζει και προσδοκά.

Είναι ξεκάθαρο ότι ακόμα και μετά από δεκαετίες ‘παρατεταμένης εξορίας’ υπάρχει μια ισχυρή αίσθηση της ασύλληπτης αδικίας που διαπράχθηκε εις βάρος των αυτοχθόνων κατοίκων των κατεχομένων. Αυτή, μαζί με μια μεταφυσική πίστη στη δύναμη της θείας δικής, καλλιεργεί μια βαθιά ριζωμένη πίστη στον ‘μύθο της επιστροφής’ (Zetter 1999).

Για να αντιληφθούμε το γιατί το 1974 έχει κωδικοποιηθεί ως ένα τόσο διαπερα-

στικό πολιτισμικό τραύμα είναι αναγκαίο να αναφερθούμε στις ριζικές κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές μεταβολές στην Κύπρο του δεύτερου μισού του 20ου αιώνα. Μετά τη μετάβαση από τη βρετανική αποικιοκρατία στην Κυπριακή Δημοκρατία, που ιδρύθηκε το 1960, η οικονομία του νησιού λειτουργούσε για πρώτη φορά υπό τον έλεγχο ενός ανεξάρτητου κράτους και σιγά-σιγά άρχισε να αναπτύσσει τον τουριστικό και τον αγροτικό τομέα. Οι ενδοκοινοτικές συγκρούσεις του 1963-1974 και η αποχώρηση των Τουρκοκυπρίων από την κυβέρνηση καλλιέργησαν την αβεβαιότητα αλλά επίσης αύξησαν το κοινωνικο-οικονομικό χάσμα ανάμεσα στις δύο κοινότητες, με τους Ελληνοκύπριους να υπερέχουν των Τουρκοκυπρίων (Kedourie 2005). Η κυριότερη και απότομη υποτροπή ήταν τα γεγονότα του 1974, τα οποία ανέκοψαν κάθε σημαντική λειτουργία της οικονομίας. Το αεροδρόμιο της Λευκωσίας, μοναδικό τότε στο νησί, βρέθηκε στη νεκρή ζώνη μεταξύ των δύο πλευρών ενώ ένα τρίτο του πληθυσμού έχασε τα προς το ζην και οι κεντρικοί πυρήνες της τουριστικής βιομηχανίας ήταν πλέον υπό τουρκική στρατιωτική κατοχή. Για τους Ελληνοκύπριους αυτό προμήνυε ένα σκοτεινό μέλλον για την οικονομία: με τη σταθερή παροχή εξωτερικής βοήθειας, ωστόσο, η οικονομία στην Κυπριακή Δημοκρατία αποκαταστάθηκε με έναν άνευ προηγουμένου ρυθμό – μια εξέλιξη που αποκαλείται το 'κυπριακό (οικονομικό) θαύμα' (Christodoulou 1992). Δεν ήταν όμως ίδια και η τύχη του βόρειου τμήματος, όπου κατοικούν οι Τουρκοκύπριοι. Η έλλειψη καθεστώτος που να έχει αναγνωρισθεί διεθνώς έχει πλήξει την οικονομία και η ανάπτυξη προχώρησε με πολύ αργότερο ρυθμό.

Για τους Ελληνοκύπριους, πάντως, που βίωσαν αυτές τις ακραίες διακυμάνσεις προσωπικής και κοινωνικής κατάστασης, η προ του 1974 πραγματικότητα έχει γίνει αντικείμενο μιας ρομαντικής νοσταλγίας για έναν κόσμο χωρίς τις περιπλοκές του κατοπινού εκσυγχρονισμού.

Μεταβίβαση του τραύματος: αντιμετωπίζοντας την πρόκληση του χρόνου

Η θεωρία του πολιτισμικού τραύματος εξετάζει την πρακτική και τη μέθοδο παραγωγής συλλογικής μνήμης και μεταφοράς της στην επόμενη γενεά. Η δυναμική που αναπτύσσεται μεταξύ των γενεών μέσα στο οικογενειακό πλαίσιο συνθέτει αφηγήσεις πόνου και απώλειας που συντελούν στην οικοδόμηση του πολιτισμικού τραύματος. Έχοντας επηρεαστεί από το επιχείρημα του Durkheim σχετικά με τον κεντρικό ρόλο της κοινωνικής και ομαδικής πραγματικότητας, η οποία προσδίδει κύρος και απήχηση σε συλλογικές αναπαραστάσεις (Fowler 2005), το πρωτοποριακό έργο του Halbwachs ([1941] 1992) έχει εκφράσει με σαφήνεια το επιχείρημα ότι

θυμόμαστε, αναγνωρίζουμε και τοποθετούμε τις αναμνήσεις μας μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο. Έτσι, η συλλογική μνήμη απαντάται στις σχέσεις εντός ομάδων όπως η οικογένεια ή η κοινωνική τάξη.¹⁶

Σύμφωνα με τον Halbwachs τα ενδιαφέροντα, οι ανησυχίες, οι φροντίδες και τα προβλήματα του παρόντος διαμορφώνουν τη συλλογική μνήμη. Οι διηγήσεις των Ελληνοκυπρίων για τα κατεχόμενα αποτέλεσαν έναν διαρκή σύνδεσμο μεταξύ παρελθόντος και παρόντος. Πρόσφυγες δεύτερης γενεάς, δηλαδή άτομα που γεννήθηκαν σε πρόσφυγικές οικογένειες μετά το 1974, μεγάλωσαν εκτεθειμένα σε ζωηρές περιγραφές της χαμένης γης και έχουν υιοθετήσει, σε μεγάλο βαθμό, την ιδιότητα και ταυτότητα του πρόσφυγα (Hadjiyanni 2002). Πρόσφυγες της πρώτης γενεάς πάντα εξέφραζαν τη συλλογική τους αγωνία για το αν θα έσβηνε η ανάμνηση της κατεχόμενης γης. Θεωρούν τις διηγήσεις τους έναν τρόπο να κρατήσουν ζωντανή την επιθυμία της επιστροφής. Αυτές οι οικογενειακές αφηγήσεις μεσολαβούν συμβολικά μεταξύ του παρελθόντος και του παρόντος και παράγουν νοήματα που συνδέουν γονείς και παιδιά (Hinchman & Hinchman 1997). Η αφήγηση τραυματικών ιστοριών είναι ένας τρόπος δόμησης των εμπειριών και παραγωγής νοήματος ακόμα και αν αυτά προέρχονται από ανόμοια μεταξύ τους ή ακατανόητα γεγονότα (Ricoeur 1988). Παιδιά προσφυγικών οικογενειών 'θυμούνται' τα κατεχόμενα μέρη και ταυτίζονται με τον πόνο των γονιών τους:

Είδα όνειρο ότι η Κύπρος ήταν, είδα το σχήμα της Κύπρου σαν δέντρο. [...] Και η μητέρα μου μου είπε ότι μπορεί όταν ήμουν μικρότερη και άκουγα γι' αυτό συνέχεται, να έφτιαξα μια εικόνα στο μυαλό μου, άρα δεν ήταν όνειρο. Αλλά εγώ πίστευα ότι το έβλεπα. Νιώθω πολύ έντονα ότι το είδα. Και η μητέρα μου είπε ότι αυτό το μέρος ήταν στο δρόμο για τον Απόστολο Ανδρέα.

