



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
Εθνικόν και Καποδιστριακόν  
Πανεπιστήμιον Αθηνών  
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

Φιλοσοφική Σχολή  
Τμήμα Ισπανικής Γλώσσας και Φιλολογίας

Διδακτορική Διατριβή

Όνοματεπώνυμο: Λυμπέρης Κορέας του Κωνσταντίνου

ΘΕΜΑ

Η έκφραση της εθνικής ταυτότητας  
στον Pedro Henríquez Ureña και στον Ίωνα Δραγούμη

Καθηγητής Δημήτρης Δρόσος (Επιβλέπων)  
Καθηγήτρια Βικτωρία Κρητικού  
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Μαρία Τσόκου

Αθήνα 2022

# ΔΗΛΩΣΗ ΜΗ ΛΟΓΟΚΛΟΠΗΣ – ΑΝΑΛΗΨΗΣ

## ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΕΥΘΥΝΗΣ

Με πλήρη επίγνωση των συνεπειών του νόμου περί πνευματικών δικαιωμάτων, δηλώνω ενυπογράφως ότι είμαι αποκλειστικός συγγραφέας της παρούσας Διδακτορικής Διατριβής, για την ολοκλήρωση της οποίας κάθε βοήθεια είναι πλήρως αναγνωρισμένη και αναφέρεται λεπτομερώς στην εργασία αυτή. Έχω αναφέρει πλήρως και με σαφείς αναφορές, όλες τις πηγές χρήσης δεδομένων, απόψεων, θέσεων και προτάσεων, ιδεών και λεκτικών αναφορών, είτε κατά κυριολεξία είτε βάση επιστημονικής παράφρασης. Αναλαμβάνω την προσωπική και ατομική ευθύνη ότι σε περίπτωση αποτυχίας στην υλοποίηση των ανωτέρω δηλωθέντων στοιχείων, είμαι υπόλογος έναντι λογοκλοπής, γεγονός που σημαίνει αποτυχία στη Διδακτορική Διατριβή μου και κατά συνέπεια αποτυχία απόκτησης του Διδακτορικού Τίτλου Σπουδών, πέραν των λοιπών συνεπειών του νόμου περί πνευματικών δικαιωμάτων. Δηλώνω, συνεπώς, ότι αυτή η Διδακτορική Διατριβή προετοιμάστηκε και ολοκληρώθηκε από εμένα προσωπικά και αποκλειστικά και ότι, αναλαμβάνω πλήρως όλες τις συνέπειες του νόμου στην περίπτωση κατά την οποία αποδειχθεί, διαχρονικά, ότι η εργασία αυτή ή τμήμα της δεν μου ανήκει διότι είναι προϊόν λογοκλοπής άλλης πνευματικής ιδιοκτησίας.

Όνομα και Επώνυμο Συγγραφέα:

Λυμπέρης Κορέας

Υπογραφή:

.....

Ημερομηνία (Ημέρα –Μήνας –Έτος): Αθήνα, 3 Απριλίου 2022.

## Περίληψη

Ο εθνικισμός είναι μια από τις κομβικές ιδεολογίες του 19<sup>ου</sup> και του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Απαντάται με διάφορες μορφές, ανάλογα με τις ανάγκες, τις ιστορικές ιδιαιτερότητες, τις πολιτικές ή άλλες διεκδικήσεις κάθε κοινωνίας και κάθε λαού. Η παρούσα μελέτη εστιάζει σε δυο παραδείγματα, σε αυτά της Λατινικής Αμερικής και της Ελλάδας. Άξονες της μελέτης είναι το έργο δυο στοχαστών σύγχρονων μεταξύ τους, του Pedro Henríquez Ureña και του Ίωνα Δραγούμη. Ο στόχος της μελέτης είναι να μελετήσουμε τις διαφορετικές απαντήσεις που δίνονται από τον κάθε στοχαστή, πράγμα που συμβαίνει επειδή ο εθνικισμός απαντά πάντα σε συγκεκριμένες ανάγκες και διακυβεύματα και δεν αποτελεί μια θεωρία άκαμπτη. Κεντρικά σημεία στον κάθε στοχαστή είναι αυτά που απαντούν στις προκλήσεις που έχει να αντιμετωπίσει. Κοινός στόχος και στους δυο στοχαστές είναι η διερεύνηση και η ανάδειξη της ιδιαιτερότητας και του χαρακτήρα του πολιτισμού στον οποίο καθένας ανήκει. Στην ουσία πρόκειται για πορείες παράλληλες και όχι τεμνόμενες, που δείχνουν με μεγαλύτερη ενάργεια τις διαφορετικές απαντήσεις του εθνικισμού σε διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα.

**Λέξεις-κλειδιά:** εθνικισμός, εθνική ταυτότητα, Pedro Henríquez Ureña, Ίων Δραγούμης, Λατινική Αμερική, Ελλάδα.

## **Resumen**

El nacionalismo es una de las ideologías más importantes de los siglos 19 y 20. Se encuentra en formas diferentes en cada caso, según las necesidades y las particularidades históricas, las políticas u otras aspiraciones de cada sociedad y pueblo. El estudio presente enfoca en dos ejemplos, el de América Latina y el de Grecia. Como ejes del estudio funcionan las obras de dos autores, contemporáneos entre sí, Pedro Henríquez Ureña e Ion Dragumis. El objetivo es estudiar las diferentes respuestas que se dan por cada autor, debido al rasgo del nacionalismo a responder a riesgos y necesidades concretas de ahí que no sea una teoría inflexible. Puntos centrales en cada autor son estos que responden a los desafíos que tiene que enfrentar. Objetivo común en ambos es la investigación y la emergencia de la particularidad y del carácter propio de la cultura de que cada uno forma parte. En realidad, se trata de dos rutas paralelas, nunca cruzadas, que muestran con mayor nitidez las respuestas diferentes del nacionalismo en ámbitos culturales diferentes.

**Palabras clave:** nacionalismo, identidad nacionalismo, Pedro Henríquez Ureña, Ion Dragoumis, América Latina, Grecia.

## **Abstract**

Nationalism is one of the most crucial ideologies of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Found in many forms, nationalism responds to the necessities, historical peculiarities, politics or other claims and assertions a society or people have. The present essay focuses on two examples, these of Latin America and of Greece. The axes of the essay are the work of two authors, who lived at the same time, Pedro Henríquez Ureña and Ion Dragoumis. The purpose of the essay is to study the different answers given by each one, providing that nationalism responds always upon concrete necessities and stakes, so it is not a rigid, inflexible theory. Core points of every author are those answering to the challenges each one has to deal with. Common purpose for both is the investigation and the emergence of the particularity and the character of each one's culture. Essentially there are two parallel routes, never crossed, which show as clear as possible the differences of nationalism in different cultural environments.

**Key words:** nationalism, national identity, Pedro Henríquez Ureña, Ion Dragoumis, Latin America, Greece.

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

## ΔΗΛΩΣΗ ΜΗ ΛΟΓΟΚΛΟΠΗΣ – ΑΝΑΛΗΨΗΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΕΥΘΥΝΗΣ .2

Περίληψη.....	3
Resumen .....	4
Abstract .....	5
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ .....	6

## ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ .....9

### 0. ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....12

0.1. Στόχος.....	12
0.2. Αιτιολόγηση.....	13
0.3. Μεθοδολογία .....	15
0.4. Δομή.....	19

### 1. ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΕΘΝΙΚΟΙ ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ ΣΤΗ ΔΟΜΙΝΙΚΑΝΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΩΣ ΤΙΣ ΑΡΧΕΣ ΤΟΥ 20<sup>ΟΥ</sup> ΑΙΩΝΑ .....21

1.1. Οι σύγχρονες θεωρίες του έθνους .....	23
1.2. Οι διανοούμενοι και οι θεωρίες περί έθνους .....	33
1.3. Οι Παν-Ιδεολογίες.....	37

### 2. Ο PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA ΚΑΙ ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΛΑΤΙΝΙΚΗ ΑΜΕΡΙΚΗ .....44

2.1. Εργοβιογραφικά του Pedro Henríquez Ureña.....	44
2.2. Ο Pedro Henríquez Ureña ως Δομινικανός και η δομινικανή εθνική συνείδηση του Pedro Henríquez Ureña .....	52
2.2.1. Το ζήτημα της γλώσσας και η ιδιαιτερότητα της Δομινικανής Δημοκρατίας	55
2.2.2. Η λογοτεχνική παραγωγή στον Άγιο Δομίνικο .....	64
2.2.3. Η Αποικιοκρατία και η εθνική ταυτότητα .....	67
2.2.4. Ο Henríquez Ureña και οι ΗΠΑ: Κατοχή της Δομινικανής Δημοκρατίας, 1916-1924. Φιλόπατρις ή αρνησίπατρις; .....	71
2.2.5. Η δικτατορία του Rafael Leónidas Trujillo και ο Pedro Henríquez Ureña .....	80
2.3. Ο Pedro Henríquez Ureña και η Καραϊβική.....	83
2.3.1. Η Καραϊβική ή οι Καραϊβικές;.....	84
2.3.2. Οράματα της Καραϊβικής: Eugenio María de Hostos και Antonio Pedreira... ..	90
2.3.3. Η Καραϊβική του Pedro Henríquez Ureña .....	95
2.4. Pedro Henríquez Ureña, <i>magna patria</i> και παναμερικανισμός.....	114
2.4.1. Η έννοια της υτοπία .....	115
2.4.2. <i>La utopía de América</i> (1928) .....	120
2.4.2. <i>Seis ensayos en busca de nuestra expresión</i> (1928).....	154

2.4.3.	Ο Pedro Henríquez Ureña και η φιλοσοφία .....	170
2.4.4.	Η σχέση της Ισπανίας με τη Λατινική Αμερική .....	174
2.4.5.	Τα τελευταία έργα: <i>Las Corrientes literarias en la América hispánica</i> (1945-1954) και <i>Historia de la cultura en la América hispánica</i> .....	178
2.4.6.	Η Βραζιλία στο έργο του Pedro Henríquez Ureña .....	187
<b>3.</b>	<b>Ο ΊΩΝ ΔΡΑΓΟΥΜΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ .....</b>	<b>193</b>
3.1.	Εργοβιογραφικά του Ίωνα Δραγούμη .....	193
3.2.	Ελληνικές κοινότητες και ο κοινοτισμός του Ίωνα Δραγούμη .....	200
3.2.1.	Η κοινότητα: προβλήματα ορισμού και η θέση της στη δραγουμική σκέψη 200	
3.2.2.	Η ιστορική και εθνική δυναμική και ερμηνεία των κοινοτήτων από την Αρχαιότητα έως την Οθωμανοκρατία .....	202
3.2.3.	Η κοινότητα στο ελεύθερο ελληνικό κράτος.....	223
3.2.4.	Ο θεσμικός ρόλος των κοινοτήτων, οι αντιρρήσεις του Δραγούμη και η κριτική 228	
3.2.5.	Ο Δραγούμης, η συνέχεια και η θεμελίωση του ελληνικού κοινοτισμού ...	233
3.2.6.	Αρχαίος και δραγουμικός κοινοτισμός: Η αριστοτελική καταγωγή του δραγουμικού κοινοτισμού.....	234
3.2.7.	Ο κοινοτισμός στα νεώτερα χρόνια: Από τον Ρήγα Φεραίο στους σύγχρονους κοινοτιστές.....	239
3.3.	Ο Ίων Δραγούμης και το γλωσσικό ζήτημα.....	250
3.3.1.	Σύντομη ιστορική ανασκόπηση .....	250
3.3.2.	Η θέση του Δραγούμη στο γλωσσικό ζήτημα.....	257
3.3.3.	Ο Δραγούμης και η κριτική προς την καθαρεύουσα .....	258
3.3.4.	Οι διαμάχες για τη δημοτική γλώσσα και ο Ίων Δραγούμης .....	263
3.3.5.	Η δημοτική γλώσσα ως εκσυγχρονιστικός παράγοντας της κοινωνίας.....	275
3.3.6.	Το Γλωσσικό Ζήτημα και η εκπαίδευση .....	278
3.4.	Ο Δραγούμης και το εθνικό ζήτημα.....	286
	Μεγάλη Ιδέα, εξωτερική και εσωτερική πολιτική .....	286
3.4.1.	Το έθνος: οντότητα διφορούμενη και πολύπλευρη .....	286
3.4.2.	Το ιστορικό πλαίσιο του δραγούμειου εθνικισμού .....	287
3.4.3.	Οι Έλληνες και οι άλλοι .....	288
3.4.4.	Η Μεγάλη Ιδέα και ο Δραγούμης. Η θεωρία του για την εξωτερική πολιτική 298	
3.4.5.	Το εσωτερικό πολιτικό πρόγραμμα του Ίωνα Δραγούμη .....	316
<b>4.</b>	<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΕΠΙΛΟΓΟΣ .....</b>	<b>334</b>
<b>5.</b>	<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....</b>	<b>352</b>

**Πότε άραγε σβήνουν οι μπογιές από τον τοίχο;  
Πότε χάνονται οι μυρωδιές από το σπίτι;  
Πότε ξεθωριάζει το χρώμα της κουρτίνας;  
Πότε ρουφάνε τα λουλούδια το νερό τους;**

**Πότε το κουδούνι δεν έχει απάντηση καμία;  
Πότε η πόρτα σταματά να χτυπά;  
Πότε ο καναπές μένει κενός;  
Πότε κλείνεις το παράθυρο σαν τρίζει;**

**Πότε ξεσκονίζονται οι μνήμες στον μπουφέ;  
Πότε η φλόγα του κεριού αδυνατίζει;  
Πότε χαμηλώνεις τον ήχο στην τηλεόραση;  
Πότε το φαΐ από τις σκάλες πια δε μυρίζει;**

**Τότε γίνονται όλ' αυτά, σαν φεύγεις  
και στην αρχή της άνοιξης στον ουρανό πετάς ψηλά  
ψίθυρος αγγέλου και αγκαλιά ονείρου  
αντίο και να σαι εκεί ψηλά καλά!**

Για τη μαμά μου, που βιάστηκε να πάει να βρει τον μπαμπά μου  
και δεν πρόλαβε να διαβάσει στα κρυφά  
και να μου τα σχολιάσει ξαφνικά  
Ήταν ο αποχαιρετισμός που δε μπόρεσα εκείνη τη στιγμή να της πω...



## ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ

Η παρούσα διδακτορική διατριβή προέκυψε μέσα από πολλές αναζητήσεις και μελέτη διαφόρων και διαφορετικών αντικειμένων, που, κατασταλάζοντας το καθένα τους, έδιναν ιδέες και προοπτικές, οι οποίες σχηματοποιήθηκαν και αποκρυσταλλώθηκαν στην παρούσα μελέτη, με δυο μεγάλες αφορμές, την ενασχόληση με τον εθνικισμό ως ιστορικό φαινόμενο και τις σπουδές σχετικά με τον ισπανόφωνο κόσμο. Ειδικά οι σπουδές περί του ισπανόφωνου κόσμου προέκυψαν από αυτές τις συμπτώσεις που πολλές φορές οδηγούν σε ωραία ταξίδια και προορισμούς πνευματικούς.

Μέσα από το προπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών του Τμήματος Ισπανικής Γλώσσας και Φιλολογίας γνώρισα έναν κόσμο κυριολεκτικά άγνωστο, από το μηδέν. Οι ισπανικές και ισπανοαμερικανικές σπουδές δεν είναι ανεπτυγμένες στην Ελλάδα πριν την πανεπιστημιακή εκπαίδευση και αποτελούν πρόκληση για όποιον δεν φοβάται να εισέλθει σε ένα πεδίο πραγματικά νέο για τα ελληνικά δεδομένα. Όλες λοιπόν οι γνώσεις, όχι μόνο σχετικά με τη γλώσσα και τις δομές και τις λειτουργίες της αλλά και για τον πολιτισμό, την ιστορία, την τέχνη, τη λογοτεχνία των ισπανόφωνων λαών, συνδύαστηκαν στο νου μου με όλες τις προηγούμενες από τη Φιλοσοφική Σχολή και με έναν τέτοιο τρόπο και παιχνίδι του μυαλού προέκυψε η ιδέα της παρούσας μελέτης.

Αυτό που έλειπε από την ιδέα ήταν να περιοριστεί ερευνητικά σε συγκεκριμένο θέμα. Δυο κόσμοι που δεν είχαν συναντηθεί ποτέ, διανοούμενοι σε διαφορετικές πλευρές του πλανήτη, έπρεπε να ενταχθούν σε ένα σχήμα, ώστε να υπάρξει μια κοινή βάση. Οι αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, ο Μεγάλος Πόλεμος (Α' Παγκόσμιος Πόλεμος, 1914-1918), η ταυτότητα, οι κίνδυνοι από το διεθνές

περιβάλλον και η αγωνία των ανθρώπων να συγκροτήσουν διακριτές και ισχυρές ταυτότητες, όπως αυτή της εθνικής ταυτότητας, αποτέλεσαν τους άξονες της ερευνητικής πρότασης προς το Τμήμα Ισπανικής Γλώσσας και Φιλολογίας.

Την ιδέα αυτή στήριξε με ιδιαίτερη ευχαρίστηση ο Καθηγητής Δημήτρης Δρόσος από την αρχή, αποδεχόμενος να επιβλέψει την εκπόνηση της διατριβής. Άνθρωπος με μεγάλη κατανόηση, αποδεχόταν αλόγιστα κάθε φορά που ήμουν εκτός προγράμματος τις ασυνέπειές μου και τις καθυστερήσεις μου ως το τέλος. Η καθηγήτρια Βικτωρία Κρητικού επιθυμούσε να είναι όλα τέλεια, μέχρι κεραίας, και με εξίσου υπομονετική καθοδήγηση μου υπέδειξε όλες τις μεθοδολογικές και τεχνικές διορθώσεις για να υπάρχει ένα αποτέλεσμα άρτιο και ουσιαστικό. Τέλος, η αναπληρώτρια καθηγήτρια Μαρία Τσόκου, με την οποία είχαμε συνεργαστεί και στη διπλωματική μεταπτυχιακή μου εργασία, πίστευε και σε μένα και στην εργασία και μου υπενθύμιζε πάντα να τελειώνω με αυτή, παρά τις δυσκολίες. Πολλές, ειλικρινείς και θερμές ευχαριστίες και στους τρεις τους για την υπομονή, την ενασχόληση και την καθοδήγησή τους. Ήταν τιμή και τύχη να δουλέψω μαζί τους αυτή την εργασία.

Η συγγραφή υπήρξε μακρόχρονη και μέσα σε συνθήκες που δεν ήταν ευνοϊκές για την ευόδωση της όλης προσπάθειας. Άνθρωποι που θα έπρεπε να διαβάσουν τη μελέτη αυτή και να την κρίνουν, δεν πρόλαβαν να το κάνουν. Ο πατέρας μου Κώστας, δεν θα έλεγε πολλά, διαβασμένος πολύ στην ιστορία, σε εποχές δύσκολες για σπουδές και ιδεολογικές αναζητήσεις που ξέφευγαν από τα ειωθότα. Αλλά από το βλέμμα του θα καταλάβαινα αν εγκρίνει ή όχι. Η Μαρία, η μητέρα μου, που λίγο πριν φύγει είχε βρει πρόχειρα τυπωμένη μια μεταπτυχιακή μελέτη, και τρώγοντας ένα μεσημέρι μου είπε ότι πλατείαζα στο τάδε σημείο και της άρεσε πολύ ένα άλλο, θα είχε ξετρυπώσει και αυτήν εδώ και θα έκανε τα σχόλια της. Κανένας από τους δυο τους δεν πρόλαβε να τη δει και να τη διαβάσει και, κυρίως, να

τη χαρεί. Και παρά τη χαρά μου για την ολοκλήρωση της προσπάθειας και την επιτυχία της, νιώθω ότι λείπει κάτι.

Όλοι μου οι δάσκαλοι και καθηγητές, άλλοι περισσότερο και άλλοι λιγότερο, καθένας όμως με τον τρόπο του, με έφεραν στο σημερινό σημείο, σε αυτό της ολοκλήρωσης της παρούσας μελέτης. Ένα μεγάλο ευχαριστώ σε όλους, που μου άνοιγαν δρόμους ή με έβαζαν ν' ανοίξω τα δικά μου μονοπάτια. Ένα ακόμα ευχαριστώ στο σημείο αυτό οφείλω να απευθύνω και στην καθηγήτρια Ευθυμία Πανδή-Παυλάκη, της οποίας η συμπαράσταση υπήρξε αμέριστη και η εκτίμηση μεγάλη και βοηθητική για την ολοκλήρωση της παρούσας εργασίας, με συμβουλές, διορθώσεις, ενθάρρυνση, κριτική, ανάλογα τι χρειαζόταν κάθε φορά. Τέλος, μικρή σε διάρκεια αλλά πολύ γόνιμη υπήρξε και η βοήθεια στο τέλος του Επίκουρου Καθηγητή Σπύρου Μαυρίδη για τις γόνιμες παρατηρήσεις του και πολύτιμη ανάγνωση ως δεύτερο και πιο καθαρό μάτι από το δικό μου.

Άλλοι άνθρωποι, που δεν ανακατεύονται με την ακαδημαϊκή ζωή, αλλά βρίσκονται στη δική μου, βοήθησαν με τον τρόπο τους. Τα ξαδέρφια μου, ο Σπύρος και η Ράνια με βοήθησαν σε πολύ δύσκολες στιγμές. Τους φίλους τους διαλέγουμε και, παρόλο που η Χάρης Αλεξίου έχει συμβουλέψει τραγουδιστά να μην τους παιδεύουμε, ομολογώ, τους παίδεψα αρκετά με τη γκρίνια και τις αναβολές μου. Έναν έναν και μια μια τους ευχαριστώ για όλα, για τα τα στηρίγματα που μου έδωσαν ο καθένας με τον τρόπο τους: ο Αλέξανδρος, ο Γεράσιμος κι η Δώρα, η Βάλια, ο Μάκης κι η Ντίνα, η Γιώτα, η Στυλιάννα, η Μαρία, η Εφη, ο Κώστας κι ο Σίμος, ο Γιώργος κι ο Κώστας. Όλοι ξέρουν· μου έλεγαν να μη σταματήσω, τους ευχαριστώ από καρδιάς για όλα, για τη στιγμή εκείνη και για όλες τις στιγμές· γεροί να είναι πάντα. Κανείς, πλην εμού, όμως δεν ευθύνεται, για τα όποια λάθη, αβλεψίες και παραλείψεις βρει ο αναγνώστης στη διατριβή αυτή.

## **0. ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

### **0.1. Στόχος**

Η παρούσα διδακτορική διατριβή έχει ως στόχο να ασχοληθεί με τον εθνικισμό, από ιστορική και πολιτισμική άποψη. Ο εθνικισμός είναι μια από τις κεντρικές ιδεολογίες της εποχής μας, ειδικότερα μάλιστα των τελευταίων αιώνων, με βάση την οποία είναι μέχρι στιγμής οργανωμένες οι διεθνείς σχέσεις αλλά και η εσωτερική ζωή των κρατών. Πρόκειται, ακόμα, για μια έννοια, η οποία στην ιστορική της πορεία φέρει διάφορες σημασιοδοτήσεις από τις θετικότερες ως τις πλέον αρνητικές. Υπήρξε, με λίγα λόγια, ο εθνικισμός ένα σύστημα ιδεών που είχε ως κεντρικό του αίτημα την ανθρώπινη ελευθερία, εκφυλίστηκε όμως μέσα στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, με την αφορμή των δυο μεγάλων πολέμων, σε μια ιδεολογία ακραία και καταπιεστική.

Είθισται στη βιβλιογραφία ο εθνικισμός να μελετάται αυτόνομα ανά κράτος ή ανά περιοχή με κοινά χαρακτηριστικά. Συνεπώς μπορεί να βρει κανείς πάρα πολύ εκτενή βιβλιογραφία σχετικά με τον ελληνικό, τον ιταλικό, τον ισπανικό κ.ο.κ. εθνικισμούς, όπως επίσης μπορεί να βρει εκτενέστατη βιβλιογραφία για τον εθνικισμό στη Νοτιοανατολική Ασία, στον αραβικό κόσμο, στη Λατινική Αμερική ή στην Αφρική. Οι εθνικιστικές θεωρίες που αναπτύχθηκαν κατά καιρούς στον ελληνικό χώρο απασχολούν ελάχιστο χώρο στην διεθνή βιβλιογραφία. Ταυτόχρονα, ενώ έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά βασικά έργα της θεωρίας του εθνικισμού, λείπουν οι συγκρίσεις με άλλες περιοχές και ειδικά με τον εξωευρωπαϊκό χώρο.

Στην παρούσα διατριβή αυτός ακριβώς είναι ο σκοπός. Συγκεκριμένα έχουν επιλεγεί δυο στοχαστές, του α' μισού του 20<sup>ου</sup> αιώνα, που ζουν σε χώρες εντελώς

διαφορετικές τόσο από πολιτισμική παράδοση όσο και ιστορική εμπειρία, τον Pedro Henríquez Ureña και τον Ίωνα Δραγούμη. Και οι δύο γεννήθηκαν στον 19<sup>ο</sup> αιώνα αλλά η σκέψη και η δράση τους αναπτύχθηκε μέσα στον 20<sup>ο</sup> αιώνα και στον χώρο του καθενός. Το βασικό μας ερώτημα, το οποίο θα απαντηθεί στα συμπεράσματα της μελέτης μας είναι το εάν, το κατά πόσο και για ποιους λόγους υπήρξαν ίδιες ή διαφορετικές απαντήσεις στην εθνική τους θεωρία.

## 0.2. Αιτιολόγηση

Η ελληνική βιβλιογραφία σχετικά με τη Λατινική Αμερική είναι περιορισμένη και αφορά κυρίως μελέτες των οποίων το αντικείμενο:

- χρονολογείται μεταπολεμικά, με κύριο ενδιαφέρον τον Ψυχρό Πόλεμο, καθώς και τις εξελίξεις και αντιδράσεις των λατινοαμερικάνικων κοινωνιών στην αμερικανική πολιτική από συγκεκριμένη ιδεολογική πλευρά, και
- σχετίζεται επίσης με την αναζήτηση εναλλακτικών προς το καπιταλιστικό σύστημα των ΗΠΑ κοινωνικών και οικονομικών μοντέλων πολιτικής, όπως π.χ. στην περίπτωση της Μεξικανικής Επανάστασης του 1910 και, στις μέρες μας, την περίπτωση της Βενεζουέλας.

Η ελληνική βιβλιογραφία είθισται να αγνοεί τεράστια θέματα του πολιτισμού της αμερικανικής ηπείρου, τόσο χρονολογικά όσο και γεωγραφικά. Ελάχιστα έργα έχει στη διάθεσή του ο αναγνώστης για την Κεντρική Αμερική, την Καραϊβική, τις «ελάσσονες χώρες», όπως για τη Βολιβία, την Παραγουάη, τη Δομινικανή Δημοκρατία ακόμα και για χώρες μη ισπανόφωνες, όπως η Αϊτή, τα

νησιά των Αντιλλών ή οι Γουιάνες. Αγνοείται, επιπλέον, σε μεγάλο βαθμό όχι μόνο η πολιτική ανάλυση της Αποικιοκρατίας ή των προκολομβιανών πολιτισμών, αλλά και πτυχές της σύγχρονης λατινοαμερικάνικης σκέψης που δεν εμπίπτουν άμεσα στη ιδεολογική αντιπαλότητα του αμερικάνικου καπιταλισμού με άλλες πολιτικές ιδεολογίες. Ακόμα και στον τομέα της λογοτεχνίας δεν υπάρχουν –παρά το ολοένα αυξανόμενο ενδιαφέρον για την ίδια τη λογοτεχνία της αμερικανικής ηπείρου– κριτικές μελέτες στην Ελληνική.

Ανάλογη είναι η έλλειψη επιστημονικής βιβλιογραφίας σχετικής με τον εθνικισμό. Υπάρχουν βασικά έργα για τον εθνικισμό αλλά αναφέρονται στο φαινόμενο σε παγκόσμια κλίμακα, χωρίς να εστιάζουν στην ελληνική και τη λατινοαμερικανική περίπτωση. Παράλληλα δε, παρατηρείται και αντίστοιχη έλλειψη συγκριτικών μελετών σχετικά με αυτές. Ακόμα και σε κεντρικά έργα της βιβλιογραφίας, η ελληνική και η λατινοαμερικάνικη περίπτωση εισέρχονται στο πλαίσιο κάθε μελέτης μόνο, εφόσον μπορούν να προσφέρουν στήριξη στην υπόθεση εργασίας του κάθε συγγραφέα. Μάλιστα, η αρθρογραφία στα μεγάλα επιστημονικά περιοδικά γίνεται κυρίως στην αγγλική γλώσσα και συχνά η άγνοια της γλώσσας, Ελληνικής και Ισπανικής, αποτρέπει τη μελέτη τέτοιων περιφερειακών περιπτώσεων (Chih Yuan 329).

Δεδομένων των συνθηκών, η σύγκριση δυο σύγχρονων στοχαστών του α' μισού του 20<sup>ου</sup> αιώνα φαίνεται να είναι ένα ενδιαφέρον σημείο ερευνητικής δραστηριότητας, παρά το γεγονός ότι κάθε περίπτωση αντιμετωπίζει διαφορετικά προβλήματα αλλά και εντάσσεται σε διαφορετικά ιστορικά πλαίσια. Αν και υπάρχει πλούσια ελληνική και ξενόγλωσση βιβλιογραφία για την ελληνική περίπτωση, καθώς και ισπανόφωνη και αλλόγλωσση για τη λατινοαμερικάνικη, εντούτοις, δεν έχει επιχειρηθεί μια συγκριτική προσέγγιση των δύο περιπτώσεων, ώστε να αναδειχθούν

τυχόν ομοιότητες και διαφορές σε συγχρονικό πλαίσιο, παρά την έλλειψη αλληλεπίδρασης

### 0.3. Μεθοδολογία

Η εν λόγω μελέτη συγκαταλέγεται στον χώρο της πολιτισμικής ιστορίας. Οι παγκόσμιες πολιτικές-στρατιωτικές αναταράξεις του 20<sup>ου</sup> αιώνα, εξ αιτίας των δυο παγκοσμίων πολέμων, επέδρασαν αποφασιστικά στις θεωρίες, που έχουν διαμορφώσει τις συλλογικές κοσμοθεωρήσεις, μεταξύ των οποίων ήταν ο εθνικισμός που κατείχε κεντρική θέση στην ανθρώπινη σκέψη της εποχής, επειδή συνελάμβανε τον κόσμο με τον δικό του τρόπο.

Ο εθνικισμός εΐθισται στη βιβλιογραφία να μελετάται αυτόνομα ανά κράτος ή ανά περιοχή με κοινά χαρακτηριστικά. Συνεπώς μπορεί να βρει κανείς εκτενή βιβλιογραφία σχετικά με τον ελληνικό, τον ιταλικό, τον ισπανικό κ.ο.κ. εθνικισμούς, όπως επίσης μπορεί να βρει εκτενέστατη βιβλιογραφία για τον εθνικισμό στη Νοτιοανατολική Ασία, στον αραβικό κόσμο, τον λατινοαμερικάνικο εθνικισμό, τους αφρικανικούς εθνικισμούς. Οι εθνικιστικές θεωρίες που αναπτύχθηκαν κατά καιρούς στον ελληνικό χώρο απασχολούν ελάχιστο χώρο στην διεθνή βιβλιογραφία. Ταυτόχρονα, ενώ έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά βασικά έργα της θεωρίας του εθνικισμού, λείπουν οι συγκρίσεις με άλλες περιοχές και ειδικά με τον εξωευρωπαϊκό χώρο.

Στην πολιτισμική ιστορία ασχολείται κανείς πέρα από τα υλικά, όπως είναι π.χ. η πάλη των τάξεων, και με αντικείμενα διανοητικά, όπως είναι οι ταυτότητες που αλλάζουν, αναθεωρούνται, ανασχηματίζονται, επειδή μόνον ο υλικός κόσμος δεν προσφέρει πλήρεις εξηγήσεις για τον κόσμο, ειδικά στον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Ο 20<sup>ος</sup> αιώνας

οδηγεί τον κόσμο σε μια ολοένα και μεγαλύτερη περιπλοκότητα και ως εκ τούτου χρειάζονται και άλλες εξηγήσεις για τη δράση των ανθρώπων, με ένα βασικό στοιχείο ανάμεσά τους, τον πολιτισμό, δηλαδή μια σειρά από αγαθά, τεχνικές, ιδέες συνήθειες, ιδανικά και αξίες, δια τον οποίο ανασηματοδοτείται ο κόσμος και αλλάζει η αντιμετώπισή του από τις κοινωνίες, Η πολιτισμική ιστορία αυτό που επιθυμεί να κάνει είναι να δει με ποιον τρόπο λειτουργούν αυτά τα εργαλεία, νοητικά και υλικά, πως κωδικοποιούνται, αξιολογούνται, σημασιοδοτούν και αναθεωρούνται από εποχή σε εποχή και από κοινωνία σε κοινωνία (Serna και Pons, Presentación 8-9). Ακόμα, περισσότερο, μπορούν να γίνουν εξαιρετικά ενδιαφέρουσες συγκρίσεις ανάμεσα σε πολιτισμικές περιοχές ή / και σε θεματικές κατηγορίες και έννοιες (Poitrier 20), όπως επιχειρούμε σε αυτή τη μελέτη με την εθνική ταυτότητα και τον εθνικισμό.

Στην πολιτισμική ιστορία εργάζεται κανείς με κείμενα και εικόνες κυρίως, τα οποία προορίζονται για επικοινωνία, για απεύθυνση σε ένα ευρύτερο κοινό. Κάθε κείμενο έχει μια εσωτερική συνοχή, μια δική του λογική, και αναφέρεται σε μια εξωτερική πραγματικότητα, αυτή περιγράφει, εξηγεί, ερμηνεύει, θέλει να πλάσει ή να αναπλάσει, αφότου περάσουν στη δημόσια σφαίρα τα κείμενα αυτά (ή οι εικόνες) επανερμηνεύονται, γίνονται αποδεκτά, απορρίπτονται, χάνονται στη λήθη και επανεμφανίζονται (Serna και Pons, *La historia cultural* 12-13).

Στην παρούσα διατριβή έχουν επιλεγεί δυο στοχαστές, του α' μισού του 20<sup>ου</sup> αιώνα, που έζησαν σε χώρες εντελώς διαφορετικές τόσο πολιτισμικής παράδοσης όσο και ιστορικής εμπειρίας, ο Pedro Henríquez Ureña και ο Ίωνας Δραγούμης. Γεννήθηκαν στον 19<sup>ο</sup> αιώνα αλλά η σκέψη και η δράση τους αναπτύχθηκε στον 20<sup>ο</sup> αιώνα και στον γεωγραφικό χώρο του καθενός. Ως εδώ καλύπτεται η θεματική και πολιτισμική σύγκριση. Το βασικό ερώτημα, είναι το εάν, το κατά πόσο και για



ποιους λόγους υπήρξαν ίδιες ή διαφορετικές απαντήσεις στην εθνική τους θεωρία. Στο σημείο αυτό καλύπτεται ο δημόσιος λόγος των δυο στοχαστών, καθώς τα κείμενά τους ήταν προορισμένα είτε για ακρόαση σε δημόσιες συζητήσεις, διαλέξεις, ομιλίες στη βουλή είτε για ανάγνωση ως αρθρογραφία στον τύπο ή έκδοση δοκιμιακών συλλογών.

Το σύνολο του υλικού μελέτης προέρχεται από δημοσιευμένα έργα των δυο στοχαστών, βιβλία, άρθρα σε περιοδικά, ομιλίες και έγγραφα που έχουν δημόσιο χαρακτήρα. Έχει εξαιρεθεί κάθε κείμενο ιδιωτικού χαρακτήρα, όπως είναι η αλληλογραφία και τα ημερολόγια ειδικά του Pedro Henríquez Ureña, επειδή δεν ήταν δυνατή η πρόσβαση σε τέτοιο υλικό.

Σύμφωνα με τον διεπιστημονικό χαρακτήρα του εθνικισμού, οι διαφορετικές απαντήσεις οφείλονται στο γεγονός ότι ο εθνικισμός ξεκινά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα πρώτιστα ως πολιτιστικό κίνημα. Το κυρίαρχο ιστορικό ρεύμα της εποχής θεωρούσε την πολιτισμική ιστορία ερασιτεχνική και επισφαλής, επειδή δεν είχε ως στόχο την οικοδόμηση ενός εθνικού κράτους (Burke 49). Πρόκειται για μια αντίληψη που συνεχίζει μέχρι τη σύγχρονη εποχή, παρά το γεγονός ότι η πολιτισμική ιστορία είναι ένας από τους δυναμικότερους κλάδους της επιστήμης της ιστορίας, καθώς αναγνωρίζει ότι τα έθνη δεν θεωρούνται σταθερά και αμετάβλητα, τόσο επειδή στην ιστορική τους πορεία επιλέγουν να διατηρήσουν, να αποκρύψουν και να διαφυλάξουν διαφορετικά στοιχεία της ταυτότητάς τους, όσο και επειδή υπάρχουν περιπτώσεις όπου η πολλαπλότητα των ταυτοτήτων διαχωρίζει τους ανθρώπους με διαφορετικό κριτήριο ή τρόπο σε διαφορετικές συνθήκες (Burke 182). Ο εθνικισμός, επειδή αφορά σε ανθρώπινες, κοινωνικές, ατομικές ταυτότητες, γίνεται πεδίο της πολιτισμικής ιστορίας, εφόσον οικοδομεί διανοητικά συστήματα που

ανταποκρίνονται σε συγκεκριμένες κοινωνίες και στις ανάγκες τους και, εν συνεχεία, τα άτομα ενστερνίζονται αυτά τα συστήματα (Rubin 157).

Οι πολιτισμικές εκφάνσεις μιας εθνικής ομάδας, υπαρκτές ή κατασκευασμένες, αποτελούν το πρωτογενές υλικό πάνω στο οποίο αυτή η ομάδα αυτοκαθορίζεται και αυτοαναγνωρίζεται ως διαφέρουσα από άλλες γειτονικές ή επικυρίαρχες. Ως εκ τούτου έχει το δικαίωμα να διεκδικήσει όλα όσα θεωρεί ότι εκπηγάζουν από τον αυτοκαθορισμό της. Η ιστορία ως τις μέρες μας έχει δείξει ότι τέτοιες «βελούδινες» εξελίξεις, όπως π.χ. το «βελούδινο διαζύγιο» μεταξύ Τσεχίας και Σλοβακίας, είναι περιπτώσεις σπάνιες. Συνήθως, οι περιπτώσεις αυτών των αυτοπροσδιορισμών, όπου έχουν πετύχει τον στόχο τους, γίνεται μέσα από πολεμικές συρράξεις και επαναστάσεις. Ωστόσο, η αφετηρία τους βασίζεται σε στοιχεία πρωτίστως πολιτισμικά (Penrose 392-393).

Η κουλτούρα, ελληνιστί πολιτισμός –αν και οι σημασίες έχουν μια ελαφριά απόκλιση- δηλώνει ότι προσφέρεται ένας τρόπος αλληλεπίδρασης ανάμεσα στο άτομο και το περιβάλλον του. Το άτομο προσαρμόζεται και στο εξής προσπαθεί να προσαρμόσει το περιβάλλον στις ανάγκες του (Cuche 12). Τέτοιοι πολιτισμικοί τρόποι αλληλεπίδρασης ανάμεσα στην συλλογική ταυτότητα και στην αποδοχή της από το άτομο είναι τα γεωγραφικά, τα θρησκευτικά, τα γλωσσικά, τα λαογραφικά και άλλα στοιχεία, ανάλογα με τις ανάγκες κάθε κοινωνίας και με τις ιδιαίτερες περιστάσεις στις οποίες καλείται να κερδίσει τη θέση της (De la Guardia και Pan-Montojo 12). Στα νεότερα χρόνια ο όρος κουλτούρα αντιπαρατίθεται στον όρο φύση, και αφορά στο ίδιο του ανθρώπου, σε ό,τι έχει συσσωρεύσει από γνώσεις, εμπειρίες και τη συνολική του πρόοδο, όπως την αντιλαμβάνεται ο Διαφωτισμός. Η έννοια αυτή από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα θα αντιπαρατεθεί και σε αυτή του πολιτισμού, που λογίζεται ως το άθροισμα των θεσμών της ανθρώπινης κοινωνίας (Cuche 20-21).

Ωστόσο, στο πέρασμα του 19<sup>ου</sup> οι δυο αυτές έννοιες θα διαφοροποιηθούν έντονα. Η αστική απαίτηση της γερμανικής ενοποίησης συμβαδίζει με την έννοια της κουλτούρας, ως πνευματικές αξίες που εμβαθύνουν στην ψυχή, τη στιγμή που ο πολιτισμός ταυτίζεται με την επιφανειακότητα της γερμανικής αριστοκρατίας, η οποία εμπνέεται από την γαλλική αυλή. Έτσι, η κουλτούρα θα ταυτιστεί με το εθνικό (γερμανικό) στοιχείο και θα θεμελιώνει στο εξής τις εθνικές συνδηλώσεις και πολιτισμικές βάσεις σε όποιο έθνος αναφέρεται (Cuche 27-28 και Penrose 412). Στην ελληνική περίπτωση όμως, η έννοια *πολιτισμός*, που έλκει την καταγωγή της από την αρχαιότητα και επανεμφανίζεται στο έργο του Αδαμαντίου Κοραή, εκφράζει τις πνευματικές, κοινωνικές και αισθητικές πτυχές της κοινωνικής ζωής, που εκκινούν βασισμένες από τον ορθολογισμό και την δικαιοσύνη και από την ισότιμη συμμετοχή των πολιτών στο πολιτικό και κοινωνικό γίγνεσθαι (Βαρτζιώτη 271-273).

#### 0.4. Δομή

Το κείμενο διαρθρώνεται σε κεφάλαια που χαρακτηρίζονται από συμμετρία, τουλάχιστο στη βασική του δομή. Μετά την εισαγωγή, γίνεται μια σύντομη παρουσίαση του ιστοριογραφικού περιβάλλοντος του κάθε συγγραφέα και μια διασάφηση κάποιων εννοιών που θα είναι κομβικές στην ανάπτυξη του θέματος, όπως αυτές του έθνους, της πανιδεολογίας και του διανοούμενου. Πάνω σε αυτές θα βασιστεί και ένα σημαντικό κομμάτι της τελικής σύγκρισης των δυο στοχαστών.

Στη συνέχεια, ο κάθε στοχαστής μελετάται αυτόνομα, εντός των δικών του ιστορικών, πολιτισμικών, κοινωνικών και πνευματικών συμφραζομένων και με βάση τους δικούς του άξονες σκέψης. Πρώτα παρουσιάζονται τα βασικά εργοβιογραφικά στοιχεία του Pedro Henríquez Ureña, και κατόπιν παρουσιάζονται και αναλύονται οι

πτυχές της σκέψης του σε τρεις άξονες, τη σχέση του με την ιδιαίτερη πατρίδα του, με την ευρύτερη περιοχή της, την Καραϊβική, και, εν τέλει, με τη Λατινική Αμερική συνολικά. Στη συνέχεια παρουσιάζονται τα βασικά εργοβιογραφικά στοιχεία του Ίωνα Δραγούμη και μελετώνται οι τρεις πτυχές της σκέψης του, η κοινοτική οργάνωση, η γλώσσα και η εθνική του ιδέα.

Η μελέτη ολοκληρώνεται με τα συμπεράσματα. Αναφέρονται τόσο οι ομοιότητες της σκέψης των δυο στοχαστών, όσο και οι διαφορές τους, επιχειρώντας παράλληλα και την ερμηνεία τους με βάση το κύριο υλικό της μελέτης μας.

# 1. ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΕΘΝΙΚΟΙ ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ ΣΤΗ ΔΟΜΙΝΙΚΑΝΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΩΣ ΤΙΣ ΑΡΧΕΣ ΤΟΥ 20<sup>ΟΥ</sup> ΑΙΩΝΑ

Ήδη στον 19<sup>ο</sup> αιώνα, η ιστορία και οι ανθρωπιστικές επιστήμες είχαν αναλάβει το ρόλο της συστηματοποίησης, της διάδοσης και της εκλαΐκευσης αυτών των εθνικών θεωριών και του πολιτισμού τους. Στις δυτικοευρωπαϊκές χώρες είχαν ιδρυθεί ακαδημίες και εταιρείες, που εξέδωσαν έργα αναφοράς, ιστορίες του έθνους κράτους ως τα σύγχρονα χρόνια (De la Guardia και Pan-Montojo 13-16).