Νάσια, 15 ετών

Το καλοκαίρι όταν βλέπω τις πορτοκαλιές, θυμάμαι τα πορτοκάλια της Αμμόχωστου. Ή όταν έχουμε τα Ανθεστήρια στη Λάρνακα, θυμάμαι ότι είχαμε το ίδιο στην Αμμόχωστο.

Μαρία, 16 ετών

Στις οικογενειακές μας συγκεντρώσεις μιλάμε για την εισβολή. Και ακούω πως [ο πατέρας μου] μιλά για τους ανθρώπους που αγνοούνται και τους ανθρώπους που σκοτώθηκαν και τον βλέπω να κλαίει. Και τότε είναι που σκέφτεσαι: Τιατί το έκαναν αυτό σε εμάς; Και κανένας δεν νοιάζεται [...]. Μιλάει για την Κερύνεια όπου έστειλαν όλους τους στρατιώτες και τους έστησαν στη γραμμή. Είναι δύσκολο να ξέρεις ότι μπορεί να χάσεις το σύζυγο ή τον πατέρα σου ή το παιδί σου, το γιο σου.

Ελένη, 16 ετών¹⁷

Η Νάσια, η Μαρία και η Ελένη δεν έχουν πάει ποτέ στον Απόστολο Ανδρέα, στην Αμμόχωστο ή στην Κερύνεια, όμως οι 'αναμνήσεις' τους από τα κατεχόμενα φαίνονται τόσο ζωντανές όσο μπορεί να είναι και μια προσωπική αφήγηση. Στο πρώτο απόσπασμα, το όνειρο είναι μια σουρεαλιστική περιγραφή μιας εμπειρίας που δεν βιώθηκε και συμβολίζει το μεταφορικό όνειρο της επιστροφής, ακόμα και αν η επιστροφή θα είναι το πρώτο τέτοιο βίωμα για τη Νάσια. Η νεότερη γενεά προσφύγων έχει εσωτερικεύσει αυτές τις αναμνήσεις σε τέτοιο βαθμό που η λέξη 'θυμάμαι' χρησιμοποιείται με τρόπο που σβήνει τη γραμμή μεταξύ προσωπικής και συλλογικής μνήμης. Καθώς οι αφηγήσεις διαποτίζουν την καθημερινή οικογενειακή συνεύρεση, στη νέα γενεά παραδίδεται μια βαριά κληρονομιά μνήμης και το βάρος του να πραγματώσει τη μυθική επιστροφή. Παρόλα αυτά, ο συναισθηματικός δεσμός της δεύτερης γενεάς με τα κατεχόμενα σπίτια τους ταυτίζεται λιγότερο με μια εξιδανίκευση του παρελθόντος και περισσότερο με την εξιδανίκευση ενός μέλλοντος όπου η αποκατάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων της ιδιοκτησίας και της ελεύθερης διακίνησης επιτέλους θα υλοποιηθεί (Zetter 1999).

Από την άλλη μεριά, η μετά το 1974 οικονομική πραγματικότητα στο νησί έχει διαμορφώσει διαφορετικά είδη προσδοκιών στη νέα γενεά των Ελληνοκυπρίων. Η Κύπρος έγινε μέλος της Ευρωπαϊκής Ένωσης το 2004, με μια συμφωνία που αναγνωρίζει την αναστολή της εφαρμογής του ευρωπαϊκού δικαίου στο βόρειο μέρος του νησιού το οποίο, επί του παρόντος, δεν βρίσκεται υπό τον έλεγχο της Κυπριακής Δημοκρατίας. Η κοινωνική μεταμόρφωση από τα προσφυγικά αντίσκηνα σε μια ανθηρή οικονομία αντιμετωπίζεται από τους Ελληνοκύπριους με συλλογική περηφάνια για το ότι το ήθος της σκληρής δουλειάς που επέδειξαν απέφερε καρπούς. Εν τούτοις, οι νεοαποκτηθείσες ανέσεις έχουν γίνει μια άβολη πραγματικότητα που αντικρούει την ανάγκη να διατηρηθεί το 'μαχητικό πνεύμα' που είναι απαραίτητο για την επίτευξη λύσης στο Κυπριακό (Christou 2006). Η νεότερη γενεά αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα μιας μεταστροφής προς τον υλισμό η οποία, για τους μεγαλύτερους, δεν ταιριάζει με την υπαρξιακή ανάγκη να διατηρηθεί αυτό το 'μαχητικό πνεύμα':

Η νέα γενεά... μεγάλωσε με περισσότερες πολυτέλειες. Δεν έχουν βιώσει την εμπειρία του να είσαι πρόσφυγας. Δεν είχαν την εμπειρία του να ζεις σε αντίσκηνο και να έχεις το αντίσκηνο να στάζει το χειμώνα και να μην ξέρεις πού να κοιμηθείς. Ζήσαμε δύο μήνες σ' ένα λεωφορείο και κοιμόμασταν στα καθίσματα -από τον παππού μου ως το μικρότερο παιδί-, δύο μήνες! Ήμαστε άλλη γενιά! Πέρασαμε αυτή τη σκληρή δοκιμασία. Αλλά τα παιδιά... τώρα είναι συνηθισμένα στην πολυτέλεια

και έτσι συνηθίζουν στα εύκολα λεφτά. Και οι γονείς τούς δίνουν τα λεφτά πολύ εύκολα γιατί αυτοί τα στερήθηκαν ενώ μεγάλωναν.¹⁸

Η νέα γενεά, επομένως, τοποθετείται ως το μέλλον του έθνους αλλά και ως πιθανό εμπόδιο στη συνέχιση της μάχης για επιστροφή. Υπ' αυτή την έννοια, το πολιτισμικό τραύμα εξαρτάται από τη δυναμική μεταξύ των γενεών η οποία και το συντηρεί. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η προσφυγική οικογένεια υπήρξε σημαντικός χώρος για τη μνημόνευση του τραύματος της προσφυγιάς και για τη μεταφορά του από τη μια γενεά στην άλλη.