Στη Δομινικανή Δημοκρατία, η εθνική ιστοριογραφία έχει διαφορετικά προβλήματα να αντιμετωπίσει, καθώς ο πληθυσμός εμφανίζεται με μια τριπλή διαίρεση, ανάμεσα στους γηγενείς και τους αποίκους, ανάμεσα στους ισπανόφωνους και τους γαλλόφωνους, εφόσον το νησί έχει μοιραστεί από το 1795 ανάμεσα στη Γαλλία και την Ισπανία, και στις τοπικές εθνοφυλετικές διαιρέσεις. Ωστόσο, η σημαντικότερη ίσως από τις τρεις διαφοροποιήσεις ήταν η ισπανογαλλική αντιπαλότητα. Η ισπανική κυριαρχία είχε δημιουργήσει προϋποθέσεις αποδοχής των ισπανικών πολιτισμικών στοιχείων από τις υποτελείς κοινωνικές ομάδες (Cassá, “La historiografía” 9). Ο πρώτος ιστοριογράφος της χώρας με τη σύγχρονη έννοια ήταν ο Antonio Sánchez Valverde τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, που εξετάζει κυρίως το πρόβλημα της οικονομικής δυσπραγίας του νησιού (Cassá, “La historiografía” 10), ένα ζήτημα στο οποίο θα αναφερθεί και ο Henríquez Ureña στο έργο του. Η ισπανογαλλική διαίρεση του νησιού αναβάλλει την ανάγκη για ιστοριογραφικές συνθέσεις. Η ανεξαρτησία, όμως, της χώρας, η επαναπροσάρτηση στην Ισπανία και η οριστική ανεξαρτησία, στο β’ μισό του 19<sup>ου</sup> αιώνα, οδηγούν σε καταφανέστατη ανάγκη εθνικής ιστοριογραφίας

για την ανάδειξη μιας σαφούς ταυτότητας της χώρας. Ο José Gabriel García με το τετράτομο *Compendium de la historia de Santo Domingo* θεωρείται ο πατέρας της εθνικής δομινικανικής ιστοριογραφίας (Cassá, “Historiografía” 14-15). Την ίδια περίοδο ο Eugenio María de Hostos, αν και πορτορικανός, συνδέεται με ισχυρούς δεσμούς με τη Δομινικανή Δημοκρατία και συγγράφει πλήθος ιστορικών δοκιμίων χωρίς να ενδιαφέρεται άμεσα για την ακαδημαϊκή ιστορία, έναν δρόμο που θα ακολουθήσει και μια σειρά από νεότερους «μαθητές» του (Cassá, “Historiografía” 17 και 19-20), όπως ο Pedro Henríquez Ureña. Στα χρόνια της δικτατορίας του Rafael Leónidas Trujillo (1930-1961), η ιστοριογραφία στρέφεται στη σύγχρονη περίοδο, που αποτελεί την εξέλιξη μιας εθνικής τελεολογίας, της διαδικασίας ολοκλήρωσης και αυτο-πραγμάτωσης της Δομινικανής Δημοκρατίας, της αντιμετώπισης της αφρικανικής απειλής από την Αϊτή και του παραγκωνισμού του αυτόχθονου, μη λευκού φυλετικού στοιχείου (Cassá, “Historiografía” 23-24).

Στον ελληνικό χώρο η Ιστορία σχεδόν αδιάλειπτα υπηρετήθηκε από λογίους και πνευματικούς ανθρώπους, αλλά από την ίδρυση του Πανεπιστημίου Αθηνών αποκτά ακαδημαϊκό χαρακτήρα και προορισμό. Η Ιστορία είναι από τις βασικές επιστήμες που θεραπεύονται ήδη από την ίδρυση του Πανεπιστημίου (Καραμανωλάκης 30 και 39-40). Η Ιστορία στην ελληνική περίπτωση έρχεται, από τη μια πλευρά, να νομιμοποιήσει τις ενικές βλέψεις, καθώς το κράτος που είχε ιδρυθεί το 1830 δεν περιελάμβανε πολλά από τα εδάφη όπου κατοικούσαν ελληνικοί πληθυσμοί κατά πλειονότητα (Βόγλη 114) και να ενδυναμώσει την εθνική συνείδηση τόσο των εντός του κράτους πολιτών όσο και του ομογενούς πληθυσμού που ζούσε εκτός των ορίων του (Λάππας 123-124). Από την άλλη, όμως, έρχεται να απαντήσει στις αιτιάσεις ότι οι σημερινοί Έλληνες δεν είναι Έλληνες αλλά Σλάβοι και Αλβανοί, που μιλούν ελληνικά, όπως ισχυριζόταν ο αυστριακός Jakob Philipp Fallmerayer

μέσα στα έργα του, *Ιστορία της χερσονήσου της Πελοποννήσου κατά τους Μεσαιωνικούς Χρόνους* (1830-1836) και *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων* (1835). Έτσι, ο καθηγητής της Ιστορίας Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος ανέλαβε το εθνικό χρέος της ανάδειξης της συνέχειας του ελληνισμού από τα αρχαία ως τα σύγχρονα χρόνια, με τη σύνταξη της *Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους* (1861-1878) με στόχο καθαρά φρονηματιστικό και ηθικοπλαστικό, για διαμόρφωση πολιτών με παγιωμένη εθνική συνείδηση (Καραμανωλάκης 166-168). Η προσπάθειά του αποτέλεσε επιστημονική ανασκευή των επιχειρημάτων του αυστριακού ιστορικού, ενώ αναβάθμισε στη συνείδηση του κοινού την επιστήμη της ιστορίας, γράφοντας ιστορία σύμφωνα με τις ανάγκες της ελληνικής κοινωνίας και όχι κατά τα δυτικά πρότυπα (Καραμανωλάκης 99 και 116). Το σχήμα της ενότητας του ελληνισμού που καθιέρωσε ο Παπαρρηγόπουλος, θα συνεχίσει και ο διάδοχός του, Σπυρίδων Λάμπρος, με την έκδοση της *Ιστορίας της Ελλάδος, μετ' εικόνων από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι της βασιλείας του Όθωνος* (1886-1908), παρά το γεγονός ότι δεν ασχολήθηκε με την ιστορία του έθνους αλλά της χώρας (Καραμανωλάκης 195-196).

### **1.1. Οι σύγχρονες θεωρίες του έθνους**

Για να μελετήσει κανείς το έθνος και τον εθνικισμό οφείλει να ξεκινήσει με δυο, δυστυχώς, ατυχείς παραδοχές. Πρωτον, ούτε το έθνος ούτε ο εθνικισμός μπορούν να οριστούν με σαφήνεια και, δεύτερον, είναι γενική η παραδοχή ότι κάθε περίπτωση είναι ιδιαίτερη. Ακόμα, κάθε μελέτη για τον εθνικισμό παρέχει και προσθέτει τη δική της οπτική σε ένα φαινόμενο που αποδεικνύεται πολυπαραγοντικό.

Ο εθνικισμός επίσης προβάλλεται ως μια μορφή πολιτικής ιδεολογίας, δηλαδή παραδοχών, που διαθέτουν εσωτερική συνοχή και επιβεβαιώνουν τη συλλογικότητα μιας κοινωνίας, ως μια προκατασκευασμένη γνώση γι' αυτή την κοινωνία και ως ασφαλιστική δικλείδα της ενότητάς της μέσα και πάνω από κοινωνικές, οικονομικές ή άλλες αντιθέσεις (Λέκκας, *Η Εθνικιστική Ιδεολογία* 27-28). Η ιδεολογία επιτελεί συγκεκριμένες λειτουργίες· ένα εξηγητικό και περιγραφικό περιεχόμενο μέσω μιας μυθολογίας, η οποία προκρίνει τι είναι *δέον πράττειν* και συνεπώς πώς μπορεί να αλλάξει ο κόσμος, ώστε αυτό να επιτευχθεί. Ο κοινός αυτός σκοπός επιτυγχάνει και τη συνοχή της εθνικής ομάδας (Λέκκας, *Η Εθνικιστική Ιδεολογία* 50-54).

Στη μελέτη των εθνών διακρίνονται σήμερα τρεις σχολές σκέψης, η ουσιοκρατική ή αρχεγονισμός, η μοντερνιστική ή κονστρουκτιβιστική και ο εθνοσυμβολισμός. Οι δυο βασικοί αντίπαλοι είναι οι δυο πρώτες σχολές σκέψης, ενώ ο εθνοσυμβολισμός προσπαθεί να αναιρέσει τις υπερβολές και των δυο (Özkişimli 91).

Η πρώτη σχολή σχετικά με το έθνος και τον εθνικισμό είναι ο αρχεγονισμός ή ουσιοκρατία (essentialism), σύμφωνα με την οποία το έθνος είναι μια οντότητα αχρονική, υπεριστορική, υπάρχουσα εξ αρχής και *εις το διηνεκές*<sup>1</sup>. Παρότι φαίνεται μονομερής ως προς την εξήγηση των γεγονότων, ο αρχεγονισμός έχει εσωτερικές διαφοροποιήσεις ανάλογα με την έμφαση, η οποία δίνεται σε διαφορετικούς παράγοντες. Ο αρχεγονισμός ξεκινά, στα νεώτερα χρόνια με τη φιλοσοφία του Ιταλού φιλοσόφου Giambattista Vico (1668-1744), σύμφωνα με τον οποίο μέσα από την ιστορία του ο άνθρωπος μαθαίνει τον εαυτό του και κάθε ιστορική περίοδος έχει

---

<sup>1</sup> Εκφραστές της ουσιοκρατικής προσέγγισης ήταν κυρίως Γερμανοί διανοητές, όπως ο Gottlieb Friedrich Herder, Friedrich Schleiermacher, Johann Gottlieb Fichte κ.α. και ο Ιταλός φιλόσοφος Giambattista Vico. Το έργο τους βρίσκεται απολύτως στον αντίποδα του Διαφωτισμού (Κρητικός 28).



να προσφέρει στην αυτογνωσία του ανθρώπου και της ομάδας στην οποία ανήκει. Θεωρεί ότι, όπως ο άνθρωπος σκέπτεται και δρα σε συγκεκριμένες περιστάσεις, το ίδιο κάνει και η κοινότητα στην οποία ζει (Berlin 97-101). Για τον Ιταλό φιλόσοφο, η ανθρώπινη φύση αλλά και η φύση της κοινότητας δεν είναι στατικές αλλά μεταβάλλονται ανάλογα με τις συνθήκες και τις ανάγκες, ενώ η εσωτερική αυτή πορεία γίνεται άμεσα κατανοητή μέσα από μια σειρά από σύμβολα (Berlin 105).

Το έργο του Vico έμεινε σχετικά παραγκωνισμένο, πιθανόν να επηρέασε όμως τον Johann Gottfried Herder τον επόμενο αιώνα που μίλησε για την *Volkseele* (λαϊκή ψυχή) και το *Volksgeist* (πνεύμα του λαού), τα οποία αποτυπώνονται πρώτιστα στη γλώσσα αλλά και σε όλες τις άλλες εκφάνσεις του πολιτισμού ενός λαού –τα σύμβολα για τα οποία είχε μιλήσει ο Vico- δίνοντάς του τον διαφορετικό και ιδιαίτερο χαρακτήρα του. Η κοινότητα ανθρώπων, το έθνος, για τον Herder είναι κάτι φυσικό και δεν αποτελεί απλά το άθροισμα των συμβόλων αυτών αλλά κάτι πολύ περισσότερο, που φτάνει σε μια οργανιστική αντίληψη για το έθνος (Özkişimli 44). Αναγνωρίζει, λοιπόν, την πληθώρα των πολιτισμών καθώς και το δικαίωμα κάθε πολιτισμού στην «ατομική» του εξέλιξη. Επιπλέον, αναγνωρίζει ότι κάθε κοινωνία πρέπει να κρίνεται με τα δικά της μέτρα, καθώς εξαρτάται από την γεωγραφία και τις ιδιαίτερες συνθήκες που αντιμετωπίζει, αντίληψη που έρχεται σε ρήξη με τον ευρωκεντρισμό της ιστορικής σκέψης της εποχής (Berlin 262-266). Επειδή κάθε άνθρωπος από τη φύση του ανήκει σε μια κοινότητα, οφείλει να αφιερώνεται σε αυτή δημιουργικά. Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι ο Herder δεν εννόησε ποτέ τον εθνικισμό ως μια επιθετική πολιτική επέκτασης και κυριαρχίας, πράγμα που θεωρούσε εκφυλισμό (Berlin 278).

Σε γενικές γραμμές, ο αρχεγονισμός ή ουσιοκρατία προτάσσει τους ισχυρούς δεσμούς που αναπτύσσονται σε μια κοινότητα, που έχει σχηματιστεί πολύ

πριν τη σύγχρονη εποχή και πορεύεται για την αυτοπραγμάτωσή της με τις ιδιαιτερότητές της μέσα από άφατους, φυσικούς και συναισθηματικούς δεσμούς υποβεβλημένους από την εσωτερική ζωή της κοινότητας. Ακόμα περισσότερο, με τα δεδομένα της κοινωνιοβιολογίας, ορισμένοι επιστήμονες υποστήριζαν ότι υπάρχει βιολογική συνέχεια από την οικογένεια ως το έθνος, στις μικρές πρώιμες κοινότητες τοπικού χαρακτήρα, που συναντώνται ακόμα σε χώρες προκαπιταλιστικές (Moreno Almendral, “Corrientes teóricas” 233).

Ο μοντερνισμός ή κονστρουκτιβισμός είναι η αντίπαλη θεωρία προς τον αρχεγονισμό ή την ουσιοκρατία. Βασικό της χαρακτηριστικό είναι η μεγάλη της εσωτερική ανομοιογένεια. Όλοι οι μοντερνιστές θεωρούν ότι, για λόγους οικονομικούς, πολιτικούς ή κοινωνιοπολιτισμικούς, τα έθνη είναι σύγχρονες κατασκευές της νεότερης εποχής, οφειλόμενες στον καπιταλισμό, τη γραφειοκρατία, την εκκοσμίκευση ή την αστικοποίηση (Özkişimli 44), ενώ πρόσφατα εμφανίστηκε η θεωρία του Andreas Wimmer, που με θετικιστικό-στατιστικό τρόπο επιβεβαιώνει αυτή την αντίληψη (Moreno Almendral, “Corrientes teóricas” 231-232).

Το 1983 ήταν μια σημαντική χρονιά για τις σπουδές του εθνικισμού, καθώς κυκλοφόρησαν τρία από τα έργα αναφοράς, στα οποία στρέφεται ακόμα και σήμερα κάθε μελετητής του φαινομένου του εθνικισμού. Από τα σημαντικότερα έργα είναι το βιβλίο *Φαντασιακές Κοινότητες, Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, του Benedict Anderson. Ο συγγραφέας αναπτύσσει τις θέσεις του για το έθνος ως φαντασιακή, ανθρώπινη, οριοθετημένη και κυρίαρχη κοινότητα. Ο ορισμός αυτός δίνει βασικά στοιχεία της θεωρίας του εθνικισμού. Αναγνωρίζει μια σειρά από παραδοχές υπόρρητες ή μη κάθε εθνικής κοινότητας. Πρώτα και κύρια της αναγνωρίζει μια υπαρκτή ή εν δυνάμει πολιτική κυριαρχία που της δίνει το δικαίωμα

ή το όραμα την αυτοδιάθεσης. Σχηματιζόμενη η κοινότητα αυτή εντός του πνευματικού πλαισίου του Διαφωτισμού, αφενός απομακρύνεται από την θεία χάρη αφετέρου αναγνωρίζει στον εαυτό της το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης. Εν συνεχεία, αναγνωρίζει τον εαυτό της ως φαντασιακή κοινότητα, επειδή είναι αδύνατο να γνωριστούν ποτέ προσωπικά όλα τα μέλη μιας εθνικής ομάδας, εντούτοις αυτό δεν ακυρώνει το δικαίωμα και τη σκέψη του συνανήκειν. Ακριβώς επειδή η εθνική κοινότητα διαχωρίζει τον εαυτό της από άλλες, έχει συγκεκριμένα γεωγραφικά σύνορα, εντός των οποίων αυτή κατοικεί. Επιπρόσθετα, μέσα στο πλαίσιο της κοινότητας, αναγνωρίζεται μια σχετική ανομοιογένεια, επειδή και τα επιμέρους άτομα έχουν δικαίωμα στον αυτοκαθορισμό τους (Anderson 25-28). Ωστόσο, όλα αυτά τα χαρακτηριστικά δεν χαρακτηρίζουν το έθνος ως μια πλαστή κατασκευή, αλλά ως έναν εναλλακτικό τρόπο ζωής προς το θεοκρατικό σύστημα των προηγούμενων αιώνων (Özkişimli 187).

Ο Anderson κάνει ιδιαίτερη αναφορά στους εθνικισμούς της Λατινικής Αμερικής. Τονίζει δυο καίρια σημεία:

- ότι δεν βασίστηκαν στον βαθμό που το έκαναν οι ευρωπαϊκοί εθνικισμοί, στη γλώσσα ως συστατικό τους στοιχείο, και
- ότι βασίστηκαν περισσότερο στις τοπικές ελίτ και στη διοικητική δομή των ισπανικών κτήσεων στην αμερικανική ήπειρο, και όχι στους διανοούμενους (Anderson 86-96)

Ταυτόχρονα με τον Benedict Anderson, ο Ernest Gellner εκδίδει την δική του οπτική πάνω στο φαινόμενο του εθνικισμού με το έργο *Έθνη και Εθνικισμός*. Ο Gellner είναι από τους σημαντικότερους μελετητές του φαινομένου, που βίωσε τον εθνικισμό στην ίδια τη ζωή του, όντας πολίτης της πολυεθνικής Αυστροουγγρικής Αυτοκρατορίας. Για τον συγγραφέα, ο εθνικισμός στοχεύει στην ταύτιση των

εθνικών και των πολιτικών συνόρων ενός κράτους, πράγμα που, ειδικά στην περίπτωση των μεγάλων αυτοκρατοριών, συνδεόταν με την αμφισβήτηση της εσωτερικής συνοχής τους (Gellner 14-19). Στις σύγχρονες κοινωνίες –ο Gellner εδώ εννοεί τις βιομηχανικές- το άτομο αναγνωρίζεται περισσότερο ως επαγγελματίας που εξαιτίας του επαγγέλματός του μπορεί να δοκιμάσει έντονη κοινωνική κινητικότητα και δεν έχει μια δεδομένη θέση στην κοινωνία από τη γέννησή του. Η εγγραμματοσύνη καθορίζει, λοιπόν, τη δυναμική της κινητικότητας, και η ατομική αμφισβήτηση φέρνει και την κοινωνική (Gellner 42 και Özkirimli 172). Ωστόσο, δεν είναι δεδομένο ότι κάθε ομάδα που θα αμφισβητήσει το κοινωνικό *status* θα εξελιχθεί σε έθνος, ελάχιστες μόνο περιπτώσεις από τις εν δυνάμει θα επιτύχουν τον σκοπό τους (Gellner 92). Η εκπαίδευση είναι αυτή που παίζει καθοριστικό ρόλο στον σχηματισμό και τη δυναμική των εθνών, επειδή δημιουργεί κοινό γνωστικό και πολιτισμικό υπόβαθρο ή/και συστηματοποιεί ένα προϋπάρχον (Gellner 58 και 64). Η σημαντικότερη κριτική που έχει ασκηθεί στη θεωρία του Gellner είναι ότι με την αποδοχή της θέσης ότι ο εθνικισμός γεννήθηκε στον γερμανικό χώρο, που δεν είχε γνωρίσει βιομηχανική επανάσταση, όταν διαμόρφωνε μια «εθνικιστική» θεωρία, π.χ. στην εποχή του Herder, ακυρώνεται το επιχείρημα της σύνδεσης ανάμεσα στην εκβιομηχάνιση της κοινωνίας και τον εθνικισμό (Özkirimli 179). Ωστόσο, η κριτική αυτή, αδικεί τον Gellner, επειδή φαίνεται ότι δεν είναι αδύνατο να αντιγραφεί η πρακτική της εκπαίδευσης σε πληθυσμούς που δεν έχουν προχωρήσει στη Βιομηχανική Επανάσταση π.χ. στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τη Λατινική Αμερική και να συστηματοποιήσει προϋπάρχοντα πολιτισμικά υπόβαθρα.

Το τρίτο έργο της ίδιας χρονιάς για τον εθνικισμό είναι ένας συλλογικός τόμος με επιμέλεια του Eric Hobsbawm και του Terence Ranger, *Η επινόηση της παράδοσης*. Ο Hobsbawm θεωρεί επινοημένη παράδοση τη δημιουργία των εθνών,

καθώς είτε επανενεργοποιούνται σε νέα περιβάλλοντα παλαιότερες παραδόσεις, είτε επινοούνται νέες που με την επαναληπτικότητά τους δημιουργούν αίσθηση συνέχειας. Ο σκοπός της επινόησης της παράδοσης είναι η συμβολοποίηση, η εθνική αυτό-συνειδητοποίηση, δηλαδή, του πολίτη ενός κράτους με τον ρόλο του ως εκλογέα, ως στρατιώτη, ως πολίτη (Hobsbawm, «Εισαγωγή. Επινοώντας Παραδόσεις» 21). Πολύ σημαντική είναι η κριτική ότι όλες αυτές οι θεωρίες και ειδικότερα αυτή του Hobsbawm παραγνωρίζουν και υποτιμούν την ύπαρξη ενός προνεωτερικού εθνοτικού αισθήματος του συνανήκειν (Özkiřimli 160). Όπως, όμως, αναγνωρίζουν νεότεροι μελετητές, η τριάδα των μοντερνιστών, Anderson, Gellner και Hobsbawm από το 1983 είναι η αναφορά κάθε μελέτης για τον εθνικισμό (Moreno Almendral “El debate académico” 8).

Στις δυο αυτές σχολές, ριζικά αντίθετες μεταξύ τους σχετικά με την προέλευση του εθνικισμού, έρχεται να προστεθεί μια τρίτη, την οποία ορισμένοι μελετητές, όπως ο Özkirişli (267-268) τη θεωρούν ως μια παραλλαγή στο εσωτερικό του αρχεγονισμού. Η σχολή αυτή είναι ο εθνοσυμβολισμός.

Ο εθνοσυμβολισμός εκφράζεται κυρίως από τον Anthony Smith, με το έργο του, ανάμεσα στα άλλα, *Εθνική Ταυτότητα*, που εκδόθηκε το 1991. Ο Smith, αν και μαθητής του Gellner, δεν ακολουθεί τις απόψεις του δασκάλου του, αλλά εκφράζει μια διαφορετική εκτίμηση για τον εθνικισμό και τα έθνη. Απορρίπτει και τις δυο σχολές που προηγήθηκαν χρονικά και «δημιουργεί» μια τρίτη, τον εθνοσυμβολισμό. Κατά τον Smith, δεν μπορεί να δημιουργηθεί έθνος χωρίς ένα κοινό και προϋπάρχον πολιτισμικό υπόβαθρο. Απουσία αυτού, κανένα έθνος δεν μπορεί να «κατασκευαστεί», όπως λένε οι μοντερνιστές. Με αυτόν τον τρόπο, ο πολιτισμός γίνεται κομβικό σημείο στη σκέψη του, αν και δεν εξαφανίζεται ασφαλώς η πολιτική

διάσταση του εθνικισμού (Κρητικός 31). Αυτήν, όμως, ο Smith την διαχωρίζει και την συνδέει με τους δημόσιους δεσμούς του κράτους (Smith, *Εθνική Ταυτότητα* 31). Το πολιτισμικό στοιχείο τοποθετεί την εθνογένεση σε πολύ πρωιμότερη εποχή από εκεί όπου τοποθετούν τις απαρχές του έθνους οι μοντερνιστές, ήδη στους ιδρυτικούς μύθους που συναντούμε στην Αρχαιότητα και στον Μεσαίωνα. Και εδώ κάνει μια εξίσου κομβική διάκριση ανάμεσα σε εθνοτική κατηγορία και σε εθνοτική κοινότητα<sup>2</sup>. Η εθνοτική κατηγορία επιτρέπει στον εξωτερικό παρατηρητή μιας ομάδας να διακρίνει μια ιδιαίτερη ταυτότητα, συνειδητή ή μη. Η εθνοτική κοινότητα έχει προχωρήσει πια σε ένα ορατό σημείο αυτοσυνειδησίας (Smith, *Εθνική ταυτότητα* 39-40).

Η προσέγγιση του Smith γεφυρώνει τρόπον τινά τις διαφορές ανάμεσα στις δυο μεγάλες σχολές, καθώς, όχι μόνο στηρίζει τη θεωρία του Anderson για την φαντασιακή κοινότητα, αλλά αναγνωρίζει ότι τέτοιες ιδέες διαδίδονται μέσω των κρατικών ή δημοσίων θεσμών, όπως υποστηρίζει ο Hobsbawm και ο Gellner. Ταυτόχρονα όμως, αναζητά μια αίσθηση του συνανήκειν όχι «επινοημένη» τον 18<sup>ο</sup> ή 19<sup>ο</sup> αιώνα αλλά αυθόρμητη και συναισθανόμενη σε χρόνους πολύ παλαιότερους, για την οποία μιλούν οι αρχεγονιστές. Και το μεγάλο ενδιαφέρον είναι ότι με αυτόν τον τρόπο, όπως ομολογεί ο ίδιος, δίνει φωνή στις «από τα κάτω» αντιλήψεις των απλών ανθρώπων, σε αντίθεση με την «από τα πάνω» κατασκευή των εθνών, κατά τους μοντερνιστές, δηλαδή τις πολιτικές ή πνευματικές ελίτ (Smith, *Ethno-symbolism* 134). Επιπρόσθετα, θα μπορούσαμε να αναφερθούμε και στην πιο σύγχρονη αντίληψη, για τον ευρωπαϊκό χώρο, αυτή του Caspar Hirschi, που αναγνωρίζει τις

---

<sup>2</sup> Ο Smith στο σημείο αυτό χρησιμοποιεί την περίπτωση των Τούρκων για να αναδείξει την διαφορά ανάμεσα στην εθνοτική κατηγορία και την εθνοτική κοινότητα. Ως το 1900 οι Τούρκοι της Ανατολίας θεωρούσαν πιο σημαντική την καταγωγή τους από τον τόπο τους παρά τα κοινά χαρακτηριστικά που μοιράζονταν με τους γειτονικούς τους τουρκικούς πληθυσμούς. Μόνο στον 20<sup>ο</sup> αιώνα συγκροτήθηκαν σε τουρκική κοινότητα, που παρέβλεπε πια την τοπικότητα και τόνιζε τα ιδιαίτερα εθνικά χαρακτηριστικά, κοινά για όλους τους Τούρκους (Smith, *Εθνική Ταυτότητα* 39).

απαρχές των μεγάλων δυτικοευρωπαϊκών εθνών στις γεωγραφικές-διοικητικές διαιρέσεις της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, τις οποίες κληρονόμησε και συνέχισε η Εκκλησία και αποτέλεσαν τους πυρήνες των μεγάλων αυτοκρατοριών (Ballester Rodríguez 290).

Πέρα από αυτή την κατά σχολές διαίρεση του εθνικισμού, υπάρχει και η κατά τον χώρο διαίρεση, μια προσέγγιση που έχει σε σημαντικό βαθμό ευρωκεντρική διάσταση. Ξεκινάμε συνήθως από τον ευρωπαϊκό χώρο, την Δυτική Ευρώπη, όπου ο εθνικισμός συνέπεσε ή ακολούθησε τη δημιουργία των εθνικών κρατών, για να επεκτείνουμε την έρευνα στην Ανατολική Ευρώπη αλλά και στην πλειοψηφία των άλλων περιοχών του κόσμου, όπου ο εθνικισμός ως θεωρία προηγήθηκε της συγκρότησης εθνικών κρατών (Λέκκας, *Εθνικιστική Ιδεολογία* 93). Εδώ αναγνωρίζεται η περίπτωση των χωρών που προέκυψαν μετά τις Επαναστάσεις της Ανεξαρτησίας της Λατινικής Αμερικής, όπου τα νέα κράτη σχηματίστηκαν πρώτιστα μέσα στα παλαιά όρια των επαρχιών στις οποίες είχε διαιρέσει την ήπειρο η Ισπανία. Οι διαιρέσεις που είχαν επιβληθεί από την Ισπανία δεν λάμβαναν ασφαλώς υπόψη τα όρια των προηγούμενων πολιτισμικών και εθνοτικών ομάδων (Smith, *Εθνική Ταυτότητα* 66 και 196).

Απόρροια αυτής της χωρικής διάστασης του έθνους είναι η χωροθέτησή του. Ένα έθνος που διεκδικεί ανεξαρτησία, τη διεκδικεί εντός συγκεκριμένων φυσικών-γεωγραφικών ορίων. Μέσα σε αυτά τα όρια, η συλλογική μνήμη αναπολεί κοινές ιστορικές εμπειρίες που συσχετίζουν τους διεκδικούμενους πληθυσμούς με το κράτος αναφοράς τους. Η ιστορία δείχνει τη σχέση έθνους και χώρου με ανάγλυφο τρόπο, στις διεκδικήσεις που βασίζονταν σε πολιτισμικά ή στατιστικά στοιχεία πριν τους μεγάλους πολέμους ή κατά την ώρα των διαπραγματεύσεων της ειρήνης (Shannan-Peckham 3).

Μια τελευταία σημείωση που πρέπει να προστεθεί είναι η σχέση της έννοιας του έθνους με αυτή του λαού. Ο λαός αποτελεί το λιγότερο προνομιούχο αλλά και περισσότερο παραγωγικό τμήμα ενός πληθυσμού, το οποίο συνήθως συμμετέχει στην άσκηση της εξουσίας διαμέσου των εκλογών και η εξουσία αυτή ασκείται εξ ονόματός του (Πάκος 163). Ο λαός δεν είχε νομικό και πολιτικό περιεχόμενο πριν τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και τη Γαλλική Επανάσταση<sup>3</sup>. Αντίθετα, μετά τη Γαλλική Επανάσταση, ο λαός αποκτά πολιτική δύναμη παρέχοντας εξουσία στο επίσημο κράτος, διάμεσου της γενικής βούλησης, όπως την εκφράζουν οι εκλογές ως νομιμοποίηση των πράξεών του (Λεοντσίνης. *Πολυπολιτισμικότητα* 77-79). Η γενική βούληση αυτή έρχεται απευθείας από τη ρουσσική σκέψη. Ο Rousseau επιτρέπει την ύπαρξη ατομικών συμφερόντων, μόνο όμως όταν υπερισχύει η Γενική Βούληση, το ευρύτερο κοινωνικό συμφέρον, που εκφράζει τις πλήρεις και οργανωμένες επιθυμίες του λαού αλλά και οριοθετεί τις ελευθερίες και τις ατομικές δράσεις (Rousseau 60-67).

Για να ολοκληρωθεί η ενότητα σχετικά με τις θεωρίες του έθνους είναι ενδιαφέρον να γίνει αναφορά και στη σκέψη του Max Weber, Γερμανού κοινωνιολόγου, από τους ιδρυτές της κοινωνιολογίας, ο οποίος εκφράζει κάποιες ιδέες σχετικά με το έθνος, την ίδια εποχή που ορισμένοι από τους υπό μελέτη συγγραφείς στην παρούσα εργασία γράφουν τα έργα τους. Ο Weber παρατηρεί ότι το βασικό στοιχείο για τον σχηματισμό εθνικών κοινοτήτων είναι η –μη αποδείξιμη-

---

<sup>3</sup> Ο λαός αποτελούσε στα μεσαιωνικά και πρώιμα νεότερα χρόνια περισσότερο μια επικίνδυνη για την εξουσία μάζα ανθρώπων αλλά ταυτόχρονα απαραίτητη για την αγροτοβιοτεχνική παραγωγή, άνθρωποι που βρίσκονταν στο έλεος της εξουσίας (Ντάνου 14-16). Επιπλέον, κατά τους Ναπολεόντειους Πολέμους στη Γερμανία, η ίδρυση και ανάπτυξη της επιστήμης της Λαογραφίας δημιουργεί τον ομογενή πολιτισμικά *Volk*, δηλαδή τον λαό, που χαρακτηρίζεται από κοινά χαρακτηριστικά (γερμανική γλώσσα, έθιμα, καλλιτεχνικές εκδηλώσεις κλπ) που εκφράζουν την εθνική ουσία των Γερμανών απέναντι στους κατακτητές Γάλλους. Αυτή η έννοια του λαού θα εξαπλωθεί και σε πολλές περιοχές της Ευρώπης, ανάμεσά τους και στην Ελλάδα (Κυριακίδου-Νέστορος 23-24).



πίστη στην κοινή καταγωγή ως διευκολυντικός παράγοντας για να δημιουργηθεί έθνος. Ρόλο παίζει και η γλώσσα, ως αγαθό μαζικής κουλτούρας, όπως υποστηρίζει, αλλά και ο τρόπος ζωής, όπως εκφράζεται στην ομιλία, η ένδυση και η όλη καθημερινότητα. Όλα, όμως αυτά τα στοιχεία, παραμένουν ασαφή και γενικόλογα (Weber, *Εθνοτικές Σχέσεις* 41-56). Το σημαντικό είναι ότι ο Weber δεν εστιάζει το έθνος στη βιολογία και στα εγγενή της χαρακτηριστικά, αλλά σε χαρακτηριστικά πολιτισμικά, που όχι μόνο ωθούν σε έναν κοινό στόχο, τη δημιουργία ή ολοκλήρωση κράτους, αλλά και είναι μια αισθηματική κοινότητα (Γκιούρας 27-29 και Moreno Almendral, “El debate académico” 4).

## **1.2. Οι διανοούμενοι και οι θεωρίες περί έθνους**

Όποια και εάν είναι η προοπτική την οποία θα υιοθετήσει κανείς, σχετικά με την εποχή του σχηματισμού της εθνικής ταυτότητας ή με τους παράγοντες και τις αιτίες που συνέβαλαν προς την κατεύθυνση αυτή, δεν είναι δυνατό να παραβλεφθεί η συμβολή των διανοουμένων, μιας πνευματικής ελίτ ή ηγεσίας, η οποία συστηματοποίησε τις αντιλήψεις αυτές, από ένα χρονολογικό ή διαδικαστικό σημείο και εξής. Πρώτος ο Antonio Gramsci ονομάζει αυτούς τους διανοούμενους *οργανικούς διανοούμενους*, με την έννοια ότι αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα κάθε κοινωνικής ομάδας. Οι οργανικοί διανοούμενοι είναι συνήθως τεχνικοί και επιστήμονες και συνδέονται με την οικονομία και τη βιομηχανική παραγωγή. Ωστόσο, επειδή κάθε άνθρωπος είναι αναγκασμένος να εκτελεί και κάποιου είδους πνευματική εργασία, αν και είναι εν δυνάμει διανοούμενος, στερείται του κοινωνικού ρόλου. Συνεπώς ο οργανικός διανοούμενος είναι ο λόγιος, ο οργανωτής της σκέψης της κοινωνίας και ο οδηγός της (Gramsci 55-59).

Επειδή όμως σε μεγάλο μέρος του κόσμου οι εθνοτικές κοινότητες ήταν υποτελείς σε μεγάλες και πολυεθνικές αυτοκρατορίες, το αίσθημα της διαφοροποίησης ήταν έντονο και διαταξικό, κυρίως όμως διάχυτο, και εκφραζόταν μέσω της θρησκείας και του τοπικού κλήρου, χωρίς ακόμα να έχει θεωρητικοποιηθεί συστηματικά. Οι διανοούμενοι, σε αυτές τις περιπτώσεις έρχονται να συστηματοποιήσουν το αίσθημα αυτό και να προχωρήσουν προς τη δημιουργία έθνους. Αυτό με τη σειρά του σημαίνει αναδιαμόρφωση του στοιχείου της τοπικής παράδοσης και σύνδεση με το παρόν του νεότερου κόσμου (Smith, *Εθνική Ταυτότητα* 95-98). Οι διανοούμενοι επίσης είναι η ομάδα που επεξεργάζεται όλα τα πολιτισμικά στοιχεία που συγκροτούν ένα έθνος, που συστηματοποιούν, αποκαθαίρουν και εμπλουτίζουν τη γλώσσα, ενώ παράλληλα στηρίζουν τα αιτήματα της εθνικής ομάδας στην οποία ανήκουν, είτε εδώ εννοείται το αίτημα της εθνικής ανεξαρτησίας, είτε της πολιτικής ελευθερίας, της απελευθέρωσης αλύτρωτων αδελφών, της λαϊκής κυριαρχίας (Smith, *Εθνική Ταυτότητα* 138-140).

Από την έννοια των οργανικών διανοουμένων του Gramsci, συνεχίζει ο Gellner και βρίσκει ανάλογη λειτουργία στον κλήρο των αγροτικών κοινωνιών. Στις κοινωνίες αυτές, η εγγραμματοσύνη δεν γίνεται ποτέ καθολική και με αυτόν τον τρόπο πάντα κάποιοι δεν μετέχουν συνειδητά στο κοινό πολιτισμικό πεδίο αλλά μόνο από δέος ή σεβασμό (Gellner 29-30). Αντίθετα, στις σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες, η εγγραμματοσύνη έχει καταστήσει τον κόσμο ενιαίο και συνεκτικό για όλους, κοινό σημείο αναφοράς. Το άτομο μπορεί να κινηθεί ευκολότερα στα διάφορα κοινωνικά επίπεδα, εφόσον κατέχει μια ουσιαστική γενική εκπαίδευση (Gellner 49 και 55). Ωστόσο δεν παύουν να υπάρχουν οι ειδικοί διανοούμενοι, που κατέχουν ένα

ιδιαίτερο είδος γνώσης που υπηρετεί αξίες και ιδανικά (Σωτηρόπουλος και Παναγιωτόπουλος 123) και στέκεται κριτικά απέναντι στην εξουσία (Said 32-33)<sup>4</sup>

Η εκπαίδευση παίζει σημαντικό ρόλο στη διάδοση των εθνικιστικών ιδεών μέσα σε μια εθνική κοινότητα, είτε στα πλαίσια ενός έθνους-κράτους είτε στα πλαίσια μιας αυτοκρατορίας. Γι' αυτό και είναι σημαντικός ο ρόλος των δασκάλων, επαγγελματιών του εκπαιδευτικού συστήματος, αλλά και άλλων λογίων που προσφέρουν στην εθνική αυτοσυνειδησία μέσα από άλλες θέσεις (Smith, *Εθνική Ταυτότητα* 174).

Έχοντας αυτά υπόψη μας, δικαιολογημένα καταλήγουμε στη θέση του Παντελή Λέκκα ότι χάρη (ή εξαιτίας;) στην κοινωνική κινητικότητα, στην εδραίωση των εθνοτικών κοινοτήτων και στη θεωρητική τους οργάνωση λαμβάνουν μέρος όλες οι κοινωνικές τάξεις, ώστε να μη μπορεί να ταυτιστεί ο εθνικισμός και τα συστατικά του με κάποια ομάδα απ' όσες εμπλέκονται. Μια διάσταση δε η οποία τονίζεται ρητά είναι ότι ο ρόλος των διανοουμένων δεν σταματά με τη δημιουργία του κράτους και την απόκτηση της πολιτικής ανεξαρτησίας αλλά συνεχίζει και μετά από αυτή. Με τον τρόπο αυτό, ο εθνικισμός ως ιδεολογία θεσμοποιείται και μετατρέπεται σε κρατική ιδεολογία (Λέκκας, «Διανοούμενοι και Ιδεολογία» 202-203).

Ευρύτερα, οι διανοούμενοι κατά γενική ομολογία λοιπόν δεν αποτελούν κοινωνική τάξη, αλλά κοινωνική ομάδα. Διακρίνονται όχι μόνο για την ξεχωριστή παιδεία τους, αλλά και για την κατακτημένη συλλογική κουλτούρα τους, την ιδιαίτερη επαφή τους με τον πολιτισμό, σύμφωνα με τον Λέκκα. Δεν κατέχουν απλά εκπαιδευτικούς ή ακαδημαϊκούς τίτλους αλλά μια σειρά κοινωνικούς ρόλους που επιτελούν και σχετίζονται με την πνευματική ηγεσία της κοινωνίας μέσω του γραπτού λόγου και της απρόσωπης μαζικής επικοινωνίας. Ως πνευματικοί ηγέτες, οι

---

<sup>4</sup> Για τους διανοούμενους, την ταυτότητα, τη λειτουργία τους μέσα στο κοινωνικό σύνολο, τη σχέση τους με την εξουσία και την υπηρεσία ενός ιδανικού, που μπορεί να είναι αμφιλεγόμενου χαρακτήρα, υπάρχει μεγάλη βιβλιογραφία και πολλά σημαντικά έργα έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά.

διανοούμενοι λαμβάνουν, αφομοιώνουν και εν συνεχεία διαδίδουν πρώτοι τις νέες ιδέες («Διανοούμενοι και ιδεολογία» 204-207). Αν και ο Λέκκας κλείνει τον ορισμό του διανοουμένου μιλώντας για *πνευματικώς απάτριδες* («Διανοούμενοι και ιδεολογία» 209), κάτι τέτοιο θα ήταν ασύμβατο με τους διανοούμενους που συστηματοποίησαν και διέδωσαν τα εθνικά ιδεώδη τον 19<sup>ο</sup> αιώνα. Ταυτόχρονα, όμως, οι διανοούμενοι δεν είναι αποκομμένοι και από το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο, το οποίο τους «δημιουργεί», εφόσον καλούνται να απαντήσουν σε συγκεκριμένα συγχρονικού χαρακτήρα ερωτήματα που ταλανίζουν την κοινωνία, γενόμενοι έτσι με τη σειρά τους ταυτόχρονα και «δημιουργοί» προοπτικής και «δημιουργήματα» του ιστορικοκοινωνικού περιβάλλοντός τους (Χιωτάκης 12). Συνεπώς, αναδεικνύεται ο διπλός ρόλος που συχνά αναλαμβάνουν, από τη μια πλευρά να διαδώσουν και να πείσουν για τα πιστεύω τους, από την άλλη να το κάνουν μέσα σε ένα κλίμα ασφάλειας, που τους συνδέει με κάποια εδραιωμένη πολιτική θέση, ώστε να αποφύγουν τις διώξεις (Χιωτάκης 15).

Ο Hobsbawm ακολουθώντας την παρατήρηση του J.M. Keynes, θεωρεί τους διανοούμενους ως καλλιεργημένους αστούς. Μάλιστα ακριβώς επειδή συχνά παρενέβαιναν δημόσια με κριτική ματιά και πνεύμα, χαρακτηρίστηκαν και αντιπολιτευόμενοι. Από την άλλη πλευρά όμως, οι διανοούμενοι χρειάζονται και πολιτικοποιημένο κοινό με συμμετοχή στα πολιτικά δρώμενα, που να συνδέεται με την πίστη ότι ο κόσμος –και κατά συνέπεια ο μικρός μας κόσμος- μπορεί να βελτιωθεί μόνο με την πολιτική, τη λαϊκή συμμετοχή (Hobsbawm, *Θρυμματισμένοι Καιροί* 205-206). Με αυτό ως δεδομένο, η επινόηση μιας παράδοσης, όπως τη συλλαμβάνει ο Hobsbawm, καθλώνει σε πολιτική αδράνεια, παθητικότητα και εν τέλει σε στρεβλή εικόνα της πραγματικότητας και απόκρυψη ή συσκοτίιση των πραγματικών προβλημάτων, κοινωνικής κυρίως υφής, που αντιμετωπίζουν οι

κοινωνίες (Hobsbawm, «Εισαγωγή. Επινοώντας Παραδόσεις» 12). Ωστόσο, το σύνολο των διανοουμένων δεν τάσσεται με τη μία ή με την άλλη πλευρά, αλλά ως αυτόνομοι στοχαστές πρεσβεύουν διαφορετικές ιδέες, όπως π.χ. συνέβη με το παράδειγμα του γλωσσικού ζητήματος στην Ελλάδα σε όλο σχεδόν τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, ούτως ώστε να είναι δυνατό να γίνεται λόγος για ομάδες διανοουμένων ανάλογα με τις θέσεις αυτές. Ταυτόχρονα, οι θέσεις τους, όσο προσωπικές και αν είναι, υπερβαίνουν τα όρια της προσωπικής άποψης και αποκτούν κοινωνικό αντίκτυπο και συνέπειες. Ως εκ τούτου υπάρχει ευθύνη και ηθική του διανοουμένου, που συμπυκνώνεται αφενός στην έλλειψη καιροσκοπισμού, αφετέρου στην υπακοή του, πέρα από το προσωπικό του όραμα, στη λογική και στην επιθυμία δημιουργίας μιας βελτιωμένης –ουτοπικής;- προοπτικής του κόσμου (Χιωτάκης 5-7).

Το ερώτημα που γεννιέται είναι γιατί οι λαοί ανταποκρίθηκαν τόσο ένθερμα στα κελεύσματα του εθνικισμού (Özkerimli 214). Ο Smith, θεωρεί ότι αυτή η ανταπόκριση οφείλεται στους προϋπάρχοντες δεσμούς και στις παροντικές ανάγκες, στην επιθυμία της αυτοδιάθεσης που εκκινεί από το ατομικό ήδη επίπεδο κι εξαπλώνεται εντός της κοινωνίας και τέλος, και στην αλλαγή των κανόνων της νομιμότητας, από τη θρησκεία προς ένα περισσότερο ατομικό και εκλαϊκευμένο στοιχείο ταυτότητας, τη γλώσσα (Smith, “Nations” 362-363).

### **1.3. Οι Παν-Ιδεολογίες**

Γεννήματα του 19<sup>ου</sup> αιώνα, συνδέονται και υπερκεράζουν τον εθνικισμό, καθώς υπερβαίνουν τα όριά του. Οι παν-ιδεολογίες βασίζονται είτε στη φυλετική συγγένεια, είτε στη θρησκεία, είτε ακόμα στη γεωγραφική-πολιτισμική εγγύτητα και περιλαμβάνουν περισσότερα του ενός έθνη, ώστε να γίνεται λόγος για μακρο-

εθνικισμό (Luedke 1). Σύμφωνα με τον ορισμό του Snyder, μια παν-ιδεολογία είναι πολιτικό και πολιτιστικό κίνημα που (ενδιαφέρεται να) προάγει την αλληλεγγύη ανάμεσα σε λαούς με κοινή ή συγγενική γλώσσα, πολιτισμικές ομοιότητες, όμοιες ιστορικές παραδόσεις και γεωγραφική εγγύτητα. Ωστόσο, και αυτός ο ορισμός φαίνεται να παρουσιάζει προβλήματα, καθώς συναντάμε παν-ιδεολογίες που εδράζονται στη θρησκευτική έννοια της κοινότητας ή άλλες πολιτικές ιδέες διάφορες του εθνικισμού. Οι παν-ιδεολογίες εμφανίζονται από την ίδρυση των πρώτων μεγάλων αυτοκρατοριών της νεότερης εποχής, τον 16<sup>ο</sup> αιώνα, και ατονούν στον 20<sup>ο</sup> αιώνα και δεν συναντώνται μόνο στον ευρωπαϊκό χώρο. Αυτές στον 19<sup>ο</sup> και τον 20<sup>ο</sup> αιώνα αλλάζουν χαρακτήρα είτε προς μια αντιφιλελεύθερη και ιμπεριαλιστική κατεύθυνση είτε προς έναν αντιαποικιοκρατικό χαρακτήρα (Luedke 2)

Παν-ιδεολογίες αναπτύχθηκαν τόσο στην αμερικανική ήπειρο όσο και στην Ευρώπη και επηρέασαν τις πολιτικές εξελίξεις και τη σύλληψη των πολιτισμικών στοιχείων και από τους στοχαστές που εξετάζονται στην παρούσα μελέτη. Από τις πρώτες παν-ιδεολογίες της νεότερης εποχής στην Ευρώπη είναι ο πανσλαβισμός, που θεμελιώνεται στον 17<sup>ο</sup> αιώνα από τον Κροάτη συγγραφέα Juraj Križanić. Εντούτοις, είναι η σταδιακή αποδυνάμωση και παρακμή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που επιφέρει τη διάδοση και την ισχυροποίηση της ιδεολογικής αυτής οπτικής σε πολιτική διεθνών σχέσεων. Η ελληνική ανεξαρτησία το 1830 έφερε στο προσκήνιο την ανάγκη ενός μετα-οθωμανικού διακανονισμού. Οι άλλοι βαλκανικοί λαοί αρχίζουν να εμφανίζουν ανάλογες επιδιώξεις. Από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα η ρωσική πολιτική υιοθετεί τον πανσλαβισμό ως άξονα της εξωτερικής πολιτικής της με σκοπό την έξοδο στις θερμές θάλασσες, στο Αιγαίο και τη Μεσόγειο, μέσω δορυφορικών κρατών, όπως το σερβικό και το βουλγαρικό. Μετά τον Κριμαϊκό Πόλεμο (1853-1856) η Ρωσία άρχισε να εμπλέκεται στις βαλκανικές υποθέσεις πολύ εντονότερα απ'

όσο πριν. Το ενδιαφέρον για τους χριστιανούς υπηκόους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μετατράπηκε σε ενδιαφέρον για τους Σλάβους αδελφούς των Βαλκανίων και της Ανατολικής Ευρώπης. Η αλλαγή αυτή σήμαινε ότι ο μεγάλος εχθρός, τώρα, θα ήταν η Αυστροουγγαρία. Η ιδέα αυτή διαδόθηκε ευρύτατα στη ρώσικη διανόηση. Το σχέδιο ήταν ασαφές γενικά αν και είχαν προταθεί κάποιες κινήσεις, όπως αυτή του Νικολάι Ιγνάτιεφ, που στόχευε στην απελευθέρωση των Σλάβων στα Βαλκάνια, την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης και την ίδρυση μιας Σλαβικής Ομοσπονδίας, από την οποία δεν αποκλείονταν οι Έλληνες (Κωφός 300).

Η πολιτική αυτή, που αποκρυσταλλωνόταν όσο προχωρούσε ο 19<sup>ος</sup> αιώνας, ανησυχούσε ιδιαίτερα τους μη σλαβικούς λαούς της Βαλκανικής, όπως τους Έλληνες, που έβλεπαν σε αυτή την ακύρωση της δικής τους επιθυμίας να διεκδικήσουν και να καταλάβουν την Κωνσταντινούπολη, ως ιστορική πρωτεύουσα του ελληνισμού. Παράλληλα, και οι άλλες ευρωπαϊκές δυνάμεις και, ειδικά, η Αγγλία, ήθελαν να αποτρέψουν πάση θυσία την κάθοδο της Ρωσίας στη Μεσόγειο είτε απευθείας είτε διαμέσου δορυφορικών της κρατών. Η πρώτη μεγάλη αναταραχή γίνεται το 1870, με την ανακήρυξη της Βουλγαρικής Εξαρχίας και την απόσχιση της βουλγαρικής εκκλησίας από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, καθαρή ένδειξη ότι οι ελληνικές διεκδικήσεις στα Βαλκάνια είχαν πλέον αποφασισμένους ανταγωνιστές (Κωφός 300-301). Το 1876 μια σειρά επαναστάσεων στα Βαλκάνια και διπλωματικών ενεργειών οδήγησαν σε έναν ρωσοτουρκικό πόλεμο και στη Συνθήκη του Αγίου Στεφάνου του 1878. Με αυτή καθοριζόταν η έξοδος της Βουλγαρίας στο Αιγαίο, πράγμα που έδειχνε ότι η ρωσική πολιτική για έξοδο στη Μεσόγειο είχε πλέον επιτύχει. Η Ελλάδα θα λάμβανε την περιοχή της Θεσσαλίας, αλλά η βουλγαρική κτήση της Θράκης ήταν πλήγμα για την ελληνική πολιτική. Ήταν ευτύχημα που η ίδρυση μιας Μεγάλης Βουλγαρίας ενόχλησε και τους Σέρβους και

τους Ρουμάνους, όσο και την Αυστροουγγαρία και την Αγγλία που έβλεπαν τη Ρωσία να προελαύνει έστω έμμεσα στη Νοτιοανατολική Ευρώπη. Η αγγλική και αυστριακή πίεση οδήγησαν στην ακύρωση της συνθήκης του Αγίου Στεφάνου και στη σύναψη της συνθήκης του Βερολίνου το 1881, σύμφωνα με την οποία τα βουλγαρικά σύνορα περιορίστηκαν πάρα πολύ και η περιοχή νότια της οροσειράς της Ροδόπης (περίπου η σημερινή ελληνική Θράκη) παρέμεινε τελικά οθωμανική, γεγονός που διευκόλυνε τις ελληνικές μελλοντικές διεκδικήσεις (Κωφός 317, 328-329, 344, 348-349). Η πορεία αυτών των γεγονότων τη δεκαετία του 1870 εντάσσεται στον ευρύτερο πανσλαβισμό, όπως αποκλήθηκε στην Ελλάδα, ή τη σλαβική ιδέα, όπως ονομαζόταν στη ρωσική διανόηση, και επηρέαζε πολιτισμικά και πολιτικά όχι μόνο τη ρωσική κοινωνία αλλά και τα υπό διαμόρφωση βαλκανικά κράτη (Διάλλα 12)<sup>5</sup>.

Ανάλογες παν-ιδεολογίες πολιτισμικής ή και πολιτικής υφής αναπτύχθηκαν και στην αμερικανική ήπειρο. Ο Luedke θεωρεί τον παναμερικανισμό μια ηπειρωτική πολιτισμική θεωρία που προσεγγίζει πολύ τον παν-ισπανισμό. Από την πλευρά των ΗΠΑ, ο παναμερικανισμός είναι μια ιδεολογία που ευνοεί την υπεροχή των ΗΠΑ και την ενοποίηση του Δυτικού Ημισφαιρίου κάτω από την ομπρέλα τους, ενώ για τους Λατινοαμερικάνους αποτελεί το σημείο διαφοροποίησής τους από τις ΗΠΑ (Luedke 3).

Οι ΗΠΑ είχαν εισέλθει στον 19<sup>ο</sup> αιώνα ως ανεξάρτητο κράτος, αν και όχι με τη σημερινή τους εδαφική επικράτεια. Μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1820 όλη η ισπανόφωνη Αμερική ήταν επίσης μια σειρά από ανεξάρτητα κράτη που αναζητούσαν τον βηματισμό τους. Την ίδια περίπου εποχή η Ευρώπη συνταρασσόταν από τη Γαλλική Επανάσταση και τους Ναπολεόντειους Πολέμους,

---

<sup>5</sup> Οι Ρώσοι διανοούμενοι δεν είχαν ενιαία στάση απέναντι στο σλαβικό ζήτημα, δηλαδή την ενότητα των σλαβικών λαών, ούτε συμφωνούσαν μεταξύ τους ως προς την εξωτερική πολιτική που έπρεπε να ακολουθήσει η Ρωσία στα Βαλκάνια, αλλά και γενικότερα απέναντι στην Ευρώπη. Σχετικά με αυτά τα ζητήματα, που απαιτούν ιδιαίτερη πραγμάτευση, βλ. Άντα Διάλλα, *Η Ρωσία απέναντι στα Βαλκάνια. Ιδεολογία και πολιτική στο δεύτερο μισό του 19<sup>ου</sup> αιώνα*, Νεφέλη, 2009.



ενώ μετά το 1815 η δημιουργία της Ιεράς Συμμαχίας είχε σκοπό να επαναφέρει το προ του 1789 *status quo* στις διεθνείς σχέσεις. Ωστόσο, η κατάσταση τουλάχιστο στο δυτικό ημισφαίριο είχε αλλάξει ριζικά, καθώς η Ισπανία αδυνατούσε να ανακτήσει τις παλιές της αποικίες και τα συμφέροντα των Ευρωπαίων ως προς την αμερικανική ήπειρο διαφοροποιούνταν, π.χ. η Μεγάλη Βρετανία ως ναυτική δύναμη ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για τη δημιουργία νέων αγορών σε μια σειρά ανεξάρτητων πλέον κρατών. Οι ΗΠΑ έπρεπε να αντιδράσουν στη βρετανική πολιτική, καθώς ήταν ισχυρή η πεποίθηση ότι η αμερικανική ήπειρος δεν ήταν δυνατόν να μεταβληθεί, μετά την ανεξαρτησία της, σε εκ νέου παρακλάδι της Ευρώπης. Ως εκ τούτου, ο πρόεδρος των ΗΠΑ James Monroe, κατέληξε στην ομιλία που θα έμενε γνωστή ως *Δόγμα Monroe* και απαγόρευε την επέμβαση των Ευρωπαίων στην αμερικανική ήπειρο, το 1823. Ο παναμερικανισμός του Monroe επιθυμούσε την εδραίωση των ΗΠΑ στο υπό διαμόρφωση δυτικό ημισφαίριο και πολύ λιγότερο την αποσόβηση ενός πολέμου Ισπανίας και ΗΠΑ ή την ενδυνάμωση των λατινοαμερικανικών κρατών (Aguilar Monteverde 18-20).

Στον παναμερικανισμό αυτόν, επίσημα εδραιωμένο πολιτικά με το λεγόμενο *Δόγμα Monroe*, έρχεται η απάντηση από τη Λατινική Αμερική. Το Συνέδριο του Παναμά (Conferencia de Panamá)<sup>6</sup> το 1826 θεωρείται η συνάντηση των δυο πλευρών του παναμερικανισμού και η αλληλοσυμπλήρωσή τους. Τα χαρακτηριστικά του μπολιβαριανού παναμερικανισμού αφορούν στην ανεξαρτησία της ηπείρου, πράγμα που σχεδόν είχε σε πολύ μεγάλο βαθμό επιτευχθεί το 1830, έτος θανάτου του Simón Bolívar. Ωστόσο, δεν επιτεύχθηκε το όραμα για μια αντίστοιχη ομοσπονδιακή ένωση όλων των πρώην ισπανοκρατούμενων αποικιών (Brown Scott 87-88).

---

<sup>6</sup> Το Συνέδριο του Παναμά (Conferencia de Panamá) το 1826 αποτέλεσε την ενσάρκωση του οράματος του Simón Bolívar, βασισμένου στο ανάλογο συνέδριο της Κορίνθου του 337 π.Χ. από τον Φίλιππο Β', πατέρα του Μεγάλου Αλεξάνδρου, με το οποίο αποφασίστηκε η ολομέτωπη και πανελλήνια επίθεση εναντίον της Περσικής Αυτοκρατορίας (Bolívar 24 και 28).

Αμέσως βλέπει κανείς τη διαφοροποίηση των δυο παναμερικανικών θεωριών. Ο αμερικανός Brown Scott (1935) θεωρεί ότι η ομοσπονδιοποίηση των ΗΠΑ και η επιθυμητή ομοσπονδιοποίηση της ηπείρου κάποια στιγμή στο μέλλον συμβολοποιείται στον Λευκό Οίκο, τον οποίο στον ιδρυτικό νόμο των ΗΠΑ αποκαλεί «Palace of the Americas», που θα μπορούσε να αποτελέσει τον πυρήνα της αμερικανικής ενοποίησης, με ηγέτη τις ΗΠΑ (Brown Scott 89). Αυτή η πολιτική αντίληψη είχε εκφραστεί ήδη από το 1786 στις ΗΠΑ από τον μελλοντικό πρόεδρό τους, Thomas Jefferson (Martínez, *Panamericanismo* 67). Η θέση αυτή που εκφραζόταν με το Δόγμα Monroe οδήγησε τον Aguilar Monteverde να τονίσει ότι η ταύτιση του μπολιβαριανού παναμερικανισμού και αυτού των ΗΠΑ ήταν στοιχείο ψευδές και αβάσιμο (Aguilar Monteverde 21).

Στα χρόνια που ακολούθησαν ως τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, επιχειρήθηκε πολλές φορές να συζητηθεί η ένωση και συμβίωση των αμερικανικών κρατών, ξεκινώντας από το Συνέδριο του Παναμά το 1826. Στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, η ισχυροποίηση των ΗΠΑ σε διεθνές επίπεδο και η επικείμενη πολεμική σύρραξη ώθησε τους Λατινοαμερικάνους, όχι μόνο τους πολιτικούς αλλά και τους διανοούμενους, να επιζητούν τη ρητή διασφάλιση ότι η Ευρώπη δεν θα ενέπλεκε στις δικές της πολιτικές την αμερικανική ήπειρο και ότι θα διασφαλιζόταν η εξωτερική ειρήνη της ηπείρου. Αυτό εξαγόταν από τις ανακοινώσεις στο 4<sup>ο</sup> Παναμερικανικό Συνέδριο του Μπουένος Άιρες το 1910. Ωστόσο, η έναρξη του Α' Παγκοσμίου Πολέμου και οι επεμβάσεις των ΗΠΑ από τη δεκαετία του 1910 σε διάφορα μέρη της ηπείρου (Μεξικό, Δομινικανή Δημοκρατία, Νικαράγουα, Παναμάς) ισχυροποίησε την επιθυμία αλλαγής στη σχέση ανάμεσα στις ΗΠΑ και στα λατινοαμερικάνικα κράτη, τα οποία δεν επιθυμούσαν να εξαρτώνται από τα συμφέροντα και την πολιτική των ΗΠΑ (Pita González 142 και 145).



## 2. Ο PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA ΚΑΙ ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΛΑΤΙΝΙΚΗ ΑΜΕΡΙΚΗ

### 2.1. Εργοβιογραφικά του Pedro Henríquez Ureña

Ο Pedro Henríquez Ureña (προφέρεται Πέδρο Ενρίκες Ουρένια) γεννήθηκε στον Άγιο Δομίνικο το 1884 και πέθανε στο Μπουένος Άιρες το 1946. Προερχόταν από οικογένεια υψηλότατου μορφωτικού επιπέδου, από τις πιο εξέχουσες οικογένειες της Δομινικανής Δημοκρατίας. Ο αδερφός και η αδερφή του ήταν συγγραφείς, η μητέρα του ποιήτρια και ο πατέρας του γιατρός και συγγραφέας με επαφές με εξέχοντα μέλη του λατινοαμερικάνικου μοντερνισμού. Ο παππούς του ήταν ο Nicolás Ureña de Mendoza (1822–1875) πολιτικός, ποιητής και δημοσιογράφος με δική του εφημερίδα. Ο θείος του, Federico Henríquez y Carvajal, εκδότης και συγγραφέας, εργάστηκε για την ανεξαρτησία του Πουέρτο Ρίκο και της Κούβας, μαζί με το φίλο του José Martí (Valdez 9). Η μητέρα του, Salomé, ήταν ποιήτρια και ασχολήθηκε με την εκπαίδευση, ιδρύοντας σχολείο θηλέων, σε μια εποχή που οι γυναίκες δεν είχαν πρόσβαση στη μόρφωση. Ο πατέρας του, Francisco, γιατρός, εκπαιδευτικός και λογοτέχνης ο ίδιος, υπηρέτησε από διάφορες θέσεις την πατρίδα του, φτάνοντας ως και το αξίωμα του Προέδρου της Δημοκρατίας, το 1916.

Η οικογένεια Henríquez Ureña απέκτησε τέσσερα παιδιά, τρία αγόρια και ένα κορίτσι. Όπως ο Pedro, και τα δυο άλλα αδέρφια του, ο Max και ο Fran ασχολήθηκαν ιδιαίτερα από νεαρή ηλικία με τη μελέτη. Η δε αδερφή τους, Camila, σπούδασε δασκάλα και ασχολήθηκε με τις ιδέες της παιδαγωγικής (Carilla, *Ureña*.

*Otros Signos* 15). Οι γονείς του τον μόρφωσαν οι ίδιοι, με αποτέλεσμα ο νεαρός Pedro να πάει πολύ αργότερα σχολείο σε σχέση με τους συνομήλικους του, αλλά και να διαθέτει πολύ ευρύτερη μόρφωση (González Juárez 973). Ήδη από πολύ νωρίς το 1896, ο Pedro με τον αδερφό του, Max, άρχισαν να δημοσιεύουν κείμενά τους σε μια δική τους εφημερίδα, την *La Patria* (Valdez 9).

Ο Henríquez Ureña ήταν φιλόλογος, δοκιμιογράφος και, παρότι Δομινικανός, πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του μακριά από την πατρίδα του. Έζησε στο Μεξικό, την Κούβα, και εξαιτίας της έκρηξης του Α' Παγκοσμίου Πολέμου, αντί να μετοικήσει στην Ευρώπη, όπως σχεδίαζε, ταξίδεψε στις Η.Π.Α.

Η αλλαγή της πολιτικής κατάστασης στη Δομινικανή Δημοκρατία, με τη δολοφονία του προέδρου Ulisses Heureux το 1899, οδήγησε και σε αλλαγές στην οικογένεια των Henríquez Ureña. Ο πατέρας, Francisco, έγινε υπουργός Εξωτερικών στη διάδοχη κυβέρνηση του Juan Isidro Jiménez το 1899 (Moya López 58). Με αφορμή την απόκτηση του bachillerato, το 1901, ο Henríquez Ureña συνόδευσε τον πατέρα του στη Νέα Υόρκη. Στο εξής, δεν θα επέστρεφε ποτέ για μόνιμη εγκατάσταση στην πατρίδα του, πλην ενός μικρού διαστήματος στις αρχές της δεκαετίας του 1930. Για τα επόμενα χρόνια, ως το 1906, ο συγγραφέας έζησε ανάμεσα στην Αβάνα και τη Νέα Υόρκη. Στη Νέα Υόρκη βρέθηκε στο κέντρο των εξελίξεων, είχε την ευκαιρία να έρθει σε επαφή όχι μόνο με τον κόσμο του Modernismo<sup>7</sup> αλλά και με τις μεγάλες βιβλιοθήκες, τα πανεπιστήμια και τα

---

<sup>7</sup> Ο Modernismo είναι κίνημα του ύστερου 19<sup>ου</sup> και πρώιμου 20<sup>ου</sup> αιώνα στη Λατινική Αμερική, το οποίο ως προς τη λογοτεχνική του παραγωγή φέρει έντονα στοιχεία γαλλικού συμβολισμού και των ευρωπαϊκών κινημάτων της Παρακμής. Επηρέασε ιδιαίτερα την ποίηση αλλά και την πεζογραφία και τον δοκιμιακό λόγο. Ειδικά ως προς αυτόν, φορείς του Modernismo ήταν δημοσιογράφοι, στοχαστές, διανοούμενοι που συνδέονταν και επικοινωνούσαν μέσω των διεθνών δικτύων των περιοδικών, οδηγώντας έτσι στη διαμόρφωση και παραγωγή μιας νέας ισπανοαμερικανικής πνευματικής ενότητας, με έμφαση στον εξωτισμό, τους γηγενείς πολιτισμούς, την εκλέπτυνση της γραφής. Μια από τις τάσεις του modernismo ασκούσε δριμυία κριτική στον αναδυόμενο αμερικανικό υλισμό (των ΗΠΑ), ο οποίος βασιζόταν στον θετικισμό του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Οι modernistas με τον σκεπτικισμό τους, θεωρούσαν αδύναμο και απρόσφορο τον θετικισμό και τον υλισμό να προσφέρουν λύσεις και απαντήσεις στα προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου (Shaw 1036-1038 και Kirkpatrick 548).

ερευνητικά κέντρα. Ήρθε, παράλληλα σ' επαφή με τον κόσμο του σύγχρονου θεάτρου και της σύγχρονης μουσικής, που πολύ συχνά αποτέλεσαν αφορμές για το δοκιμακό του έργο. Στη Νέα Υόρκη, δημοσίευσε το πρώτο του βιβλίο, *Estudios críticos*<sup>8</sup> (*Κριτικές μελέτες*), το 1904-5, το οποίο εστίαζε σε τρεις συγχρόνους του συγγραφείς, τον Ιταλό Gabriele d' Annunzio, τον Ρώσο Maxim Gorky και τον Άγγλο Rudyard Kipling (González Juárez 973).

Από τη Νέα Υόρκη ταξίδεψε και εγκαταστάθηκε στο Μεξικό το 1906 και μέχρι τις αρχές του Α' Παγκοσμίου Πολέμου, εργαζόμενος ως δημοσιογράφος, έζησε την εμπειρία της Μεξικανικής Επανάστασης (Zuleta Álvarez, "Cronología" 436-438). Εκεί ήρθε σε επαφή με μια σειρά εξεχόντων λογίων του λατινοαμερικανικού κόσμου εκείνης της εποχής, όπως ο Alfonso Reyes, με τους οποίους το 1909 ίδρυσαν το Ateneo<sup>9</sup>. Η συμμετοχή του στο Ateneo, όπου οργάνωνε και έδινε διαλέξεις πάνω σε διάφορα θέματα σχετικά με τις ανθρωπιστικές επιστήμες σημείωσε και την διακοπή των σχέσεών του με τον θετικισμό, το κυρίαρχο ρεύμα σκέψης (Torchia Estrada, "Historiografía de las ideas", 138-139). Σε αυτή την περίοδο συνέγραψε και τη μελέτη του *El verso endecasílabo*<sup>10</sup> (*Ο ενδεκασύλλαβος στίχος*), που αργότερα απέσπασε εξαιρετικές κριτικές από μεγάλα ονόματα της ισπανικής διάνοησης, όπως ο Ramón Menéndez Pidal. Εξέδωσε ακόμα το δεύτερο έργο του, το *Horas de estudio* (*Ωρες σπουδής*), και συμμετείχε στην *Antología del centenario* (*Ανθολογία της Εκατονταετηρίδας*), γράφοντας προλόγους για το έργο

---

<sup>8</sup> Παρότι όμως το πρώτο του βιβλίο το δημοσίευσε στη Νέα Υόρκη, τα δοκίμια που αφορούσαν τους συγγραφείς είχαν προηγουμένως δημοσιευτεί στο περιοδικό *Cuba Literaria* της Αβάνας (Moya López 63).

<sup>9</sup> Το Ateneo de la Juventud (1906), το οποίο μετονομάστηκε από το 1908 σε Ateneo de México, ήταν φοιτητική οργάνωση από την οποία προήλθαν πολλά στελέχη της Μεξικανικής Επανάστασης αλλά και, γενικότερα, διανοούμενοι με παναμερικανική σημασία. Είχε ξεκινήσει ως Sociedad de Conferencias και ονομάστηκε Ateneo μόνο μετά την είσοδο του Henríquez Ureña, ο οποίος επέμεινε να ασχοληθεί η οργάνωση και με την Αρχαία Ελλάδα, επειδή ήταν πολύ επίκαιρο θέμα στις ΗΠΑ, από τις οποίες μόλις είχε φτάσει το Μεξικό. Ο ίδιος είχε το προσωνύμιο Sócrates, ενώ π.χ. ο Alfonso Reyes ήταν ο Platón (Andújar 391-392).

<sup>10</sup> *Ο ενδεκασύλλαβος στίχος*. Η μετάφραση τόσο των τίτλων των έργων όσο και των αποσπασμάτων από κείμενα του Pedro Henríquez Ureña είναι δική μου.

έντεκα συγγραφέων (González Juárez 973). Δίδαξε σε μια σειρά από ανώτερες κι ανώτατες σχολές του πανεπιστημίου της Πόλης του Μεξικού και παράλληλα τελείωσε τη Νομική Σχολή (Zuleta Álvarez, “Cronología” 439).

Το 1914 επέστρεψε άλλη μια φορά στις Ηνωμένες Πολιτείες για να διδάξει σε πανεπιστήμια της Minnesota, της Καλιφόρνια και του Σικάγο. Ο Henríquez Ureña στις Η.Π.Α. εργάστηκε επίσης ως ανταποκριτής κουβανικών εφημερίδων. Έμεινε στη Νέα Υόρκη και στην Ουάσιγκτον, αλλά κατέληξε στη Μιννεάπολη της Minnesota, όπου ξεκίνησε μαθήματα Ισπανικής στο εκεί Πανεπιστήμιο, ολοκλήρωσε ένα μεταπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών και ξεκίνησε την εκπόνηση της διδακτορικής του διατριβής, για την οποία ταξίδεψε και στη Μαδρίτη, όπου γνωρίστηκε με τον Ramón Menéndez Pidal. Το 1920 ολοκλήρωσε τη διδακτορική του διατριβή με τίτλο *La versificación irregular en la poesía castellana (Η ακανόνιστη στιχοουργία στην καστιλλιάνικη ποίηση)*, την οποία προλόγισε ο ίδιος ο Menéndez Pidal (Zuleta Álvarez, “Cronología” 441-442).

Μετά τη Μιννεάπολη, ο Pedro Henríquez Ureña επέστρεψε στο Μεξικό μετά από πρόσκληση του José Vasconcelos<sup>11</sup> και ανέλαβε καίριες θέσεις στα

---

<sup>11</sup> Ο José Vasconcelos (1882-1959) ήταν μεξικάνος διανοούμενος, από τις κεντρικές μορφές του Ateneo, αντίπαλος του καθεστώτος του Porfirio Díaz και πνευματικός ταγός της Μεξικανικής Επανάστασης του 1910. Εβλεπε τη λογοτεχνική δραστηριότητα ως αποστολή και πίστευε ακράδαντα ότι μέσω αυτής μπορούσε να αλλάξει ο κόσμος. Το 1914-1915 έγινε Υπουργός Παιδείας της πατρίδας του αλλά δεν πρόλαβε να εφαρμόσει πρακτικά τις ιδέες του. Στη δεύτερη θητεία του, στην κυβέρνηση του Álvaro Obregón, το 1921-1924, αγωνίστηκε για την ίδρυση βιβλιοθηκών, τον αλφαριθμητισμό των λαϊκών στρωμάτων, τη διάδοση της εκπαίδευσης, την έκδοση των έργων των μεγαλύτερων συγγραφέων του κόσμου –ανάμεσά τους Όμηρος, Γκαίτε, Θερβάντες- και τη διάδοση της τέχνης στον δημόσιο χώρο, τον λεγόμενο muralismo. Μέρμνά του ήταν η επιστροφή στη γνώση του αυτόχθονου μεξικάνικου στοιχείου. Παράλληλα, συνεργάστηκε και με διανοούμενους από το εξωτερικό, ανάμεσα του και με τον Henríquez Ureña. Οι εκλογικές του αποτυχίες το 1924 και το 1926 τον ώθησαν σε αυτοεξορία και επέστρεψε το 1939 για να αναλάβει τη διεύθυνση της Βιβλιοθήκης της χώρας. Το σημαντικότερο έργο του, *La raza cósmica (Η φυλή του κόσμου)* (1925) περιλαμβάνει τη θέση ότι ο κόσμος οδηγείται λόγω της μείξης των πληθυσμών σε μια νέα φυλή, της οποίας λίκνο θα είναι η αμερικανική ήπειρος, λόγω ήπιου κλίματος και ως γενέτειρα μεγάλων πολιτισμών. Το έργο αυτό συμπληρώνεται από την *Indología (Ινδολογία)* του 1926, όπου αναφέρει ότι οι Αμερικάνοι, ως μείξη όλων των φυλών του κόσμου, θα είναι μια φυλή ανώτερη. Δεν το στηρίζει σε κάποια βιολογική θεωρία ούτε τα ηθικά ζητήματα τον ενδιαφέρουν. Σε υστερότερη περίοδο διόρθωσε τις θέσεις αυτές και περισσότερο ενδιαφέρθηκε να απαλείψει τις όποιες διαφορές ανάμεσα στους τοπικούς πληθυσμούς, λευκούς και αυτόχθονες (Oviedo, *Historia de la literatura* vol.3 143-149).

εκπαιδευτικά ιδρύματα της χώρας. Εκεί παντρεύτηκε και την Isabel Lombardo Toledano το 1923. Το επόμενο έτος εγκαταστάθηκε στην Αργεντινή, όπου και έμεινε μόνιμα μέχρι το τέλος της ζωής του (Carilla, *Ureña. Otros Signos* 25).

Στην Αργεντινή, ο Pedro Henríquez Ureña έζησε με τη νοσταλγία για την ιδιαίτερη πατρίδα του. Το 1931 ο νικητής των εκλογών, στρατιωτικός γενικός διοικητής της Δομινικανής Δημοκρατίας, Rafael Leónidas Trujillo, κάλεσε τον Pedro Henríquez Ureña να αναλάβει Γενικός Επόπτης της Εκπαίδευσης στην πατρίδα του. Παρά το ότι ο Henríquez Ureña γνώριζε ότι ο Trujillo δεν ανέλαβε την διακυβέρνηση σε συνθήκες πλήρους νομιμότητας, είδε την πρόσκληση αυτή ως ευκαιρία επαναπατρισμού και προσφοράς στην πατρίδα του (Vargas 252). Δεν έμεινε όμως πολύ, μόνο ως το 1933, καθώς το καθεστώς Trujillo φανέρωνε όλο και περισσότερο τον τυραννικό του χαρακτήρα. Όσο, όμως, έμεινε στην πατρίδα του, στην οποία δεν ξαναγύρισε ποτέ στο εξής, το Πανεπιστήμιο του Πουέρτο Ρίκο τον αναγόρευσε επίτιμο διδάκτορα (Zuleta Álvarez, “Cronología” 447).

Το έργο του Pedro Henríquez Ureña στην Αργεντινή ήταν έντονο και ποικίλο. Εργάστηκε ως καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Río de la Plata και στο Εθνικό Ινστιτούτο Κατάρτισης Καθηγητών Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης (Instituto Nacional de Profesorado Secundario de Buenos Aires) (Carilla, *Ureña. Otros Signos* 26-27). Εξελίχθηκε δηλαδή, σε μια εγνωσμένου κύρους πνευματική προσωπικότητα, στον οποίο αναθέτονταν σημαντικά καθήκοντα, σε μια χώρα όπου ο ίδιος δεν αισθανόταν πλήρως ενσωματωμένος.

Πέραν αυτών στην Αργεντινή, επιδόθηκε σε φρενήρη πνευματική εργασία, που περιελάμβανε από μαθήματα στο πανεπιστήμιο, έκδοση των έργων του, δημοσίευση άρθρων κι εργασιών, με σημαντικότερες τις συλλογές δοκιμίων, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* ( *Έξι δοκίμια σε αναζήτηση της έκφρασής μας*)



και *La utopía de América* (*Η ουτοπία της Αμερικής*). Ασχολήθηκε, ακόμα, με τη συγγραφή προλόγων για τη φιλόδοξη λογοτεχνική σειρά *Cien Obras Maestras*<sup>12</sup>, την ίδρυση του Λαϊκού Πανεπιστημίου Alejandro Korn και την οργάνωση της σειράς *Biblioteca Americana* (González Juárez 974).

Με βάση του πια την Αργεντινή, ο Henríquez Ureña έγινε ένας διανοούμενος που θα κέρδιζε την αναγνώριση σε πολλές χώρες της αμερικανικής ηπείρου. Ίσως η μέγιστη πνευματική αναγνώριση ήρθε το 1940-1941, όταν αποδέχθηκε την πρόσκληση του Πανεπιστημίου του Harvard να διδάξει Ποίηση στην Έδρα Charles Eliot Norton. Οι διαλέξεις της ακαδημαϊκής αυτής περιόδου κατέληξαν σε ένα από τα γνωστότερα έργα του, το *Literary Currents in Hispanic America* (*Λογοτεχνικά ρεύματα στην Ισπανική Αμερική*), σε έκδοση του πανεπιστημίου του Harvard το 1947 (Roggiano 75-76) και ακολούθως σε ισπανική μετάφραση από τον Joaquín Díaz Canedo το 1949 (Bartholomew 197).

Το έργο του Pedro Henríquez Ureña στο σύνολό του, το οποίο επικεντρώνεται στην κριτική της λατινοαμερικανικής λογοτεχνίας, δείχνει μια εξαιρετική ευρυμάθεια και ευρύτητα στην θεματική του, ενώ σημαντικό μέρος του είναι αφιερωμένο στη μελέτη της λατινοαμερικανικής ταυτότητας, της ολοκλήρωσης, και της διαφορετικότητας που έχει η Λατινική Αμερική σε σχέση με τον υπόλοιπο κόσμο. Επιθυμία του είναι να αναδείξει την πνευματική και πολιτισμική ανεξαρτησία της Αμερικής. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, τα γνωστότερα έργα του είναι η συλλογή δοκιμίων *Seis ensayos en búsqueda de nuestra expresión*<sup>13</sup> (*Έξι δοκίμια σε αναζήτηση της έκφρασής μας*) και *Utopía de América* (*Η ουτοπία της Αμερικής*). Παράλληλα αφιερώνει και σειρά μελετών στην ιδιαίτερη πατρίδα του, την Δομινικανή

---

<sup>12</sup> Η λογοτεχνική σειρά *Las Cien Obras Maestras de la Literatura y del Pensamiento universal* (*Τα εκατό σημαντικότερα έργα παγκόσμιας λογοτεχνίας και σκέψης*) εκδόθηκε στο Μπουένος Άιρες, Σε αυτή, ο Pedro Henríquez Ureña συνέγραψε τους προλόγους σε δεκατρία έργα (Cervera Salinas 416).

<sup>13</sup> *Έξι Δοκίμια σε αναζήτηση της έκφρασής μας*. Παρά τον τίτλο, το βιβλίο αυτό περιέχει εννέα δοκίμια.

Δημοκρατία, όπως είναι τα έργα *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo* (*Ο πολιτισμός και τα γράμματα της Αποικιοκρατίας στον Άγιο Δομίνικο*) και το *El español en Santo Domingo* (*Η ισπανική γλώσσα στον Άγιο Δομίνικο*).

Ο Pedro Henríquez Ureña πέθανε το πρωί της 11<sup>ης</sup> Μαΐου 1946, καθήμενος σε ένα παγκάκι στον σιδηροδρομικό σταθμό του Μπουένος Άιρες, ενώ περίμενε το τραίνο για να πάει στο Πανεπιστήμιο στη La Plata (Zorilla 7). Στο ίδιο σημείο το 1924 είχε υπογράψει μια επιστολή προς τον φίλο του, Alfonso Reyes, στην οποία του έλεγε ότι θα πέθαινε το 1964 στο Μπουένος Άιρες (Carilla, “Ureña en su Centenario” 318-319).

Σε μια εξομολόγηση, που δημοσιεύτηκε σχεδόν τρεις δεκαετίες μετά τον θάνατό του, κάνει έναν μικρό απολογισμό και σκιαγραφεί την προσωπογραφία του, όχι ως στοχαστή, αλλά ως δασκάλου και επίδοξου λογοτέχνη:

Miro siempre hacia atrás para darme cuenta, o para dar cuenta, de mis trabajos, porque pocas veces he escrito lo que hubiera querido escribir. [...] Una que otra vez he escrito cuentos. Es lo que preferiría haber escrito. Y novelas. Y dramas. Y ensayos. Pero no he hallado tiempo para avanzar en ninguna de las novelas ni en ninguno de los dramas que he comenzado. La experiencia me ha demostrado que, tanto para la obra de imaginación como para la de pensamiento libre, es indispensable el descanso ocioso. Y yo he trabajado siempre en la tarea más desgastadora de la fuerza mental y más enemiga del libre juego de la imaginación y del pensamiento: la enseñanza<sup>14</sup> (Barbadillo de la Fuente 594).

Το έργο του Pedro Henríquez Ureña περισσότερο από μισό αιώνα μετά, παραμένει βασικό για τη μελέτη και την κατανόηση της πολιτισμικής πραγματικότητας της Λατινικής Αμερικής και για την συγκρότηση της ιδιαίτερης

---

<sup>14</sup> Κοιτάζω πάντα προς τα πίσω για να λογοδοτήσω και για να ξανασκεφτώ τα έργα μου, επειδή ελάχιστες φορές έγραψα αυτό που πραγματικά είχα θελήσει να γράψω [...] Κάπου κάπου έγραψα διηγήματα. Είναι αυτό που θα προτιμούσα να είχα γράψει. Και θεατρικά. Και δοκίμια. Αλλά δε βρήκα χρόνο να προχωρήσω κανένα από τα πεζά ούτε κανένα από τα θεατρικά που ξεκινούσα. Η εμπειρία μου έδειξε ότι για τα έργα της φαντασίας, όπως και για την ελεύθερη σκέψη είναι απαραίτητη η οκνηρή ανάπαυλα. Κι εγώ δούλευα πάντα στην πιο φθοροποιό εργασία από τις πνευματικές δυνάμεις, και στην πιο εχθρική για το ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας και της σκέψης: την διδασκαλία.

λατινοαμερικανικής ταυτότητας, εξίσου πρωτοπόρο όσο και την εποχή την οποία γράφτηκε.

## **2.2. Ο Pedro Henríquez Ureña ως Δομινικανός και η δομινικανή εθνική συνείδηση του Pedro Henríquez Ureña**

Η εθνική συνείδηση της Δομινικανής Δημοκρατίας ήταν αποτέλεσμα μιας σειράς παραγόντων, πολύ διαφορετικών μεταξύ τους. Σημαντικό ρόλο έπαιξαν οι ανταγωνισμοί των μεγάλων ευρωπαϊκών δυνάμεων για τον έλεγχο της περιοχής της Καραϊβικής και των Αντιλλών και, εν γένει, της Λατινικής Αμερικής. Πέραν όμως αυτού, του εξωγενούς δηλαδή παράγοντα, η Δομινικανή Δημοκρατία είναι ένα σχετικά νέο κράτος, δημιουργημένο τον 19<sup>ο</sup> αιώνα μέσα από μια πολύπλοκη πορεία ιστορικών γεγονότων. Ο πληθυσμός της ήταν αρκετά μικρός και η διοικητική διαίρεση του κράτους δεν βοηθούσε προς την κατεύθυνση της ομοιογένειας, μιας και οι διαφορετικές ανάγκες του σχεδόν καθ' ολοκληρία, αγροτικού πληθυσμού ωθούσαν σε μια πολυδιάσπαση, σε σημείο που οι τρεις επαρχίες της χώρας να μοιάζουν τρία διαφορετικά κρατίδια (Balcácer 308). Τον πολυτεμαχισμό αυτό συνοδεύει μια γλωσσοδιαλεκτολογική διαφορά, την οποία μάλιστα αναγνωρίζει ανάμεσα σε άλλους διανοούμενους και ο Henríquez Ureña (“Español en Santo Domingo” 38-39).

Στην κρίσιμη αυτή στιγμή με τα δραματικά γεγονότα, οι Δομινικάνοι διανοούμενοι ξεκινούν μια προσπάθεια, καθένας με την δική του οπτική, λιγότερο ή περισσότερο αισιόδοξη, θετικιστική ή ιδεαλιστική, να ερμηνεύσουν την ιστορία της Δομινικανής Δημοκρατίας. Τους απασχόλησε το ζήτημα της βραχυπρόθεσμης βιωσιμότητας των θεσμών και της συμπεριφοράς των Δομινικανών απέναντί τους (Balcácer 319).

Από τα βασικά χαρακτηριστικά της Δομινικανής Δημοκρατίας είναι ο γεωγραφικός και πολιτικός διαχωρισμός του νησιού, του οποίου η χώρα

καταλαμβάνει το ανατολικό τμήμα. Χωρισμένο το νησί Ysrañiola ή Esrañiola ή Hisrañiola σε δυο κράτη, ανταγωνιστικά και εχθρικά εν πολλοίς μεταξύ τους, την ισπανόφωνη Δομινικανή Δημοκρατία και τη γαλλόφωνη Αϊτή, και με σχέσεις που κυμαίνονταν από ουδέτερες ως εχθρικές, η ανάπτυξη μιας εθνικής συνείδησης είχε να αντιμετωπίσει προκλήσεις. Παράλληλα, οι διεθνείς εξελίξεις καθόριζαν το πλαίσιο εντός του οποίου τα μικρότερα κράτη είχαν να κινηθούν. Μέσα σε αυτή την κατάσταση είχαν εμφανιστεί ήδη από τις τελευταίες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα οι μεγάλοι δάσκαλοι του έθνους, με προεξάρχοντα τον Eugenio Maria de Hostos, οι οποίοι έβλεπαν ως αποστολή τους την ανάπτυξη της πολιτικής συνειδητοποίησης του πληθυσμού, μέσα από διαδικασίες κοινωνικής ανάπτυξης και αγνού εθνικισμού (Balcácer 319).

Ο Pedro Henríquez Ureña ευρίσκεται ανάμεσα στους λογίους που προσπάθησαν να διερευνήσουν το ζήτημα της δομινικανικότητας ως εθνικού αισθήματος (*dominicanidad*). Γνωστός για την παναμερικανική του σκέψη, που υπερβαίνει τα εθνικά όρια, δεν παραγνωρίζει την έννοια του έθνους. Ακόμα και αν η Μεγάλη Πατρίδα (*Magna Patria*) στην οποία στόχευε, η Λατινική Αμερική, η *Nuestra América* του José Martí, επιτευχθεί, αυτό δεν θα μπορούσε να γίνει χωρίς καθένα από τα επιμέρους τμήματά της να έχει φτάσει στην αυτογνωσία, στον αυτοορισμό και στην διακριτότητά του μέσα στο σύνολο (Balcácer 358).