Εν τούτοις, συγκρινόμενη με τη γενεά που βίωσε στην πραγματικότητα τη συνύπαρξη με τους Τουρκοκύπριους, η νέα γενεά των Ελληνοκυπρίων τείνει μάλλον να επιδεικνύει μια προτίμηση για διαχωρισμό.¹⁹ Το ίδιο παρατηρήθηκε και στο δημοψήφισμα που έγινε το 2004 για το Σχέδιο Annan, με υψηλότερα ποσοστά αρνητικών ελληνοκυπριακών ψήφων ανάμεσα σε όσους γεννήθηκαν μετά το 1974 παρά σε εκείνους που ανήκουν στην προηγούμενη γενεά (Webster 2005). Αυτό θεωρήθηκε παράδοξο από πολλούς παρατηρητές, καθώς τα στοιχεία ανέτρεψαν απλουστευμένες εξηγήσεις που αναφέρονταν σε συλλογική πρόσκρουση αποδιδόμενη σε προσωπικές έγχρες. Μέσα από το πρίσμα του πολιτισμικού τραύματος, όμως, το αποτέλεσμα δείχνει απλώς την επιτυχημένη αναπαραγωγή και ένταξη στην καθημερινή ρουτίνα του '1974' ως πολιτισμικού τραύματος. Για τον αναγνώστη των προηγούμενων σελίδων, δεν πρέπει να αποτελεί έκπληξη το ότι αυτοί που δεν έχουν προσωπικές αναμνήσεις από την προ-του-1974 πραγματικότητα είναι οι τελευταίοι που θα τείνουν να αποδέχονται την ενδοκοινοτική συνύπαρξη. Πώς και υπό ποιες συνθήκες είναι δυνατόν να παραμεριστεί αυτό το πολιτισμικό τραύμα;

Οι δεοντολογικές και κανονιστικές επιπλοκές που προκαλούνται από την ένταξη του πολιτισμικού τραύματος του '1974' στη ρουτίνα της ζωής είναι επίσης εμφανείς σε γεγονότα που αμφισβητούν την προτεραιότητά του στον τομέα της εκπαίδευσης. Για παράδειγμα, τον Αύγουστο του 2008, μια εγκύκλιος του Υπουργείου Παιδείας προσδιόρισε τον πρώτο στόχο της νέας σχολικής χρονιάς ως εξής:

Την καλλιέργεια μιας κουλτούρας ειρηνικής συνύπαρξης, αμοιβαίου σεβασμού και συνεργασίας μεταξύ Ελληνοκυπρίων και Τουρκοκυπρίων με το σκοπό της απαλλαγής μας από την κατοχή και της επανένωσης της πατρίδας μας και του λαού μας.²⁰

Για πρώτη φορά από το 1974, η ηγεσία του Υπουργείου σκιαγράφησε το όραμα ενός εκπαιδευτικού συστήματος που θα γαλουχούσε μια κουλτούρα συμφιλίωσης μεταξύ των δύο κύριων κοινοτήτων στο νησί -αυτό πρέπει να θεωρείται κάτι το αναμενόμενο, ειδικά δεδομένου ότι η επανένωση υπήρξε ρητός και σαφής πο-

λιτικός στόχος της ελληνοκυπριακής κοινότητας καθώς και επίσημη θέση της Κυπριακής Δημοκρατίας. Η εγκύκλιος, ωστόσο, προκάλεσε έντονες αντιδράσεις από σωματεία δασκάλων που ισχυρίστηκαν ότι το ήδη φορτωμένο πρόγραμμα μαθημάτων δεν μπορεί να υποβασιμάξει έναν επιπλέον στόχο, που ίσως να είναι και δύσκολο να εκπληρωθεί! Η Παγκύπρια Οργάνωση Ελλήνων Δασκάλων (ΠΟΕΔ) είπε ότι τα σχολεία δεν μπορούν να εξαναγκαστούν να επισκεφθούν τουρκοκυπριακά ιδρύματα στον Βορρά επιχειρηματολογώντας ότι τέτοιες ενέργειες μπορεί να 'συγχύσουν' οχτάχρονα παιδιά και να προσβάλουν τις 'ευαισθησίες' δασκάλων και γονέων, όπως ισχυρίστηκε ο πρόεδρος της σε συνέντευξή του σε ελληνικό τηλεοπτικό κανάλι.²¹

Σε ανοιχτή επιστολή προς τους δασκάλους, η ΠΟΕΔ υπέδειξε ότι δεδομένης της κυπριακής πραγματικότητας,

[ο] στόχος γνωρίζω, δεν ξεχνώ και αγωνίζομαι παραμένει ένας μόνιμος και υπογραμμισμένος σκοπός, ούτως ώστε να τονίσει τον αγώνα του εκπαιδευτικού μας συστήματος για την απελευθέρωση και επανένωση της πατρίδας μας.

Είναι σημαντικό να επισημάνουμε σε αυτές τις αντιδράσεις τη γλώσσα που παρπέμπει στα συναισθήματα (σύγχυση, ευαισθησίες) και καταδεικνύει ότι υπάρχει αντίσταση στη βεβήλωση του πολιτισμικού τραύματος –βεβήλωση που θα επέλθει αν το τραύμα καταστεί λιγότερο ισχυρό συναισθηματικά. Επίσης, τέτοια γλώσσα απεικονίζει την αναγκαστική επάνοδο στο δραματικό στοιχείο του τραύματος ["trauma drama"] (Alexander 2004b) το οποίο και τονίζει την πιθανότητα ότι το '1974' δύναται να ξανασυμβεί.

Τον Απρίλιο του 2003, η τουρκοκυπριακή ηγεσία, ύστερα από αυξανόμενη λαϊκή πίεση λόγω της επιδείνωσης της οικονομικής κατάστασης στο βόρειο μέρος του νησιού, αποφάσισε να άρει την απαγόρευση διακίνησης στην Πράσινη Γραμμή. Αυτό σήμαινε ότι, για πρώτη φορά μετά από 29 χρόνια, οι Ελληνοκύπριοι και Τουρκοκύπριοι θα μπορούσαν να επισκεφθούν περιοχές που μέχρι τότε τους ήταν κατά μεγάλο μέρος απροσπέλαστες. Αυτή η σχεδόν απροσδόκητη τροπή των γεγονότων αμφισβήτησε όχι μόνο υπάρχουσες αντιλήψεις για την πολιτική βούληση της άλλης πλευράς αλλά και την υποτιθέμενα κοινή αντίληψη όρων όπως 'πολιτεία' και 'έξοσις' (Demetriou 2007). Τις πρώτες μέρες, κυνικά σχόλια Ελληνοκυπρίων πρόσβεναν ότι η τουρκοκυπριακή ηγεσία είχε δράσει με πανουργία ώστε να προαγάγει σε πολιτικό επίπεδο την αίσθηση ότι υπάρχει 'καλή θέληση' για λύση στο Κυπριακό ενώ, ταυτόχρονα, δημιουργούσε τις κατάλληλες συνθήκες ώστε οι Ελληνοκύπριοι να 'χωνέψουν' την πραγματικότητα της διαίρεσης και έτσι να εξα-

λειφθεί το πρόβλημα. Με άλλα λόγια, η λογική του Denktash ήταν ότι οι Ελληνοκύπριοι, αντιμέτωποι με τα ερειπωμένα σπίτια τους ή μπαίνοντας σ' αυτά σαν επισκέπτες και αντικρίζοντας τους καινούργιους (τούρκους) ιδιοκτήτες, θα παραιτούταν της ιδέας της επιστροφής και επανένωσης του νησιού.

Το να περάσεις την Πράσινη Γραμμή για να επισκεφθείς το μέχρι τότε απροσπέλαστο μέρος του νησιού έχει γίνει αντικείμενο πολλών ερμηνειών. Για ορισμένους, η μη αποδοχή αυτής της δυνατότητας αποτελούσε τη μόνη αξιοπρεπή αντίδραση διότι οι τουρκοκυπριακές αρχές ανάγκαζαν όσους ήθελαν να μεταβούν να επιδεικνύουν στοιχεία και έγγραφα ταυτότητας. Αυτό μετέτρεπε τους αυτόχθονες σε 'τουρίστες' στην ίδια τους τη γη (Dikomitis 2005). Άλλοι, όμως, υποκινούνταν περισσότερο από υλιστικούς παράγοντες, επιλέγοντας να διασχίσουν την Πράσινη Γραμμή προς αναζήτηση φθηνότερων αγαθών και υπηρεσιών. Για πολλούς ελληνοκύπριους πρόσφυγες, η μετάβαση έγινε αφορμή για προσκόνημα (Dikomitis 2004, 2005). Όπως επισημαίνει η Dikomitis (2004), οι πρόσφυγες κυριολεκτικά *μετακίνησαν* τη γη με το να μαζέψουν χώμα και νερό για να τα πάρουν μαζί τους πίσω. Η μετάβασή τους στα κατεχόμενα έγινε μια ιεροτελεστία επισκέψεων στο σπίτι τους, την εκκλησία και το κοιμητήριο. Μάζευαν χώμα από τους τάφους και έρριναν τους εαυτούς τους με το νερό που έτρεχε στο κέντρο του χωριού. Οι γονείς έφταναν με παιδιά που δεν είχαν δει ποτέ τη γη των προγόνων τους και στα οποία είχαν μιλήσει επανειλημμένα γι' αυτή.

Το να διασχίσεις την Πράσινη Γραμμή συνεπαγόταν στοιχεία που καθιστούσαν *ιερές* αυτές τις περιοχές και που, με τη σειρά τους, διατηρούσαν τη μυθοποίηση του κατεχόμενου μέρους του νησιού. Οι επισκέψεις ήταν επίσης σύντομα πειράματα που δεν επιβεβαίωσαν προσδοκίες για μια ευρύτερη δικαιοδική σχέση. Με την πάροδο του χρόνου, ο αριθμός τους μειώθηκε σημαντικά: αφού έγινε αντικείμενο επίσκεψης, η γη της επαγγελίας του Βορρά επανήλθε στη μυθολογική της κατάσταση σαν ένας φανταστικός τόπος για τους Ελληνοκυπρίους.

Το φανταστικό αυτό μοτίβο δεν βρίσκεται μόνο σε διαφορετικό *χώρο* αλλά και σε διαφορετικό *χρόνο*. Για παράδειγμα, σε άρθρο εφημερίδας²² με τίτλο 'Έθνη και Έθιμα των Χριστούγεννα και της Πρωτοχρονιάς: Νοσταλγία για την Παράδοση' (27 Δεκεμβρίου 2009), μια Ελληνοκύπρια εξηγεί με λεπτομέρεια πώς παρασκευάζονται τα παραδοσιακά γλυκά και μιλά για τις οικογενειακές χριστουγεννιάτικες συνήθειες του παρελθόντος. Η γυναίκα και ο άντρας της αναπολούν τις μέρες που αυτά τα έθιμα εφαρμόζονταν με αυθεντικότητα, όταν οι άνθρωποι ήταν τόσο αγνοί ώστε να εκτιμήσουν τη σημασία τους και τόσο φτωχοί ώστε να αισθάνονται ευγνωμοσύνη για ένα πουκάμισο και ένα κομμάτι ζεστού γλυκίσματος. Οι πρώτες γραμ-

μές θέτουν την αφήγηση σε ένα πλαίσιο που περιλαμβάνει τις 'παραδοσιακές γιαγιάδες' του Παραλιμνίου που 'αναπολούν τα παιδικά τους χρόνια και τις γιορτινές μέρες στο Ριζοκάρπασο, το Βαρώσι και την Κερύνεια'. Το άρθρο οριοθετεί χρονικά τη νοσταλγία του παρελθόντος των ηλικιωμένων γυναικών προσφύγων ως τη χρονική περίοδο πριν από το 1974 -εποχή μεστή από τις παραδόσεις και τις αρετές της απλής ζωής. Το άρθρο τελώνει με τα ακόλουθα λόγια:

Η κυρία Αντρούλα, από την άλλη, διαπιστώνει ότι όσο πιστά και να τηρήσει τα έθιμα, δεν μπορεί να νιώσει το ίδιο ευτυχισμένη, όσο ήταν στο Καρπάσι [κατεχόμενη περιοχή]. Τίστευω ότι η προσφυγιά έχει αφήσει μια πίκρα μέσα μας και δεν μας αφήνει να ευχαριστηθούμε ξέγνοιαστοι όπως παλιά', λέει η κυρία Αντρούλα με ένα παράπονο και εύχεται η ζεστασιά και η ειρήνη να ξανακατοικήσει στις καρδιές των ανθρώπων με μια Κύπρο ελεύθερη και επανενωμένη.

Όπως και η ομιλία του Προέδρου διακήρυττε πως υπάρχει μια ρωγμή στις 'αιωνόβι[ες] συνήθει[ες] και λαϊκ[ές] παραδόσεις' μας' η οποία προκλήθηκε από την εισβολή, και στο παραπάνω άρθρο η αφήγηση χαρακτηρίζεται από διπλή απώλεια, τόσο του σπιτιού όσο και της πολιτισμικής παράδοσης. Έτσι, τα γεγονότα του 1974 εξιστορούνται ως ρήξη με την παράδοση, ως η απώλεια της αθωότητας και ο πόνος του να χάσεις τόσο το σπιτικό σου όσο και έναν παράδεισο αγνής, αυθεντικής ζωής. Με τον τρόπο αυτόν, τα κατεχόμενα γίνονται ένας χρονοθύλακας [time capsule], όπου ο χρόνος σταματά, και ο οποίος περιέχει όχι μόνο τον δρόμο για την ευτυχία αλλά και τη λύση στην κρίση της πολιτιστικής ταυτότητας η οποία αναδεικνύεται μέσα από τις παραδόσεις που χάνονται με το πέρασμα του χρόνου. Η κυρία Αντρούλα θρηνεί για την ανικανότητα της νέας γενεάς να εκτιμήσει τη χειρωνακτική διαδικασία παραγωγής των σπιτικών γλυκών και άλλων αγαθών ή τη σημασία ενός απλού δώρου που φτιάχνεται με αγάπη. Αν και εφαρμόζει τα έθιμα αυτά με 'θηρησκευτική ευλάβεια' προκειμένου να μεταδώσει την παράδοση στα παιδιά και τα εγγόνια της, νιώθει επίσης ότι στο σημερινό πλαίσιο του καταναλωτισμού και της υλικής αφθονίας είναι δύσκολο για οποιονδήποτε να βιώσει το πνεύμα των παλιών καλών καιρών.