Για τον Henríquez Ureña η ανάδυση της δομινικανής εθνικής συνείδησης εμφανίζεται στο διάστημα 1865-1873, παράλληλα με την επιθυμία της διατήρησης της εθνικής ανεξαρτησίας. Όμως στο σημείο αυτό είναι ενδιαφέρον να δούμε την απάντησή του στην επιστολή που έλαβε από τον García Godoy, όπως προαναφέραμε:

Para mí tengo que la idea de independencia germinó en Santo Domingo desde principios del XIX; pero no se hizo clara y perfecta para el pueblo hasta 1873. La primera independencia fue, sin duda alguna, la de

Núñez de Cáceres; no claramente concebida, tal vez, pero independencia al fin. La de 1844 fue consciente y definida en los fundadores; pero no para todo el pueblo, ni aun para cierto grupo dirigente. Libertarse de los haitianos era justo, era lo natural; pero ¿comprendía todo el pueblo que debíamos ser absolutamente independientes? Ello es que vemos la anexión a España, y sabemos que, si para unos esta anexión pecaba por su base, para otros fracasó por sus resultados, y por ello la combatieron. Y lo extraño, luego, es que ni ese mismo fracaso bastará a desterrar toda idea de intervención extraña, y que todavía en el gobierno de Báez se pensara en los Estados Unidos. Sin embargo, para entonces la idea había madurado ya: la revolución de 1873 derrocó en Báez, no sólo a Báez sino a su propio enemigo Santana; derrocó, en suma, el régimen que prevaleció durante la primera República, y desterró definitivamente toda idea de anexión a país extraño. Esa es para mí la verdadera significación del 25 de noviembre: la obra de ese movimiento anónimo, juvenil, fue fijar la conciencia de la nacionalidad. Desde entonces, la acusación más grave que entre nosotros puede lanzarse a un gobierno es la que lo denuncia ante el pueblo como propenso a mermar la integridad nacional; y cuenta que hasta ahora la acusación, en todos los casos, parece haber sido infundada. El año de 1873 significa para los dominicanos [...] el momento en que llega a su término el proceso de intelección de la idea nacional.

Nuestro período de independencia, por tanto, nuestro proceso de independencia moral, se extiende, para mí, desde 1821 hasta 1873. En ese medio siglo, el momento más heroico, el apex, es 1844. Pero esa fecha debe considerarse como central, no como inicial. La independencia de la República como hecho, como origen, creo que debe contarse desde 1821, aunque como realidad efectiva no exista hasta 1844 ni como realidad moral hasta 1873<sup>15</sup> (Balcácer 358-360).

---

<sup>15</sup> Έχω τη γνώμη ότι η ιδέα της ανεξαρτησίας στον Άγιο Δομίνικο βλάστησε από τις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα, αλλά δεν αποσαφηνίστηκε και δεν τελειοποιήθηκε για τον λαό μέχρι το 1873. Η πρώτη ανεξαρτησία ήταν, αναμφίβολα, αυτή του Núñez de Cáceres. Χωρίς ίσως να έχει συλληφθεί σαφώς ήταν σαφέστατα ανεξαρτησία τελικά. Αυτή του 1844 ήταν συνειδητή και καθορισμένη από τους ιδρυτές της αλλά όχι για όλο τον λαό, ούτε καν για όλη την άρχουσα τάξη. Ήταν δίκαιο να απελευθερωθούμε από τους αϊτινούς, ήταν φυσικό, αλλά κατανοούσε όλος ο λαός ότι έπρεπε να ανεξαρτητοποιηθούμε ολοκληρωτικά; Αυτό που βλέπουμε είναι η προσάρτηση στην Ισπανία και ξέρουμε ότι, αν για κάποιους ήταν λανθασμένη κίνηση στη βάση της, για άλλους απέτυχε στα αποτελέσματά της και γι' αυτό την πολέμησαν. Και το παράξενο, μετά είναι ούτε αυτή η αποτυχία θα φτάσει να ξεριζώσει οριστικά την ιδέα της εξωτερικής επέμβασης και ότι ακόμα και η κυβέρνηση του Báez σκεφτόταν τις ΗΠΑ. Παρά ταύτα, από τότε είχε ωριμάσει η ιδέα πια. Η επανάσταση του 1873 ανέτρεψε τον Báez αλλά και τον ορκισμένο αντίπαλό του, τον Santana. Ανέτρεψε συνολικά το καθεστώς που κυριάρχησε στην Πρώτη Δημοκρατία και ξερίζωσε εντελώς την ιδέα της προσάρτησης σε κάποια ξένη δύναμη. Αυτή είναι, κατ' εμέ, η αληθινή σημασία της 25<sup>ης</sup> Νοεμβρίου: το έργο αυτής της ανώνυμης, νεανικής κίνησης, ήταν να παγιώσει το αίσθημα της εθνότητας. Από τότε, η σοβαρότερη κατηγορία ανάμεσά μας που μπορεί να εκτοξευτεί εναντίον μιας κυβέρνησης είναι η καταγγελία στο λαό ότι είναι ευεπίφορη στο να μειώσει την εθνική ακεραιότητα. Και μετρά ως τις μέρες μας η κατηγορία, σε κάθε περίπτωση, φαίνεται να παραμένει ισχυρή. Το έτος 1873 σημαίνει για τους Δομινικάνους... τη στιγμή που φτάνει η συνειδητοποίηση της εθνικής ιδέας. Η περίοδος της ανεξαρτησίας μας, ως εκ τούτου, το διάστημα της ηθικής μας ανεξαρτησίας εκτείνεται από το 1821 ως το 1873. Σε αυτό τον μισό αιώνα, η πιο ηρωική στιγμή, η κορύφωση, είναι το 1844. Αλλά αυτή η ημερομηνία πρέπει να θεωρείται κομβική, όχι εναρκτήρια. Η ανεξαρτησία της Δημοκρατίας ως γεγονός, ως πηγή, πρέπει να θεωρείται το 1821, παρότι ως πραγματικότητα δεν υπάρχει ως το 1844 ούτε ως ηθική πραγματικότητα ως το 1873.

Ο Henríquez Ureña, παρά τον παναμερικανισμό του, δεν σταμάτησε να ασχολείται, έστω και σποραδικά, με το ζήτημα της εθνικής δομινικανής συνείδησης. Ως προς αυτό, καίριο ρόλο έπαιξαν η εξορία του, τα ταξίδια του και η διαμονή του σε μεγάλο μέρος της αμερικανικής ηπείρου, τα οποία τον βοήθησαν να γνωρίσει και να αφουγκραστεί καλύτερα τις διαλεκτολογικές διαφορές της Ισπανικής στη Λατινική Αμερική (Romera Navarro 129). Η ενασχόλησή του με διάφορες πτυχές της διαλεκτολογίας δεν θα μπορούσε να αφήσει εκτός των ενδιαφερόντων του την ιδιαίτερη πατρίδα του, στην οποία αφιερώσε άρθρα και βιβλία, αναζητώντας τη διαφορά και τη μοναδικότητά της.

Ο Pedro Henríquez Ureña ποτέ δεν σταμάτησε, παρότι έζησε εξόριστος με τον ένα ή τον άλλο τρόπο σε πολλές χώρες, να γράφει για την πολιτιστική παραγωγή της πατρίδας του και πάντοτε είχε ως άξονα της σκέψης του την ανάδειξη της πρωτοκαθεδρίας του Αγίου Δομινίκου στην πνευματική και πολιτιστική εξέλιξη όλης της Λατινικής Αμερικής.

### **2.2.1. Το ζήτημα της γλώσσας και η ιδιαιτερότητα της Δομινικανής Δημοκρατίας**

Για τον Henríquez Ureña το ζήτημα της δομινικανής εθνικής συνείδησης (dominicanidad) δεν είναι μόνο μια υπόθεση του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Ήδη στον πρόλογο του βιβλίου του *El español en Santo Domingo (Τα Ισπανικά στον Άγιο Δομίνικο)* το 1940, αναφέρεται στην θέση που θα κυριαρχήσει στο συγκεκριμένο έργο του ότι η Ισπανική στον Άγιο Δομίνικο χαρακτηρίζεται από ένα παλαικό άνεμο, που φτάνει ως τον αρχαϊσμό, σε σημείο που διαφέρει αισθητά από την Ισπανική που ομιλείται σε άλλες περιοχές της Αμερικής (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 11). Από πολύ νωρίτερα (1921) σε άρθρο του είχε δοκιμάσει να διαιρέσει την Λατινική

Αμερική σε πέντε μεγάλες γλωσσολογικές ζώνες εντάσσοντας το νησί του στην ομάδα της Καραϊβικής, όπου ανήκει και γεωγραφικά (Henríquez Ureña “Observaciones” 358-361). Το δε ιδιαίτερο γνώρισμα της Καραϊβικής είναι ότι εκεί έγινε η πρώτη επαφή με τον ευρωπαϊκό / ισπανικό κόσμο, η πρώτη εγκατάσταση, η ίδρυση πόλεων και, με αυτόν τον τρόπο, το νησί του και η Καραϊβική έγιναν η βάση για την κατάκτηση της Αμερικής (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 12-13). Παρά το γεγονός, όμως, ότι ο Άγιος Δομίνικος ήταν ο χώρος της «πρώτης συνάντησης της ισπανικής γλώσσας με τις νέες ανάγκες», η βιβλιογραφία σχετικά με την γλωσσολογία του νησιού είναι μάλλον φτωχή (Alba 49).

Ακόμα περισσότερο μέσα σ’ αυτό το πλαίσιο, ο Άγιος Δομίνικος είχε κεντρική θέση. Μέχρι τουλάχιστο τα μέσα του 16<sup>ου</sup> αιώνα αποτελούσε το διοικητικό κέντρο της Κεντρικής Αμερικής. Ανάλογη είναι και η κατάσταση στα εκκλησιαστικά πράγματα. Πραγματική, όμως, πρωτοκαθεδρία ο Άγιος Δομίνικος έχει πρωτίστως στα εκπαιδευτικά ζητήματα, καθώς μέχρι τα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα, τα δυο πανεπιστήμια του, το Universidad de Santo Tomás de Aquino (1538) και το Universidad de Santiago de la Paz (1540) ήταν τα ανώτερα πνευματικά ιδρύματα στην Καραϊβική και είχαν να αντιμετωπίσουν μόνο τον ανταγωνισμό από τα αντίστοιχα πανεπιστημιακά ιδρύματα του Περού στη Λίμα (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 35-36).

Το γλωσσολογικό έργο του Henríquez Ureña εντάσσεται στην παράδοση της δομινικανής γλωσσολογίας της εποχής του, αλλά και διαφέρει αισθητά από αυτή. Από τις απαρχές της ως περίπου τη δεκαετία του 1970, η γλωσσολογία της Δομινικανής Δημοκρατίας ακολουθούσε τον δρόμο της βιβλιογραφικής έρευνας και όχι της αναζήτησης των γλωσσικών δεδομένων και συχνά κατέληξε σε ετυμολογίες



στερημένες βάσης και σε αναλύσεις συγκεκριμένες. Ελάχιστα ήταν τα έργα που ξεχώριζαν, ανάμεσα στις οποίες και τα έργα του Henríquez Ureña (Alba 50-51).

Ως προς την γλώσσα, ο Henríquez Ureña θεωρεί ότι τα Ισπανικά του Αγίου Δομίνικου έχουν την στενότερη σχέση με τα καστιλιάνικα, ως η πρώτη περιοχή που αποικίστηκε και αναπτύχθηκε πνευματικά ως κέντρο του ισπανικού πολιτισμού στην Αμερική. Σε κάθε περίπτωση, όμως, αξίζει να αναφερθεί ότι, αφενός η ισπανική είναι μια από τις γλώσσες επέκτασης<sup>16</sup> και ότι αφετέρου σε όλη τη διάρκεια της Αποικιοκρατίας, τα Ισπανικά δεν διαχωρίζονται σε ευρωπαϊκά και αμερικάνικα. Ωστόσο, τα Ισπανικά της Αμερικής θεωρούνταν κάπως κατώτερα και όχι τόσο καθαρά, όπως τα Ισπανικά της Ευρώπης, όπως αναφέρει ο Bernardo de Aldrete, ιστορικός της ισπανικής γλώσσας των αρχών του 17<sup>ο</sup> αιώνα (Guitarte 65-67). Το φαινόμενο, όπως λέει ο Henríquez Ureña, θα μπορούσε να έχει απλώς μια χρονολογική βάση, δηλαδή ότι ο Άγιος Δομίνικος αποικίστηκε πρώτος, όπως συνέβη και στην αρχαία Ρώμη, οι περιοχές που κατακτήθηκαν πρώτες διέθεταν αρχαιότερο και συνεπώς καθαρότερο(;) λατινικό λόγο από αυτές της μεταγενέστερης κατάκτησης. Βέβαια, αυτή η θεωρία του 19<sup>ου</sup> αιώνα στα χρόνια του Henríquez Ureña αμφισβητείτο. Ο Henríquez Ureña αντίθετα, δίνει την δική του εξήγηση στο φαινόμενο του γλωσσικού αρχαιισμού στην πατρίδα του: Δηλαδή ότι εκεί ο γηγενής πληθυσμός ήταν ολιγάριθμος και πολύ σύντομα οι ισπανόγλωσσοι κάτοικοι έγιναν πλειοψηφία εξαφανίζοντας τις τοπικές γλώσσες (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 41).

Στην αρχή του δεύτερου κεφαλαίου του έργου του *El Español en Santo Domingo* ο Henríquez Ureña διαφοροποιεί τα Ισπανικά της Καστίλλης από τα

---

<sup>16</sup> Γλώσσες επέκτασης ονομάζονται οι γλώσσες που επεκτείνονται γεωγραφικά λόγω της αποικιοκρατίας, π.χ. τα ισπανικά ή τα αγγλικά. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η σωστή χρήση της γλώσσας πρέπει να ταυτίζεται με αυτή της μητρόπολης (Guitarte 65).

Ισπανικά της Ανδαλουσίας. Με αυτόν τον τρόπο, τα Ισπανικά του Αγίου Δομίνικου χαρακτηρίζονται κυρίως από τα Ισπανικά της Καστίλλης, ειδικά στο λεξικό και το συντακτικό επίπεδο. Ο χαρακτηρισμός βασίζεται στη σύγκρισή τους με τα Ισπανικά της Μπογκοτά και της Λίμα, που θεωρούνται συντηρητικές διάλεκτοι αλλά ιδιαίτερου γοήτρου στη Λατινική Αμερική. Καταλήγει, λοιπόν, να διαφοροποιεί εμφανώς τα Ισπανικά του Αγίου Δομίνικου από τα Ισπανικά των γύρω νησιών και άλλων περιοχών, που θεωρούνται ότι βρίσκονται χαμηλότερα στην διάταξη της ιεραρχίας των ισπανικών διαλέκτων (Valdés, *Tracing* 137).

Ο Henríquez Ureña θεωρεί ότι ο αρχαϊκός χαρακτήρας των Ισπανικών του Αγίου Δομίνικου συνίσταται σε μια σειρά από στοιχεία, όπως η χρήση εκφράσεων που τείνουν, σε άλλες περιοχές, να πέσουν σε αχρηστία. Μόνο η εισαγωγή κάποιων λεξιλογικών στοιχείων από προκολομβιανές γλώσσες (*indigenismos*) αποτελεί νεωτερικό, κατά κάποιο τρόπο, στοιχείο, αλλά και αυτή γίνεται με μέτρο και δεν έχει την δυναμική άλλων περιοχών, ενώ επιπλέον, λείπουν οι εισαγωγές ξένων λέξεων, πέραν όσων συνηθίζονται στο λεξιλόγιο της Μαδρίτης και της Καστίλλης. Τέλος, παρατηρεί την ύπαρξη λίγων λεξιλογικών στοιχείων κοινών σε όλες τις Αντίλλες (*regionalismos*) (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 47).

Ως προς τις προκολομβιανές γλώσσες (*indigenismos*), ο Henríquez Ureña αναφέρει ότι, αντίθετα με άλλες χώρες της ηπείρου, στον Άγιο Δομίνικο από πολύ νωρίς το εθνολογικό υπόστρωμα των ινδιάνων Arahuaco είχε σχεδόν εκλείψει, ενώ άλλα τοπικά προκολομβιανά ιδιώματα, το *taíno* και το *macorix* είχαν εν πολλοίς εξαφανιστεί ως τα μέσα του 16<sup>ου</sup> αιώνα (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 125-127).

Η διαμόρφωση αυτή του γλωσσικού χάρτη της Δομινικανής Δημοκρατίας, συνεχίζει ο συγγραφέας, οφείλεται στη σημασία που είχε τον 16<sup>ο</sup> αιώνα ο Άγιος

Δομίνικος για όλη την περιοχή, με τα δυο πανεπιστήμιά του, την αρχιεπισκοπή του, τα προνόμια, που συνοδεύονταν από μεγαλόπρεπη γλώσσα / ομιλία και μάλιστα όχι μόνο στην πρωτεύουσα αλλά και στις επαρχιακές πόλεις. Η πρακτική αυτή του λόγιου λόγου, δεν μειώθηκε, όταν ο Άγιος Δομίνικος παρήκμασε εξαιτίας της ανάπτυξης άλλων πόλεων (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 48). Η γλωσσική τάση αυτή, βέβαια, δεν παρατηρείται μόνο στον Άγιο Δομίνικο αλλά και σε όλη τη Λατινική Αμερική, τουλάχιστο ως τα χρόνια της Ανεξαρτησίας. Υπήρχε δηλαδή η νοοτροπία στις αποικίες ότι τα «σωστά» Ισπανικά ήταν αυτά της μητρόπολης και τα αμερικάνικα ήταν κάπως κατώτερα (Guitarte 68).

Ο Henríquez Ureña δίνει μια σειρά δειγμάτων άμεσης επιρροής από την μητροπολιτική Ισπανία, η οποία διευκολύνεται, όπως έχουν σημειώσει και άλλοι μελετητές του φαινομένου, από τις θαλάσσιες επικοινωνίες ανάμεσα στην Ισπανία και την Καραϊβική -ή άλλες περιοχές, όπως η Λίμα. Αντίθετα, στις ενδοχώρες, όπου η χερσαία επικοινωνία ήταν πολύ δυσκολότερη, επικράτησαν άλλοι γραμματικοί τύποι (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 49).

Ουσιαστικά, στη Λατινική Αμερική αυτό που επικράτησε ήταν η κοινή Ισπανική και όχι οι γλώσσες των περιφερειών, όπως η Καταλανική, η Βασκική, η Βαλενθιάνικη ή η Γαλικιανή. Αυτό οφείλεται στην ισχυροποίηση της καστιλιάνικης διαλέκτου ως κύριας γλώσσας της χώρας. Με αυτόν τον τρόπο, η καστιλιανοποίηση της Δομινικανής Δημοκρατίας ήρθε ως φυσικό επακόλουθο, εφόσον οι περισσότεροι άποικοι προέρχονταν από εκείνες τις περιοχές. Συνακόλουθα, η λογιότερη μορφή της γλώσσας στη χώρα εμφάνιζε ακόμα και στα χρόνια του Henríquez Ureña στοιχεία πεπαλαιωμένα και αρχαϊκά για τον υπόλοιπο ισπανόφωνο κόσμο (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 52-54). Ο Henríquez Ureña έχει πάγια θέση εναντίον του λεγόμενου andalucismo (ανδαλουσιανισμού), θεωρίας που προκρίνει την έντονη

επιρροή των λατινοαμερικανικών ισπανικών από την ανδαλουσιανή διάλεκτο, ειδικά στο επίπεδο της φωνολογίας. Και παρά το γεγονός ότι η θεωρία αυτή έχει περιοριστεί στα χρόνια του μόνο σε συγκεκριμένες γεωγραφικές περιοχές –ανάμεσά τους και ο Άγιος Δομίνικος- ο Henríquez Ureña όχι μόνο δεν την αποδέχεται αλλά και με επιχειρήματα την καταρρίπτει (Henríquez Ureña, “El supuesto andalucismo” 118-121). Στα χρόνια όμως που ακολούθησαν τις μελέτες του Henríquez Ureña, μεταπολεμικά, φαίνεται ότι η θέση του αυτή δεν ευσταθεί. Νεότερες μελέτες δείχνουν ότι κυρίως πληθυσμοί της Νότιας Ισπανίας, από την Ανδαλουσία και την Εξτρεμαδούρα, κινήθηκαν προς τα νησιά της Καραϊβικής, ενώ και οι επαφές με τα λιμάνια της Εταιρείας των Ινδιών<sup>17</sup> επέτρεπαν μεγάλη επιρροή στην γλωσσολογία του Αγίου Δομινίκου (Alba 52 και Álvarez Nazario 25).

Τέλος, μια σειρά από σημαντικές παρατηρήσεις που διαφοροποιεί τον Άγιο Δομίνικο από την υπόλοιπη ισπανόφωνη ήπειρο είναι αυτή που αφορά τους εισαγόμενους στο νησί πληθυσμούς, τους οποίους θεωρεί γλωσσικούς εξωτισμούς (exotismos). Αναφέρεται, λοιπόν, ότι ένας κάποιος αριθμός αφρικανών σκλάβων έφτασε στο νησί στο πρώτο μισό του 16<sup>ου</sup> αιώνα αλλά έκτοτε οι αριθμοί άφιξης ήταν ελάχιστοι και δεν είχαν αντίκτυπο γλωσσολογικό. Αυτό μπορεί να οφείλεται στο γεγονός ότι οι εισαχθέντες σκλάβοι δεν ήρθαν από την Αφρική αλλά βρίσκονταν ήδη στην Ισπανία, και είχαν γίνει αντικείμενο αγοραπωλησίας από τους Πορτογάλους. Συνεπώς ήταν μάλλον ήδη εξισπανισμένοι, ώστε να μην φέρουν κάποια μεγάλη αλλαγή ή επίδραση στον γλωσσικό χάρτη της νήσου, όπως ήταν τότε υπό

---

<sup>17</sup> Η Εταιρεία των Ινδιών (Casa de Contratación) ιδρύθηκε το 1503 στη Σεβίλλη από τους Καθολικούς Βασιλείς, Φερδινάνδο Β΄ της Αραγωνίας και Ισαβέλλα Α΄ της Καστίλλης, για να επιβλέπει την ναυσιπλοΐα προς την Ινδία, όπως πιστευόταν ότι τα εδάφη που είχαν ανακαλυφθεί. Το πρότυπο της ίδρυσής της βασίστηκε στον πορτογαλικό Οίκο της Ινδίας (Casa da Índia), δια του οποίου το πορτογαλικό Στέμμα έλεγχε την επικοινωνία με την Ασία. Η ίδρυση τέτοιων εταιρειών είχε στόχο όχι μόνο την εθνική ασφάλεια αλλά και την διαφύλαξη της ναυσιπλοΐας, την ασφάλεια του εμπορίου από το λαθρεμπόριο, τον αποκλεισμό των ξένων Δυνάμεων από τα συγκεκριμένα εμπορικά δρομολόγια, εν ολίγοις τον έλεγχο από το Στέμμα της υπερατλαντικής εμπορικής δραστηριότητας (Elliott 232-233).

διαμόρφωση (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 135-137). Μάλιστα, η σχετικά γρήγορη παρακμή του Αγίου Δομνίκου, που δεν προσέφερε μεγάλες ευκαιρίες, οδήγησε στην μικρή μετανάστευση προς το νησί, ώστε να μην παρατηρηθούν ούτε αγγλισμοί, γαλλισμοί ή άλλες επιρροές από ευρωπαϊκές γλώσσες άξιες λόγου (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 140-141).

Αν και αναγνωρίζεται γενικά ότι οι απόψεις αυτές του Henríquez Ureña ήταν πρωτοποριακές και είχαν ουσιαστικά επιστημονικό υπόβαθρο, υπάρχουν αντίθετες απόψεις, ειδικά ως προς τη θέση του για την απομόνωση του Αγίου Δομνίκου από τον υπόλοιπο ισπανοαμερικανικό κόσμο και, συνεπώς, τους αρχαϊσμούς που παρατηρούνται στη γλώσσα του νησιού του (Jiménez Sabater στον Valdez 24). Άλλοι ερευνητές, όπως ο Alba (στον Valdez 25), αναφέρουν ότι οι αρχαϊσμοί δεν είναι ίδιον του Αγίου Δομνίκου, ενώ η Pérez Guerra (στον Valdez 26) τους επεκτείνει και πέραν του λεξιλογικού επιπέδου, στο οποίο επικεντρώνεται ο Henríquez Ureña, και στο μορφοσυντακτικό επίπεδο.

Ο Henríquez Ureña ήταν ο πρώτος, που παρά το γεγονός ότι δεν ήταν ο ίδιος γλωσσολόγος, συνέταξε ένα πλήρες εγχειρίδιο για την ισπανική γλώσσα, όπως εμφανίζεται στη Δομνικανή Δημοκρατία. Είναι δομημένο σύμφωνα με τα επίπεδα της γλώσσας, βιβλιογραφικά τεκμηριωμένο, με πλήθος παραδειγμάτων και με συστηματική οργάνωση (Alba 52). Αυτό όμως που του προσδίδει ιδιαίτερη αξία είναι το γεγονός ότι απέχει κι απομακρύνεται από όλες τις προκατασκευασμένες αντιλήψεις και τις γενικεύσεις για την ισπανική στη Λατινική Αμερική, εν γένει, και για τον Άγιο Δομνίκο, ειδικότερα (Lope Blanch 31). Επεξηγώντας, ο Henríquez Ureña όχι μόνο βλέπει την γλώσσα ως πολιτιστικό στοιχείο αλλά παρέχει και συγχρονικές και διαχρονικές αναλύσεις, που τον απομακρύνουν από τον επαρχιωτισμό μιας σωρείας προηγούμενων γλωσσολόγων που ασχολήθηκαν με

παρόμοια θέματα (Vaquero de Ramírez 77). Η θέση του Henríquez Ureña, κυρίως για τις πέντε μεγάλες γλωσσολογικές ζώνες που διέκρινε, δέχτηκε αρκετές επικρίσεις, κυρίως από γλωσσολόγους άλλων κρατών, επειδή δεν αναγνώρισε το τοπικού χαρακτήρα υπόβαθρο ή επειδή δεν διείδε το ισπανικό διαλεκτολογικό υπόβαθρο σε επιμέρους περιοχές των χωρών, μεταξύ άλλων (Lope Blanch 35-36). Ακόμα και αν η θέση του για τον andalucismo φαίνεται να αποδυναμώνεται σύμφωνα με νεώτερες έρευνες, το γεγονός ότι θεμελίωσε με εμπειρικά δεδομένα τη θέση του, τον καθιστά μελετητή υψηλού κύρους και εγνωσμένης επιστημοσύνης.

Η επιθυμία του Henríquez Ureña δεν φαίνεται πουθενά να είναι μια στάση πρωτοκαθεδρίας της δομινικανής «διαλέκτου» σε σχέση με άλλες παραλλαγές της Ισπανικής στην αμερικανική ήπειρο. Αυτό που επιθυμεί είναι να μελετήσει ενδελεχώς και πιο επισταμένα τον τόπο του, χωρίς διάθεση αξιολογικών κρίσεων, που θα διαχώριζαν ανάμεσα σε ανώτερες, κατώτερες, καλύτερες και χειρότερες διαλέκτους και παραλλαγές της Ισπανικής. Αυτό όμως δεν τον κάνει να αποφεύγει κάποιες φορές και ιδίως σε πρωιμότερα έργα του την ιεράρχηση ανάμεσα στα Ισπανικά και τις προκολομβιανές γλώσσες του νησιού του (Valdez 187). Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον να αναφερθεί ότι δεν μιλά θεωρητικά αλλά προτείνει την έρευνα, παρότι είναι δυσεύρετα τα γραπτά κείμενα, τα οποία μελετά και από τα οποία αντλεί τα παραδείγματά του (Henríquez Ureña, “Español en Santo Domingo” 243 και εξής).

Ακόμα και σε αυτό το πλαίσιο του αγνού πατριωτικού αισθήματος, ο Henríquez Ureña υπόρρητα δέχεται και ενσωματώνει μια σειρά αντιλήψεων, τις οποίες σκιαγραφούν σύγχρονοι μελετητές, καθώς η μελέτη του γλωσσικού φαινομένου προχωρά με διεπιστημονικό τρόπο και ιδιαίτερη σύνδεση με τις κοινωνικές επιστήμες. Έτσι, συνεχίζει την παράδοση που διαφυλάττει η οικογένειά

του, προερχόμενη από την ανώτερη αστική τάξη. Για την αστική τάξη της πατρίδας του, όπως είδαμε, αναγνωρίζεται η γλωσσική ποικιλία, όπως εκφράζεται στις διάφορες περιοχές της χώρας, με τρόπο που δεν εκλαμβάνεται ως πλούτος της γλώσσας αλλά ως διαχωριστικό στοιχείο με βάση την καταγωγή, την τάξη ή το γένος (Valdez 43). Το ιδιαίτερο στοιχείο που μελετά ο Henríquez Ureña είναι τα Ισπανικά της Δομινικανής Δημοκρατίας, ενώ οι άλλες γλώσσες του νησιού τον απασχολούν μόνο στο σημείο επαφής και επίδρασης που ασκούν στην Ισπανική της χώρας. Προβαίνει συνεπώς σε κοινωνική διάκριση ανάμεσα στους ομιλητές της γλώσσας, εφόσον οι πλέον μορφωμένοι ομιλούν τα ορθότερα Ισπανικά. Ταυτόχρονα, δεν αρνείται τις επιμέρους τοπικές φωνολογικές διαφορές, τις οποίες μεταγενέστερα οι γλωσσολόγοι θα αναγνωρίσουν και ως εθνοτικούς δείκτες ανάμεσα στις δομινικανικές κοινότητες του εξωτερικού (Valdez 44). Καταλήγουμε, δηλαδή, στην παραδοχή ότι αντιλήψεις που έχουν ήδη διαμορφωθεί σε παλαιότερες εποχές, επηρεάζουν ακόμα και στο πλαίσιο των σύγχρονων αντιλήψεων, παρά το γεγονός ότι γίνεται προσπάθεια από τον Henríquez Ureña αυτές τις πρώτες να τις υπερβεί.

Φτάνουμε έτσι σε ένα άλλο κρίσιμο σημείο στην γλωσσολογική σκέψη του Henríquez Ureña, τη σύνδεση της γλώσσας με την εθνική ταυτότητα. Φυσικά ο Henríquez Ureña δεν είναι ούτε ο πρώτος ούτε ο μόνος που συνδέει το έθνος και τη γλώσσα. Η σύγχρονη βιβλιογραφία περί εθνικισμού βρίθει ανάλογων θεωριών αλλά και των αντικρούσεών της. Η *dominicanidad* (η δομινικανή ταυτότητα) όμως, του Henríquez Ureña δεν μπορεί να ειπωθεί ανεξάρτητα από την *hispanidad* (ισπανική ταυτότητα), δηλαδή την ένταξή της πατρίδας και του λαού του στον ισπανόφωνο κόσμο. Τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, η δημιουργία των εθνικών κρατών στη Λατινική Αμερική θα ακολουθήσει παρόμοιους δρόμους: την αναζήτηση της ομογενοποίησης, την διάδοση της δημόσιας και υποχρεωτικής εκπαίδευσης, την θρησκεία και τον εκκλησιαστικό

θεσμό. Σε αυτή την προσπάθεια αρωγοί και πρωτοπόροι θα είναι οι λόγιοι της εποχής, οι οποίοι, όμως, δεν θα γνωρίσουν κοινωνική απήχηση και μόνο μελλοντικά θα επαληθευθούν οι προσπάθειές τους για συγκρότηση κράτους και σύγχρονων θεσμών (Valdez 51 και 66). Βασικός θεσμός στη συγκρότηση των ταυτοτήτων θα παραμείνει η γλώσσα, η οποία απαιτείται να παραμείνει κατά το δυνατόν «καθαρότερη», πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να ανα-δειχθούν οι λιγότερες δυνατές επιρροές έξωθεν και έσωθεν που θα μπορούσαν να μεταλλάξουν τον χαρακτήρα της. Συνεπώς, ο Henríquez Ureña υποβαθμίζει τις όποιες επιρροές από τις αρχαιότερες γλώσσες του νησιού, αλλά και από κάθε εισαγόμενο, μη ισπανικό στοιχείο, ειδικότερα δε αυτό των αφρικανικής καταγωγής πληθυσμών.

### 2.2.2. Η λογοτεχνική παραγωγή στον Άγιο Δομίνικο

Παράλληλα με την γλωσσολογική του δραστηριότητα, ο Henríquez Ureña ασχολείται εμβριθώς και με την λογοτεχνική μελέτη. Από τα πρώτα χρόνια της φιλολογικής του δράσης, στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, ο Henríquez Ureña ασχολούνταν ιδιαίτερος με την μελέτη της λογοτεχνίας και των ρευμάτων και της πολιτισμικής ιστορίας. Ήδη από το 1904 και το 1908 έχει δημοσιεύσει μελέτες για τον δομινικανό ποιητή Gastón Deligne, οι παρατηρήσεις επί του οποίου διατηρούν την ισχύ τους ακόμα και έναν αιώνα μετά (Guerrero Guerrero, *Ureña. Abordajes Críticos* 133-134). Κατά τη διάρκεια της εφηβείας του ξεκίνησε να γράφει μια *Antología de poesía dominicana* (Ανθολογία Δομινικανικής Ποίησης), την οποία δεν ολοκλήρωσε. Τη διετία 1915-1916 ασχολήθηκε ξανά, αλλά και πάλι δεν ολοκλήρωσε το έργο για να εκδοθεί. Το 1932, όμως, πριν αποχωρήσει για τη Γαλλία, χάρισε το υλικό στο Εθνικό Μουσείο της πατρίδας του (Rodríguez Demorizi 33).



Στο έργο του, του 1936, *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo* (Ο πολιτισμός και τα γράμματα στον Άγιο Δομίνικο), που έχει κυκλοφορήσει και με τον τίτλο *Temas Dominicanos* (Δομινικανικά Θέματα), ο συγγραφέας ασχολείται με τη γραμματολογική και λογοτεχνική εξέλιξη της πατρίδας του, με ιδιαίτερη έμφαση στα χρόνια της Αποικιοκρατίας. Η οπτική του προσικονομεί ομοιότητες με το ιστορικό περίγραμμα που προαναφέραμε στο *El español en Santo Domingo*, το οποίο γράφτηκε λίγο αργότερα (1940). Γενικότερα, από πολύ νωρίς, ήδη σε ένα άρθρο που τιτλοφορείται “La vida intelectual de Santo Domingo”, γραμμένο το 1908 και δημοσιευμένο στη συλλογή άρθρων-δοκιμίων του 1910 *Horas de Estudio* (Henríquez Ureña, *Horas de estudio* 124-134), ο Henríquez Ureña ακολουθεί αυτό το ιστορικό σχήμα, όταν αναφέρεται στην πολιτισμική ιστορία της πατρίδας του.

Στο *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo* ο Henríquez Ureña κάνει μια σύντομη σχετικά αναδρομή στην πνευματική ζωή της Δομινικανής Δημοκρατίας από την εποχή της πρώτης επαφής με τους Ισπανούς ως τις μέρες του. Το έργο σε γενικές γραμμές περιέχει λεπτομέρειες που αφορούν περισσότερο έναν πολίτη της Δομινικανής Δημοκρατίας παρά έναν ιστορικό εν γένει του λατινοαμερικάνικου πολιτισμού, καθώς πολλά από τα ονόματα που αναφέρει παίζουν σημαντικό ρόλο στην πνευματική πορεία της χώρας αλλά παραμένουν άγνωστα εκτός αυτής. Ωστόσο, έχει κάποια σημεία που πρέπει κανείς να σταθεί, γιατί δείχνουν τις πάγιες θέσεις του έργου και της σκέψης του δομινικανού συγγραφέα. Κάθε κεφάλαιό του ασχολείται με ένα ιδιαίτερο πνευματικό τομέα ή μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο.

Το έργο ξεκινά με την διαπίστωση ότι ο λατινοαμερικάνικος κόσμος μετά τους Πολέμους της Ανεξαρτησίας θεώρησε την περίοδο της Αποικιοκρατίας ως μια περίοδο που δεν άξιζε και δεν έπρεπε να μελετάται, ως μια ρήξη με το σχετικά

πρόσφατο παρελθόν. Ωστόσο, η κληρονομιά της Αποικιοκρατίας ήταν σημαντική, ανάλογη της κληρονομιάς του Μεσαίωνα στον Διαφωτισμό (Χρύσης 110). Σύμφωνα με τους συγγραφείς της εποχής, η Αποικιοκρατία ήταν ο λατινοαμερικάνικος Μεσαίωνας κι ως τέτοιος έπρεπε να παραλειφθεί από την ιστορία του νέου έθνους.

Αντίθετα με τους συγγραφείς που εξοβέλιζαν την περίοδο της Αποικιοκρατίας από τη λατινοαμερικανική ιστορία, ο Pedro Henríquez Ureña αισθάνεται ανοιχτά υπερήφανος που η πατρίδα του ήταν ο πρώτος τόπος όπου έγινε η επαφή του ευρωπαϊκού-ισπανικού πολιτισμού με τον γηγενή αμερικάνικο σε όλα τα επίπεδα. Στο πρώτο μισό του 16<sup>ου</sup> αιώνα, ο Άγιος Δομίνικος είχε καταφέρει να αποκαλείται «Αθήνα της Αμερικής», «λίκνο της Αμερικής», να είναι η πρώτη πόλη με σχολεία, μοναστήρια, επισκοπικές έδρες, Real Audiencia και βασιλικό ανώτατο δικαστήριο (Soberanes Fernández 20), ενώ στην πόλη ιδρύθηκαν και δυο πανεπιστήμια, πριν να ιδρυθούν σε άλλες πόλεις της ηπείρου (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 259-260). Αμφίβολη είναι η εισαγωγή της τυπογραφίας στο νησί: σώζονται έγγραφα μόνο από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και εξής, αλλά έχουμε μαρτυρίες για ύπαρξη τυπογραφίας από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα. Τέλος, το νησί του Henríquez Ureña είναι το πρώτο που έδωσε πνευματικούς ανθρώπους στην Αμερική (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 261-262).

Ο Henríquez Ureña, εν τέλει, παρουσιάζει την βασική θέση του για τον Άγιο Δομίνικο, ως την πρώτη ισπανική αποικία, που έφερε σε άμεση επαφή τον ισπανικό κι ευρωπαϊκό πολιτισμό με τους αμερικάνικους πολιτισμούς της εποχής. Η πρωτιά αυτή είχε ως αποτέλεσμα να διατηρηθούν στον Άγιο Δομίνικο τα πρωταρχικά σημάδια επαφής και να του δώσουν μια ιδιαίτερη θέση στην κοινωνία των λατινοαμερικανικών εθνών, παρά την μετέπειτα παρακμή του. Η πόλη του Αγίου Δομινίκου υπήρξε μικρή και φτωχή σε σχέση με τις σύγχρονές της ή μεταγενέστερες

μητροπόλεις, όπως η Λίμα ή η Πόλη του Μεξικού, όμως διακρινόταν για την κομψότητα και ρυμοτομικό σχεδιασμό της, το πνευματικό της περιβάλλον και την αίσθηση της αίγλης, *de primacía y de señorío*<sup>18</sup> (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 263-264).

### 2.2.3. Η Αποικιοκρατία και η εθνική ταυτότητα

Στο υπόλοιπο του έργου, ο Henríquez Ureña επιχειρεί μια πνευματική και λογοτεχνική ιστορία της πατρίδας του, όπου αναδεικνύει επιμέρους πτυχές του ιστορικού του σχήματος. Ξεκινά με το περιβάλλον του Κολόμβου, που μεταφέρει το πολιτισμικό κλίμα της μητρόπολης και συνεχίζει με την ίδρυση των δυο πανεπιστημίων της πόλης. Ο συγγραφέας κρίνει χρήσιμο να αναφερθεί στο ζήτημα της ίδρυσης των πανεπιστημίων, για να αναδείξει την πρωτιά και πρωτοκαθεδρία του Αγίου Δομνίκου έναντι της Λίμα και του δικού της πανεπιστημίου που ιδρύεται με διαφορά λίγων ετών. Εξίσου ενδιαφέρον είναι ότι πολύ γρήγορα το πανεπιστήμιο απέκτησε πολλούς λαϊκούς, κοσμικούς φοιτητές και είχε τα ίδια προνόμια, με παπική βούλα καθορισμένα, που απολάμβαναν τα πανεπιστήμια της Salamanca και της Alcalá de Henares στη μητρόπολη. Στα πανεπιστήμια του Αγίου Δομνίκου έρχονταν για σπουδές όλοι οι νέοι της Καραϊβικής και της Βενεζουέλας, των παραλίων και της ενδοχώρας της, πράγμα που δείχνει και το κύρος και την εμβέλειά του (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 272-274). Ωστόσο, από τα δυο πανεπιστήμια της πόλης, μόνο το Universidad de Santo Tomás de Aquino συνέχισε απρόσκοπτα και με περιόδους ακμής και παρακμής την λειτουργία του. Ενδιαφέρον είναι δε ότι η ιατρική δεν ήταν πάντοτε θεραπευόμενη επιστήμη αλλά μόνο στα

---

<sup>18</sup> λόγω πρωτείου και λόγω ανωτερότητας.

πρώτα χρόνια και επανήλθε κατά τα τέλη του 17<sup>ο</sup> αιώνα, στο πνεύμα του Διαφωτισμού, της προόδου και του θετικισμού-εμπειρισμού. Τον 18<sup>ο</sup> αιώνα το δεύτερο πανεπιστήμιο της πόλης, το Universidad de Santiago de la Paz αναγεννήθηκε, συνδέθηκε με τους Ιησουίτες και το 1767 με την εκδίωξή τους, έκλεισε. Το 1801 έκλεισε, προσωρινά, και το πρώτο πανεπιστήμιο, εξαιτίας της γαλλικής εισβολής στην Ισπανία το 1808, ενώ η εισβολή των αϊτινών δυνάμεων το 1823 σφράγισε και το οριστικό του τέλος (Henríquez Ureña, Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 274-276).

Εν συνεχεία αναφέρεται στα μοναστήρια, που προσέφεραν σημαντική πνευματική ώθηση στο νησί. Εκτός από τον εκχριστιανισμό του νησιού, αποτέλεσαν φυτώρια για τον εκχριστιανισμό άλλων περιοχών και ορισμένοι ιεραπόστολοι υπήρξαν σημαντικές προσωπικότητες για τον λατινοαμερικανικό κόσμο της εποχής τους (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 283-285). Επιπλέον στις επισκοπικές έδρες του νησιού βρέθηκαν άνθρωποι εγνωσμένης πνευματικής αξίας, που, σύμφωνα με την ισπανική νομοθεσία, δεν έπρεπε να είναι ντόπιοι. Έτσι, αυτό δεν εμπόδισε ώστε άνθρωποι καταγόμενοι από τον Άγιο Δομίνικο να γίνουν επίσκοποι σε άλλες περιοχές της Λατινικής Αμερικής και μάλιστα πολλοί από αυτούς άφησαν πολύτιμο και πολυσχιδές συγγραφικό έργο στην πεζογραφία, την ποίηση, την ιστοριογραφία και τη θεολογία (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 286-287 και 295-303). Τέλος, πριν προχωρήσει στην ιστορική περιοδολόγηση, αναφέρεται σε ορισμένους λαϊκούς που διέπρεψαν στον πνευματικό τομέα, κυρίως αριστοκράτες και ανώτερους λειτουργούς, που έγραψαν ακόμα και για την καθημερινή ζωή της πόλης και απέκτησαν φήμη στην εποχή τους (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 309-325).

Ιδιαίτερη σημασία έχει το «δεύτερο μισό» του έργου το οποίο είναι μια εκτενέστερη ιστορική περιοδολόγηση την πνευματικής ζωής του Αγίου Δομινίκου εστιάζοντας στους γηγενείς και ντόπιους λογίους, και, προς το τέλος του έργου, στους μετανάστες. Ως αυτό το σημείο, ο Henríquez Ureña είχε ασχοληθεί με ανθρώπους που διέπρεψαν μεν στην μικρή αποικία αλλά προέρχονταν κυρίως από την Ισπανία και δευτερευόντως από την Ιταλία. Με αυτόν τον τρόπο αναδεικνύει την ιδιαίτερη προσφορά των αυτοχθόνων πνευματικών ανθρώπων και συνεπώς την αξία τους και την δυναμική που ήταν σε θέση να αναπτύξουν σε τοπικό και ευρύτερο αμερικανικό επίπεδο.