Συμπεράσματα

Η εργασία ξεκίνησε με την προϋπόθεση ότι τα γεγονότα του 1974 περιέχουν τη δυνατότητα μα όχι και την απόδειξη ότι το να τα βιώσεις θα ήταν τραυματικό. Με άλλα λόγια, το πολιτισμικό τραύμα του 1974 γίνεται κατανοητό μέσω των κοινω-

νικών διαδικασιών που ανακατασκευάζουν ένα γεγονός ως τραυματικό όχι μόνο για το παρόν αλλά και για τις επόμενες γενεές. Όπως εξηγούμε, δεν μπορεί κανείς να ξεφύγει από το '1974' στην Κύπρο αν και οι εκδηλώσεις μνημόνευσής του διαφέρουν ανάλογα με τη πλευρά της νεκρής ζωής στην οποία βρίσκεται. Για τους Ελληνοκύπριους που ζουν στο νότιο μέρος του νησιού, το '1974' είναι ένα πολιτισμικό τραύμα που τους στοιχειώνει και το οποίο είναι αδύνατον να αγνοήσουν· για τους Τουρκοκύπριους, τα γεγονότα του 1974 έχουν κλείσει τη διαδικασία του ενδοκοινοτικού διαχωρισμού (βλ. Bryant 2008).

Υποστηρίξαμε ότι για τους Ελληνοκύπριους το '1974' είναι ένα φρικαλέο γεγονός που βρίσκεται έξω από την εμβέλεια του κανονικού χρόνου. Η έκφραση του πολιτισμικού τραύματος του 1974 μέσα από την εμπειρία του *ξεριζωμού* και του οράματος μιας *ημέρας επιστροφής* ενσωματώνεται από συγκεκριμένες ομάδες που έχουν γίνει σύμβολα του τραύματος –οι πρόσφυγες, οι αγνοούμενοι και οι εγκλωβισμένοι στον Βορρά. Ως τα απόλυτα σύμβολα του δράματος που πηγάζει από το τραύμα, οι ομάδες αυτές έχουν καταστεί συλλογικοί συντελεστές της διαδικασίας του τραύματος (Alexander 2004a). Επωρίζονται το βάρος του να αφηγούνται τον πόνο και να καλούν τα μέλη της ευρύτερης ελληνοκυπριακής κοινότητας να ταυτιστούν με αυτούς. Με το να συμβολίζουν μεταφορικά την ίδια την έννοια της επιστροφής (Cassia 2005), καταγράφουν το συναισθηματικό τραύμα μέσω των οριακών καταστάσεων τις οποίες βιώνουν, δηλαδή του *ξεριζωμού*, του κατατρεγμού και της εκδίωξης. Έτσι, επαναλαμβάνουν την 'εξαίρεση' του 1974 σε καθημερινό επίπεδο.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας, προσπαθήσαμε περαιτέρω να δείξουμε πώς το '1974' αναπαράγεται, διατηρείται 'ζωντανό' και αναπαρίσταται σε καθημερινές τελετουργίες και συνήθειες που δεν έχουν σχέση με την πολιτική και είναι, κατά τα φαινόμενα, απομακρυσμένες από αυτή. Ο στόχος μας ήταν να παραθέσουμε παραδείγματα όπου το τραύμα βιώνεται στο ίδιο το επίπεδο του κοινότοπου και του καθημερινού --δηλαδή, εκεί που έχει αμφισβητηθεί το αν η θεωρία πολιτισμικού τραύματος είναι εφαρμόσιμη (Spillman 2005). Στο επίπεδο αυτό, βλέπουμε την ένταξη του τραύματος στην καθημερινότητα της ζωής ή το πώς αυτό αποτραβιέται στα παρασκήνια της κοινωνικής ζωής. Οι τρόποι με τους οποίους εκδηλώνεται όμως το τραύμα συνεχίζουν να διανθίζουν καθημερινές συζητήσεις, συνήθειες και σκέψεις: τα πάντα, από ένα χαιρετισμό του Προέδρου στο πότισμα των πορτοκαλεώνων ως τις διαδικασίες παραγωγής λόγου και νοήματος, τις σωματικές διαδικασίες και τις θεσμικές καθημερινές πρακτικές (όπως ταυτότητες και οικονομική βοήθεια) που διαφυλάττουν και αναπαράγουν τον χαρακτηρισμό 'πρόσφυγες', λειτουργούν ως σταθερές και επί καθημερινής βάσης υπενθυμίσεις του πολιτισμι-

κού τραύματος του '1974'. Ως τέτοιες, οι υπενθυμίσεις γίνονται μέρος της καθημερινής ρουτίνας, των καθημερινών τελετουργιών και του πολιτισμικού πλαισίου και περιβάλλοντος στην Κυπριακή Δημοκρατία, γίνονται δηλαδή κάτι το οποίο θεωρείται δεδομένο. Η ταύτιση της μετά το 1974 στρατιωτικής κατοχής του νησιού με την απώλεια των λαϊκών συνθηγιών και της παράδοσης γενικότερα μετατρέπει τον πόνο του τραύματος σε καθολικό επεκτείνοντάς τον πέρα από την απώλεια ιδιοκτησίας. Καθώς τα κατεχόμενα γίνονται εμβλήματα της ίδιας της παράδοσης, η αφήγηση της εισβολής του 1974 συνταυτίζεται με την εισβολή του εκσυγχρονισμού και τη δημιουργία μιας σύγχρονης κοινωνίας, και με όλες τις αρνητικές συνέπειες αυτής της μεταμόρφωσης, δηλαδή τη μετακίνηση των ανθρώπων από τα χωριά στις πόλεις αλλά και την αμφισβήτηση των ηθικών κανόνων και αξιών που είναι θεμελιώδεις για τον καθορισμό της προσωπικής ταυτότητας κάθε ανθρώπου. Ο πόνος για όσα έχουν χαθεί και ο πόθος για επιστροφή είναι, επομένως, μια πολιτισμική επιτακτική ανάγκη για επιστροφή στην παράδοση.

Το κύρος και η επιρροή του τραύματος, όμως, δεν περιορίζεται στη γενεά όσων έχουν βιώσει προσωπικά τα γεγονότα του καλοκαιριού του 1974. Επεκτείνεται στο σύνολο των Ελληνοκυπρίων και κυρίως σε αυτούς που έχουν γεννηθεί μετά το 1974 ή που ήταν πολύ μικροί για να έχουν προσωπικές αναμνήσεις των γεγονότων. Η 'επιστροφή της αφήγησης του τραύματος' εντοπίζεται μέσα στη διαδικασία μεταβίβασης της συλλογικής μνήμης από τη μια γενιά στην άλλη και μπορούμε να την ερμηνεύσουμε ως ένα πολιτισμικό πλαίσιο που καταβροχθίζει όλα τα άλλα, ως ένα γενικότερο σημείο αναφοράς το οποίο ερμηνεύει 'τα πάντα', δηλαδή όλες τις κοινωνικές αλλαγές των τελευταίων σαράντα χρόνων μέσα από το πρίσμα του '1974'. Αν η ζωή πριν από την εισβολή έχει μυθοποιηθεί, το μετά το 1974 πλαίσιο έχει εκτιμηθεί ως εθνικός εκφυλισμός. 'Είμαστε μια κοινωνία με έλλειψη οράματος, καθαρού βλέμματος –μια κοινωνία υποταγμένη στη μοίρα μας δίχως το αίσθημα της υπερηφάνειας και της αξιοπρέπειας', λέει ένας κύριος ακαδημαϊκός (Δημητρίου, 2009). Πιο συγκεκριμένα βέβαια, για την παλαιότερη γενεά των Ελληνοκυπρίων, 'μοντέρνο' είναι ότι ήλθε μετά το 1974 και είναι αυτό που απειλεί τη θύμηση της παράδοσης και τροφοδοτεί τον πόθο για επιστροφή.

Ενώ, κατά τα φαινόμενα, κοινότοπη και συνηθισμένη, η μεταβίβαση του πολιτισμικού τραύματος από τη μια γενεά στην άλλη παραμένει αμφισβητήσιμη και τίθεται ως επακόλουθο του πώς ερμηνεύεται και βιώνεται το τραύμα. Κατ' ακρίβεια, στο δεύτερο και τρίτο μέρος του κειμένου ισχυριστήκαμε ότι το επίκεντρο της επίσημης μνήμης –υπό το σύνθημα 'Λέν Ξεχνώ'– έχει συμβάλει σε μια εκτεταμένη προσηλώση του συνόλου της κοινότητας στον δικό της πόνο, σε σημείο που αυτό να κα-

θίσταται επιβλαβές για το ενδεχόμενο να υιοθετηθεί η κοινότητα τον στόχο της συνύπαρξης με τους Τουρκοκυπρίους σε μια μελλοντικά επανενωμένη Κύπρο. Διότι οι νεότερες γενεές βίωσαν ένα τραύμα αποσυνδεδεμένο από την προσωπική μνήμη, ένα τραύμα που είναι απλά ένα πολιτισμικό κατασκευάσμα, και του οποίου η λύση μπορεί να ζητηθεί μόνο σε ένα μελλοντικό διακανονισμό που θα εκπληρώνει τις ελληνοκυπριακές εθνικές επιδιώξεις. Το συναισθηματικό βάρος του πολιτισμικού τραύματος, λοιπόν, είναι τόσο εκτεταμένο που αυξάνει τις προσδοκίες της κοινότητας ως προς το τι θα αποτελούσε αποδεκτή λύση στα πολιτικά προβλήματα του νησιού. Τολμούμε να πούμε ότι οποιαδήποτε επιτυχημένη λύση στο πρόβλημα της Κύπρου θα πρέπει να παρέχει όχι μόνο μια πρακτική επίλυση που να καταπνέεται με τα προβλήματα πολιτικής διακυβέρνησης του τόπου αλλά και να επουλώνει το πολιτισμικό τραύμα των Ελληνοκυπρίων.

Σημειώσεις

1. Μεγάλο τμήμα του άρθρου βασίζεται σε υπό δημοσίευση κεφάλαιο στο συλλογικό έργο R. Eyerman, J. Alexander, E. Breese (επιμ.). *Narrating Trauma. On the Impact of Collective Suffering*, Boulder: Paradigm.

2. Ο όρος 'κυπριακό πρόβλημα' χρησιμοποιείται για να περιγράψει τη χωρίς λύση κατάσταση διαμάχης στο νησί από το 1974. Τα Ηνωμένα Έθνη έχουν χρησιμοποιήσει τον όρο σε διάφορες αποφάσεις που υιοθετήθηκαν από τη Γενική Συνέλευση. Από την πλευρά της μονομερούς ανακηρυγμένης (το 1983) Τουρκικής Δημοκρατίας της Βορείου Κύπρου δεν υπάρχει 'κυπριακό πρόβλημα' αλλά το πρόβλημα που αφορά τη διεθνή αναγνώρισή της.

3. Αυτός ο αριθμός ήταν η επίσημη εκτίμηση για τους Ελληνοκύπριους που κατέληξαν να αγνοούνται τον Αύγουστο του 1974. Η εκτίμηση αυτή συνεχώς αναθεωρείται, ειδικά μετά την έναρξη, τον Αύγουστο του 2006, των εκσκαφών της Ερευνητικής Επιτροπής για τους Αγνοούμενους η οποία είχε συσταθεί από το 1981. Για περισσότερα στο θέμα της πολιτικής σχετικά με την αναγνώριση των αγνοουμένων στην Κύπρο και τις διαφωνίες για τον καθορισμό του πραγματικού αριθμού τους, βλ. Cassia (2005, 2006).

4. Απόσπασμα από ομιλία του Προέδρου της Κυπριακής Δημοκρατίας, σε εκδήλωση μνήμης της κατεχόμενης κοινότητας Κοντέας, στην εκκλησία Αγίου Χαράλαμπος στον συνοικισμό αυτοστέγασης Γερίου. Ολόκληρο το κείμενο στο <http://www.cyprus.gov.cy/moi/pio/pio.nsf/All/8D2BEC4C716A7A46C2257558005C485C?OpenDocument> (πρόσβαση 4 Μαρτίου 2009).

5. Οι όροι αυτοί χρησιμοποιούνται με βάση την ανάπτυξη τους στα πλαίσια της θεωρίας του Alexander (2004a) αναφορικά με τις κοινωνικές διαδικασίες δημιουργίας του πολιτισμικού τραύματος.

6. Σύμφωνα με το Γραφείο Τύπου και Πληροφοριών της Κυπριακής Δημοκρατίας ο τουρκοκυπριακός πληθυσμός εκτιμάται στις 88.100 και σε 162.000 εποίκους από την Τουρκία (περισσότερες πληροφορίες στο http://www.moi.gov.cy/moi/pio/pio.nsf/a_problem_en/a_problem_en?OpenDocument). Η επίσημη θέση της ΤΔΒΚ είναι να μην γίνεται διάκριση μεταξύ αυτοχθό-

νων Τουρκοκυπρίων και εποίκων από την Τουρκία (περισσότερες πληροφορίες στο <http://www.trncinfo.com/index.asp>).