Οι γηγενείς, οι ντόπιοι, οι γεννημένοι στην Δομινικανή Δημοκρατία και όχι οι επήλυδες και νεήλυδες από την Ισπανία και την Ιταλία απασχολούν τον Henríquez Ureña στο δεύτερο μέρος του έργου του. Τον 16<sup>ο</sup> αιώνα, παραδέχεται, όσα ονόματα κι αν διασώζουν μεταγενέστεροι, δεν έχουμε σημαντικά ίχνη από την πνευματική τους παρουσία, κυριότατα εξαιτίας της ανυπαρξίας τυπογραφίας, που τους καταδίκασε στη σιωπή, πλην ελαχίστων συγγραφέων και ανάμεσά τους δυο γυναικών, των οποίων σώζονται ορισμένα ποιήματα και αποσπάσματα θεατρικών έργων (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 326 και 333).

Λίγα στοιχεία διασώζονται και από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, οπότε και ο Άγιος Δομίνικος παρακαμάζει εξαιτίας της ανόδου των μεγάλων λατινοαμερικανικών μητροπόλεων, όπως της Λίμα και της Πόλης του Μεξικού. Ταυτόχρονα παρακαμάζει και η μητρόπολη, πράγμα που επιτρέπει στην Λατινική Αμερική να χειραφετηθεί πνευματικά. Ο Άγιος Δομίνικος όμως δεν ανήκει στις προνομιούχες περιοχές της αυτοκρατορίας (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 336-339). Αναλαμπή θα γνωρίσει τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, σύντομη και χωρίς πλήρη ανάκτηση της παλαιότερης ακμής του. Η παραχώρηση από την Ισπανία στη Γαλλία του δυτικού

μέρους του νησιού, της Αϊτής, και οι πόλεμοι που ακολούθησαν, θα είναι καταστροφικοί για τη ζωή στον Άγιο Δομίνικο. Ωστόσο οι λόγιοι ήταν σαφώς περισσότεροι και σώζονται περισσότερα έργα απ' όλους, τόσο λογοτεχνικά όσο και δοκιμιακά ή επιστημονικά. Μάλιστα, ο συγγραφέας δίνει ιδιαίτερη έμφαση σε ένα έργο, του Antonio Sánchez Valverde, *Idea del valor de la Isla Española (Η ιδέα της αξίας της Νήσου Εσπανιόλα)*, το οποίο αν και ξεπερασμένο σήμερα, είναι σημαντικό για την ιστορία του νησιού και μάλιστα για την ανάδειξη της αξίας του (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 343-345).

Η συνθήκη της Βασιλείας (1795) που έδωσε στην Γαλλία μεγάλο μέρος του νησιού ώθησε πολλούς Δομινικανούς στην προσφυγιά και την μετανάστευση. Στις καινούριες τους πατρίδες, στην Κούβα, κυρίως, και στην Βενεζουέλα, οι Δομινικανοί μετανάστες έπαιξαν σημαντικότερο ρόλο στην πνευματική ζωή και ανέλαβαν δημόσια αξιώματα ή καθηγητικές έδρες (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 351-357). Η ιδιαίτερη αυτή αναφορά μπορεί να οφείλεται στο γεγονός ότι κατά την διάρκεια της παραμονής του στη Νέα Υόρκη, κοντά στον πατέρα του, γνώρισε πολλούς εξόριστους, μετανάστες, καλλιτέχνες και διανοούμενους, που έπαιξαν ρόλο τόσο στις τοπικές λατινοαμερικάνικες κοινότητες όσο και στη ζωή των ΗΠΑ (Valdez 10). Λίγες τέλος σελίδες αφιερώνει στην περίοδο του τέλους της Αποικιοκρατίας, τονίζοντας ιδιαίτερα την ελευθερία της τυπογραφίας, την εμφάνιση των περιοδικών και έργων που εντάσσονται στην παράδοση του Διαφωτισμού (Henríquez Ureña, “La cultura y las letras coloniales” 366 και 370).

Τι θέλει να επιτύχει ο Henríquez Ureña με αυτό του το έργο είναι σαφές. Η Δομινικανή Δημοκρατία είναι μια χώρα μικρή, φτωχή, αδύναμη, αλλά με πνευματική παράδοση και ιδιαίτερη ενεργητικότητα ως κομβικό σημείο στη μετάδοση του ισπανικού πολιτισμού στην Αμερική, μέχρι που αναπτύχθηκαν μητροπόλεις στις

έδρες των αντιβασιλειών. Δεν αποτελεί ιστορική αναδρομή αλλά μια σχηματοποίηση, που επιθυμεί να διηγηθεί τα γεγονότα μιας πολιτιστικής ζωής με αυτοπεποίθηση, ακρίβεια και πληθώρα δεδομένων (Mañach 117-118). Ο Henríquez Ureña δείχνεται σοβαρός πατριώτης και επιστήμονας, χωρίς μοιρολατρία και χωρίς να υπερβάλλει, ενώ έμμεσα μπορεί να επιθυμεί να προβάλλει ένα πρότυπο αναγέννησης στους συμπατριώτες του. Παράλληλα, επιχειρεί να αποκαταστήσει την πρωτοκαθεδρία της μικρής πατρίδας του στην διαδικασία του *Descubrimiento* (Vargas 103), καθώς, αναγνωρίζοντας ότι από νωρίς υπερκεράστηκε από περιοχές, όπως το Μεξικό ή το Περού, παρέμεινε στο περιθώριο της ιστορίας και των εξελίξεων στην ήπειρο. Χρειάζεται, λοιπόν, να υπενθυμίσει ποιος υπήρξε ο αναγκαίος σταθμός στα πρώτα χρόνια των Ανακαλύψεων, που διατήρησε, κατά τον συγγραφέα, την πιο ατόφια και καθαρή σχέση με την μητρόπολη

#### **2.2.4. Ο Henríquez Ureña και οι ΗΠΑ: Κατοχή της Δομινικανής Δημοκρατίας, 1916-1924. Φιλόπατρις ή αρνησίπατρις;**

Η σχέση του Pedro Henríquez Ureña με τις ΗΠΑ είναι ένα μάλλον αμφιλεγόμενο σημείο στη σκιαγράφηση της προσωπικότητάς του. Ο συγγραφέας βρέθηκε τρεις φορές στη ζωή του για διαφορετικούς λόγους και για διαφορετικές περιόδους στις ΗΠΑ. Η πρώτη ήταν το 1901, όταν ο πατέρας του ήταν Υπουργός Εξωτερικών της Δομινικανής Δημοκρατίας. Ο Francisco Henríquez y Carvajal, μετά την δολοφονία του προέδρου Heureux, έκανε τις απαραίτητες επαφές για τον διακανονισμό του εξωτερικού χρέους της χώρας που όμως δεν εγκρίθηκε από το Κογκρέσο των ΗΠΑ. Ο νεαρός Pedro συνόδευσε τον πατέρα του και απότύπωσε τις εντυπώσεις του από το ταξίδι του αυτό (Roggiano 11-31 αποσπάσματα)

Το δεύτερο ταξίδι του Pedro Henríquez Ureña ήταν σημαντικότερο και έπαιξε ρόλο και στην συνολική διαμόρφωσή του. Έφτασε στη Νέα Υόρκη τον Νοέμβριο του 1914 ως ανταποκριτής της κουβανικής εφημερίδας *Heraldo de Cuba*, από την οποία θα παραιτηθεί τον επόμενο χρόνο, για να εργαστεί σε εφημερίδες της Νέας Υόρκης. Φαίνεται ότι η Νέα Υόρκη αρχικά δεν ενθουσίασε τον νεαρό συντάκτη, γρήγορα, όμως, προσαρμόστηκε και εκμεταλλεύτηκε κάθε ευκαιρία που προσέφερε η πόλη, όπως τα θέατρα, τον κινηματογράφο, την όπερα, τις εκθέσεις τέχνης, στοιχεία που μετέτρεψαν τον νεαρό Pedro σε πραγματικό κοσμοπολίτη. Αλλά η παραίτηση του πατέρα του από το Υπουργείο Εξωτερικών τον ανάγκασε να αναζητήσει εργασία, μέσα από την οποία γνώρισε τον κόσμο της εκμετάλλευσης του εργαζομένου (Zuleta Álvarez, “Henríquez Ureña y los EUA” 94-95).

Στη συνέχεια μετακινήθηκε στη Μιννεάπολη, όπου ως το 1921 υπήρξε ταυτόχρονα φοιτητής και καθηγητής στο εκεί πανεπιστήμιο και μάλιστα με μεγάλη και ευρεία αναγνώριση. Ως καθηγητής εργάστηκε στο τμήμα Ρωμανικών Γλωσσών ύστερα από συστάσεις και πρόταση του καθηγητή J.D.M. Ford, παραδίδοντας μαθήματα ισπανικής γλώσσας, καθώς και ισπανικού και λατινοαμερικανικού πολιτισμού. Το επόμενο καλοκαίρι προσεκλήθη και από το Πανεπιστήμιο του Σικάγο για μια σειρά θερινών μαθημάτων και το 1921 όμοια πρόσκληση έλαβε από το Πανεπιστήμιο του Λος Άντζελες (Roggiano 38-43). Παράλληλα, ο Henríquez Ureña αιτήθηκε και έγινε δεκτός για ένα μεταπτυχιακό δίπλωμα Ισπανικής, με δεύτερη ειδικότητα την Αγγλική, στη Μινнесότα και από το 1917 ξεκίνησε το διδακτορικό δίπλωμα στην Ισπανική Φιλολογία, το οποίο και έλαβε το 1919 (Roggiano 45-47 και 53).

Η περίοδος αυτή είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, καθώς ο Henríquez Ureña ανέπτυξε συγγραφική δράση με επιστολές, άρθρα και ομιλίες υπέρ της πατρίδας του



και εναντίον της πολιτικής της χώρας που τον φιλοξενούσε και στις οποίας τα πανεπιστήμια σπούδαζε και δίδασκε. Στο μεταξύ από το 1916, ο πατέρας του εξελέγη πρόεδρος της Δομινικανής Δημοκρατίας και δοκίμασε εκ νέου να διαπραγματευτεί το χρέος της χώρας του με τις ΗΠΑ. Η Δομινικανή Δημοκρατία έχει υπογράψει από το 1907 μια Συμφωνία με τις ΗΠΑ για τον διακανονισμό του χρέους της χώρας, που όμως κάθε πλευρά την ερμήνευε διαφορετικά. Με τα λόγια του ίδιου του συγγραφέα:

De acuerdo con este Convenio, empleados americanos vigilan la recaudación de ingresos en las aduanas de Santo Domingo y cada mes toman la suma necesaria para el pago de intereses y para disminuir el fondo de la deuda extranjera, constituida ahora por un empréstito obtenido para el arreglo del Convenio (1908). Desde 1907, la recaudación de esa suma no ha sufrido interrupción. Además, el artículo III del Convenio estipula que la deuda pública de Santo Domingo “no se aumentaría salvo por previo acuerdo entre el gobierno Dominicano y los Estados Unidos”. El Gobierno Dominicano interpreta tal artículo comprendiendo solamente deudas contraídas por empréstitos, no deudas adquiridas por déficit en el presupuesto nacional; el gobierno norteamericano lo interpreta, al menos desde la separación de Mr. Bryan, abarcando toda especie de deudas [...]

Entre 1907 y 1911 ninguna dificultad surgió respecto a la interpretación del Convenio. Entre 1912 y 1914 hubo disturbios en el país que aumentaron los gastos del gobierno, y, en consecuencia, la deuda interna, no por empréstitos extranjeros sino por préstamos interiores y por déficit. En 1915, el gobierno Americano propuso al Presidente Jimenes un plan de vigilancia americana que incluía: 1º La vigilancia de las recaudaciones de todos los ingresos por empleados americanos, es decir, la extensión del control americano a los ingresos interiores, como ya estaban las aduanas bajo la vigilancia norteamericana (habiéndose empleado con respecto a tales oficinas aduaneras la famosa expresión de Mr. Bryan “los Demócratas dignos de ayuda”); 2º La supresión del ejército, que debería ser suplantado por una policía a las órdenes de los empleados americanos. Más tarde, la administración propuso también el “control” norteamericano de todos los medios de comunicación: ferrocarriles, telégrafos, teléfonos, estaciones inalámbricas. El presidente Jimenes rehusó aceptar este plan, puesto que no puede aceptarse conforme a la constitución dominicana. Además, todas las vigilancias oficiales debían ser pagadas con salarios exorbitantes, como es costumbre, en comparación con las finanzas del país, y la experiencia no ha demostrado que los empleados extranjeros sean necesariamente más honrados ni más eficaces que los nativos (Henríquez Ureña, “Memorandum” 313-314)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Κατ’ αυτή τη Συμφωνία Αμερικάνοι υπάλληλοι επιβλέπουν τη συλλογή εσόδων στα τελωνεία του Αγίου Δομινίκου και κάθε μήνα παίρνουν το αναγκαίο ποσό για την πληρωμή των τόκων και για να μειωθεί το ποσό του εξωτερικού χρέους, το οποίο στο εξής συνίσταται σε ένα δάνειο συνημμένο για τον διακανονισμό της Συμφωνίας (1908) από το 1907 και του οποίου η εξόφληση δεν έχει διακοπεί.

Τους όρους αυτούς δεν δέχτηκε να αλλάξει η κυβέρνηση των ΗΠΑ και ο Henríquez Ureña θαυμάζει και επαινεί τους δημοσίους υπαλλήλους της πατρίδας του που εργάζονταν στα 1916 αμισθί. Ωστόσο, οι ΗΠΑ αποβίβασαν στρατιωτική δύναμη στη χώρα, που τελούσε πλέον σε καθεστώς ιδιόμορφης αποικίας, αναστέλλοντας την κυριαρχία της, πράγμα που ήταν αντίθετο με το άρθρο II της Συμφωνίας του 1907 (Febres, *Trasformación y firmeza* 58)

Η αμερικανική κυβέρνηση εγκατέστησε υπαλλήλους της για την διαχείριση του χρέους, οι οποίοι πληρώνονταν πολύ καλύτερα ακόμα και από συναδέλφους τους στην μητρόπολη, με πρόσχημα την οικονομική και άλλη βλάβη αμερικανών υπηκόων στη Δομινικανή Δημοκρατία εξαιτίας της οικονομικής πολιτικής της χώρας, πράγμα που ο συγγραφέας μας απορρίπτει (Henríquez Ureña, “Despojo” 286)

Ο Henríquez Ureña έγραψε το συγκεκριμένο κείμενο την περίοδο της εισδοχής του στο Πανεπιστήμιο της Μινнесότα και, ως εκ τούτου, βρέθηκε σε δύσκολη θέση. Αν και ο τοπικός τύπος τον εξεθείασε που προτιμούσε τις ΗΠΑ από

---

Επιπλέον, το άρθρο III της Συμφωνίας ορίζει ότι το δημόσιο χρέος της Δομινικανής Δημοκρατίας «δε θα αυξανόταν πλην περιπτώσεως προηγηθείσας συμφωνίας ανάμεσα στις κυβερνήσεις της Δομινικανής Δημοκρατίας και των ΗΠΑ». Η κυβέρνηση της Δομινικανής Δημοκρατίας ερμηνεύει αυτό το άρθρο κατανοώντας το ως χρέη προερχόμενα από δάνεια και όχι ως χρέη που οφείλονται σε ελλείμματα του εθνικού προϋπολογισμού. Η κυβέρνηση των ΗΠΑ το ερμηνεύει τουλάχιστο μέχρι τη διαφωνία του κου Bryan ως περιλαμβάνον όλα τα είδη χρεών. Ανάμεσα στο 1907 και στο 1911 δεν υπήρξε καμία διαφωνία ως προς την ερμηνεία του άρθρου. Στο διάστημα 1912-1914 εμφανίστηκαν προβλήματα στη χώρα που αύξησαν τις δαπάνες της κυβέρνησης και, ως εκ τούτου, το εσωτερικό χρέος αυξήθηκε όχι εξαιτίας εξωτερικού δανεισμού αλλά εξαιτίας εσωτερικών δανείων και ελλειμμάτων. Το 1915, η αμερικανική κυβέρνηση πρότεινε στον Πρόεδρο Jimenes ένα πρόγραμμα επιτήρησης που θα περιελάμβανε: 1<sup>ο</sup> την επιτήρηση της συλλογής όλων των εσόδων από υπαλλήλους των ΗΠΑ, δηλαδή την επέκταση του αμερικανικού ελέγχου στα εσωτερικά έσοδα, όπως ήδη συνέβαινε με τα τελωνεία (υπήρχε η διάσημη φράση του κου Bryan «οι Δημοκράτες άξιοι βοήθειας»), 2<sup>ο</sup> η κατάργηση του στρατού, που θα έπρεπε να αντικατασταθεί από αστυνομική δύναμη υποκείμενη στους υπαλλήλους των ΗΠΑ. Αργότερα, η διοίκηση πρότεινε επίσης τον έλεγχο όλων των μέσων επικοινωνίας, σιδηροδρόμων, τηλεγράφων, τηλεφώνων, σταθμών ασυρμάτων. Ο Πρόεδρος Jimenes αρνήθηκε να δεχτεί αυτό το σχέδιο, δεδομένου ότι δε μπορούσε να γίνει αποδεκτό σύμφωνα με το σύνταγμα της Δομινικανής Δημοκρατίας. Επιπρόσθετα, όλες οι επίσημες επιτηρήσεις θα έπρεπε να πληρώνονται με υπερβολικές αμοιβές, ως είθισται, σε σχέση με τα οικονομικά δεδομένα της χώρας και η εμπειρία δεν έχει δείξει ότι οι ξένοι υπάλληλοι δεν είναι αναγκαστικά πιο έντιμοι ούτε πιο αποτελεσματικοί από τους ντόπιους.

την μικρή πατρίδα του, ο ίδιος σε συνέντευξή του προχώρησε σε μια ξεκάθαρη δήλωση:

Admiro a los Estados Unidos y a su gente. Ustedes son un pueblo grande y feliz; los de Santo Domingo somos chicos y pobres, pero mi lealtad está enteramente con mi patria. He sido acusado de preferir este país. No es así (Zuleta Álvarez, “Henríquez Ureña y los EUA” 98)<sup>20</sup>.

Την ίδια περίοδο, ενόσω ζούσε στις ΗΠΑ, ο Henríquez Ureña έγραψε ένα άρθρο στο κουβανικό περιοδικό *Cuba Contemporánea*, όπου περιέγραφε την κατάσταση της πατρίδας του εν έτει 1917. Ξεκινά με την γεωγραφία, την ευνοϊκή της γεωγραφική θέση τόσο στο κέντρο των Αντιλλών, όσο και στην δακτυλιοειδή σειρά των Αντιλλών που αγκαλιάζουν τον Κόλπο του Μεξικού από τη Φλόριντα ως τη Βενεζουέλα και τον προστατεύουν από τον Ατλαντικό Ωκεανό, συνεχίζει με το κλίμα, ζεστό στα παράλια, εύκρατο στο εσωτερικό, με εδάφη γόνιμα και πλούσια πανίδα και χλωρίδα (Henríquez Ureña, “La República Dominicana” 284). Οι πρώτοι κάτοικοι, λιγότεροι από ένα εκατομμύριο, λόγω της αφθονίας του τόπου ήταν αδρανείς και, επειδή δεν απειλούνταν, ειρηνόφιλοι σε γενικές γραμμές. Ο πολιτισμός ήταν στο επίπεδο της ευρωπαϊκής νεολιθικής εποχής και με την κατάκτηση του νησιού οι ντόπιοι πληθυσμοί αργά αλλά σταθερά εξαφανίστηκαν ή αναμίχθηκαν με αφρικανούς που μεταφέρθηκαν στο νησί για να ισοσκελίσουν την πτώση του πληθυσμού (Henríquez Ureña, “La República Dominicana” 285-286).

Σύμφωνα δε με τον συγγραφέα, τόσο η κατάργηση της δουλείας στις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα όσο και η αναλογικά μεγαλύτερη παροχή δικαιωμάτων απ’ ό,τι στις άλλες αμερικανικές χώρες προς τους πληθυσμούς αυτούς, διατήρησαν χαμηλά τις κοινωνικές εντάσεις που οφειλοταν σε φυλετικές διαφορές, αλλά όχι και τις οικονομικές και πολιτικές. Αυτό οφείλεται στην ραγδαία παρακμή του Αγίου

---

<sup>20</sup> Θαυμάζω τις ΗΠΑ και τον λαό τους. Είστε ένας λαός μεγάλος κι ευτυχής. Εμείς οι Δομινικανοί είμαστε μικροί και φτωχοί, αλλά η νομιμοφροσύνη μου βρίσκεται ολοκληρωτικά στο πλευρό της πατρίδας μου. Κατηγορήθηκα ότι προτιμώ τη χώρας σας. Δεν είναι έτσι.

Δομινίκου από τις αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα, όταν το νησί χρησίμευε μάλλον ως ορμητήριο νέων κατακτήσεων προς την αμερικανική ενδοχώρα παρά για την αξία του καθ' εαυτή. Μάλιστα, η παρακμή ήταν τέτοια που οι κυβερνητικοί αξιωματούχοι πληρώνονταν από το Μεξικό (Henríquez Ureña, “La República Dominicana” 287).

Η παρακμή έφερε και την γαλλική κατάκτηση, που επικυρώθηκε στα 1794-1795 με τη συνθήκη της Βασιλείας. Όμως οι ισπανόφωνοι κάτοικοι του νησιού εκμεταλλεύτηκαν την εξέγερση των σκλάβων του 1804 και δημιούργησαν νέα επαρχία στα δυτικά, την Δομινικανή Δημοκρατία, αποσχιζόμενοι από την Αϊτή. Η ναπολεόντεια εισβολή στην Ισπανία έφερε τον Άγιο Δομίνικο ξανά σε ισπανικό έλεγχο αλλά η κρίση της μητρόπολης δεν επέτρεψε την φροντίδα για την αποικία. Έτσι, ο Αγώνας για την Ανεξαρτησία οδήγησε στα 1821 τον Nuñez de Cáceres να ανακηρύξει ανεξαρτησία. Το 1822 οι Αϊτινοί κατέλαβαν την Δομινικανή Δημοκρατία ως το 1844, όπου ακολούθησαν άλλα 17 χρόνια ανεξαρτησίας. Στο διάστημα 1861-1865 η Δομινικανή Δημοκρατία επαναπροσαρτήθηκε στην Ισπανία, μέχρι την οριστική ανεξαρτησία της το 1865. Παρά την ανάπτυξη που ακολούθησε, από το 1907 στη χώρα γίνονται συνεχείς επεμβάσεις από τις ΗΠΑ (Henríquez Ureña, “La República Dominicana” 287-288).

Στο τελευταίο και σημαντικότερο μέρος του άρθρου ο Henríquez Ureña σκιαγραφεί περιληπτικά την ιδέα του για το δομινικανικό έθνος. Το παρουσιάζει ως ένα έθνος μικρό, που μοιράζεται ένα νησί, το οποίο κανονικά θα έπρεπε να ανήκει στη συνομοσπονδία Αντιλλών, όπως την είχαν οραματιστεί οι πνευματικοί οδηγοί των Πολέμων της Ανεξαρτησίας (Henríquez Ureña, “La República Dominicana” 288-289).

Η ταυτότητα της Δομινικανής Δημοκρατίας είναι πρωτίστως πνευματική. Ανήκει στην μεγάλη οικογένεια των ισπανόφωνων χωρών, που δημιούργησαν έναν

δικό τους ξεχωριστό κόσμο. Ωστόσο, ζώντας στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, στην εποχή του θετικισμού, ο Henríquez Ureña δεν μπορεί να αποφύγει την διαπίστωση ότι η Δομινικανή Δημοκρατία διατηρεί στοιχεία που φαίνονται εξωτικά: “conserva las tradiciones españolas. A los ojos de los hombres educados en la tradición anglosajona, esas costumbres aparecerán como exóticas, y aún extrañas”<sup>21</sup> (Henríquez Ureña, “La República Dominicana” 289). Ταυτόχρονα, στη χώρα υπάρχει έντονο το αίσθημα του πατριωτισμού που πηγάζει από τους ιδρυτές κι απελευθερωτές της, υπάρχει ο καθολικισμός, που όμως δεν προξενεί ούτε εντάσεις κι εμφυλίου, όπως στην Ευρώπη και συνοδεύεται από θρησκευτική ανοχή, αν όχι αδιαφορία. Η άνθηση της τέχνης και της λογοτεχνίας που σημειώθηκε στα χρόνια της Αποικιοκρατίας ήταν επίσης σημαντική για την χώρα, είτε με ισπανικές επιρροές είτε με διάδοση προς τα γύρω νησιά κατά την περίοδο των αναταραχών του 19ου αιώνα μέσω της μετανάστευσης των δομινικανών. Και, τέλος, όπως αναφέρει με τα λόγια του Menéndez Pelayo, ο τόπος παρέμεινε ισπανικός παρότι ξεχασμένος από τη μητρόπολη για έναν τουλάχιστο αιώνα (Henríquez Ureña, “La República Dominicana” 290-292).

Σε άλλο άρθρο του, την ίδια χρονιά, σε πιο καταγγελτικό τόνο, αναγνωρίζει “maña y artería” (δόλο) στην κυβέρνηση των ΗΠΑ και τους εκπροσώπους της στον Άγιο Δομίνικο, για απόκρυψη των λεπτομερειών από την σχεδόν κατάκτηση της πατρίδας του, που γίνεται με “noticias preparadas” (προκατασκευασμένες ειδήσεις). Μάλιστα, την ίδια στιγμή αναρωτιέται γιατί η αμερικανική επέμβαση στο Μεξικό προκαλεί τόσες συζητήσεις ενώ στην δική του πατρίδα, όχι, τονίζοντας ότι η Δομινικανή Δημοκρατία είναι ένα μικρό έθνος που δεν αποσπά την ίδια προσοχή με το Μεξικό. Επιπλέον σημειώνει ότι καμία εφημερίδα, πλην της *New York Herald*, δεν

---

<sup>21</sup> «Διατηρεί τις ισπανικές παραδόσεις. Στα μάτια των μορφωμένων με την αγγλοσαξωνική παράδοση ανθρώπων αυτές οι παραδόσεις φαίνονται εξωτικές, ή ακόμα παράξενες».

έχει ανταποκριτή στη Δομινικανή Δημοκρατία (Henríquez Ureña, “Desprojo” 283-284). Εκφράζει, επίσης, την απογοήτευσή του για την εγωιστική στάση των υπολοίπων κρατών της Λατινικής Αμερικής, που δεν καταγγέλλουν την επέμβαση των ΗΠΑ (Febres. *Crítico de América* 58 και Febres, *Transformación y firmeza* 56)

Ο Henríquez Ureña στρατεύτηκε με την πένα του στον αγώνα των Δομινικανών εναντίον της πολιτικής των ΗΠΑ στην πατρίδα του. Δεν αρκέστηκε, όμως, μόνο σε άρθρα και ομιλίες, αλλά συμμετείχε ενεργά, αν και ανεπίσημα, στις διαπραγματεύσεις της κυβέρνησης στο πλευρό του πατέρα του (στα τέλη του 1916 και τις αρχές του 1917) ως μέλος της επιτροπής των διαπραγματεύσεων στη Νέα Υόρκη (Zuleta Álvarez, “Henríquez Ureña y los EUA” 99). Επίσης, το 1921 συμμετείχε στο Διεθνές Φοιτητικό Συνέδριο στο Μεξικό, ως εκπρόσωπος των δομινικανών φοιτητών, το οποίο προέβη στην ακόλουθη δήλωση: “El Congreso Internacional de Estudiantes contempla el avance imperialista que sobre Santo Domingo y Nicaragua está ejerciendo el gobierno de los Estados Unidos”<sup>22</sup> (Vargas 273).

Ο Henríquez Ureña παρά το γεγονός ότι έζησε στις ΗΠΑ, δεν ταυτίστηκε με την πολιτική τους και δεν σταμάτησε ποτέ να ενδιαφέρεται για τα συμφέροντα και τις υποθέσεις της πατρίδας του, αν και μερικοί μελετητές τον έχουν θεωρήσει αδιάφορο προς τις υποθέσεις της πατρίδας του. Όμως, σε εφημερίδες της Κούβας, επιτέθηκε συχνά στην πολιτική των ΗΠΑ απέναντι στη χώρα του<sup>23</sup> και τη Λατινική Αμερική.

Ο Henríquez Ureña δεν κατηγορούσε τις ΗΠΑ συνολικά αλλά την πολιτική τους. Για τον λαό, αντίθετα, ο συγγραφέας δεν εκφραζόταν με επιθετικότητα αλλά με

---

<sup>22</sup> «Το Διεθνές Φοιτητικό Συνέδριο παρατηρεί με προσοχή την ιμπεριαλιστική προέλαση που η κυβέρνηση των ΗΠΑ ασκεί στον Άγιο Δομίνικο και στη Νικαράγουα».

<sup>23</sup> Καυτηριάζει έντονα την συμφωνία του 1907 που αφορά την πατρίδα του και την αμερικανική εισβολή του 1916 (Vargas 80).

συγκατάβαση. Σύμφωνα με μερικούς μελετητές του έργου του, η συγκαταβατική κάποιες φορές στάση του συγγραφέα υποκρύπτει τον φόβο μήπως η πατρίδα του καταλήξει σε μια ολοκληρωτική κατάληψη από τις ΗΠΑ και ακολουθήσει την μοίρα του Puerto Rico (Febres, *Transformación y firmeza* 57).

Αν, λοιπόν, προκύπτει το ερώτημα για τον εθνικισμό του συγγραφέα μας, την απάντηση δίνει εύστοχα ο Vargas, διαπιστώνοντας ότι ο εθνικισμός ή η εθνική ταυτότητα δεν είναι παρά η ωριμότητα ενός λαού να γνωρίζει τι να διαλέξει, τι να απορρίψει, τι να διατηρήσει και τι να κρατήσει από την παράδοσή του και από τις έξωθεν επιρροές που λαμβάνει (Vargas 92). Η λατινοαμερικάνικη εθνική ιδεολογία σήμερα αποδέχεται τους μιγάδες, τις προκολομβιανές παραδόσεις, ώστε να είναι πλέον αποδεκτό στην Δομινικανή Δημοκρατία ως στοιχείο το merengue<sup>24</sup>, το ακορντεόν και άλλα πολιτισμικά στοιχεία. Παράλληλα, πέρα από την αυτοαποδοχή, κάθε έθνος χρειάζεται να απολαμβάνει και να διαλέγει όσα στοιχεία του ταιριάζουν αλλά έχουν γεννηθεί, αναπτυχθεί, τελειοποιηθεί από άλλους λαούς. Αυτό ακριβώς έκανε και απέδειξε με τη στάση και τα γραπτά του και ο Pedro Henríquez Ureña (Vargas 93). Το ορισμό αυτόν που δίνει ο Vargas, στηρίζει και η γενικότερη στάση των Δομινικανών, διανοούμενων και πολιτών κατά την διάρκεια της αμερικανικής κατοχής, στη χορεία των οποίων μπορεί αδιαμφισβήτητα να ενταχθεί και ο Henríquez Ureña. Μάλιστα, οι δομινικανοί διανοούμενοι της περιόδου παρότρυναν σε αντίσταση του συμπατριώτες τους, για να μην χάσουν την ταυτότητά τους και τη γλώσσα τους (Valdez 76).

---

<sup>24</sup> Το merengue είναι είδος χορού και μουσικής που αναπτύχθηκε στη Δομινικανή Δημοκρατία μετά το 1800, ειδικά στις ορεινές περιοχές και θεωρείται η εθνική μουσική της χώρας. Θεωρείται ότι φέρει ισχυρές επιρροές από τη Δυτική Αφρική και αρχικά εκτελούνταν με έγχορδα όργανα. Από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα όμως το κύριο όργανο εκτέλεσης έγινε το ακορντεόν (Pérez de Cuello και Solana 103-105 και 170-175).

Ενδεικτικά της φιλοπατρίας του είναι τα λόγια που του αφιερώνει ο Américo Lugo

Desterrado voluntario a causa del imperativo vocacional, es cierto; pero de los de su generación, nadie amó más a su patria [...] Su nombre glorioso; su modestia ejemplar; su patriotismo conmovedor. Ninguno de nosotros, fuera de su patria, suspira por ella como él, ninguno trabaja para ella como él; ninguno tal vez, desde lo extranjero, la honra tanto como él<sup>25</sup> (Vargas 101),

Ενδεικτική, ακόμα, είναι η στάση του να μην διεκδικήσει ποτέ μια θέση τακτικού καθηγητή στο Μπουένος Άιρες, ακριβώς για να μην απαρνηθεί, έστω και νομικά, την πολιτογράφησή του ως Δομινικανού (Vargas 102 και 258-259). Άλλωστε ο συγγραφέας δεν παύει να δηλώνει ότι είναι Δομινικανός, παρά το γεγονός ότι ζει σε άλλες χώρες σχεδόν όλο τον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Έτσι, λ.χ. όταν βρίσκεται στο Μεξικό το 1909, γράφει “Comprenderá usted que, aunque vivo en México, soy dominicano”<sup>26</sup> (Vargas 257).

### **2.2.5. Η δικτατορία του Rafael Leónidas Trujillo και ο Pedro Henríquez Ureña**

Παρά το γεγονός ότι ο Henríquez Ureña αισθανόταν Δομινικανός, αυτό δεν του το αναγνώριζε πάντα η ίδια του η πατρίδα, στην οποία δεν ξαναγύρισε μετά το 1914 και αυτό του στοίχιζε συναισθηματικά. Μόνο το 1931 κατάφερε να γυρίσει για μικρό χρονικό διάστημα μετά από πρόσκληση του Rafael Leónidas Trujillo, για να αναλάβει Γενικός Επόπτης της Εκπαίδευσης (Superintendencia General de la

---

<sup>25</sup> Εθελούσια εξόριστος εξαιτίας της εσωτερικής του παρόρμησης, σίγουρα. Αλλά απ’ όλους της γενιάς του κανείς δεν αγάπησε περισσότερο την πατρίδα του... το όνομά του δοξασμένο, η ταπεινότητά του παραδειγματική, ο πατριωτισμός του συγκινητικός. Κανένας από μας, έξω από την πατρίδα του, δεν αναπνέει όπως αυτός για εκείνη, κανείς δεν εργάζεται όπως αυτό για εκείνη, κανείς, ίσως, στο εξωτερικό δεν την τιμά όσο εκείνος.

<sup>26</sup> «Καταλαβαίνετε ότι, παρότι ζω στο Μεξικό, είμαι Δομινικάνος».



Educación), το ύψιστο εκπαιδευτικό αξίωμα της χώρας (Lantigua, “Henríquez Ureña, Documentos”).

Ο Pedro Henríquez Ureña γνώριζε ότι ο Trujillo δεν πήρε την εξουσία με τον καθ’ όλα νόμιμο τρόπο, επιθυμούσε δε να επιστρέψει, παραβλέποντας την πολιτική διαφωνία του και να υπηρετήσει το νέο καθεστώς<sup>27</sup> για να εργαστεί για την πατρίδα του, μιας και λίγοι είναι αυτοί που μπορούν να προσφέρουν, όπως αναφέρει στο ίδιο κείμενο του 1927: “Entre tanto hay países, como Santo Domingo, donde la labor de uno solo puede servir y hasta hacer falta, porque no son tantos los que trabajan”<sup>28</sup> (Vargas 252). Όταν επέστρεψε στην πατρίδα του (1931), αποθεώθηκε από τους συμπατριώτες του (Rodríguez Demorizi 34).

Ο Henríquez Ureña ενδιαφέρεται για την οικοδόμηση ενός σύγχρονου εκπαιδευτικού συστήματος, με σκοπό την επάρκεια στην τεχνική και επαγγελματική εκπαίδευση και τη θέσπιση συγκεκριμένης διδακτικής μεθοδολογίας και διοικητικού μοντέλου. Στον λίγο χρόνο που είχε στη διάθεσή του έπρεπε να εξοικονομήσει πόρους και υλικό, να ρυθμίσει διοικητικά θέματα, να αναθεωρήσει και να εκδώσει εγχειρίδια και ό,τι άλλο χρειάζεται να ρυθμιστεί από τον πολιτικό προϊστάμενο της εκπαίδευσης. Αν και ο Henríquez Ureña υπηρέτησε ένα καθεστώς δικτατορικό, δεν έκανε δηλώσεις υπεράσπισης του καθεστώτος, πέραν των τετριμμένων για έναν πολιτικό υπεύθυνο ενός κρατικού φορέα. Εδώ, όμως, δεν πρέπει να παραβλέπεται το γεγονός ότι ενάμιση χρόνο μετά την ανάληψη των καθηκόντων του, ο Henríquez Ureña ζήτησε ο ίδιος άδεια να φύγει για το Παρίσι, προκειμένου να δραπετεύσει από

---

<sup>27</sup> Δεν ήταν, ωστόσο, η πρώτη φορά που ο Henríquez Ureña θα δραστηριοποιούνταν ενεργά στον τομέα της εκπαίδευσης της χώρας του. Το 1913 είχε αναλάβει να οργανώσει την Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου του Santo Domingo (Facultad de Letras en Santo Domingo), παρότι το ταξίδι του στις ΗΠΑ δεν του επέτρεψε να ολοκληρώσει το προσχέδιό του. Δοκίμασε όμως να επαναφέρει το σχέδιό του, διδάσκοντας και ορισμένα μαθήματα, με μια σειρά άλλων μεγάλων δομινικανών στοχαστών, όπως ο Américo Lugo, με σκοπό την οργάνωση εκ νέου του Τμήματος Ισπανικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου (Rodríguez Demorizi 31-33).

<sup>28</sup> «Στο μεταξύ υπάρχουν χώρες όπως ο Άγιος Δομίνικος, όπου η εργασία ενός μόνο μπορεί να υπηρετήσει ακόμα και αν λείπει, γιατί δεν είναι πολλοί όσοι εργάζονται»

την πολιτική του πρωθυπουργού του, παρότι διατήρησε τυπική επικοινωνία και ανέλαβε κάποιες θέσεις εκπροσώπησης της χώρας σε διεθνή συνέδρια σχετικά με τον πολιτισμό. Επίσης, αν και συχνά αναγκαζόταν να εφαρμόσει και άμεσες εντολές του Trujillo, κατάφερε να περάσει ορισμένες ιδέες του, όπως τα μαθήματα θεάτρου, τις αναφορές στις πρώτες έγχρωμες δασκάλες που συνέβαλαν στην εκπαίδευση της χώρας κ.α. Τέτοια μέτρα προκάλεσαν και αντιπάθειες που εμφανίστηκαν με ιδιαίτερη ένταση μετά την φυγή του (Lantigua, “Henríquez Ureña Documentos”)

Το όραμα του Henríquez Ureña πάντα είχε στο νου του να προσφέρει στην πατρίδα του και γι’ αυτό δέχτηκε να συνεργαστεί με το καθεστώς του Trujillo. Αυτό το διάστημα προσπαθούσε να προωθήσει το δικό του όραμα μέσα σε μια αντίξοχη κατάσταση, με την οποία –όπως αποδείχτηκε- διαφωνούσε. Προσπάθησε, όμως αρχικά να ενταχθεί για να επιτύχει τον σκοπό του με ασφάλεια (Χιωτάκης 15), όταν όμως τα περιθώρια δράσης του, εξαιτίας των διαφωνιών με το καθεστώς και την πολιτική του στένεψαν, αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τη χώρα και να μεταβληθεί σε *άπατρι διανοούμενο* (Λέκκας, «Διανοούμενοι και Ιδεολογία» 209).

### 2.3. Ο Pedro Henríquez Ureña και η Καραϊβική

Ο Pedro Henríquez Ureña, αν και ήταν Δομινικανός και είχε ζήσει στην Κούβα για κάποιο διάστημα, δεν αφιέρωσε κάποιο από τα σημαντικά του έργα στην Καραϊβική. Ο Henríquez Ureña καταγόταν από το δεύτερο μεγαλύτερο νησί της Καραϊβικής, που ήταν διηρημένο σε δυο κράτη από τα τέλη του 18ου αιώνα και ταλανιζόταν από την εσωτερική έριδα ανάμεσα στην πατρίδα του, τη Δομινικανή Δημοκρατία και την Αϊτή. Συν τοις άλλοις, η Δομινικανή Δημοκρατία δεν βρισκόταν στη χορεία των ισχυρών χωρών από γεωπολιτικής άποψης (Díaz Quiñones, “Ureña y las tradiciones” 264). Όμως δεν ήταν η μοναδική χώρα της περιοχής που βρισκόταν σε μειονεκτική θέση σε σχέση με τον ισχυρό γείτονα, τις ΗΠΑ. Το ενδιαφέρον του Henríquez Ureña στρέφεται περισσότερο προς την ιδιαίτερη, «μικρή», πατρίδα του, τη Δομινικανή Δημοκρατία, αλλά και προς τη *magna patria*, την αμερικάνικη ήπειρο. Δεν ασχολείται όσο και όπως θα αναμέναμε με το Αρχιπέλαγος της Καραϊβικής, στο οποίο ανήκει η Δομινικανή Δημοκρατία, ως ευρύτερη γεωγραφική ενότητα. Παρόλα που δεν λείπουν οι αναφορές στην περιοχή, λείπει η συγκροτημένη θέση σχετικά με την περιοχή. Η έλλειψη αυτή μπορεί να οφείλεται στο πρόβλημα του ίδιου του ορισμού της περιοχής της Καραϊβικής, μιας περιοχής που, αν και φαίνεται σαφώς οριοθετημένη στον χάρτη, δεν είναι εξίσου σαφώς οριοθετημένη στην πολιτική, την γεωγραφία, την ιστορία και τις πολιτισμικές σπουδές της αμερικανικής ηπείρου (Martínez Reinoso και Valdéz García 21). Ο συγγραφέας δεν εστιάζει στη χώρα του γιατί η σκέψη του ξεφεύγει από τα όρια της και αποκτά μια παναμερικανική διάσταση. Θεωρεί τον εαυτό του Λατινοαμερικανό και όχι απλά Δομινικανό.

### 2.3.1. Η Καραϊβική ή οι Καραϊβικές;

Οι πρώτες περιγραφές των νησιών της Καραϊβικής συχνά ανέφεραν πληθυσμούς από τερατώδη όντα, που συνήθως είλκυαν την καταγωγή τους από την ταξιδιωτική και περιηγητική λογοτεχνία της Αρχαιότητας και του Μεσαίωνα. Ταυτόχρονα, αυτές οι περιγραφές συνυπήρχαν με το βιβλικό λεξιλόγιο για τον Παράδεισο και την εποχή της αγνότητας. Ακόμα, τα νέα αυτά μέρη που τότε ανακαλύπτονται συστηματικά από τους Ευρωπαίους είναι μια *Tierra de nadie* (Γη του Κανενός), μια γη που μέχρι εκείνη τη στιγμή δεν ανήκε σε καμία ευρωπαϊκή δύναμη ή σε κανέναν Ευρωπαίο βασιλέα, πράγμα που καθιστούσε δεδομένη και εύκολη την εκμετάλλευση ή την κατάκτησή των νέων αυτών περιοχών (Pesoutona y Hofmann 116-117). Εκτός όμως από το πολιτικό-στρατιωτικό κομμάτι της κατάκτησης, συμπληρωματικά, λειτούργησε και η ηθική υποχρέωση, την οποία οι Ευρωπαίοι εισβολείς αναλάμβαναν μονομερώς, να προστατέψουν την παραδεισιακή κατάσταση των ιθαγενών, ανθρώπων απλο(ϊκ)ών και αγνών, που κατ' άλλους άγγιζαν την εικόνα του Παραδείσου και για άλλους ενσάρκωναν το αριστοτελικό ιδεώδες της φυσικής δουλείας (Pesoutona y Hofmann 116-118). Επιπρόσθετα, πρέπει πάντα να υπενθυμίζεται ότι αυτά τα περιηγητικά κείμενα με τις κλασικές και βιβλικές επιρροές προέρχονταν από την άρχουσα τάξη -πλούσιους ή διανοούμενους Ευρωπαίους- και ανταποκρίνονταν στις δικές τους αντιλήψεις και όχι στις αντιλήψεις των γηγενών κατοίκων (Pesoutona y Hofmann 120).