7. Σύμφωνα με τη Συνθήκη της Βιέννης του 1951 και το Πρωτόκολλο του 1967 αυτοί που δεν εξαναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν τη χώρα τους περιγράφονται ως 'εσωτερικά εκτοπισμένα' άτομα και όχι ως πρόσφυγες. Η Υπάτη Αρμοστεία Προσφύγων του ΟΗΕ [UNHCR] όμως έχει περιγράψει την κατάσταση των ελληνοκύπριων προσφύγων ως 'κατάσταση όμοια με την προσφυγική' (βλ. Zetter, 1994). Έτσι, ο όρος πρόσφυγας -μαζί με τον συσχετισμό του ως κοινωνική θέση και ταυτότητα- έχει επικρατήσει στα ελληνικά. Το ντοκιμαντέρ 'Ατίλκας 1974' του διεθνώς αναγνωρισμένου κούριου σκηνοθέτη Μ. Κακογιάννη συνιστά βασικό ντοκουμέντο για την προσφυγική δυστυχία του 1974.

8. <http://www.rotary-cyprus.org/~nic-salamis/>, πρόσβαση 25 Μαρτίου 2009. Η πόλη της Αμμόχωστου ήταν η μεγαλύτερη στη νήσο προ του 1974. Μετά την εισβολή, οι ελληνοκύπριοι κάτοικοι της εκτοπίστηκαν κυρίως στις Λευκωσία, Λάρνακα και Λεμεσό. Το παλαιό τμήμα της έχει αποκλειστεί από τις τουρκικές δυνάμεις και η Αμμόχωστος έχει μετατραπεί σε πόλη-φάντασμα.

9. Βλ. Κύπρος εναντίον Τουρκίας, αίτηση αρ. 25781/1994, 10 Μαΐου 2001.

10. Βλ. σχετικά http://www.ndimou.gr/kypros_gr.asp

11. <http://www.schools.ac.cy/dme/dmecircular/data/Doc341.pdf> (πρόσβαση 10 Απριλίου 2009).

12. Στο ίδιο.

13. Εθνογραφικές σημειώσεις ενός από τους συγγραφείς.

14. Υπάρχουν πολυάριθμες εκδοχές αυτού του τραγουδιού· στην Ελλάδα συσχετίζεται συχνά με σκληροπυρηνικούς εθνικιστικούς κύκλους.

15. Απόφαση του Υπουργικού Συμβουλίου αρ. 13.503. Για περισσότερα, βλ. στο <http://www.mfa.gov.cy/mfa/mfa2006.nsf/All/5C42EAB55AE9A55EC22571B0003E0AF5?OpenDocument> (πρόσβαση 16 Απριλίου 2009).

16. Η διεπιστημονική αύξηση ενδιαφέροντος για τις σπουδές μνήμης [memory studies] τροφοδοτείται τόσο από γεγονότα που επέφεραν έναν 'पुरेत' για θέματα που αφορούν γενικά τη μνημόνευση, κατά τις δεκαετίες του 1980 και του 1990, όσο και από την έξαρση στην παραγωγή πολιτισμικών προϊόντων (κινηματογραφικές ταινίες, φωτογραφίες, internet media, τεχνικές μεθόδους αποθήκευσης μνήμης) που διευκολύνουν τις συλλογικές διαδικασίες που τοποθετούν το παρελθόν στο παρόν (Misztal 2003). Ο Huyssen (2003) υποστηρίζει ότι, ενώ τα έθνη-κράτη του 20ού αιώνα προσπάθησαν να καταστήσουν μνημειώδη την εθνική ιστορία, σήμερα παρατηρείται μια έλξη προς τις διαδικασίες θύμησης και λήθης. Ουτοπικά οράματα για το πώς θα είναι το μέλλον, που αποτελούσαν σύνθετες φαινόμενα για τον 20ο αιώνα, έχουν δώσει τη θέση τους στη γοητεία του παρελθόντος και αυτό που ο Huyssen αποκαλεί 'υπερτροφία της μνήμης'. Αυτό γίνεται φανερό στην άνοδο μιας κουλτούρας οπτικής τεκμηρίωσης και μνημόνευσης του παρελθόντος όπως και αρχιτεκτονικών δημιουργημάτων που μνημονεύουν πολιτιστικά τραύματα. Για μια επισκόπηση πρόσφατων απόψεων, βλ. Roudometof (2007).

17. Απόσπασμα από συνεντεύξεις παιδιών προσφυγικών οικογενειών, Christou (2002).

18. Απόσπασμα από συνέντευξη με πρόσφυγα μητέρα, Christou (2002).

19. Για στατιστικά στοιχεία αναφορικά με το θέμα αυτό, βλ. Webster (2005) και Georgiades (2007).

20. Από το <http://www.schools.ac.cy/dde/circular/data/Doc7387.pdf> (πρόσβαση 17 Απριλίου 2009).

21. Ολόκληρη η δεκαπεντάλεπτη συνέντευξη για το θέμα των Κυπριακών Μαθημάτων Ιστορίας στο http://www.skai.gr/master_avod.php?id=115439&cid=61569&bc=61569 & lsc=1 (πρόσβαση 29 Μαρτίου 2009).

22. Εφημερίδα Πολίτης, 27 Δεκεμβρίου, 2009 στο <http://www.politis-news.com/cgi-bin/hweb?A=843521&V=archive&w=H0H@KAI@E@IMA@&-P>

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Alexander, J.C. (2004a). 'Toward a theory of cultural trauma', στο J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser & R. Sztompka, επιμ., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J.C. (2004b). 'On the social construction of moral universals: the 'Holocaust' from war crime to trauma drama', στο J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser & R. Sztompka, επιμ., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Anastasiou, H. (2002). 'Communication across conflict lines: The case of ethnically divided Cyprus', *Journal of Peace Research*, 39(5): 581-596.
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*, 2η εκδ., London: Verso.
- Attalides, M. (1976). 'Forms of peasant incorporation in Cyprus during the last century', *Annals of the New York Academy of Sciences*, 268: 363-378.
- Attalides, M. (1979). *Cyprus: Nationalism and International Politics*, Edinburgh: Q Press.
- Bourdieu, P. (1989). 'Social Space and Symbolic Power', *Sociological Theory* 7(1): 14-25.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
- Bryant, R. (2002). 'The purity of spirit and the power of blood: a comparative perspective on nation, kinship and gender in Cyprus', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8: 509-530.
- Bryant, R. (2008). 'Writing the Catastrophe: Nostalgia and Its Histories in Cyprus', *Journal of Modern Greek Studies* 26 (2): 399-422
- Cassia, P.S. (2005). *Bodies of Evidence: Burial, Memory and the Recovery of Missing Persons in Cyprus*. New York: Berghahn Books.
- Cassia, P. S. (2006). 'Guarding each other's dead, mourning one's own: The problem of missing persons and missing pasts in Cyprus', *South European Society and Politics*, 11 (1): 111-128.
- Christodoulou, D. (1992). *Inside the Cyprus Miracle: The labours of an embattled mini-economy*, Minnesota Mediterranean and East European Monographs, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Christou, M. (2002). 'Fragments of Memory, Visions of Struggle: Political Imagination in a Greek Cypriot High School', αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Harvard University.
- Christou, M. (2006). 'A Double Imagination: Memory and Education in Cyprus', *Journal of*