Οι πρώτες εξερευνήσεις στην Καραϊβική που είχαν «επιστημονικό ενδιαφέρον» έγιναν τον 19ο αιώνα, όπως και σε πολλά άλλα μέρη του κόσμου, από αρχαιολάτρεις, ανθρώπους υψηλής κοινωνικής τάξης και μόρφωσης, που αγαπούσαν την αρχαία ιστορία του τόπου τους και τη συνέδεαν κυρίως με την αγροτική ζωή. Οι

έρευνες αυτές στην περίπτωση της Καραϊβικής είχαν δυο στόχους. Πρώτα και κύρια, να ανακατασκευάσουν την ιστορία της Καραϊβικής στη βάση της ευρωπαϊκής ιστορίας και αρχαιολογίας, ώστε να ενταχθούν στο ευρκεντρικό / ευρωπαϊκό σχήμα του κόσμου. Αυτό θα άνοιγε τον δρόμο ώστε να δημιουργηθεί η βάση για το κίνημα της Ανεξαρτησίας, που θα απέκοπτε τα νησιά της Καραϊβικής από την εξάρτησή τους από τις μητροπόλεις τους (Curet 153-154). Σε αυτή την περίπτωση, το παρελθόν χρησιμοποιούνταν για την κατασκευή συγκεκριμένης, διακριτής ταυτότητας, που θα υποστήριζε το πολιτικό αίτημα της ανεξαρτησίας και θα καθιστούσε τους γηγενείς προγόνους, πατέρες της επιδιωκόμενης ελευθερίας (Curet 155). Στην Καραϊβική ήρθαν ακόμα ξένοι αρχαιολόγοι, κυρίως από τις ΗΠΑ και λιγότερο από την Ευρώπη, για να μελετήσουν τις κοινωνίες των νησιών, οιωνεί εκπρόσωποι της «αυτοκρατορικής αρχαιολογίας», συχνά με σκοπό να μεταφέρουν ευρήματα στα μουσεία των πρωτευουσών τους (Curet 157-158). Τουλάχιστο τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα η αρχαιολογία της Καραϊβικής είχε μάλλον αποικιοκρατικό χαρακτήρα, με ανθρωπολογικές προεκτάσεις περί εξέλιξης των πολιτισμών (Curet 153-163).

Ο όρος *Καραϊβική* είναι πολύ δύσκολος να οριστεί, διότι έχει διαφορετική έννοια σε διαφορετικά περιβάλλοντα (Martínez Reinoso και Valdéz García 21-22). Μοιρασμένη σε διάφορες πολιτικές κυριαρχίες και έχοντας αλλάξει χέρια κατά περιόδους, η περιοχή είναι ένα μωσαϊκό φυλών, θρησκειών, πολιτισμών. Η πολιτική, λοιπόν, χώρισε την περιοχή σε αποικιακές επικράτειες, που είχαν πλέον ως χώρους αναφοράς τις εκάστοτε μητροπόλεις τους. Έτσι, η Καραϊβική έρχεται στο παρόν μέσα από μια διαδικασία διαχωρισμών, η οποία εντείνεται περισσότερο από το γεγονός ότι κάποιες περιοχές της έγιναν ανεξάρτητα κράτη, την ίδια στιγμή που άλλες περιοχές έχουν παραμείνει αποικίες ή που απολαμβάνουν αυτονομία σε

μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό. Ακόμα όμως και στις περιπτώσεις των ανεξάρτητων κρατών, δεν έχει επιτευχθεί η πολυπόθητη ουσιαστική ανεξαρτησία μέσα από την ευμάρεια και την ευημερία (Torres Saillant, *Intellectual History* 18).

Ένα μεγάλο πρόβλημα, όπως επισημαίνει ο Arcadio Díaz Quiñones, είναι το τι σημαίνει Καραϊβική (Díaz Quiñones, “Ureña y las tradiciones” 265). Σύμφωνα με τις μαρτυρίες της αρχαιολογίας και τις πρώιμες ισπανικές μαρτυρίες, όπως αυτή του Bartolomé de las Casas, πρόκειται για έναν ενιαίο χώρο όχι μόνο από άποψη γεωγραφική αλλά και πολιτισμική. Οι ιθαγενείς που κατοικούσαν στις ακτές των νησιών προτιμούσαν να επικοινωνούν και να ανταλλάσσουν αγαθά με τους κατοίκους από το απέναντι νησί, παρά να ακολουθήσουν τους δρόμους που οδηγούσαν στο εσωτερικό των δικών τους νησιών (Fiallo Billini 675). Γεωγραφικά, η Καραϊβική βρέχει όλα τα νησιά από τις ακτές των νότιων ΗΠΑ ως τις βόρειες ακτές της Νότιας Αμερικής, και τις ακτές της Κολομβίας, της Βενεζουέλας, της Γουιάνας, τις ανατολικές ακτές της Κεντρικής Αμερικής, από το Μεξικό ως τον Παναμά. Όμως, οι περιοχές αυτές βίωσαν διαφορετικές ιστορικές εμπειρίες: βρίσκονταν υπό την κυριαρχία διαφορετικών αποικιακών δυνάμεων, με αποτέλεσμα να ομιλούνται διαφορετικές γλώσσες, και είχαν διαφορετικό βαθμό μεταναστεύσεων είτε εσωτερικών είτε εξωτερικών. Αυτή η ιστορική, γλωσσική, πολιτισμική ποικιλομορφία ώθησε πολλούς μελετητές να χαρακτηρίσουν την περιοχή της Καραϊβικής ως τη λιγότερο λατινοαμερικάνικη περιοχή, καθώς δεν συμπίπτει ιδιαίτερα με την λογική του έθνους-κράτους. Μάλιστα συχνά ταυτίστηκε περισσότερο με τον αφροαμερικανισμό που αποτελεί βασική πολιτισμική συνιστώσα της περιοχής, παρά εν γένει με τον λατινοαμερικάνικο χαρακτήρα. Συχνά στις κοινωνίες της Κούβας, της Δομινικανής Δημοκρατίας και του Πουέρτο Ρίκο, ο όρος Καραϊβική έφτασε να χρησιμοποιείται ως συνώνυμος του afrocaribeño,

αντιδιαστελλόμενος προς τον όρο hispano, ειδικά από την στιγμή που στην εθνική και κοινωνική συνείδηση αναβαθμίστηκε ο όρος mestizaje<sup>29</sup>, των μικτών δηλαδή πληθυσμών (Díaz Quiñones, “Ureña y las tradiciones” 265-266).

Την ίδια αντίληψη για την δυσκολία οριοθέτησης του γεωγραφικού όρου Καραϊβική επισημαίνουν η Milagros Martínez Reinoso και ο Félix Valdéz García, παρουσιάζοντας παραδείγματα όπου ο όρος Καραϊβική (Caribe) δεν έχει σαφή οριοθέτηση και εξαρτάται κυρίως από την αντίληψη των πληθυσμών που κατοικούν σε καθένα από τα νησιά. Πρώτα και κύρια, δεν ταυτίζουν όλοι οι κάτοικοι των νησιών της Καραϊβικής τους τόπους και τους εαυτούς τους με τον όρο Caribe και caribeño. Παράλληλα με τον όρο caribeño, υπάρχουν όροι όπως westindian ή caraïbe, όροι που σχετίζονται πρωτίστως με την αυτοαντίληψη που δημιουργείται από τη σχέση των νησιών, εκ των οποίων πολλά ακόμα παραμένουν αποικίες ή εξαρτημένα εδάφη, με τη μητρόπολή τους, ενώ ακόμα και στον ισπανόφωνο χώρο της Καραϊβικής, υπάρχουν διαφωνίες, π.χ. οι Κουβανοί δεν θεωρούν τους εαυτούς τους caribeños, αλλά λατινοαμερικάνους, θεωρώντας ότι ο όρος caribeño αντικατοπτρίζει περισσότερο την αφρικανική κληρονομιά των πληθυσμών. Αντίθετα, οι αγγλικές Μικρές Αντίλλες είναι περισσότερο δεκτικές στον όρο αγγλόφωνοι caribeños (Martínez Reinoso και Valdéz García 21-22).

Σημαντικοί, όσο και διαφορετικοί μεταξύ τους, είναι και οι ορισμοί του χώρου της Καραϊβικής που μας άφησαν ιστορικοί, όπως ο Eric Williams και ο Juan Bosch. Στο έργο του, *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969*, ο Eric Williams, με καταγωγή από το Trinidad and Tobago, αναφέρεται

---

<sup>29</sup> Η Lillian Comas-Díaz σε άρθρο της προσφέρει μια σύντομη και περιεκτική λεξικογραφική παρουσίαση των διαφόρων όρων που χρησιμοποιούνται για τους πληθυσμούς της Λατινικής Αμερικής που μπορεί να είναι ισπανόφωνοι αλλά όχι ισπανογενείς και το αντίστροφο (116). Σε γενικές γραμμές, ως mestizaje ή πληθυσμούς mestizos εννοούμε την ανάμειξη ευρωπαϊκών και γηγενών ή αφρικανικής καταγωγής πληθυσμών μεταξύ τους, που ορίζονται σε υποκατηγορίες ανάλογα με την εθνολογική προέλευση: διαφυλετική ή/και διαπολιτισμική ανάμειξη (Martínez-Echezabal 21).

στην νησιωτική Καραϊβική, τις επονομαζόμενες Αντίλλες ή Δυτικές Ινδίες, που περιλαμβάνουν κυρίως τα ισπανόφωνα και αγγλόφωνα νησιά –μαζί με τη Μπελίζε και την πρώην αγγλική –ανεξάρτητη σήμερα- Γουιάνα ως αγγλικές πρώην αποικίες (Martínez Reinoso και Valdéz García 26). Ο λόγος για τον οποίο ο Williams επικεντρώνεται στις αγγλόφωνες Αντίλλες είναι προφανής, εφόσον το Trinidad και Tobago ήταν αγγλική αποικία.

Από την άλλη και στην ίδια περίοδο με τον Williams, ο δομινικανός Juan Bosch στο έργο του *De Cristóbal Colón a Fidel Castro; El Caribe frontera imperial* (1970), αφηγείται την ιστορία της ίδιας περιόδου με τον Williams, ορίζει την Καραϊβική ως τη θάλασσα που χωρίζεται από τον Ατλαντικό με τις Αντίλλες, τη σειρά των νησιών από την Κούβα ως τις ακτές της Βενεζουέλας. Συμπεριλαμβάνει στο σύνολο της Καραϊβικής, όμως, τις ακτές της ηπειρωτικής Κεντρικής Αμερικής από το Yucatán μέχρι και τις ακτές της Βενεζουέλας (Martínez Reinoso και Valdéz García 26). Ουσιαστικά, η σύλληψη του Juan Bosch είναι αυτή που κυριαρχούσε μέχρι τον πόλεμο του 1898 και τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα (Martínez Reinoso και Valdéz García 27). Ο δικός του ορισμός είναι εξίσου σαφής ως προς την επιλογή, εστιάζοντας περισσότερο στην ισπανόφωνη ηπειρωτική ακτή της Κεντρικής και Νότιας Αμερικής, όπως αντίστοιχα το κριτήριο του Williams, ο οποίος έχει ως κριτήριό του την αγγλική αποικιοκρατία.

Αναφερόμενη στις σχέσεις ανάμεσα στις χώρες της Καραϊβικής, η κουβανή Graziella Rogolotti θεωρεί ότι το μεγάλο πρόβλημα της Καραϊβικής και των Αντιλλών δεν είναι κάποιας μορφής εχθρότητα αλλά η άγνοια ανάμεσα στους πληθυσμούς που την απαρτίζουν. Το επιχείρημα της δεν βασίζεται σε πολιτισμικά στοιχεία, εφόσον εκεί εντοπίζεται η αμοιβαία άγνοια, αλλά σε ιστορικά, όπως η έλλειψη πολέμων στην περιοχή τους τελευταίους δυο αιώνες, επειδή δεν έφεραν σε



επαφή τους κατοίκους των διαφόρων νησιών. Θεωρεί ότι οι όποιες αντιπαλότητες οφείλονται στη σύγκρουση συμφερόντων των ευρωπαϊκών αποικιοκρατικών δυνάμεων και όχι σε λόγους εγγενείς στο περιβάλλον της Καραϊβικής (αναφέρεται στους Martínez Reinoso και Valdéz García 34).

Οι πιο σύγχρονες προσεγγίσεις εστιάζουν στην Καραϊβική ως κατασκευή, εννοώντας δηλαδή ότι ο χώρος που συνήθως αποκαλούμε Καραϊβική δεν ονομαζόταν πάντα έτσι, ούτε γινόταν αντιληπτός με τον τρόπο με τον οποίο τον αντιλαμβανόμαστε εμείς. Είδαμε ήδη ότι οι ορισμοί της Καραϊβικής ακόμα και ανάμεσα σε ανθρώπους από γειτονικές περιοχές διαφέρουν. Ειδικά με το ζήτημα της κατασκευής της Καραϊβικής έχει ασχοληθεί ο Antonio Gaztambide-Geigel, ο οποίος, αφού αφηγηθεί την ιστορία της γεωγραφικής ορολογίας, καταλήγει στην διατύπωση του ζητήματος από τον Simón Bolívar, ότι οι κάτοικοι της Καραϊβικής “no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”<sup>30</sup> (Gaztambide-Geigel, “Invención” 8).

Παράλληλα ο Gaztambide-Geigel αναφέρεται και σε διαφορετικές διαστάσεις του όρου Καραϊβική. Πρώτη είναι η εθνοτική ή νησιωτική διάσταση, που εστιάζει στην παρουσία Αφρικανών σκλάβων και στην καλλιέργεια ζάχαρης. Επιπρόσθετα, βλέπει την Καραϊβική ως γεωπολιτική ενότητα, η οποία ως τον 19<sup>ο</sup> αιώνα αποτέλεσε πεδίο ανταγωνισμού της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας αλλά, εν συνεχεία, έγινε το πεδίο του επεκτατισμού των ΗΠΑ, όπως δείχνει η σχέση των χωρών της Καραϊβικής με τις ΗΠΑ σε όλο τον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Τέλος, εστιάζει στην πολιτισμική ενότητα –την οποία πρώτος παρουσίασε ο Charles Wagley– ενότητα που εκφράζεται όχι τόσο μέσα από τη γλώσσα ή την εθνολογική σύσταση αλλά από την οικονομική δομή της περιοχής, η οποία χαρακτηρίζεται από παρουσία των μεγάλων

---

<sup>30</sup> Δεν είμαστε ούτε indios ούτε Ευρωπαίοι, αλλά μια ενδιάμεση κατηγορία ανάμεσα στους νόμιμους ιδιοκτήτες της περιοχής και τους Ισπανούς σφετεριστές της

φυτειών, όπου εργάστηκαν τόσο ιθαγενείς όσο και εισαγόμενοι σκλάβοι. Με αυτή την έννοια, η Καραϊβική εκτείνεται από τις νότιες πολιτείες των ΗΠΑ ως τις βόρειες επαρχίες της Βραζιλίας (Gaztambide-Geigel “Invencción” 10-21).

Μια τεράστια και αντικειμενική δυσκολία στη μελέτη της Καραϊβικής, ακόμα και από τους γηγενείς μελετητές της, είναι το γεγονός ότι στην περιοχή ομιλούνται πολλές γλώσσες που δυσχεραίνουν την επικοινωνία, τόσο αυτές των ευρωπαϊκών κυριαρχικών δυνάμεων όσο και τοπικές προευρωπαϊκές γλώσσες και διάλεκτοι. Μια επισήμανση, όμως, είναι αναγκαία, ότι δηλαδή στις ισπανόφωνες αποικίες δεν αναπτύχθηκαν κρεολικές γλώσσες, όπως στις υπόλοιπες περιοχές, αποικίες Άγγλων, Γάλλων ή Ολλανδών (Torres Saillant, *Intellectual History* 24-25).

Αυτό που μπορεί να περιγράψει την ιστορική εξέλιξη στην Καραϊβική είναι η έλλειψη γραμμικότητας στην ιστορία, η οποία βρίσκεται σε ένα ενδιάμεσο στάδιο ανάμεσα στη χειραφέτηση και την απογοήτευση. Ουσιαστικά μιλάμε για παράλληλες πορείες τόσο θριάμβων όσο και απογοητεύσεων, πολιτικών υποσχέσεων, ελπίδων και ουτοπιών, που έδωσαν αφενός ορισμένες από τις πιο πρώιμες φιλελεύθερες επαναστάσεις, αλλά που αφετέρου δεν κατόρθωσαν να εξασφαλίσουν στους κατοίκους πολλές φορές ούτε καν τα απαραίτητα για την επιβίωση (Torres Saillant, *Intellectual History* 28).

### **2.3.2. Οράματα της Καραϊβικής: Eugenio María de Hostos και Antonio Pedreira**

Ο Pedro Henríquez Ureña από πολύ νέος γνώρισε τον κόσμο της Καραϊβικής, τουλάχιστο το ισπανόφωνο κομμάτι της περιοχής. Έζησε κάποιο διάστημα στην Κούβα, ενώ ένας από τους δασκάλους του, που επηρέασαν τη σκέψη

του ήταν ο πορτορικανός Eugenio María de Hostos (1839-1903). Ο Hostos ήταν, όπως και ο Henríquez Ureña, ένας νομάς της Λατινικής Αμερικής, που ταξίδεψε κι έζησε σε πολλές χώρες της ηπείρου. Ο ίδιος όμως πέρασε και έζησε και στις τρεις ισπανόφωνες Αντίλλες (Πουέρτο Ρίκο, Κούβα και Δομινικανή Δημοκρατία). Γνωρίστηκε με τον Henríquez Ureña στα 1900 (Ferrer Canales 255), παρά το γεγονός ότι είχε από πολύ παλιότερα σχέσεις με την οικογένεια των Henríquez Ureña (Rosado 5). Ο Henríquez Ureña μιλά με θαυμασμό για τον δάσκαλό του τόσο για την πνευματική του συγκρότηση όσο και για τους αγώνες του για την ανεξαρτησία των Αντιλλών. Το παράδειγμα της Δομινικανής Δημοκρατίας ήταν αυτό που ώθησε τον Hostos να ταξιδέψει μετά τις σπουδές του στη μητρόπολη και να εκφωνήσει τον περίφημο λόγο του στο Ateneo της Μαδρίτης, όπου κατηγόρησε την Ισπανία για έλλειψη κατανόησης απέναντι στην ανάγκη ανεξαρτησίας της Καραϊβικής, την οποία ο ίδιος υποστήριζε ως Confederación Antillana (Συνομοσπονδία των Αντιλλών). Γύρισε όλη την Αμερική για να υποστηρίξει το δικαίωμα ανεξαρτησίας στην Κούβα και τις ελευθερίες στο Περού και την Αργεντινή (Ferrer Canales 255). Ο Hostos είχε ταξιδέψει στην Ισπανία με σκοπό να προτείνει μια ισπανική συνομοσπονδία που να περιλαμβάνει τα νησιά των Μεγάλων Αντιλλών αλλά οι ιδέες του δεν βρήκαν υποδοχή και μετέτρεψε την θέση του αυτή προς την πλήρη ανεξαρτησία (Henríquez Ureña, *Utopía* 264)· όπως έλεγε, “las Antillas no pueden ser anexionadas a los Estados Unidos; las Antillas no pueden ser sino independientes; las Antillas deben forzosamente unirse en una Federación”<sup>31</sup> (Ferrer Canales 258). Για τον Hostos, οι Αντίλλες είναι κομβικής σημασίας περιοχή όχι μόνο ιστορικά και γεωγραφικά αλλά και οικονομικά, και μπορούν να καθορίσουν οι ίδιοι οι κάτοικοί της τη μοίρα της, “ni

---

<sup>31</sup> «οι Αντίλλες δε μπορούν να προσαρτηθούν στις Ηνωμένες Πολιτείες. Οι Αντίλλες δεν μπορούν παρά να είναι ανεξάρτητες. Οι Αντίλλες πρέπει επειγόντως να ενωθούν σε μια Ομοσπονδία».

norte ni sudamericanos, antillanos” (Rosado 9)<sup>32</sup>. Μάλιστα εκφράζει σε διάφορα σημεία το παράπονό του ότι οι λαοί της ηπειρωτικής Λατινικής Αμερικής «ξεχνούσαν» τα νησιά της Καραϊβικής ως ισότιμα τμήματά της (Rosado 7).

Ο Hostos βασίζει το όραμά του για τις ανεξάρτητες Αντίλλες σε τρία στοιχεία: το πρώτο είναι η παρατηρούμενη ανάμειξη φυλών, το *mestizaje*. Στις Αντίλλες αναμειγνύονται όλες οι φυλές της γης, με αποτέλεσμα να δημιουργείται μια νέα φυλή ανθρώπων που συναρμολογεί όλα τα καλά στοιχεία των επιμέρους μελών της (Gómez Díez 141-142). Το δεύτερο στοιχείο έχει χαρακτήρα ιστορικό φιλοσοφικό και πρόκειται για την «ιστορία ως αλήθεια». Η αλήθεια, κατά τον Hostos, εδράζεται στο ότι με την πορεία του Κολόμβου προς τα δυτικά δεν ανακαλύφθηκε απλά ένας κόσμος αλλά αποκαλύφθηκε το ψεύδος της μεσαιωνικής κοσμοθεωρίας, το οποίο προσωποποιούσε η Ισπανία (Gómez Díez 143). Συν τοις άλλοις, η Ισπανία δεν αποδεχόταν την ισοτιμία των κατοίκων των νησιών με τους κατοίκους της ηπειρωτικής Αμερικής (Dávila 21). Παράλληλα, η αποικιοκρατία ανέκοψε την πρόοδο και έφερε τη διχόνοια και τη διαστρέβλωση της πραγματικής εικόνας του αμερικανικού κόσμου (Gómez Díez 144). Επιπρόσθετα, η διαίρεση των Αντιλλών καθιστούσε στα μάτια του αδύνατη την ανεξαρτησία και την ουσιαστική ελευθερία τους από τον έλεγχο των αποικιοκρατικών δυνάμεων (Dávila 21).

Το τρίτο στοιχείο είναι το σχέδιο για το μέλλον που απαιτεί τόσο ελευθερία όσο και ανεξαρτησία αλλά και ρήξη με το ισπανικό παρελθόν, ως προς την διακυβέρνηση και συνεπάγεται την ανεξαρτητοποίηση από την ισπανική κυριαρχία. Με το σχέδιο αυτό, οι Αντίλλες θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως γέφυρα ανάμεσα στις μεγάλες περιοχές της Αμερικής. Μάλιστα, αναγνωρίζοντας την ιδιαίτερη στρατηγική σημασία της περιοχής, ο Hostos προτείνει στα έργα του την

---

<sup>32</sup> «ούτε ως βορειοαμερικάνοι, ούτε ως νοτιοαμερικάνοι, ως αντιλλιάνοι»

ομοσπονδοποίηση της Κεντρικής Αμερικής με τις Αντίλλες για να μπορέσει να σωθεί ο Παναμάς από τον ανταγωνισμό των ευρωπαϊκών δυνάμεων (Rojas Osorio 136). Όλη αυτή η θεωρητική βάση του οράματός του κατέρρευσε με τον Πόλεμο του 1898 ανάμεσα στις ΗΠΑ και την Ισπανία και την απαρχή του επεκτατισμού των ΗΠΑ προς την περιοχή της Καραϊβικής (Gómez Díez 145-146). Πέραν αυτών, ο Hostos εκμεταλλεύτηκε το φυσικό περιβάλλον, για να οικοδομήσει έναν ενιαίο κόσμο στην Καραϊβική όταν βρισκόταν στην Cartagena de Indias στην Κολομβία. Εκεί παρατηρώντας τον τόπο, είδε τις αναλογίες με το φυσικό περιβάλλον της Κούβας και θεώρησε ότι οι Κουβανοί μετανάστες θα μπορούσαν να ζήσουν εκεί χωρίς να αλλάξουν τις συνήθειες από την πατρίδα τους, την καλλιέργεια καπνού και ζάχαρης, καφέ και οπωροφόρων (Rojas Osorio 135).

Ο Hostos βάσισε αυτό το όραμά του στην εκπαίδευση. Γι' αυτό το λόγο, όχι μόνο ίδρυσε ένα σύγχρονο σχολείο στο Santo Domingo, αλλά ενέπνευσε και τη μητέρα του Pedro Henríquez Ureña να ιδρύσει αντίστοιχο σχολείο θηλέων. Η εκπαίδευση δε που προτείνει, βασίζεται σε φιλελεύθερα ιδεώδη, την αγάπη για την ελευθερία, τη δικαιοσύνη και τη δημοκρατία (Rojas Osorio 139). Ωστόσο, παρότι πίστευε πολύ σε αυτά τα ιδεώδη, η πολιτική των ΗΠΑ σε σχέση με το νησί του, το Πουέρτο Ρίκο, τον απογοήτευσε πλήρως λόγω της κατοχής του από τις αμερικανικές δυνάμεις (Rojas Osorio 143).

Σύγχρονος με τον Pedro Henríquez Ureña, ο επίσης Πορτορικανός Antonio Pedreira (1899-1939), ο οποίος, γεννημένος μετά την ήττα του 1898 και την κατάληψη του Πουέρτο Ρίκο από τις ΗΠΑ, αναζητά τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της πατρίδας του στη νησιωτικότητα, όπως επιγράφει ένα από τα σημαντικότερα έργα του, *Insularismo* (1934). Το Πουέρτο Ρίκο μοιράζεται με τη Δομινικανή Δημοκρατία ανάλογες ιστορικές εμπειρίες· αναζήτησε τρόπο να γίνει ένα ανεξάρτητο κράτος

αλλά έπεσε θύμα του αμερικανικού επεκτατισμού. Η διαφορά με τη Δομινικανή Δημοκρατία έγκειται στο ότι ως ανεξάρτητο κράτος οι ΗΠΑ δοκίμασαν να την ελέγξουν οικονομικά και στρατιωτικά, εφόσον δεν μπόρεσαν να την προσαρτήσουν· βρίσκονται όμως και οι δυο σε μια μέγγενη ανάμεσα στο ισπανικό παρελθόν τους και την παροντική –όταν γράφονται τα έργα των στοχαστών που συζητάμε- αμερικανική πίεση.

Ο Pedreira παρουσιάζει την βιολογική/ανθρωπολογική σύνθεση του Πουέρτο Ρίκο ως μια μίξη των αυτοχθόνων, των Ισπανών και των Αφρικανών σκλάβων μετά την εξολόθρευση των αυτοχθόνων από την εκμετάλλευση. Από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, οι μίξεις ανάμεσα στις επιμέρους ομάδες, *mulatos* και *criollos* δημιούργησε έναν λαό “*difícil de complacer porque somos difíciles de comprender*”<sup>33</sup>, ετερογενή που προσπαθεί παρόλες τις βιολογικές διαφορές να δημιουργήσει ασυναίσθητα την πορτορικανική ταυτότητα (Pedreira 25-33). Αυτό που κάνει, λοιπόν, ο Pedreira στο έργο του είναι να ενσωματώσει εθνογραφικά συμπεράσματα (Domínguez Daylet 8-9), όταν αναφέρει ότι το πορτορικανό έθνος αποτελείται από επιμειξίες φυλών, καθώς δεν υπήρχε ως τα χρόνια του γραπτή παράδοση –εξαιτίας του αναλφαβητισμού (Pedreira 64)- που να αγγίζει αυτά τα ζητήματα και να συστηματοποιεί με αυστηρό τρόπο το αίτημα της διαμόρφωσης εθνικής ταυτότητας, όπως συνέβη στην Κούβα και στη Δομινικανή Δημοκρατία (Flores 80). Αντίθετα, στο Πουέρτο Ρίκο φαίνεται ότι μέχρι τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα οι κοινωνικοί διαχωρισμοί σχετίζονταν με την ιδιοκτησία και όχι με όρους εθνικής ταυτότητας.

Μελετώντας τον Pedreira και τον Hostos, όπως και τον Henríquez Ureña, γίνεται κατανοητό ότι οι ισπανόφωνες Αντίλλες ήδη από τον 19ο αιώνα συναισθάνονται μια κοινή πολιτισμική ταυτότητα, αλλά κάθε νησί εξαιτίας των

---

<sup>33</sup>... δύσκολο να ευχαριστήσεις επειδή είναι δύσκολο να μας καταλάβεις

ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του «αντιδρά» διαφορετικά, έχοντας διαφορετικά προβλήματα να επιλύσει. Όλα όμως τα κείμενα συμφωνούν στην ιδιαίτερη θέση των (ισπανόφωνων) Αντιλλών αλλά και στην αναμφισβήτητη συμπερίληψή τους στον λατινοαμερικάνικο χώρο.

### 2.3.3. Η Καραϊβική του Pedro Henríquez Ureña

Από τη στιγμή που η Δομινικανή Δημοκρατία είναι το μόνο ανεξάρτητο κράτος στις ισπανόφωνες Αντίλλες, ο Hostos την είδε ως ιδανικό τόπο για πειραματισμό με τις φιλελεύθερες ιδέες που υποστήριζε θεωρητικά και πρακτικά<sup>34</sup>, και που εν ευθέτω χρόνω, ευελπιστούσε ότι θα εφαρμόζε στις ανεξάρτητες Αντίλλες. Όπως λέει και ο Henríquez Ureña, ο Hostos είχε αφιερωθεί στην προετοιμασία των κατοίκων της Καραϊβικής για μια συνομοσπονδία και εθνική ενοποίηση μόνο μετά την εγκατάσταση και τις εμπειρίες που αποκόμισε στη Δομινικανή Δημοκρατία, την οποία είχε θεωρήσει ως πρότυπο για όλη την Καραϊβική, ως το μόνο ανεξάρτητο ισπανόφωνο νησιωτικό κράτος (Valdez 69). Ο Pedro Henríquez Ureña τον αναγνωρίζει ως δάσκαλό του και ουσιαστικά ακολούθησε την ίδια πορεία στη ζωή με τη μετοίκηση σε πολλές και διαφορετικές χώρες της αμερικανικής ηπείρου.

Το ζήτημα της ανεξαρτησίας για τις Αντίλλες ήταν πρωταρχικής σημασίας καθώς η επεμβατική πολιτική των ΗΠΑ ήταν έντονη, ενώ υπήρχαν και συζητήσεις για την προσάρτηση των Αντιλλών στις ΗΠΑ. Όπως δήλωνε ο Henríquez Ureña, οι Αντίλλες, πολιτισμικά και θεσμικά δεν θα μπορούσαν να ενταχθούν στις ΗΠΑ, επειδή το Σύνταγμα των ΗΠΑ δεν επέτρεπε άλλη επίσημη γλώσσα στη χώρα πλην

---

<sup>34</sup> Ο Hostos είχε συμμετάσχει στην εξέγερση της Κούβας το 1868-1878 και στα δυο μεγάλα έργα του *Moral Social* (1888) και *Sociología* (1901) υποστήριζε με πάθος την ιδέα της ελευθερίας (Henríquez Ureña, *Utopía* 264).

της αγγλικής (Ferrer Canales 258), συνεπώς η ένταξή τους θα έπρεπε να τις αποκόψει από την ισπανόφωνη παράδοση. Η σκέψη αυτή έρχεται ως συνέχεια της σκέψης του Hostos ότι οι Αντίλλες σχηματίζουν την δική τους εθνικότητα, που ομογενοποιείται όσο περνούν τα χρόνια, ανάλογη με το παράδειγμα της αρχαίας Ελλάδας (Ferrer Canales 258).

Ο Henríquez Ureña ασχολήθηκε με τις Αντίλλες και την κατάσταση της Καραϊβικής σε έργα που έχουν σχέση με την Κούβα και με την πατρίδα του. Ακολουθεί την παραδοσιακή ιστοριογραφική σχολή, ιδιαίτερα διαδεδομένη στην χώρα του, γνωστή ως «θεωρία του πρωτείου». Η θεωρία αυτή ερμηνεύει και εξηγεί τα φαινόμενα με βάση την ευρωπαϊκή επιρροή, (εκ)μηδενίζοντας κάθε προϋπάρχον πολιτισμικό στοιχείο. Ο Άγιος Δομίνικος είχε το πρωτείο στην πνευματική, αστική και καλλιτεχνική ανάπτυξη, τουλάχιστο μέχρι την εξερεύνηση των υπολοίπων αμερικανικών περιοχών. Ουσιαστικά, πρόκειται για μια θεωρία που δεν επιδέχεται αντιρρήσεις ούτε ως προς τα στοιχεία που χρησιμοποιεί ούτε ως προς τον βαθμό βεβαιότητάς της (Valdez 2). Παράλληλα, εκκινεί πάντοτε και σταθερά από την ισπανική παράδοση, την οποία και θεωρεί ως εξαιρετικά ζωτικής σημασίας στον λατινοαμερικάνικο χώρο (Valdez 15).

Ενδεικτικό είναι το γεγονός, ότι ακόμα και κατά τα ταξίδια του και την παραμονή του στις ΗΠΑ, ο Henríquez Ureña δεν αποκόπηκε από τα τεκταινόμενα στην πατρίδα του και διατήρησε τις επαφές του με τους συμπατριώτες του· στα δυο ταξίδια του στη Νέα Υόρκη ήρθε σε επαφή, εκτός από την βορειοαμερικανική κουλτούρα, και με τις παροικίες των αντιλιάνων μεταναστών, για τους οποίους η Νέα Υόρκη ήταν σημαντικό πολιτιστικό κέντρο (Díaz Quiñones, “Ureña y las tradiciones” 270).



Η Καραϊβική βρίσκεται εντός του έργου του Henríquez Ureña αλλά όχι με τον ίδιο συστηματοποιημένο τρόπο, με τον οποίο γράφει για την Δομινικανή Δημοκρατία και για την αμερικανική ήπειρο γενικά. Περισσότερο, δηλαδή, βρίσκουμε διάσπαρτες αναφορές παρά ένα συγκροτημένο έργο που να αναφέρεται ακριβώς στον κόσμο των Αντιλλών και της Καραϊβικής.

Ο Henríquez Ureña ασχολήθηκε με τον χώρο των Αντιλλών κυρίως από άποψη γλωσσολογική. Όπως και άλλοι ερευνητές, δοκίμασε κι εκείνος να ορίσει τον χώρο της έρευνάς του. Έτσι, στο σχετικό με την Καραϊβική κεφάλαιο του έργου του, *Para la historia de los indigenismos (Για την ιστορία των αυτοχθονισμών)* (1938), δίνει τα όρια, με βάση τις μελέτες της εποχής, των πληθυσμών που θα χαρακτηρίζαμε “caribes” (καραϊβικούς). Τα όρια αυτά εκτείνονται από την Βόρεια Βραζιλία και φτάνουν ως το Πουέρτο Ρίκο, περιλαμβάνοντας την Κολομβία, τη Βενεζουέλα, τις Γουιάνες και τις Μικρές Αντίλλες, ενώ υπό συζήτηση είναι η συμπερίληψη και των Μεγάλων Αντιλλών (Κούβα, Hispaniola και Τζαμάικα (Henríquez Ureña, *Indigenismos* 95).

Με τις Ανακαλύψεις, ο όρος Caribe σήμαινε γενικά όλους τους πληθυσμούς που αντιστάθηκαν στους Ισπανούς κατακτητές, σε αντιδιαστολή με όσους συμβιβάστηκαν, οι οποίοι ονομάστηκαν *guatiaos*. Οι πηγές της εποχής αναφέρουν ότι οι *guatiaos* έγιναν έμπιστοι τοπάρχες ή οπλαρχηγοί των Ισπανών (Henríquez Ureña, *Indigenismos* 96). Ο όρος “Caribe” για τους επόμενους αιώνες, ως τον 19<sup>ο</sup> έλαβε τη σημασία του «ανθρωποφάγου», του «κανίβαλου», μέχρι που εμφανίστηκε η λέξη «κανίβαλος». Στις δε τοπικές διαλέκτους της Καραϊβικής, ο όρος “Caribe” ακόμα και στο πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα, πολύ συχνά σημαίνει άγριος, έντονος, πάντα με χροιά αρνητική, είτε αφορά σε ανθρώπινα χαρακτηριστικά είτε σε άλλους είδους χαρακτηριστικά (Henríquez Ureña, *Indigenismos* 101).

Μάλιστα, παρότι η λέξη προέρχεται από τα αγγλικά και γαλλικά, η φωνολογική εγγύτητα carib- και canib- προκαλεί σύγχυση που μαρτυρείται ήδη στα γραπτά του Χριστόφορου Κολόμβου, του Pedro Martir, του Bartolomé de las Casas ως και σε αυτά του Cervantes και του Lope de Vega (Henríquez Ureña, *Indigenismos* 97-99). Ακόμα, η γαλλική *Εγκυκλοπαίδεια* των Diderot και D' Alembert στο σχετικό με την Καραϊβική άρθρο διατηρεί την αρνητική εικόνα της ανθρωποφαγίας και του κανιβαλισμού για τους πληθυσμούς της Καραϊβικής (Torres Saillant, *Intellectual History* 108-109). Σε παλαιότερα κείμενα, όπως σημειώνει ο Henríquez Ureña, ως “Caribe” αναφέρονται και οι μάγοι (Henríquez Ureña, *Indigenismos* 102). Η αρνητική σημασία του όρου “Caribe” δεν σταματά ούτε με τους Πολέμους της Ανεξαρτησίας ούτε μεταγενέστερα, όπως δείχνουν οι πηγές που προσκομίζει ο συγγραφέας. Η αρνητική σημασία, αυτή του ανθρωποφάγου, τον 19<sup>ο</sup> αιώνα έχει ξεπεράσει τα όρια της Λατινικής Αμερικής και έχει περάσει στην Ισπανία, όπου κατά τους Καρλικούς Πολέμους (Guerras Carlistas), βρίσκουμε να αποκαλούν “caribes” τους καρλιστές, τους οπαδούς της βασιλείας, ενώ στην καθομιλουμένη ισπανική, ο όρος “Caribe” έχει αμιγώς εθνογραφική, γεωγραφική σημασία (Henríquez Ureña, *Indigenismos* 99-100).

Όπως ο Pedreira, αλλά αντίθετα με τον Hostos, ο Henríquez Ureña χρησιμοποιεί παραδείγματα από την γενέτειρά του για να αναδείξει την πραγματικότητα της Καραϊβικής. Ένα από τα ακανθώδη ζητήματα που έχει να αντιμετωπίσει είναι αυτό της παρουσίας των έγχρωμων πληθυσμών. Η δομινικανική κοινωνία είναι η μήτρα της *blackness*<sup>35</sup>, της μαύρης ταυτότητας στην Αμερική.

---

<sup>35</sup> Ο Torres Saillant αλλά και άλλοι μελετητές στα κείμενά του χρησιμοποιούν τον όρο *blackness* για τον οποίο δεν υπάρχει δίκιμος μονολεκτικός όρος στα ελληνικά, αντίστοιχος με τον αγγλόφωνο όρο *whiteness*, ο οποίος μεταφράζεται ως «λευκότητα» (Storey 258-259). Δεδομένου ότι πολλές φορές όροι που σημαίνουν την «μαύρη φυλή» ως ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό με ουδέτερη έννοια χωρίς αναφορά σε κοινωνικές ιεραρχίες και με ουδέτερες πολιτισμικές συνδηλώσεις (Storey 241-242) έχουν αρνητικές συνδηλώσεις, προέκυψε ένα πρόβλημα στη μετάφραση και τη χρήση του όρου. Πρόκειται

Χρησιμοποιήθηκε από πολύ νωρίς ως πύλη για το εμπόριο σκλάβων που εγκαθίδρυσαν οι Ισπανοί. Μόλις εντός της πρώτης δεκαετίας της κατάκτησης του νησιού, οι Καθολικοί Βασιλείς, Φερδινάνδος και Ισαβέλλα επέτρεψαν στον Fray Nicolas de Ovando να φέρει «μαύρους σκλάβους» στην αποικία των Βασιλέων (Torres Saillant, “Tribulations of blackness” 126).

Κατά την ανεξαρτησία της, η Δομινικανή Δημοκρατία επιθυμώντας να εισέλθει στη χορεία των δυτικών κρατών, αναγκάστηκε να ασχοληθεί με το φυλετικό της ζήτημα (Torres Saillant, “Western Discourse” 33-37). Η πολιτική της αντιμετώπισης του φυλετικού ζητήματος στη Δομινικανή Δημοκρατία ήρθε ως συνέπεια της εικόνας που φαινόταν να έχει η κοινή γνώμη άλλων χωρών για το νέο κράτος. Έτσι, στην αμερικανική εφημερίδα *The Evening Post*, τονίστηκε ιδιαίτερα η μαύρη ταυτότητα των Δομινικανών με σκοπό να δημιουργηθεί αρνητική εικόνα για τη χώρα και τους κατοίκους της<sup>36</sup>. Δυο τάσεις φαίνεται να υπάρχουν στα σχόλια του αμερικανικού τύπου για τα φυλετικά ζητήματα της Δομινικανής Δημοκρατίας. Η μια τάση είναι η αντίληψη ότι δεν υπάρχει κάποια αυστηρή προκατάληψη σχετικά με το χρώμα του δέρματος ή, γενικότερα, ότι δεν υπάρχει καμία διάκριση με άξονα το χρώμα του δέρματος. Από την άλλη πλευρά όμως, βρίσκουμε την αντίληψη ότι μεγεθύνεται στη Δομινικανή Δημοκρατία το ζήτημα των λευκών ως προς την εθνολογική σύσταση της χώρας. Η επιτροπή που έφτασε από τις ΗΠΑ το 1871, για να εξετάσει το ενδεχόμενο προσάρτησης της χώρας στις ΗΠΑ, περιέγραψε την

---

δηλαδή για αποτέλεσμα πολιτικού ιεραρχημένου λόγου (discourse) (Young 34). Ο συγγραφέας της παρούσας μελέτης απέδωσε τους όρους black και blackness καθοδηγούμενος από τις πρόσφατες μεταφράσεις έργων στην ελληνική, όπως αυτών του John Storey (2015), του Robert Young (2007) και των Chris Barker και Emma Jane (2021), με τον όρο «μαύρος» χωρίς δήλωση ταξική, κοινωνική ή άλλης ιεραρχίας αλλά μόνο με ανθρωπολογικό περιεχόμενο. Επίσης δεν πρέπει να ξεχνάμε και την άνθηση του κινήματος “Black lives matter” στις ΗΠΑ, που δηλώνει emphaticά την μαύρη ταυτότητα.  
<sup>36</sup> Ο όρος μαύρη ταυτότητα πρέπει χρησιμοποιείται με προσοχή επειδή αυτό που συλλήβδην ονομάζεται «μαύρη ταυτότητα» διαφέρει από περιοχή σε περιοχή: είναι διαφορετικοί πολιτισμικοί φορείς οι μαύροι της Βρετανίας από αυτούς των ΗΠΑ, των διάφορων περιοχών της Αφρικής και της Καραϊβικής, ενώ φαίνεται ο όρος να μη σχετίζεται με την πολιτική εθνικότητα του κάθε φορέα. Γι’ αυτές τις διαφορές έχει προταθεί ο συμπεριληπτικός όρος “Black Atlantic” (Μαύρος Ατλαντικός) (Barker και Jane 317).

εθνολογική σύσταση των κατοίκων ως μικτή (Torres Saillant, “Tribulations of blackness” 128). Παράλληλα, στην κοινωνία των ΗΠΑ υπήρχε η άποψη ότι τα νησιά της Καραϊβικής, εν γένει, ήταν ο κατάλληλος τόπος για τους απελεύθερους μαύρους των ΗΠΑ, που δεν γίνονταν αποδεκτοί στη χώρα τους λόγω του θεσμοποιημένου ρατσισμού. Μάλιστα, θεωρούσαν ότι για τους ντόπιους πληθυσμούς της Καραϊβικής, η επαφή τους με τους αμερικανοτραφείς μαύρους πληθυσμούς, μόνο θετικά μπορούσε να λειτουργήσει, καθώς θα τους έφερνε σε επαφή με τον δυτικό, και δη τον αγγλοσαξονικό, πολιτισμό (Torres Saillant, *Intellectual History* 130).

Ο τύπος του mulato εμφανίζεται τον 17<sup>ο</sup> αιώνα στο νησί της Hispaniola μετά τη συρρίκνωση της παραγωγής ζάχαρης και την αναγκαστική απελευθέρωση των εισηγμένων από την Αφρική μαύρων σκλάβων. Ο όρος negro αρχίζει να περιορίζεται μόνο σε όσους παρέμεναν σκλάβοι, ενώ δεν συναντάμε αναφορές που να χρεώνουν στον μαύρο πληθυσμό του νησιού την οικονομική δυσπραγία και παρακμή. Οι mulatos και οι μαύροι αργά αλλά σταθερά κέρδιζαν σε κοινωνική θέση παρά το χρώμα του δέρματός τους, σε σημείο να μην είναι ορατοί ως μαύροι. Από την άλλη πλευρά όμως δεν συγκροτούσαν ταυτότητα βασισμένη στην διαφορετική φυλετική τους καταγωγή (Torres Saillant, “Tribulations of blackness” 134).

Στη δομινικανική ιστορία υπάρχουν έγχρωμοι που υπερασπίστηκαν τα ιδεώδη της νέας τους πατρίδας, όπως ο μαύρος ή κατ’ άλλους mulato στρατηγός Francisco del Rosario Sainchez (1817-1861), από τους πατέρες του δομινικανικού έθνους, και ο μαύρος στρατηγός José Joaquín Puella (1808-1847), άνδρες που δεν ήταν λευκοί και συνέβαλαν στην ανεξαρτησία. Επιπλέον –και ακόμα σημαντικότερο ίσως- οι μαύροι και οι mulattos όχι μόνο υποστήριζαν την απόσχιση από την Αϊτή, αλλά και ώθησαν τις εξελίξεις προς την υιοθέτηση δημοκρατικών ιδεωδών στο νέο κράτος. Η σύνδεση της Δομινικανής Δημοκρατίας με την Ισπανική Αυτοκρατορία, η

οποία εξακολουθούσε στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα να διατηρεί το καθεστώς της δουλείας για τους μαύρους στην Κούβα και το Πουέρτο Ρίκο, δημιουργούσε ανασφάλεια και στο νεοσύστατο κράτος. Η εξέγερση του Santiago Basora στο Monte Grande<sup>37</sup> ώθησε στην επαναβεβαίωση της αποκήρυξης και κατάργησης της δουλείας στη Δομινικανή Δημοκρατία<sup>38</sup> και στην είσοδο του Basora στην κυβέρνηση. Όμως η Ισπανία δοκίμασε να επαναφέρει τη δουλεία κατά την ενσωμάτωση της Δομινικανής Δημοκρατίας στην Ισπανική Αυτοκρατορία (1861-1863), πράγμα που συνέβαλε πιο αποφασιστικά στην εκ νέου ανεξαρτησία και στην πτώση του φιλοϊσπανικού καθεστώτος (Torres Saillant, “Tribulations of blackness” 130-131).

Η παρουσία αφρικανικών πολιτισμικών στοιχείων στην καθημερινότητα και τις λαϊκές τελετές των Δομινικανών είναι αναμφισβήτητη παρά το γεγονός ότι στο καθεστώς του Trujillo, από τη δεκαετία του 1930 και εξής, επιχειρήθηκε η υποβάθμισή του (Torres Saillant, “Tribulations of blackness” 133).

Ο Henríquez Ureña ασχολήθηκε με το ζήτημα της ιστορικής συνέχειας στον λατινοαμερικάνικο κόσμο, χωρίς όμως να ενσωματώσει σε ουσιαστική βάση τους afrocaribeños, όσους έφτασαν στις Αντίλλες ως σκλάβοι από την αφρικανική ήπειρο, ενώ επέμεινε ιδιαίτερα στην «υψηλή κουλτούρα» που πηγάζει από την hispanidad (Díaz Quiñones, “Ureña y las tradiciones” 274). Η ενότητα που ήθελε να αποκαταστήσει ήταν ανάμεσα στην παράδοση της Αποικιοκρατίας και την κοινωνία

---

<sup>37</sup> Το 1844, στην αρχή του Πολέμου της Ανεξαρτησίας, η συνεργασία του νεότευκτου κράτους με την Ισπανία, η οποία διατηρούσε τον θεσμό της δουλείας για τους μαύρους πληθυσμούς στις δικές της αποικίες, π.χ. στο Πουέρτο Ρίκο και στην Κούβα, έκανε τους μαύρους πληθυσμούς της Δομινικανής Δημοκρατίας διστακτικούς ως προς το να πάρουν τα όπλα εναντίον των Αϊτινών. Στην ορεινή περιοχή του Monte Grande ή Cimbao, στα κεντρικά της χώρας, ο Santiago Basora, απόγονος ο ίδιος αφρικανών σκλάβων προκάλεσε εξέγερση στο εσωτερικό της Δομινικανής Δημοκρατίας ώστε να διασφαλίσει την κατάργηση της δουλείας για όλους τους πολίτες την 1<sup>η</sup> Μαρτίου 1844 (Torres-Saillant, *Introduction to Dominican Blackness* 16). Με αυτόν τον τρόπο, διασφαλίστηκε επίσημα και για δεύτερη φορά ότι η δουλεία στη Δομινικανή Δημοκρατία θα καταργούνταν οριστικά και επέτρεψε τη συμμετοχή του Basora, απογόνου μαύρων σκλάβων, στη νέα κυβέρνηση του προέδρου Tomás Bobadilla (Franco 101).

<sup>38</sup> Η πρώτη κατάργηση της δουλείας είχε συμβεί με την προσάρτηση της Δομινικανής Δημοκρατίας από την Αϊτή το 1822 (Quisqueya 19).

των ανεξάρτητων κρατών της Λατινικής Αμερικής, που είχε διαρραγεί από τους πολέμους της Ανεξαρτησίας (Díaz Quiñones, “Ureña y las tradiciones” 276) και όχι να ορίσει τον χώρο της Καραϊβικής, όπως επιθυμούσαν για άλλους λόγους, πολιτικούς, στοχαστές όπως ο Hostos.

Μόνο προς το τέλος της ζωής του ο Henríquez Ureña στράφηκε προς το στοιχείο του *indio*, υποστηρίζοντας και αναζητώντας την πολιτισμική ώσμωση των ισπανογενών και των προκολομβιανών στοιχείων. Παρότι τα βασικά χαρακτηριστικά ήταν ευρωπαϊκά, δέχεται ότι οι ιθαγενείς πληθυσμοί μπορούν να συνεχίσουν τα ισπανογενή πολιτισμικά στοιχεία (Díaz Quiñones, “Ureña y las tradiciones” 276). Αντίθετη, ωστόσο, είναι η στάση του απέναντι στους *afrocaribeños*, τους αφροκαραϊβικούς πληθυσμούς.

Ο Pedro Henríquez Ureña φαίνεται να μη «συμπαθεί» τους αφρικανικούς πληθυσμούς που έφτασαν παρά τη θέλησή τους στην αμερικανική ήπειρο και δεν τους αναγνωρίζει ισότιμο ρόλο. Είναι χαρακτηριστικό ότι την ίδια στιγμή που αποδέχεται το *indio* (indio) στοιχείο, απορρίπτει ως απειλητικό και επίφοβο το αφρικανικό (Sancholuz 179). Στο δοκίμιο του “La utopía de América”, χωρίς να επεκταθεί ιδιαίτερα δίνει την εξήγηση. Πρόκειται για τον φόβο του ενδεχόμενου χάους, μια ανατροπή του κοινωνικού συμβολαίου και της επιστροφής στη φυσική κατάσταση που τόσο φοβούνταν όλοι οι φιλόσοφοι μετά τον Thomas Hobbes<sup>39</sup> και ως τις μέρες μας. Θεωρούσε, εν ολίγοις, τους αφρικανικούς πληθυσμούς διαλυτικούς, επιρρεπείς στο χάος, αδύναμους να στηρίζουν την οργανωμένη κοινωνία (Demenech 260):

---

<sup>39</sup> Ο Thomas Hobbes ήταν Άγγλος φιλόσοφος που έζησε τον 17<sup>ο</sup> αιώνα μετά τους Εμφυλίους Πολέμους, με σημαντικότερο πολιτικό έργο του τον *Λεβιάθαν*, στον οποίο παρουσίασε της αρχές της ευνομούμενης κοινωνίας. Νατουραλιστής και φυσιοκράτης, μαθηματικός στο επάγγελμα, θεώρησε ότι η κοινωνία δεν υπάρχει με φυσικό τρόπο αλλά δημιουργείται/κατασκευάζεται από τους ανθρώπους μέσα από βασικές αρχές και αμοιβαίες συμβάσεις (Στυλιανού 21).

...dijo Bolívar que, si fuera posible para los pueblos volver al caos, los de la América Latina volverían a él. El temor no era vano: los investigadores de la historia nos dicen hoy que el África central pasó, y en tiempos no muy remotos, de la vida social organizada, de la civilización creadora, a la disolución en que hoy la conocemos y en que ha sido presa fácil de la codicia ajena: el puente fue la guerra incesante. Y el Facundo de Sarmiento es la descripción del instante agudo de nuestra lucha entre la luz y el caos, entre la civilización y la barbarie<sup>40</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 6).

Επισημαίνεται, επίσης, η αρνητική εικόνα που του προκαλούσαν οι επεμβάσεις της Αϊτής, χώρας ιδρυμένης από γαλλόφωνους νέγρους πρώην δούλους εναντίον της δικής του, αλλά και η συνεχής μετανάστευση Αϊτινών προς τη Δομινικανή Δημοκρατία (Valerio-Holguín, “Ureña. Utopía” 204), πράγμα που επηρέαζε την κρίση του (Valerio-Holguín, “Ureña. El intelectual” 113-114).

Η θέση αυτή του Henríquez Ureña εναντίον των αφροκαραιβικών πληθυσμών έχει δεχτεί σημαντική κριτική. Ο ίδιος ο συγγραφέας είναι ένας mulato, γεννημένος σε οικογένεια της δομινικανικής αριστοκρατίας τρόπον τινά, που προσπαθεί στο έργο του να συμβιβάσει τη σχέση της Ισπανίας με τη Λατινική Αμερική βασισμένος στο διχοτομικό σχήμα πολιτισμού εναντίον βαρβαρότητας, όπως το περιέγραψε ο Domingo Faustino Sarmiento<sup>41</sup>. Ο Valerio-Holguín, αναλύοντας τα εθνικά χαρακτηριστικά του Henríquez Ureña, στέκεται στα σημεία εκείνα της ταυτότητάς του που δεν γίνονταν εύκολα αποδεκτά. Αυτά ήταν το ότι ήταν δομινικανός, ινδιάνος, mestizo για τους Αργεντίνους· απλά ένας κεντροαμερικανός για τους Ισπανούς. Έτσι, πάντοτε στη ζωή του επιζητούσε ένα

---

<sup>40</sup> ...έλεγε ο Bolívar ότι αν ήταν δυνατό οι λαοί να επιστρέψουν στο χάος, αυτοί της Λατινικής Αμερικής θα επέστρεφαν σίγουρα. Ο φόβος δεν ήταν αδικαιολόγητος. Οι ερευνητές της ιστορίας μας λένε σήμερα ότι η Κεντρική Αφρική σε χρόνους όχι πολύ μακρινούς, από την οργανωμένη κοινωνική ζωή, τον δημιουργικό πολιτισμό πέρασε στη διάλυση, που την έκανε ευεπίφορη στο φθόνο των ξένων: η γέφυρα ήταν ο ασταμάτητος πόλεμος. Και ο *Facundo* του Sarmiento είναι η περιγραφή της κρίσιμης στιγμής του αγώνα μας ανάμεσα στο φως και στο χάος, στη βαρβαρότητα και τον πολιτισμό.

<sup>41</sup> Ο Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) ήταν αργεντίνος συγγραφέας και πολιτικός. Έγραψε μια τριλογία «Πολιτισμός και Βαρβαρότητα» μέσα από τις μυθιστορήματα με ήρωες τρεις αρνητικές προσωπικότητες που έδωσαν τους τίτλους στα έργα *Facundo*, *Vida de fray Félix Aldao* και *El Chaco*. Με τα έργα αυτά που φέρουν αποτυπώματα από τη σκέψη Αμερικάνων και Ευρωπαίων φιλοσόφων όπως ο Herder, ο Hegel, ο Montesquieu, ο Tocqueville, καταδικάζει την δικτατορία του Juan Manuel de Rosas (1793-1877) στην Αργεντινή ως κατάσταση βαρβαρότητας (Oviedo, *Historia de la literatura* vol. 2 31-33)

είδος πλήρους αναγνώρισης, το οποίο στερούνταν και θεσμικά στην πατρίδα του ως εξόριστος και αντιφρονούντας του καθεστώτος Trujillo (Valerio-Holguín, “Ureña. El intelectual” 109-110). Μετέχοντας ο ίδιος σε πολλαπλές, δηλαδή, ταυτότητες, προσπάθησε να ενισχύσει αυτές που περισσότερο ταίριαζαν στην οπτική του Δυτικού Ανθρώπου.

Η τάση του Henríquez Ureña να υποβαθμίζει τους afrocaribeños, αν και γεννά εύλογη απορία μπορεί λοιπόν να εξηγηθεί. Φαίνεται ότι επιθυμεί περισσότερο στο σχήμα του την ταύτιση με τον ευρωπαϊκό και δυτικό πολιτισμό, και πιθανόν να θεωρούσε την αφροκαριβική παράδοση έναν κόσμο μάλλον ανασφαλή και ασταθή. Πρόκειται για ευρύτερη στάση των διανοουμένων της περιοχής, στάση που τους επιτρέπει να οικοδομήσουν σαφέστερα εθνικές ταυτότητες, βασισμένες στα ευρωπαϊκά πρότυπα (Valdés, *Tracing* 20).

Όταν έγραφε το *El español en Santo Domingo* (1940) ο Henríquez Ureña αφενός δεχόταν ότι οι αφρικανικής καταγωγής πληθυσμοί της Δομινικανής Δημοκρατίας είχαν εξισπανισθεί πλήρως, αφετέρου σε εθνολογικό επίπεδο αντιδιέστειλε τον αφρικανικής καταγωγής πληθυσμό της Αϊτής με τον εξισπανισμένο της Δομινικανής Δημοκρατίας, εκφράζοντας παράλληλα πολιτισμική εγγύτητα και εθνολογική ομοιότητα με την Κούβα, το Πουέρτο Ρίκο και τη Βενεζουέλα (Díaz Quiñones, “Ureña y las tradiciones” 277). Με αυτόν τον τρόπο, ακόμα κι αν προσπαθούσε να διαφοροποιήσει την εθνολογική σύσταση της πατρίδας του, δεν έπαυε να υποβαθμίζει ένα βασικό χαρακτηριστικό των Αντιλλών, την ισχυρή παρουσία πληθυσμών προερχόμενων από την Αφρική.

Είναι όμως ενδιαφέρον να δούμε το σκεπτικό του Henríquez Ureña πίσω από τον φόβο, την υποβάθμιση του αφροκαριβικού πληθυσμού. Η αρνητική του στάση μπορεί να οφείλεται στην ίδια την ιστορία της Hispaniola, χωρισμένης από



τον 18<sup>ο</sup> αιώνα σε δυο μέρη, που ανταγωνίζονταν για την κυριαρχία στο νησί. Οι ηγέτες της Αϊτή δήλωναν ότι ενστερνίζονταν το ιδανικό της ελευθερίας για τους αφρικανικής καταγωγής ανθρώπους εναντίον των ευρωπαϊών αποικιοκρατών. Με αυτή την λογική, η Αϊτή εξουδετέρωσε την λευκή κυρίαρχη τάξη και προώθησε την αφρικανική κληρονομιά ως σύμβολο της ενότητας του νέου έθνους, φάρο φωτεινό για όλους τους αφροαμερικανούς. Επομένως, στο νησί θα συναντούμε συστηματικά το πολιτισμικό και ιδεολογικό δίπολο ανάμεσα σε λευκούς (Δομινικανική Δημοκρατία) και έγχρωμους (Αϊτή) πληθυσμούς (Knight 219-220). Η Αϊτή, μάλιστα, θα κυριαρχήσει για κάποιο διάστημα στο νησί (1822-1844). Αυτή η εχθρική, κυριαρχική σχέση με την Αϊτή, η προσπάθεια ανεξαρτητοποίησης της Δομινικανής Δημοκρατίας από την Αϊτή και οι απόπειρες των Αϊτινών να την επαναφέρουν υπό τον έλεγχό τους, ώθησε στην κατασκευή μιας εθνικής ταυτότητας βασισμένης στην αντίθεση με την Αϊτή και τους κατοίκους της (Valdés, *Tracing* 71).

Αναμφίβολα, η Δομινικανή Δημοκρατία είναι μια χώρα με εθνικές επιμειξίες και με θύλακες αφροκαραϊβικών κοινοτήτων (αφροδομινικανοί). Ωστόσο, μέσα σε όλο το πλαίσιο του αντιαιτιανισμού, ως στοιχείου διαφοροποίησης και οικοδόμησης της δομινικανικής εθνικής ταυτότητας, η *dominicanidad* εμφανίστηκε πρωτίστως ως ταυτότητα λευκή και ισπανική (Valdés, *Tracing* 79).

Ακόμα και η ισπανοφιλία του Henríquez Ureña μπορεί να οφείλεται στην ανάγκη για αναγνώριση. Οι συνεχείς αναφορές στη Romania, στη σχέση με την ελληνορωμαϊκή παιδεία διαμέσου της Ισπανίας, στην καταγωγή από την ισπανική οικογένεια, δίνουν το στίγμα της άρνησης και της υποβάθμισης δυο βασικών στοιχείων του λατινοαμερικάνικου πολιτισμού, των ιθαγενών και των αφρικανικών πληθυσμών (Valerio-Holguín, “Ureña. Utopía” 206). Είναι αλήθεια ότι ο συγγραφέας ασχολείται πολύ περισσότερο με όσους συγγραφείς συνδέονται με κάποιο τρόπο με

τα ευρωπαϊκά και κλασικά γράμματα και πολύ λιγότερο αναλύει και στέκεται στις ιθαγενείς παραδόσεις, σχεδόν προσπερνά δε το αφρικανικό στοιχείο. Όπως όμως τονίζει η Beatriz Sarlo, πάντα πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη μας την εποχή στην οποία ο (κάθε) συγγραφέας γράφει, το ιστορικό-πολιτιστικό συγκείμενο και περικείμενο (Sarlo 285)

Πολλοί λατινοαμερικάνοι στοχαστές είχαν ελπίσει ότι τα οφέλη του εκσυγχρονισμού μετά την Ανεξαρτησία θα έλυναν τα φυλετικά προβλήματα και θα ενοποιούσαν τις κοινωνίες των νέων κρατών, αλλά απογοητεύτηκαν, επειδή κάτι τέτοιο δεν συνέβη. Αντίθετα, το φυλετικό ζήτημα, συνδεδεμένο με την εθνική ταυτότητα σε κάθε χώρα της Λατινικής Αμερικής έπαιξε σημαντικό ρόλο στη Λατινική Αμερική και την Καραϊβική ήδη από τον 19ο αιώνα (Valdez 77-78).

Η αποφυλετοποίηση και η προσπάθεια να οικοδομηθεί μια κοινή λατινοαμερικανική ταυτότητα, όπως εκφράζεται π.χ. στο *La raza cósmica* (*Η κοσμική φυλή*) του José Vasconcelos (1925)<sup>42</sup>, εκφράστηκε από πολλούς λατινοαμερικάνους διανοητές και έλαβε ιδιαίτερη ώθηση με αφορμή τους πολέμους του 1898, με την έννοια ενός ενιαίου ισπανόφωνου μετώπου απέναντι στον ευρωπαϊκό και βορειοαμερικάνικο επεκτατισμό. Στην διαδικασία αυτή η Δομινικανή Δημοκρατία πρωτοστάτησε μέσα από τη συγκεκριμένη ιστορική διαδικασία, καθώς η αποφυλετοποίηση είχε ήδη παγιωθεί μέσα στον 18ο αιώνα, π.χ. με την κατάργηση της δουλείας. Τον 20ο αιώνα όμως επέστρεψαν και στη Δομινικανή Δημοκρατία οι φυλετικές θεωρίες, προερχόμενες από την Ευρώπη, καθώς το πολιτισμικό πρότυπο ήταν η ευρωπαϊκή διανοήση και η υποτίμηση των γηγενών πληθυσμών, ακόμα και

---

<sup>42</sup> Το έργο του José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925) ενώ κινείται στην ίδια θεματική με το έργο του Henríquez Ureña, διαφοροποιείται ως προς τη σύλληψή του, καθώς εμπλέκει όχι μόνο πολιτισμικούς παράγοντες αλλά και βιολογικούς, ανθρωπολογικούς, γεωφυσικούς, και έχει μια πολύ πιο ποιητική σύλληψη του λατινοαμερικάνικου κόσμου, σε σχέση με την ορθολογιστική σύλληψη του Henríquez Ureña (Scarano 218).

από τους διανοούμενους που είχαν σπουδάσει στην Ευρώπη. Εναλλακτικά, είτε προς την λευκότητα είτε προς την μαύρη ταυτότητα, εμφανίζεται η έννοια του *indio*, ως του αυθεντικά γηγενούς πληθυσμού των τόπων αυτών, που όχι μόνο αντιστάθηκαν στις ισπανικές επιρροές αλλά και «έκρυβαν τεχνηέντως» το αφρικανικό παρελθόν, ένα παρελθόν που δεν εκτιμούσε η δικτατορία του Trujillo (Torres Saillant, “Tribulations of blackness” 137-139). Όσον αφορά στους ινδιάνους (*indio*) της Δομινικανής Δημοκρατίας, ο Henríquez Ureña είχε αναφέρει ότι είχαν εξισπανισθεί πλήρως.

Το καθεστώς του Trujillo στη Δομινικανή Δημοκρατία ενέμεινε και προώθησε ιδιαίτερα την ευρωκεντρική ιδέα της δομινικανικότητας (*dominicanidad*), σύμφωνα με την οποία η ταυτότητα των Δομινικανών ξεκινά με τους Ισπανούς αποίκους, αποσιωπώντας και αποκόπτοντας από τον ορισμό του δομινικανικού έθνους οποιοσδήποτε αναφορές στις αφρικανικές του ρίζες (Torres Saillant, *Intellectual History* 64). Η αντίληψη αυτή του Trujillo βασίστηκε στο ότι στον 17ο αιώνα, το ισπανικό στέμμα προώθησε τις μεταναστεύσεις από τα Κανάρια Νησιά προς την *Hispaniola*, ως κίνηση εναντίον των εχθρών του στέμματος και για να ενδυναμωθεί ο ισπανικός πληθυσμός στο νησί. Το μεταναστευτικό αυτό ρεύμα εκμεταλλεύτηκε στον 20ο αιώνα ο Trujillo για το *blanqueamiento* (λευκότητα) της δομινικανής κοινωνίας (Pesoutova y Hofmann 121). Αυτή η περίοδος της δικτατορίας οδήγησε στην παγίωση των συντηρητικών τάσεων και της στρατιωτικοποίησης της δομινικανής κοινωνίας. Την οπισθοδρομική αυτή περίοδο ο Henríquez Ureña περιέγραψε ως «καραιβική αγωνία», μια κατάσταση που δεν αφορούσε μόνο την πατρίδα του αλλά και την πτώση της βιομηχανίας ζάχαρης στην Κούβα, την αποικιοποίηση του Πουέρτο Ρίκο από τις ΗΠΑ και τα μεταναστευτικά ρεύματα από τις αγγλικές και γαλλικές Αντίλλες προς τις ισπανικές (Valdez 86).

Η προσπάθεια αυτή για απόλυτη δυτικοποίηση της Καραϊβικής, όσο και η αντίθετη κίνηση της αποδυτικοποίησής της μέσω των αφροκαραϊβικών πληθυσμών ή της βιαιότητας της Αποικιοκρατίας (*leyenda negra*), υπήρξαν ανεπιθύμητες για τις κοινωνίες της περιοχής και για μια πληθώρα μελετητών της. Το γεγονός είναι, όπως αναγνωρίζεται και από σύγχρονους κοινωνιολόγους της Καραϊβικής, ότι οι κάτοικοι της περιοχής είναι απόγονοι τόσο των κατακτητών όσο και των νικημένων. Ως εκ τούτου, όπως είπε ο Angel Quintero Rivera «είμαστε και εμείς Δύση» (αναφέρεται στο Torres Saillant, *Intellectual History* 103), ή όπως είπε ο Luis Rafael Sánchez «το μόνο καθαρό στην Καραϊβική είναι ο μη καθαρός της χαρακτήρας» (αναφέρεται στο Torres Saillant, *Intellectual History* 104). Η Καραϊβική, με αυτόν τον διττό τρόπο, εντός και εκτός των ορίων, με θετική και αρνητική σχέση, συμμετέχει στον δυτικό κόσμο, του οποίου αποτελεί τμήμα ιδιαίτερο, παρά το γεγονός ότι στο δυτικό φαντασιακό η Καραϊβική ως χώρος θεωρείται μειωμένης ανθρωπινότητας [ανθρώπινης ουσίας/φύσης] (“a site of lesser humanity”) (Torres Saillant, *Intellectual History* 103-104). Αυτή η αντίληψη είναι απόρροια της διαφωτιστικής αντίληψης που κυριάρχησε για μεγάλο διάστημα στις μελέτες για την Καραϊβική, αντίληψη η οποία μετέφερε το ευρωπαϊκό γνωσιολογικό, όπου κάθε παρέκκλιση από την ευρωπαϊκή εξέλιξη ελεγχόταν ως δείγμα κατωτερότητας των μελετούμενων πολιτισμών και πληθυσμών (Curet 188).

Στο *El español en Santo Domingo*, ο Henríquez Ureña αναφέρει, έχοντας πλήρη συνείδηση, ότι σε μια χώρα συνυπάρχουν πολλαπλές ιδεολογίες, συχνά αντικρουόμενες μεταξύ τους. Υπάρχει δηλαδή η κυρίαρχη εθνικιστική και γλωσσολογική ιδεολογία παράλληλα με άλλες ανταγωνιστικές. Στο όγδοο κεφάλαιο ο Henríquez Ureña παρουσιάζει διάφορες απόψεις για το θέμα του αφρικανικού υποστρώματος και την επίδρασή του. Αντιτίθεται στις απόψεις συγχρόνων του, όπως

αυτές των Fernando Ortiz<sup>43</sup> και του Carlos Larrazábal Blanco<sup>44</sup>, τις αμφισβητεί ευθέως (Valdez 155).

Σε μια από τις περιπτώσεις που εξετάζει ο Henríquez Ureña αναφέρεται στην λέξη *ñame* και στη χρήση της από τους πρώτους χρονικογράφους, από τον Κολόμβο ως τον Fernando de Oviedo<sup>45</sup>. Το *ñame*, καρπός που συναντάται στην Hispaniola, είναι ένα είδος γλυκοπατάτας (Henríquez Ureña, *Indigenismos* 59-60), όπως και το *aje*. Το *ñame*, όμως, δεν είναι γηγενές φυτό. Έφτασε με τους Αφρικανούς από το δουλεμπόριο και είναι προνομακή τροφή για όλο αυτό το εξαθλιωμένο πλήθος που έφτασε στο νησί. Ο Oviedo στα έργα του αναφέρει ότι *...vino con esta mala casta de los negros, e liase fecho muy bien, e es provechosa e buen mantenimiento para los negros...*<sup>46</sup> (Fernández de Oviedo y Valdez 286). Ο Oviedo διηγήθηκε την ιστορία του *ñame*, εξηγώντας την εισαγωγή του από την Αφρική. Περιέγραψε τον ρόλο και τη λειτουργία του καρπού στην κοινότητα, ενώ ταυτόχρονα τονίζοντας το χαμηλό κοινωνικό status των Αφρικανών στο κοινωνικό σύστημα, προειδοποίησε τους αναγνώστες του ότι η τάξη αυτή συνιστά απειλή. Ο

<sup>43</sup> Ο Fernando Ortiz (1881-1969) ήταν κουβανός δοκιμογράφος, δημοσιογράφος και εθνολόγος, που ασχολήθηκε με την κουβανική ύπαιθρο και τα προβλήματά της. Το έργο του *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Ο κουβανικός ανταγωνισμός του ταμπάκου και της ζάχαρης) (1940) είναι γεμάτο από εθνολογικές, πολιτιστικές, λαογραφικές κλπ πληροφορίες, διαβάζεται όμως ως λογοτεχνικό κείμενο και ασχολείται με τα προβλήματα της κουβανικής οικονομίας, την εξάρτησή της από εξωτερικούς παράγοντες και τον σημαντικό ρόλο του αφροκουβανικού στοιχείου (Oviedo, vol.3 119-120).

<sup>44</sup> Ο Carlos Larrazábal Blanco (1894-1989) ήταν δομινικανός φαρμακοποιός, γενεαλόγος και καθηγητής, με δράση εναντίον των ΗΠΑ κατά την εισβολή του 1916 και ενάντιος στο καθεστώς Trujillo για το οποίο αναγκάστηκε να αυτοεξοριστεί. Έγραψε, ανάμεσα στα άλλα, το έργο *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo* (Οι νέγροι και η δουλεία στον Άγιο Δομίνικο) το 1967, το οποίο αποτελεί την πρώτη σοβαρή προσπάθεια, παρά τις όποιες ελλείψεις και αδυναμίες επισημαίνονται, να μελετηθεί το θέμα των αφροδομινικανών ως πληθυσμιακής ομάδας στη Δομινικανή Δημοκρατία με ιστορικά δεδομένα και χωρίς προκατάληψη (De Granda 116-118).

<sup>45</sup> Ο Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (Μαδρίτη 1478 – Άγιος Δομίνικος 1557) ήταν ο πρώτος επίσημος χρονικογράφος των Ινδιών, διορισμένος από τον αυτοκράτορα Carlos V, δήμαρχος του Αγίου Δομινίκου. Στα έργα του, *Sumario de la natural historia de las Indias* (Υπόμνημα για τη φυσική ιστορία των Ινδιών) (1526) και *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar oceano* (Γενική και φυσική ιστορία των Ινδιών, των νήσων και της στεριάς του ωκεανού), όπου αναφέρεται στα γεγονότα της περιόδου 1492-1549, αν και περιλαμβάνει εξαιρετικά λεπτομερείς και ενδιαφέρουσες περιγραφές της φύσης, έχει, αντίθετα, μάλλον άσχημη εικόνα για τους ιθαγενείς, πράγμα που τον φέρνει σε αντίθεση με τον Bartolomé de las Casas (Oviedo, vol.1 86-89).

<sup>46</sup> «...ήρθε με αυτή την κακή κάστα των νέγρων και βρίσκεται παντού, και είναι ωφέλιμο και θρεπτικό για τους νέγρους...».

Oniedo επιχειρηματολογεί σχετικά με το *ñame* και το *aje* με όρους πολιτισμικής ανωτερότητας και κατωτερότητας που ορίζουν και το γλωσσικό πεδίο. Ο Henríquez Ureña συμπεραίνει ότι η σύγχυση των δυο ταυτόσημων όρων έφερε την επικράτηση του «κατώτερου» όρου *ñame* έναντι του «ανώτερου» *aje*. Τέτοιου είδους προσεγγίσεις είναι αποτελέσματα των ιδεολογικών αξιολογήσεων των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων. Στο λεξικοσημαντικό/λεξιλογικό, λοιπόν, πεδίο ο Henríquez Ureña βασίζεται στα δεδομένα των χρονικογράφων των μεταναστεύσεων, όπως του Oniedo, του Bartolomé de las Casas και άλλων (Valdés, *Tracing* 135), που θεωρούν εξ ορισμού εαυτούς ανώτερους από τους πληθυσμούς των σκλάβων που εισάγονται από την Αφρική.

Παρατηρείται, λοιπόν και στο γλωσσικό επίπεδο, μια έντονη ανάμιξη ισπανικών και αφρικανικής προέλευσης λέξεων, που δίνουν έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα στην περιοχή. Την παρατήρηση αυτή κάνει και ο κουβανός ανθρωπολόγος και σχεδόν σύγχρονος με τον Henríquez Ureña, Fernando Ortiz, ο οποίος σε δικές του μελέτες επιβεβαίωσε ότι υπήρξε ευρείας αναγνώριση της λεξικολογικής επιρροής των Αφρικανών στις κατά τόπους λατινοαμερικανικές ισπανικές διαλέκτους και εύχεται να δοθεί η δέουσα προσοχή και σε αυτά τα γλωσσικά φαινόμενα (Ortiz 13). Αντίθετα, ο Henríquez Ureña είτε παρέβλεψε είτε αγνόησε την ανάγκη να επανεξεταστεί το φαινόμενο, δεδομένης και της ελάχιστης ανάπτυξης των αφρο-ισπανικών σπουδών στην εποχή του. Περισσότερο, διαφώνησε για τον όγκο των αφρικανισμών, στους οποίους στάθηκε ο Ortiz, λέγοντας ότι εκτός από όρους που σχετίζονται με τη μουσική, το χορό και τα μουσικά όργανα, τα υπόλοιπα στοιχεία είναι απλές υποθέσεις. Ωστόσο, στην περίπτωση των επιρροών στο κουβανικό λεξιλόγιο, ο Ortiz, ανέλυσε τα δεδομένα του για να τα απορρίψει ή να τα αποδεχτεί και βρήκε λέξεις που συναντώνται στο δομινικανικό λεξιλόγιο (Valdez

157). Αυτό μπορεί να είναι ένας δείκτης ότι το αφρο-ισπανικά στοιχεία μπορεί να ποικίλλουν ποσοτικά και ποιοτικά σε κάθε νησί, σε καμία όμως περίπτωση δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι απουσιάζουν.

Η αντιμετώπιση του *ñame* και του *aje* είναι χαρακτηριστική για την αντίληψη που κυριαρχεί στην ιστοριογραφία για τους αφροκααραϊβικούς πληθυσμούς. Η προσέγγιση του Henríquez Ureña στη δομινικανική ιστορία έρχεται σε αντίθεση με αυτή του Carlos Larrazábal Blanco, που δομινικανός και ο ίδιος, σημειώνει ότι η ιστορία και η πορεία δεν οφείλεται μόνο στους «μεγάλους άνδρες» αλλά εν πολλοίς ρόλο έχει και ο απλός λαός, οι οικογενειάρχες που φέρνουν έθιμα και συνήθειες από το παρελθόν (Larrazábal Blanco 59). Η φράση αυτή του Larrazábal Blanco εγκαινιάζει τη μελέτη της καθημερινότητας στη δομινικανική ιστορία, που θα ξεκινήσει, όμως, μετά την πτώση του καθεστώτος Trujillo (1961). Το έργο του Larrazábal Blanco, *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo* (Οι νέγροι και η δουλεία στον Άγιο Δομίνικο) (1967) αποτέλεσε τη βάση των αφροδομινικανικών μελετών. Εκεί υποστηρίζει ότι ακόμα και κατά τη μελέτη της Αποικιοκρατίας είναι αναγκαίο να διακρίνονται αφρο-ισπανικά και αφρο-γαλλικά πολιτισμικά στοιχεία. Τα αφρο-γαλλικά στοιχεία εμφανίζονται καθώς οι δυο πληθυσμοί, ο δομινικανός και αϊτινός, συνυπάρχουν στο νησί, ενώ δεν πρέπει να παραγνωριστεί η παρουσία πρώην σκλάβων από την Αϊτή που δραπετεύουν προς τη Δομινικανή Δημοκρατία, με αποτέλεσμα στο επίπεδο του απλού λαού να μοιράζονται πρακτικές, έθιμα και συνήθειες. Είναι, κατά τον Larrazábal Blanco, αυτά τα στοιχεία που διαμορφώνουν αυτό που, καταλήγουμε σήμερα να ονομάζουμε afro-dominicano, αφρο-δομινικανά στοιχεία (Valdez 158-159).

Ο επίσης δομινικανός και σύγχρονος με τον Henríquez Ureña, Américo Lugo, ακολούθησε και αυτός μια διαφορετική προσέγγιση από αυτή του Henríquez

Ureña. Έγραψε για τα πολιτισμικά στοιχεία της Δομινικανής Δημοκρατίας, τα οποία αναγνωρίζει ως ισπανικά, τόσο στη γλώσσα όσο και στη λατρεία, τα έθιμα, την ιστορία, τις παραδόσεις και τη συλλογική μνήμη. Παράλληλα, αναγνωρίζει το ιστοριογραφικό ρήγμα, δεδομένου ότι δεν συμφωνούν όλοι οι δομινικανοί στοχαστές στη θεωρία της ομοιογένειας. Μάλιστα, ο ίδιος ο Lugo, αναφερόμενος στον όρο *έθνος* δεν εννοεί μόνο τους δομινικανούς αλλά και τους αϊτινούς, βρίσκοντας ότι η μόνη διαφορά ανάμεσα στους δυο λαούς είναι ότι μοιράζονται πολιτικά το ίδιο νησί. Η υπέρβαση αυτή του εθνικισμού από τον Américo Lugo γίνεται, επειδή ο ίδιος ήταν υπέρμαχος μιας Καραϊβικής Συνομοσπονδίας, που θα αντιμεχόταν τον ιμπεριαλισμό των ΗΠΑ. Ωστόσο, η αντίληψη αυτή παρέμεινε αδύναμη μπροστά στο δόγμα της ισπανικότητας της Δομινικανής Δημοκρατίας, όπως προβαλλόταν από δομινικανούς συντηρητικούς κύκλους (Valdez 82).

Ο Pedro Henríquez Ureña, γνώστης της ανθρωπολογικής αμηχανίας της σύμφυρσης των ετερόκλητων ομάδων ανθρώπων που μιλούν Ισπανικά, είτε ανήκουν σε μια εθνική ομάδα, είτε σε ευρύτερες ενότητες, όπως η Καραϊβική, είτε η αμερικανική ήπειρος, δοκίμασε να εξηγήσει τον ενιαίο αυτό χαρακτήρα των ισπανόφωνων με όρους πολιτισμικούς, βασισμένους στην ενιαία γλώσσα και όχι σε βιολογικά χαρακτηριστικά (Henríquez Ureña, *Utopía* 12-13).

Είναι αλήθεια ότι ο Pedro Henríquez Ureña εμφανίζεται μάλλον «συντηρητικός» ως προς τις θέσεις του στο ζήτημα της Καραϊβικής. Όπως και ο σύγχρονός του Pedreira στις λίγες αναφορές που βρίσκουμε στο έργο του, αυτές γίνονται με κύριο άξονα την ιδιαίτερη πατρίδα του και όχι το σύνολο της Καραϊβικής ως ενότητας. Ασχολούμενος με το γλωσσικό κυρίως ζήτημα, και όχι με εθνολογικά ή άλλα ζητήματα, ο συγγραφέας φαίνεται να ταυτίζεται με τις απόψεις του καθεστώτος Trujillo, υποβαθμίζοντας το αφροκαραϊβικό στοιχείο εν γένει αλλά και το



προκολομβιανό ιθαγενές. Με αυτόν τον τρόπο, μπορεί να ενταχθεί στη χορεία των διασυνδέσεων –με αρνητικό τρόπο- ανάμεσα στη διανοήση και τους φορείς εξουσίας στη Δομινικανή Δημοκρατία (San Miguel 252-253) αλλά δεν πρέπει να ξεχνά κανείς ότι ανακαλύπτοντας τις βιαιότητες του καθεστώτος Trujillo, δεν δίστασε να παραιτηθεί (1932) και να αυτοεξοριστεί ζώντας μακριά από την πατρίδα του ως το θάνατό του το 1946, αρνούμενος έτσι να ταυτιστεί με την αντιδημοκρατικότητα και τη βιαιότητα του καθεστώτος.

## 2.4. Pedro Henríquez Ureña, *magna patria* και παναμερικανισμός

Μέχρι τις μέρες μας, ο Pedro Henríquez Ureña θεωρείται ως ένας από τους κορυφαίους στοχαστές της Λατινικής Αμερικής. Κεντρική θέση στο έργο του κατέχει το παναμερικανικό ιδεώδες, με ιδιαίτερη έμφαση στη σύλληψη, μελέτη και δόμηση της λατινοαμερικανικής ταυτότητας, όχι μόνο για να δημιουργήσει ή να σταθεροποιήσει ένα αίσθημα του συνανήκειν στους διαφορετικούς λαούς της ηπείρου αλλά και για να αναδείξει τη συνολική προσφορά της λατινοαμερικανικής πνευματικής παραγωγής (Barrenechea 81). Όπως θα παρατηρήσουμε, φαίνεται στο έργο του να είναι κύριο μέλημά του η συγκρότηση αυτής της παναμερικανικής ταυτότητας και να λειτουργεί ως άξονας, στον οποίο εντάσσονται τόσο η δομινικανική όσο και η караϊβική ταυτότητα.

Ο Ernesto Sabato, παλιός μαθητής του Pedro Henríquez Ureña, σημειώνει σχετικά με το παναμερικανικό ιδεώδες του δασκάλου του:

Este hombre que alguien llamó peregrino de América [...] tuvo dos grandes sueños utópicos; como San Martín y Bolívar, el de la unidad en la Magna Patria; y la realización de la Justicia en su territorio, así con mayúscula.

Su vida entera se realizó, así como su obra, en función de aquella utopía latinoamericana. Aunque pocos como él estaban dotados para el puro arte y para la estricta belleza, aunque era un auténtico scholar y hubiera podido brillar en cualquier gran universidad europea, casi nada hubo en él que fuese arte por el arte o pensamiento por el pensamiento mismo. Su filosofía, su lucha contra el positivismo, sus ensayos literarios y filológicos, todo formó parte de su silenciosa batalla por la unidad y por la elevación de nuestros pueblos<sup>47</sup> (αναφέρεται στον Castro Calcagno 2011).

---

<sup>47</sup> Αυτός ο άνθρωπος, τον οποίο κάποιος αποκάλεσε «προσκυνητή της Αμερικής» [...] είχε δυο μεγάλα ουτοπικά όνειρα, όπως ο San Martín και ο Bolívar: αυτό της ένωσης της Μεγάλης Πατρίδας και την εγκαθίδρυση της Δικαιοσύνης σ' αυτή τη γη.

Σε όλη του τη ζωή ασχολήθηκε, όπως και στο έργο του, με τη λειτουργία αυτής της λατινοαμερικανικής ουτοπίας. Παρότι ελάχιστοι σαν αυτόν είχαν το δώρο της αγνής τέχνης και της αυστηρής αισθητικής, παρότι ήταν αυθεντικός μελετητής και θα μπορούσε να έχει λάμψει σε οποιοδήποτε μεγάλο ευρωπαϊκό πανεπιστήμιο, σχεδόν ποτέ δεν υποστήριξε την τέχνη για την τέχνη ή τη σκέψη για την σκέψη. Η φιλοσοφία του, ο αγώνας του ενάντια στον θετικισμό, τα φιλολογικά και λογοτεχνικά του δοκίμια, όλα βρίσκονταν στη σιωπηλή του μάχη για την ενότητα και την ανύψωση των λαών μας.

### 2.4.1. Η έννοια της υτοπία

Η νεωτερικότητα είναι μια πολύπλευρη και αμφιλεγόμενη έννοια, η οποία απαιτεί ιδιαίτερη ανάλυση και απεριόριστη έκταση. Για πολλούς μελετητές ξεκινά το 1492, όταν η Ευρώπη έρχεται σε άμεση και συνεχή επαφή με τον Νέο Κόσμο, την αμερικανική ήπειρο<sup>48</sup>. Ορισμένες από τις αιτίες που οδήγησαν τους Ευρωπαίους στην πορεία τους προς δυσμάς είναι η αμφισβήτηση του μεσαιωνικού κοσμοειδώλου και ειδικά του πτολεμαϊκού κοσμολογικού μοντέλου, η πίστη στην δυνατότητα γνώσης και η εμπιστοσύνη στις ανθρώπινες δυνατότητες<sup>49</sup>. Το παρελθόν που κυβερνούσε την ανθρώπινη δράση, αντικαθίσταται από το βλέμμα και την ελπίδα του μέλλοντος (Quijano 47-48). Αυτή η ελπίδα του μέλλοντος, της καλύτερης κοινωνίας είναι η έννοια της ουτοπίας. Η ουτοπία εκκινεί από την αρχαιοελληνική σκέψη, όταν διατυπώθηκαν οι πρώτες φιλοσοφικές προσπάθειες αναμόρφωσης της κοινωνίας, ώστε να φτάσει σε σημείο τελειότητας. Η ανακάλυψη της Αμερικής ενίοτε εξελήφθη ως η ευκαιρία για οργάνωση αυτής της τέλει κοινωνίας. Μάλιστα από τις τόσες

---

<sup>48</sup> Ευρωπαίοι έχουν φτάσει στα παράλια της Αμερικής ήδη από την εποχή των Βίκινγκς τον 10<sup>ο</sup> αιώνα. Ορισμένοι μελετητές θεωρούν δε και την Οδύσσεια ως ένα ταξίδι των Μυκηναίων προς την αμερικανική ήπειρο. Καμία από αυτές τις επαφές δεν έγινε συνειδητά ούτε υπήρξε συστηματική και διαρκής ώστε να έχει τη συνέχεια που εγκαθιδρύθηκε με το ταξίδι του Χριστόφορου Κολόμβου. Ακόμα, δεν πρέπει να ξεχνάμε την «ανακάλυψη» της αμερικανικής ακτής του Ειρηνικού από τους Κινέζους το 1421. Συνεπώς ο όρος *Ανακάλυψη της Αμερικής* και «συνάντηση πολιτισμών» είναι συμβατικός και αφορά μόνο ένα συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός, αυτό του 1492 (Berstein και Milza, *Από τη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία* 285-287).