- Modern Greek Studies*, 24 (2): 285-306
- Christou, M. (2007). 'The Language of Patriotism: Sacred History and Dangerous Memories', *British Journal of Sociology of Education*, 28 (6): 709-722.
- Cockburn, C. (2004). *The Line: Women, Partition and the Gender Order in Cyprus*, New York: Zed Books.
- Connerton, P.I. (1989). *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Δημητρίου, Κ. (2009) Τελιο-γραφώντας την ιστορία του Κυπριακού, *Ο Φιλελεύθερος*, Κυριακή 14 Ιουνίου, σελ. 48.
- Demetriou, O. (2006). 'Freedom Square: The unspoken reunification of a divided city', *Hagar: Studies in Culture, Polity and Identities*, 7 (1): 55-77.
- Demetriou, O. (2007). 'To cross or not to cross? Subjectivization and the absent state in Cyprus', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13: 987-1006.
- Dikomitis, L. (2004). 'A moving field: Greek Cypriot refugees returning "home"', *Durham Anthropology Journal*, 12 (1): 7-20.
- Dikomitis, L. (2005) 'Three Readings of a Border: Greek Cypriots Crossing the Green Line in Cyprus', *Anthropology Today*, 21 October (5): 7-12
- Fowler, B. (2005). 'Collective Memory and Forgetting: Components for a Study of Obituaries', *Theory, Culture & Society*, 22 (6): 53-72.
- European Values Study [EVS] (2010). 2008 *European Values Study ZA4787*, Data File. Tilburg University.
- Georgiades, S.D. (2007). 'Public attitudes towards peace: The Greek Cypriot position', *Journal of Peace Research*, 44 (5): 573-586.
- Hadijyanni, T. (2002). *The Making of a Refugee: Children Adopting Refugee Identity in Cyprus*, Westport, Connecticut: Praeger.
- Halbwachs, M. ([1941] 1992). *On Collective Memory*, trans. L.A. Coser, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hinchman, L.P. & S.K. Hinchman (1997). 'Introduction', στο, των ιδίων, επιμ., *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Albany: State University of New York Press.
- Huyssen, A. (2003). *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, California: Stanford University Press.
- Kedourie, E. (2005). 'The Cyprus Problem and Its Solution', *Middle Eastern Studies* (41) 5: 649-660
- Loizos, P. (1975). *The Greek Gift: Politics in a Cypriot Village*, Oxford: Blackwell.
- Loizos, P. (1981). *The Heart Grown Bitter: A Chronicle of Cypriot War Refugees*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Loizos, P. & C. Constantinou (2007). 'Hearts as well as Minds: Wellbeing and Illness among Greek Cypriot Refugees', *Journal of Refugee Studies*, 20 (1): 86-107.
- Loizos, P. & E. Papataxiarchis (επιμ.) (1991). *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Markides, K. (1977). *The Rise and Fall of the Cyprus Republic*, New Haven, CT: Yale University Press.

- Mavratsas, C. V. (1996). 'Approaches to Nationalism: Basic Theoretical Considerations in the Study of the Greek Cypriot Case and a Historical Overview', *Journal of the Hellenic Diaspora* 22: 77-102.
- Mavratsas, C. V. (1997). 'The Ideological Contest between Greek-Cypriot nationalism and Cypriotism 1974-1995: Politics, Social Memory and Identity', *Ethnic and Racial Studies*, 20: 717-737.
- Misztal, B.A. (2003). *Theories of Social Remembering*, Maidenhead, Philadelphia: Open University Press.
- Papadakis, Y. (1993). 'The Politics of Memory and Forgetting in Cyprus', *Journal of Mediterranean Studies*, 3: 139-154.
- Papadakis, Y. (1998). 'Greek Cypriot narratives of history and collective identity: nationalism as a contested process', *American Ethnologist* 25(2): 149-165.
- Papadakis, Y. (2003). 'Nation, narrative and commemoration: Political ritual in divided Cyprus', *History and Anthropology*, 14 (3): 253-270.
- Philippou, S. (2005). 'Constructing National and European Identities: The Case of Greek-Cypriot Children', *Educational Studies* 31 (3): 293-315.
- Ricoeur, P. (1988) *Time and Narrative*, τόμ. 3, trans. K. Blamey & D. Pellauer, Chicago: The University of Chicago Press.
- Roudometof, V. (2005). 'National Commemorations in the Balkans', στο M. Geisler, επιμ., *National Symbols, Fractured Identities: Contesting the National Narrative*, Hanover: University Press of New England.
- Roudometof, V. (2007). 'Collective Memory and Cultural Politics: An Introduction', *Journal of Political and Military Sociology* (35) 1: 1-16
- Smelser, N., J. (2004). 'September 11, 2001, as Cultural Trauma', στο J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser & R. Sztompka, επιμ., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Spillman, L. (2005). 'Is the "Strong Program" Strong Enough?', *Culture: Newsletter of the Sociology of Culture Section of the American Sociological Association* (19) 2: 1, 4-6.
- Spyrou, S. (2001). 'Those on the other side: ethnic identity and imagination in Greek-Cypriot children's lives' στο H. Schwartzman, επιμ., *Children and anthropology: perspectives for the 21st century*, Westport, CT, and London: Bergin & Garvey.
- Spyrou, S. (2002). 'Images of "the other": "the Turk" in Greek-Cypriot children's imaginations', *Race, Ethnicity and Education*, 5 (3): 255-271.
- Stamatakis, N. A. (1991). 'History and Nationalism: The Cultural Reconstruction of the Modern Greek Cypriot Identity', *The Cyprus Review* 3 (1): 59-86.
- Webster, C. (2005). 'Division or unification in Cyprus? The role of demographics, attitudes, and party inclination on Greek Cypriot preferences for a solution to the Cyprus problem', *Ethnopolitics*, 4 (3): 299-309.
- Zetter, R. (1994). 'The Greek Cypriot Refugees: Perceptions of Return under Conditions of Protracted Exile', *International Migration Review*, 28: 307-322.
- Zetter, R. (1999). 'Reconceptualizing the Myth of Return: Continuity and Transition Amongst the Greek-Cypriot Refugees of 1974', *Journal of Refugee Studies*, 12 (1): 1-22.