<sup>49</sup> Ήδη από τον 14<sup>ο</sup> αιώνα, οι Πορτογάλοι κυρίως και οι Ισπανοί είχαν αρχίσει να πλέουν στην ως τότε άγνωστη και επικίνδυνη θάλασσα του Ατλαντικού Ωκεανού, για μια σειρά από λόγους: α) Πολιτικά και οικονομικά, λόγω του αυξανόμενου ελέγχου της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στο εμπόριο των μπαχαρικών και στους δρόμους προς την Ινδία, κατάσταση που αύξησε ιδιαίτερα το κόστος μεταφοράς των αγαθών λόγω της φορολογίας και των δασμών (Burns 162), β) Τεχνολογικά, λόγω της χρήσης οργάνων ναυσιπλοΐας που καθιστούσαν τη ναυσιπλοΐα ασφαλή και με σταθερά σημεία αναφοράς (Berstein και Milza, *Από τη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία* 285 και Aymard 13), γ) Κοινωνικά, λόγω της υποσχόμενης ανέλιξης που υποσχόταν στους δευτερότοκους κλπ. απογόνους των ευγενών οικογενειών της Ισπανίας και της Πορτογαλίας –ειδικά των φτωχότερων περιοχών τους- η κατάκτηση νέων τόπων που έδιναν ευκαιρίες πλουτισμού και απόκτησης αξιωμάτων, που δε μπορούσε να γίνει στη μητρόπολη (Berstein και Milza, *Από τη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία* 285), δ) Επιστημολογικά, επειδή το μεσαιωνικό, αριστοτελικό και πτολεμαϊκό κοσμοείδωλο σχεδόν είχε καταρρεύσει, καθώς κανείς μορφωμένος δεν αμφέβαλλε σοβαρά για τη σφαιρικότητα της Γης, που μπορούσε να εξασφαλίσει δρόμο για την Ινδία, από την αντίθετη κατεύθυνση ως τότε, και επειδή η φύση μαθηματικοποιούνταν όλο και περισσότερο, δηλαδή τα φαινόμενά της μπορούσαν να κωδικοποιηθούν και συνεπώς να προβλεφθούν με βάση μαθηματικές σχέσεις (Lindberg 420-421).

θεωρίες που είχαν διατυπωθεί στον ευρωπαϊκό χώρο ως τον 16<sup>ο</sup> αιώνα, ειδικότερα δε μετά την Ανεξαρτησία των λατινοαμερικάνικων κρατών, τα οράματα μιας καλύτερης κοινωνίας έγιναν ακόμα πιο έντονα και οδήγησαν σε νέες θεωρίες (Guerrero Guerrero, *Ureña. Abordajes críticos* 21-22).

Η νεωτερικότητα αυτή που συνεπάγεται την ελευθερία του υποκειμένου δεν μετουσιώθηκε σε όλα τα μέρη του κόσμου με τον ίδιο τρόπο. Έτσι, στη Λατινική Αμερική, παρά τους Πολέμους της Ανεξαρτησίας τον 19<sup>ο</sup> αιώνα και τις θεωρητικές ανησυχίες και τα προγραμματικά κείμενα, φαίνεται ότι η διαδικασία εν πολλοίς έμεινε ανολοκλήρωτη. Οι κοινωνικές ανισότητες, οι διαμάχες ανάμεσα στα νεοϊδρυθέντα κράτη και ο επεκτατισμός των ΗΠΑ δεν αφήνουν την ελευθερία, στο πρότυπο του διαφωτισμού, του κλασικού φιλελευθερισμού, να αναπτυχθεί παρά μόνο στρεβλά στη Λατινική Αμερική (Cassá, “Fundamentos” 16). Εκεί, μέσα σε αυτή την ιστορική και κοινωνική συγκυρία, αναπτύσσεται η έννοια της ουτοπίας, μιας έννοιας μάλλον συγκεκριμένης. Την ουτοπία οι διάφοροι στοχαστές και μελετητές την ερμηνεύουν με διαφορετικούς τρόπους ο καθένας. Για τον Henríquez Ureña, η ουτοπία είναι η κατ’ εξοχήν σύνδεση με τον ελληνορωμαϊκό κόσμο, του οποίου τα ιδανικά, προσπαθεί να αναγεννήσει στη λατινοαμερικανική πραγματικότητα με στόχο την ευημερία του συνόλου (Torchia Estrada, “El problema de América” 219).

Η ουτοπία δεν είναι μόνο μια φανταστική, επιδιωκόμενη ή ευελπιστούμενη κατάσταση του μέλλοντος, αδύνατη ως προς την πραγματοποίησή της, αλλά ένας τρόπος εξήγησης και ερμηνείας του παρόντος. Η αντινομία αυτή, κατά έναν τρόπο προέρχεται από την διαστρέβλωση της έννοιας στη σημερινή εποχή, καθώς παραπέμπει σε ολοκληρωτικά καθεστώτα που επιθυμούν μια ανελαστική και ντετερμινιστική λειτουργία της κοινωνίας και των ατόμων. Η σύγχρονη της χρήση, περισσότερο αφορά την πρόταση ενός μακροχρόνιου σχεδιασμού προς το μέλλον,

επιδιορθώνοντας το παρόν και όχι την κατασκευή ενός άλλου μέλλοντος, διαφορετικού και νέου, μετατρέπόμενη έτσι σε πράξη σχεδόν επαναστατική βασισμένη στην ελπίδα (Aínsa, “Utopías contemporáneas” 20).

Εδώ, λοιπόν εντάσσεται η έννοια της ουτοπίας, όπως την εκφράζει ο Henríquez Ureña. Ξεκινώντας από την περίπτωση του Μεξικού, ο συγγραφέας θεωρεί ότι στην ουτοπία της Λατινικής Αμερικής συνυπάρχουν και συνδυάζεται μια σειρά από πνευματικές κληρονομίες, η αυτοχθονία, η ισπανική γλώσσα, ο ευρωπαϊκός πολιτισμός, ο ελληνορωμαϊκός πολιτισμός μέσω της ισπανικής κατάκτησης (Weinberg, “Ureña y el nuevo descubrimiento” 131) και το λαϊκό αίσθημα εθνικισμού, που στρέφεται ενάντια στον επεκτατισμό των ΗΠΑ και μετουσιώνεται σε πολιτισμικά στοιχεία, λογοτεχνία, εικαστικές και παραστατικές τέχνες, με σκοπό όχι μόνο την κοινωνική βελτίωση αλλά και την ατομική εξέλιξη (Cassá, “Fundamentos” 16-17). Χαρακτηριστικός είναι ο ορισμός της ουτοπίας του Henríquez Ureña από τον Fernando Aínsa, ως “un convencimiento: lo autóctono en América no era solamente la raza indígena, sino el carácter peculiar que lo español asumía en el Nuevo Mundo desde los comienzos de la era colonial.”<sup>50</sup> Έτσι, όμως, η utopía που προτείνει ο Henríquez Ureña δεν στοχεύει σε κάποιου είδους ομογενοποίηση· όχι μόνο δέχεται τις διαφορές αλλά τις επιθυμεί κιόλας, γιατί αποτελούν στοιχεία της ταυτότητας κάθε τόπου και κάθε λαού (Aínsa “Utopías contemporáneas” 10). Η utopía γίνεται ουσιαστικά διηνεκής στόχος βελτίωσης για ελευθερία και κοινωνική δικαιοσύνη, αρχών που πηγάζουν από τον έλλογο, ορθολογικό και με κριτικό λόγο άνθρωπο. Με αυτόν τον τρόπο διατηρεί και έναν διαλεκτικό χαρακτήρα ανάμεσα στον άνθρωπο και την κοινωνία με αμοιβαίο

---

<sup>50</sup> «... μια πεποίθηση: το αυτόχθονο στοιχείο στην Αμερική δεν ήταν μόνο οι αυτόχθονες φυλές, αλλά ο ιδιαίτερος-ξεχωριστός-εμφανής χαρακτήρας που προσέδωσε το ισπανικό στοιχείο στο Νέο Κόσμο από τις απαρχές της Αποικιοκρατίας».

σεβασμό των δυο πλευρών, μια ιδέα που διατρέχει όλο το έργο του συγγραφέα (Gutiérrez Girardot, “Introducción” xxiv-xxvi).

Εξαιρετικά βασικό στοιχείο, ζητούμενο στην υτορία, είναι και η αρχή της δικαιοσύνης, στην οποία οφείλουν να υποταχθούν τόσο οι ηγετικές ελίτ σε κάθε κράτος αλλά και οι ίδιες οι κοινωνίες, για να αποφευχθεί η εκμετάλλευση του ανθρώπου από άνθρωπο, όπως συμβαίνει στην Ευρώπη και στις ΗΠΑ (Cassá, “Fundamentos” 19). Η ιδέα της δικαιοσύνης, πέρα από τις πλατωνικές επιδράσεις στο έργο του, μπορεί να επήλθε, επιπλέον, και από τις επαναστάσεις της εποχής, π.χ. τη Μεξικανική, την Οκτωβριανή και την άνοδο γενικότερα του σοσιαλισμού, αλλά και ως απάντηση στις αμερικανικές επεμβάσεις στα νησιά της Καραϊβικής, ιδιαίτερα δε στην πατρίδα του (Durán, “Ucronía y utopía” 166). Σχετικά με αυτό ο συγγραφέας τονίζει:

El ideal de la justicia está antes que el ideal de cultura: es superior el hombre apasionado de justicia, al que sólo aspira su propia perfección intelectual. Al diletantismo egoísta, aunque se ampara bajo los nombres de Leonardo o de Goethe, pongamos el nombre de Platón, nuestro primer maestro de utopía, el que entregó al fuego todas sus invenciones de poeta para predicar la verdad y la justicia en nombre de Sócrates, cuya muerte le reveló la terrible imperfección de la sociedad en que vivía<sup>51</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 11).

Επιπλέον, η υτορία έχει αφετηρία και στον πολιτικό κατακερματισμό της Λατινικής Αμερικής, της *magna patria*, του οποίου αναλογία βρίσκει ο συγγραφέας στις αρχαιοελληνικές πόλεις-κράτη και στα ιταλικά μεσαιωνικά κράτη, που υπέφεραν από τον πολιτικό κατακερματισμό, αν και ήταν ενωμένα στο πνευματικό επίπεδο (Andújar, “Hellenism and Utopía” 172), στοιχείο που τον κάνει να

---

<sup>51</sup> Το ιδεώδες της δικαιοσύνης βρίσκεται πριν από αυτό του πολιτισμού: είναι ανώτερος ο άνθρωπος ο παθιασμένος με την δικαιοσύνη από αυτόν που ενδιαφέρεται μόνο για την πνευματική του τελείωση. Στο εγωιστικό πνευματικό πάθος, ακόμα κι αν ασκείται από ονόματα όπως του Leonardo da Vinci και του Goethe, ας προβάλλουμε το όνομα του Πλάτωνα, του πρώτου δασκάλου μας στην ουτοπία, που παρέδωσε στις φλόγες όλες τις ποιητικές του συνθέσεις για να κηρύξει την αλήθεια και τη δικαιοσύνη στο όνομα του Σωκράτη, ο θάνατος του οποίου του αποκάλυψε την φοβερή ατέλεια της κοινωνίας στην οποία ζούσε.

υποστηρίζει την αρχή της πολυμορφίας, η οποία δεν ακυρώνει την ενότητα της Λατινικής Αμερικής (Demenech 261).

Άλλο χαρακτηριστικό της ιστορίας είναι ότι δεν είναι απομακρυσμένη από τον άνθρωπο, αλλά προϋποθέτει και συνεπάγεται την συνεχή βελτίωσή του. Η βελτίωση αυτή προϋποθέτει μια σειρά από αρχές, που ο συγγραφέας δανείζεται από την αρχαιοελληνική σκέψη, τον σεβασμό για την γνώση που εξασφαλίζει ευημερία και ευμάρεια, την κριτική αντιμετώπιση της γνώσης και την προσωπική ανάπτυξη των ατομικών ικανοτήτων, που εν τέλει θα φέρουν την ατομική και κοινωνική ανάπτυξη και βελτίωση, εν είδει σχήματος κύκλου (Moya López 59 και 74). Η ιστορία, λοιπόν, κατά τον Henríquez Ureña δεν είναι μια χιμαιρική κατάσταση, αλλά είναι πραγματοποιήσιμη, εφόσον επιτευχθεί η ανθρωπολογία της, όπως περιγράφηκε (Moya López 75).

Εν τέλει, η ιστορία του Henríquez Ureña όχι μόνο αποτελεί την προγραμματική βάση σε όλη την εργογραφία του τη σχετική με την αμερικανική ταυτότητα, αλλά προτείνει την δημιουργία ενός νέου ανθρώπου, που θα εμφορείται από την ισπανική –και μέσω αυτής την ελληνορρωμαϊκή παράδοση– σε συνδυασμό με την παράδοση των αυτόχθονων πληθυσμών της αμερικανικής ηπείρου (Scarano 214-216).

Οι διαστάσεις αυτές της ιστορίας του Pedro Henríquez Ureña εκφράζονται περισσότερο και καλύτερα σε μια σειρά από έργα που έγραψε, κυρίως, όσο ζούσε στην Αργεντινή και, εν πολλοίς, είναι αυτά που τον κατέστησαν κορυφαίο στοχαστή του αμερικανικού κόσμου συνολικά. Μέσα από αυτά εκφράζει πολύ καθαρά την παναμερικανική σκέψη του, η οποία δεν έχει επεκτατική, ιμπεριαλιστική διάσταση. Ταυτόχρονα, όσο εξελίσσεται η σκέψη του Henríquez Ureña, τόσο πλαταίνει ο

παναμερικανισμός του, ώστε να μην αφήνει καμία περιοχή της αμερικανικής ηπείρου εκτός μελέτης και εκτός του παναμερικανικού πολιτισμικού σχεδίου του.

#### **2.4.2. *La utopía de América* (1928)**

Η ιστοριογραφία και η πολιτισμική θεωρία των τελευταίων χρόνων έχουν ανασυστήσει το παρελθόν της Λατινικής Αμερικής. Στον 19ο αιώνα, το παρελθόν ως αντικείμενο μελέτης γινόταν αντιληπτό μέσα από το πρίσμα του ευρωκεντρισμού και του θετικισμού, που θεωρούσαν κατώτερο ό,τι δεν ήταν μέρος του ευρωπαϊκού κόσμου. Παρότι η Λατινική Αμερική αποτελεί τμήμα του κόσμου που προήλθε από την ισπανική αυτοκρατορία, η παρουσία του αυτοχθονικού στοιχείου, του τοπικού ή περιφερειακού χαρακτήρα, που δεν μπορούσε να γίνει ολοκληρωτικά κατανοητό, οδηγούσε στον μερικό αποκλεισμό του λατινοαμερικάνικου κόσμου από τον δυτικό κόσμο. Στον 20ο αιώνα η πρόοδος της λατινοαμερικανικής σκέψης έφερε μια επαναξιολόγηση του ίδιου της του κόσμου. Στοχαστές, όπως ο Pedro Henríquez Ureña, επιχείρησαν με ιδιαίτερο ενδιαφέρον να επαναξιολογήσουν τον λατινοαμερικάνικο κόσμο όχι μόνο στο εσωτερικό του αλλά και σε σχέση με τον δυτικό κόσμο και σε παγκόσμια προοπτική. Επέμειναν ότι αποτελεί μέρος του δυτικού κόσμου με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, προϊόν συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών. Μόνο μέσα από αυτό το σύνολο των δυτικών και των παραδοσιακών και αυτοχθόνων στοιχείων μπορεί κανείς να κατανοήσει τη Λατινική Αμερική, τον χαρακτήρα της και την ιστορία της (Grutzmacher 86).

Το δοκίμιο “*La utopía de América*” («Η ουτοπία της Αμερικής») δεν είναι παρά μια δημόσια ομιλία του Henríquez Ureña το 1922 στο Πανεπιστήμιο de la Plata του Μπουένος Άιρες, η οποία εκδόθηκε πρώτη φορά το 1925 και αργότερα, ξανά στα *Άπαντά* του (<http://www.cielonaranja.com/phu-Utopía.htm>). Πρόκειται για ένα



δοκίμιο πολύ χαρακτηριστικό της σκέψης του που έδωσε το όνομά του υστερότερα σε μια ευρεία συλλογή δοκιμίων και άρθρων. Στο δοκίμιο αυτό ο συγγραφέας επιχειρεί να αναπτύξει την ιδέα της Λατινικής Αμερικής ως τμήματος του δυτικού κόσμου, που ακολούθησε έναν δικό της δρόμο, με επιρροές από το προκολομβιανό της υπόστρωμα.

Παρότι η διάλεξη δόθηκε στην Αργεντινή, ο Henríquez Ureña χρησιμοποιεί ως παράδειγμά του το Μεξικό, επειδή θεωρεί ότι συγκεντρώνει πολλά χαρακτηριστικά που επιτρέπουν την κοινωνιο-πολιτισμική ανάλυσή του. Πρόκειται για ένα κράτος νέο, ιδρυμένο τον 19ο αιώνα, που πολύ πρόσφατα άλλαξε τις δομές του και βρίσκεται σε στάδιο ιστορικής, πολιτικής, κοινωνικής, οικονομικής και πολιτιστικής εξέλιξης<sup>52</sup>. Επιπλέον, το Μεξικό συνδυάζει την ισπανική αποικιακή οργάνωση και την αυτόχθονη παράδοση, η οποία ποτέ δεν διακόπηκε. Συνεπώς, και τα δυο στοιχεία δεν είναι μόνο ζωντανά αλλά και αυθεντικά, μια πραγματικότητα (Henríquez Ureña, *Utopía* 3-4).

Ο Henríquez Ureña παραδέχεται ότι αυτές οι ιδέες κυριαρχούσαν τον 19ο αιώνα στην πολιτική σκέψη. Όμως, μέσα από τις πολιτικές αλλαγές σε παγκόσμια κλίμακα στον 20ο αιώνα, και αυτές οι ιδέες άλλαξαν. Συνεπώς, η αυτόχθονη παράδοση στο Μεξικό δεν έχει πια τη σημασία που της έδιναν τον 19ο αιώνα αλλά μετετρέπη σε κοινωνικό στοιχείο. Οι Μεξικάνοι μετά την Επανάσταση του 1910 θεμελιώνουν τον πολιτισμό τους στην εργασία: μαθαίνουν όχι μόνο πληροφορίες αλλά και την εφαρμογή τους (Henríquez Ureña, *Utopía* 4). Αυτό σημαίνει ότι περνούν στο στάδιο της εφαρμογής των πολιτιστικών στοιχείων, απομακρύνοντάς τα από το αυστηρά θεωρητικό πλαίσιο και καθιστώντας τα χρηστικά και χρήσιμα. Με αυτόν τον τρόπο, στο Μεξικό καταφέρνουν να διατηρήσουν ένα εθνικό αίσθημα που

---

<sup>52</sup> Αναφέρεται στη Μεξικανική Επανάσταση του 1910.

δεν έχει καμία σχέση με τον πολιτικό εθνικισμό ή τον ιμπεριαλισμό αλλά για έναν πολιτισμικό εθνικισμό, που εφαρμόζεται στην καθημερινή ζωή και σχετίζεται με τα ποιοτικά στοιχεία του μεξικανικού λαού (Henríquez Ureña, *Utopía* 5).

Το παράδειγμα του Μεξικού μπορεί να εφαρμοστεί σε όλες τις χώρες της Λατινικής Αμερικής. Σε αυτό το σημείο η μεξικανική ιστορία διασταυρώνεται με την λατινοαμερικάνικη στην ολότητά της. Το Μεξικό μοιράζεται με την υπόλοιπη Λατινική Αμερική τη γλώσσα, την περίοδο της Αποικιοκρατίας αλλά διαφέρει ως προς την τοπική κουλτούρα από άλλες περιοχές, παρόλο που η τοπική αυτή κουλτούρα αποτελεί κοινό υπόστρωμα σε όλες τις χώρες της Λατινικής Αμερικής. Γι' αυτό και ο Henríquez Ureña μιλά για ιστορική ενότητα και για την Αμερική ως ολότητα και ευελπιστεί ότι, όσο περνά ο καιρός, η ενότητα θα είναι το ζητούμενο και ο σκοπός του λατινοαμερικανικού κόσμου (Henríquez Ureña, *Utopía* 5). Αυτή η *cultura hispánica* αποτελεί σήμερα το κεντρικό σημείο αναφοράς, που επιτρέπει στους διανοούμενους τη συζήτηση για τον χαρακτήρα της Λατινικής Αμερικής, ένα σημείο αναφοράς σταθερό, που οικοδομεί μια κοινή, κεντρική ταυτότητα, αυτό που ο Díaz Quiñones αποκαλεί *metatexto* (μετακείμενο)<sup>53</sup> (Díaz Quiñones, “Ureña. La persistencia” 22). Ο Henríquez Ureña γνωρίζει πολύ καλά ότι η δύναμη της Λατινικής Αμερικής δεν προέρχεται από την στρατιωτική της ισχύ ή την οικονομική της κυριαρχία αλλά από τον πολιτισμό. Η πλειοψηφία των λατινοαμερικανικών κοινωνιών ποτέ δεν ξεπέρασε το οικονομικό επίπεδο των πλέον φτωχών και υπανάπτυκτων προβιομηχανικών κοινωνιών. Για τον συγγραφέα η κατάσταση της

---

<sup>53</sup> Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Díaz Quiñones εδώ προέρχεται από τον Gerard Genette, που ονομάζει μετακείμενα εκείνα τα κείμενα που χωρίς να ονοματίζονται άμεσα άλλα κείμενα με τα οποία συνδιαλέγονται και ανήκουν σε ένα κοινό περιβάλλον, τα υπονοούν σχολιάζοντάς τα (Genette 4). Θεωρούμε ότι με τον τρόπο που το θέτει ο Díaz Quiñones θα έπρεπε να συζητάμε είτε για *υπερκείμενο* (hypertext) είτε για *αρχικείμενο* (arquitecto). Ως *υπερκειμενικότητα* (hypertextualidad) θα τοποθετούσαμε όλα τα κείμενα (υποκείμενα, hypotextos) που μιλούν για το πρόβλημα της ταυτότητας της Λατινικής Αμερικής στο «αφήγημα Λατινική Αμερική», όπως το ονομάζει ο Díaz Quiñones. Με τη δε *αρχικειμενικότητα* (arquitectualidad) εννούμε την ένταξη ενός κειμένου στον ειδολογικό, γεωγραφικό και ιστορικό περίγυρο του (Genette 4).

βαρβαρότητας είναι πάντοτε εν δυνάμει παρούσα, πάντοτε απειλεί να επιστρέψει. Από τη βαρβαρότητα, εντούτοις, ο κόσμος προχώρησε προς την ουτοπία, την διαδικασία διαρκούς αυτοβελτίωσης και ανάπτυξης μέσω του πνεύματος. Ο συγγραφέας δεν εννοεί εδώ τους προκολομβιανούς πολιτισμούς αλλά τον ελληνορωμαϊκό κόσμο, την κλασική αρχαιότητα, επειδή έδειξε στους ανθρώπους τον δρόμο της ατομικής και της κοινωνικής βελτίωσης (Henríquez Ureña, *Utopía* 6).

Αυτό που επιθυμεί να δείξει στο κοινό του είναι ότι ο λατινοαμερικάνικος κόσμος είναι κληρονόμος και συνεχιστής των ελληνορωμαϊκών αξιών στην αμερικανική ήπειρο. Η αντίληψη ενός κοινωνικού κόσμου, όπου όλοι μαζί οι άνθρωποι μπορούν να καταφέρουν το καλύτερο δυνατό και να ζήσουν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο είναι ελληνική. Είναι μια ουτοπία που αναζητά την τελειότητα στην κοινωνική ζωή, το ευ ζην μέσα σε καθεστώς δικαιοσύνης. Αυτά τα δυο στοιχεία μπορούν να εφαρμοστούν μόνο σε κοινωνίες που διατηρούν τον ανθρώπινο χαρακτήρα των πολιτών τους και της κοινωνίας συνολικά. Αντίθετα, σήμερα, αυτό που καθορίζει τις ζωές μας είναι το οικονομικό στοιχείο (*homo economicus*) (Henríquez Ureña, *Utopía* 7).

Η ουτοπία που προτείνει ο Henríquez Ureña είναι ο σεβασμός στην ανθρώπινη φύση. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει:

El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será decastado; sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; de su tierra, y no la ajena le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y esa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. La universalidad no es el decastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana<sup>54</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 7-8).

---

<sup>54</sup> Ο παγκόσμιος άνθρωπος, τον οποίο ονειρευόμαστε, που τον αναμένει η Αμερική μας δε θα είναι απομονωμένος: θα γνωρίζει να απολαμβάνει τα πάντα, θα εκτιμά όλα τα υλικά, θα είναι άνθρωπος της γης του, της δικής του γης κι όχι μιας ξένης. Αυτή θα του δώσει τις γεύσεις εκ γενετής, αυτή θα τον μάθει να του αρέσει οτιδήποτε είναι αυθεντικό και χαρακτήρα δικό του. Η παγκοσμιότητα δεν είναι αδιαφορία: στον ουτοπικό μας κόσμο δε θα πρέπει να εξαφανίζονται οι διαφορές που οφείλονται στο

Σε αυτό το σημείο διακρίνεται η μαρξική ιδέα της αποξένωσης και ο τρόπος με τον οποίο μπορεί να αποφευχθεί η συγκεκριμένη κατάσταση. Η αποξένωση, ως μαρξική έννοια, σημαίνει την απομάκρυνση του ανθρώπου από τις ιδιότητές του, τα χαρακτηριστικά τους και την πραγματοποίησή του εν τέλει, την μετατροπή του σε ένα εργαλείο, ένα μέσο για να επιτευχθούν οικονομικοί στόχοι. Μέσα στην ανθρώπινη φύση ενυπάρχει το συναίσθημα της εργασίας, που επιτρέπει στον άνθρωπο να παράγει και να εμπορεύεται το προϊόν του, όπως ο ίδιος επιθυμεί, και όχι, όπως συμβαίνει στον σύγχρονο κόσμο, να ελέγχεται από γραφειοκρατικούς οικονομικούς μηχανισμούς καπιταλιστικού χαρακτήρα (Aron 209-211). Αυτό που ελπίζει ο Henríquez Ureña είναι να διατηρήσει και να τελειοποιήσει ο άνθρωπος όλες τις αυθεντικές του δραστηριότητες και πρωτίστως τις τέχνες ως πολιτιστικό στοιχείο (Henríquez Ureña, *Utopía* 8).

Ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα στον λατινοαμερικάνικο κόσμο είναι ότι οι πόλεμοι της Ανεξαρτησίας, τις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα δεν είχαν καμία προετοιμασία, όχι μόνο στρατιωτικά αλλά γενικότερα πολιτικά και κοινωνικά, καθώς δεν υπήρχε ένα συγκροτημένο σχέδιο για το μέλλον. Έτσι, οι λαοί και τα κράτη που δημιουργήθηκαν ακολούθησαν το πρότυπο των Η.Π.Α., που φαινόταν να είναι η πρώτη ουτοπία που έπαιρνε σάρκα και οστά στον σύγχρονο κόσμο. Η πρώτη ιδέα ήταν αυτή της ελευθερίας, κατά τα ελληνορωμαϊκά πρότυπα, δηλαδή ως προστασία των θυμάτων από κάθε τυραννία, ως δημοκρατία και καταφύγιο όσων δραπέτευσαν από το καθεστώς της δουλείας. Πολύ σύντομα, όμως, αυτό το ουτοπικό ιδεώδες άρχισε να αποσυντίθεται. Οι Η.Π.Α. μετατράπηκαν σε ένα κράτος και μια κοινωνία που εκτιμούσε τα υλικά και όχι τα πνευματικά αγαθά και που η προσωπική

---

κλίμα, στη γλώσσα, στις παραδόσεις, αλλά αυτές οι διαφορές αντί να σημαίνουν διαίρεση και διαφωνία, θα πρέπει να συνενώνονται σαν διαφορετικά κομμάτια της ανθρώπινης φύσης.

αξία άρχισε να αποτιμάται όχι με την προσωπικότητα αλλά με το μέγεθος της ατομικής περιουσίας (Henríquez Ureña, *Utopía* 10).

Η λατινοαμερικανική απάντηση σε αυτή την απειλή πρέπει να είναι, κατά τον Henríquez Ureña, η μεγάλη πατρίδα της «δικής μας Αμερικής», της ισπανικής Αμερικής. Μόνο έτσι, οι λαοί της Λατινικής Αμερικής μπορούν να απαντήσουν στα υλικά ιδεώδη των Η.Π.Α. Σε αυτή την περίπτωση θα δημιουργηθεί ένα μεγάλο και δυνατό κράτος, που θα μπορούσε να προσφέρει ένα διαφορετικό ιδεώδες στον κόσμο, αυτό της δικαιοσύνης και της οργάνωσης της κοινωνίας σε νέες βάσεις, ώστε να μην αποτελεί μια απλή προέκταση της Ευρώπης, που εκμεταλλεύεται τους ανθρώπους, αλλά ένα νέο κράτος, έδαφος για τον ελεύθερο άνθρωπο (Henríquez Ureña, *Utopía* 11). Η πρότασή του βασίζεται αφενός στην πλατωνική ιδέα ότι η δικαιοσύνη είναι η βάση όλων των αρετών και μόνο και ότι σοφός είναι κάποιος μόνο όταν ενεργεί βάσει αυτής (Acosta 186) και αφετέρου στο περίφημο απόφθεγμα *τόλμα να γνωρίσεις (sapere aude)* του Immanuel Kant, που επιθυμεί να ελευθερώσει την σκέψη από τις προκαταλήψεις και δείχνει εμπιστοσύνη στις ανθρώπινες ικανότητες (Arroyo García 45).

Ο Henríquez Ureña δεν απορρίπτει την ευρωπαϊκή κουλτούρα αλλά τον οικονομιστικό χαρακτήρα της που κυριαρχεί πάνω στα άτομα. Αναγνωρίζει ότι η Λατινική Αμερική είναι τμήμα του ελληνορωμαϊκού κόσμου που έφτασε στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού μέσω της ρωμαϊκής Ισπανίας και των ισπανικών εξερευνήσεων (Weinberg, “Ureña y el nuevo descubrimiento” 131). Η ιδέα αυτή, στην οποία συχνά έχουμε αναφερθεί, δεν είναι μια ιδέα που επινοήθηκε στη Λατινική Αμερική για απόκτηση γοήτρου, αλλά που έχει συζητηθεί και στην Ευρώπη. Ιστορικοί, όπως ο Caspar Hirschi, εντοπίζουν τις απαρχές των ευρωπαϊκών εθνικισμών και νοοτροπιών στην αντιπαλότητα ρωμαϊκού και γερμανικού πνεύματος

στα χρόνια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (Moreno Almendral, “Corrientes teóricas” 237-238).

Η Λατινική Αμερική, οι Φιλιππίνες, η Ισημερινή Γουινέα και η Ισπανία σχηματίζουν τον ισπανόφωνο κόσμο. Η ισπανική ως κοινή κι επίσημη γλώσσα καλύπτει τις τοπικές γλώσσες. Όμως δεν πρόκειται για θέμα φυλετικό, το οποίο ο Henríquez Ureña δεν συζητά, αλλά για ένα θέμα καθαρά πολιτιστικό. Γι’ αυτό και αρνείται την ονομασία της 12ης Οκτωβρίου ως *Ημέρας της Φυλής* και πρότεινε να ονομαζόταν *Ημέρα του Ισπανικού Πολιτισμού*. Με αυτόν τον τρόπο, οι χώρες με ισπανική κουλτούρα ενώνονται και δημιουργούν έναν μικρότερο κόσμο ανάμεσα στα έθνη. Διαμέσου της ισπανικής γλώσσας και κουλτούρας, στοιχεία που ο Henríquez Ureña συχνά τονίζει, ο ισπανόφωνος κόσμος συμμετέχει και κληρονομεί την ελληνορωμαϊκή κλασική παράδοση. Ο ρόλος της Ισπανίας στην ιστορία είναι κρίσιμος και κομβικός, ακριβώς επειδή μετέφερε αυτή την παράδοση στο Νέο Κόσμο, μαζί με τη στρατιωτική οργάνωση και την ελευθερία του ατόμου (Henríquez Ureña, *Utopía* 14). Ακόμα, και πολύ βασικό και σημαντικό στοιχείο στη σκέψη του για τη σχέση ισπανικής γλώσσας και λατινοαμερικανικού πολιτισμού, είναι το γεγονός ότι δεν θεωρεί την ισπανική γλώσσα ξένη, αλλά μητρική, καθώς ο λατινοαμερικάνος γεννιέται μέσα σε αυτή, δεν τη μαθαίνει από ανάγκη αλλά από το φυσικό του περιβάλλον (Torchia Estrada, “El problema de América” 215).

Τα λατινοαμερικάνικα έθνη εγκαθιδρύοντας κρατικές οντότητες στις αρχές του 19ου αιώνα δεν αναγνώρισαν αυτό που έφερε η Ισπανία στον Νέο Κόσμο. Αυτό που κατά τον 19ο αιώνα φαινόταν τυραννικό, ο Henríquez Ureña το βλέπει με ματιά αναδρομική και πολύ διαφορετική από τους συμπατριώτες του την ίδια εποχή. Αναγνωρίζει ότι η Ισπανία δεν εγκατέστησε ελεύθερες κυβερνήσεις, επειδή την εποχή των Ανακαλύψεων, πουθενά δεν υπήρχαν τέτοιες. Το οικονομικό σύστημα που

εγκαθίδρυσε, όχι μόνο ήταν ανεπαρκές κι αναποτελεσματικό, αλλά εξαιτίας του έχασε και την παγκόσμια αυτοκρατορία της. Μετέφερε, δηλαδή, ό,τι είχε στη μητρόπολη εκείνη την εποχή αλλά ταυτόχρονα ίδρυσε σχολεία και συμβίωσε με τους γηγενείς πληθυσμούς. Σε άλλες αποικιακές αυτοκρατορίες, ο αυτόχθονος πληθυσμός παρέμενε αποκομμένος κι απομονωμένος από τους κυρίαρχους αποίκους και αποτελούσε μόνο αντικείμενο εκμετάλλευσης (Henríquez Ureña, *Utopía* 15). Και εδώ βρίσκεται η μεγάλη διαφορά που συναντούμε στο εσωτερικό του ευρωπαϊκού κόσμου, ανάμεσα στον ελληνορωμαϊκό και τον γερμανικό πολιτισμό: Με τα λόγια του συγγραφέα:

La más humana de las colonizaciones, y por eso la mejor, ha sido la de España y Portugal: es la única que de modo sincero y leal gana para la civilización europea a los pueblos exóticos. No erró por ventura él que dijo que, mientras el germano teme el contacto con los pueblos de escasa civilización, porque él mismo no se siente muy seguro de la suya, antigua de diez siglos apenas, el latino no ve peligro en el contacto, porque su cultura es inmemorial y sale siempre vencedora en los encuentros<sup>55</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 16).

Η επαφή ανάμεσα στην Ισπανία και στους προκολομβιανούς πληθυσμούς είχε πολλά από τα χαρακτηριστικά που συναντάμε στη σύγχρονη εποχή. Κάθε φυλή, πίστευε ότι, αν εξολόθρευε τη γειτονική με τη βοήθεια των Ισπανών, θα διατηρούσε την δύναμη και τη ύπαρξή της. Αυτό δείχνει το χαρακτηριστικό του ενστίκτου της επιβίωσης στα στενά πλαίσια, δηλαδή να μείνουμε ζωντανοί με κάθε τίμημα. Μετά την κατάκτηση, όμως, οι διάφορες φυλές δεν διακρίνονταν και επετράπη η μεταξύ τους επιμειξία, που δημιούργησε τον ανθρωπολογικό τύπο του hispano. Σύμφωνα με τον Henríquez Ureña, το παρελθόν επιβεβαιώνεται ως δημιουργός του μέλλοντος και

---

<sup>55</sup> Η πιο ανθρώπινη αποικιοποίηση, και ως εκ τούτου, η καλύτερη, ήταν αυτή της Ισπανίας και της Πορτογαλίας: είναι οι μόνες που ειλικρινά και αφοσιωμένα κερδίζουν τους εξωτικούς λαούς προς όφελος του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Ίσως δεν έσφαλε όποιος είπε ότι, ενώ οι γερμανικοί λαοί φοβούνταν την επαφή με λαούς χαμηλότερης πολιτισμικής στάθμης, επειδή οι ίδιοι δεν αισθάνονταν ασφαλείς για τον δικό τους πολιτισμό, που μετρούσε μόλις δέκα αιώνες, ο λατίνος δεν βλέπει κανέναν κίνδυνο στην επαφή, επειδή ο πολιτισμός του είναι αμνημόνευτος και βγαίνει πάντα νικητής στις συναντήσεις με άλλους.

η Ισπανία, στα χρόνια του συγγραφέα, με την αναγνώριση της διπλής υπηκοότητας των πολιτών των πρώην αποικιών της φτάνει στο υψηλότερο σημείο συναδέλφωσης ανάμεσα στην πρώην μητρόπολη και τις πρώην αποικίες της (Henríquez Ureña, *Utopía* 17). Αξίζει να τονιστεί ότι ο συγγραφέας έγραψε αυτό το δοκίμιο το 1934, όταν η Ισπανία ζούσε την περίοδο της Δεύτερης Δημοκρατίας πριν τον Ισπανικό Εμφύλιο και βρισκόταν σε ισχύ το Σύνταγμα του 1931. Την περίοδο του φρανκισμού, όμως, η διπλή υπηκοότητα γνώρισε μια σειρά από περιορισμούς (Aguilar Benítez de Lugo 220 και 224).

Επιπρόσθετα, χρειάζεται να έχουμε κατά νου ότι η Λατινική Αμερική, παρά τη στενή της σχέση με τον ισπανικό και τον δυτικό κόσμο, διατηρεί την αυθεντικότητα που προέρχεται από πολλές πηγές και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της. Οι λατινοαμερικάνικες κοινωνίες βασίζονται στη μείξη των γηγενών με τους Ευρωπαίους, ενώ οι προκολομβιανοί πολιτισμοί αναγνωρίζονται ως ισότιμοι και συγκρίσιμοι με τους μεγάλους ευρασιατικούς πολιτισμούς (Henríquez Ureña, *Utopía* 24).

Εξαιρετικά σημαντική στη σκέψη του Henríquez Ureña είναι η υψηλή ποιότητα της λαϊκής χειροτεχνίας. Η χαμηλή τιμή των τεχνουργημάτων της ανταποκρίνεται σε μια τεχνική τελειότητα και σε υψηλή αισθητική. Ο συγγραφέας στο σημείο αυτό δεν επιθυμεί απλά να εξυμνήσει τον αυτόχθονο πολιτισμό αλλά να δείξει έναν διαφορετικό τρόπο ανάπτυξης. Υποστηρίζει ότι ο μοντερνισμός που ακολούθησε ήδη ο λατινοαμερικάνικος κόσμος δεν είναι αρκετός για να φέρει την ανάπτυξη. Πρέπει να συμπεριλάβει στην νοοτροπία του τον πολιτισμό και τις ντόπιες εμπειρικές πρακτικές ως γόνιμο έδαφος για σπορά, έναν συνδυασμό δηλαδή παράδοσης και σύγχρονων στοιχείων (Henríquez Ureña, *Utopía* 25).



Αυτή η διακήρυξη μπορεί να είναι συνέπεια της ελληνορωμαϊκής κουλτούρας, επειδή οι επιρροές του αγγλοσαξωνικού κόσμου δεν ήταν άμεσες ούτε τόσο δυνατές μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα και ειδικά στον πολιτικό τομέα. Ο αποκλεισμός του ιθαγενούς στοιχείου την περίοδο της Ανεξαρτησίας οφειλόταν σε έναν τύπο λατινοαμερικάνικου «οριενταλισμού», δηλαδή της εφαρμογής των αποικιοκρατικών και θετικιστικών ιδεών στις λατινοαμερικάνικες κοινωνίες στη διάρκεια του 19ου αιώνα (Henríquez Ureña, *Utopía* 18-19). Ο συγγραφέας επιχειρεί να αναδείξει ότι την περίοδο της Αποικιοκρατίας η καλλιτεχνική και διανοητική παραγωγή είχε υπάρξει πολύ πιο αποδοτική και αυθεντική παρουσιάζοντας πολλά παραδείγματα από κάθε τέχνη (Henríquez Ureña, *Utopía* 20-23), αν την συγκρίνουμε με αυτή του 19ου αιώνα, όταν οι αγγλοσαξωνικές επιρροές ήταν εντονότερες κι ευρύτερες. Συνεπώς, πρέπει να επανασυμπεριληφθεί η αυτόχθονη παράδοση ως κοινωνικό, πολιτιστικό και οικονομικό στοιχείο στον σύγχρονο λατινοαμερικάνικο κόσμο.

Ο Pedro Henríquez Ureña ανήκει στη χορεία των μεγάλων λατινοαμερικανών στοχαστών που οραματίστηκαν την Αμερική ως ολότητα, ως ιδιαίτερη περιοχή του κόσμου, με δική της προσωπικότητα και όχι ως προέκταση ή επέκταση της Ευρώπης, αν και ανήκει στον λεγόμενο δυτικό κόσμο (Martínez Carrizales 9). Μέλος του Ateneo de la Juventud στο Μεξικό μαζί με άλλους σημαίνοντες λατινοαμερικάνους στοχαστές, επεξεργαζόταν εξ αρχής την ιδέα της αμερικανικής ουτοπίας του (Moya López 59). Αν και οι ιδιαίτερες ιστορικές συνθήκες διαίρεσαν την αμερικανική ήπειρο κατά την περίοδο της Αποικιοκρατίας, ωστόσο αυτό δεν συνεπάγεται ότι είναι αδύνατον να ειπωθεί ως ολότητα. Παρά το γεγονός ότι το κύριο ενδιαφέρον του ήταν, και παρέμεινε μέχρι τέλους, ο λατινοαμερικάνικος κόσμος, δεν έμεινε αδιάφορος απέναντι στον άλλο αμερικάνικο

πόλο, την αγγλοσαξωνική Βόρεια Αμερική, τις ΗΠΑ και τον Καναδά. Ακολουθεί κατά μία έννοια τα ενδιαφέροντα του José Enrique Rodó, του οποίου το έργο *Ariel* (1900) αποτέλεσε σημείο αναφοράς για τη λατινοαμερικάνικη σκέψη.

Στα έργα του, όπου ασχολείται με την πανηπειρωτική οπτική, ο Henríquez Ureña ασχολείται με το μέλλον του πολιτισμού στη Λατινική Αμερική, χρησιμοποιώντας έννοιες από την ευρωπαϊκή σκέψη, όπως εθνικισμός και *continentalismo* (ηπειρωτισμός). Αυτό που προσπαθεί να διακρίνει είναι όχι μόνο ο ενιαίος χαρακτήρας της λατινοαμερικανικής ηπείρου αλλά και οι ιδιομορφίες του πολιτισμού της, σε σχέση τόσο με τον ευρωπαϊκό όσο και με τον βορειοαμερικάνικο. Ο συγγραφέας είναι πεπεισμένος ότι “...estudiando el pasado podemos entrever rasgos de futuro; podremos señalar orientaciones...”<sup>56</sup> (Guerrero Guerrero, “Tradición y renovación” 18-20). Οι προσανατολισμοί αυτοί αφορούν πρωτίστως το αισθητικό-ηθικό πεδίο και όχι το πολιτικό-κοινωνικό και η στάση του αυτή εξηγεί την αποχή από την πολιτική διάσταση της ουτοπίας και του πολιτισμού. Πιστεύει, δηλαδή, ότι με την ηθική βελτίωση της κοινωνίας, μέσα από πολιτισμικές διεργασίες θα έλθει και η πολιτική και κοινωνική βελτίωση (Guerrero Guerrero, *Ureña. Abordajes Críticos* 28).

Είναι ενδιαφέρον να αναδειχθεί με ποιον τρόπο ο Henríquez Ureña επιχειρεί αυτή την αναδόμηση στη λατινοαμερικάνικη σκέψη. Επηρεάζεται σημαντικά από τις ιδέες του Oswald Spengler, ο οποίος εκκινώντας από τις παραδοσιακές θεωρήσεις της ιστορίας, φτάνει στην *Παρακμή της Δύσης*, το *opus magnum* του (1911-1918): η ιστορία δεν είναι παντού και πάντα τριμερής, ούτε κανένας πολιτισμός μέχρι τώρα στην ιστορία υπήρξε αιώνιος, όσο μακραίωνος κι αν υπήρξε (Spengler 25-27). Η αντίληψη αυτή δημιουργεί νέα δεδομένα. Η Λατινική Αμερική δεν μπορεί να

---

<sup>56</sup> «...μελετώντας το παρελθόν, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε χαρακτηριστικά του μέλλοντος· θα μπορούσαμε να βρούμε προσανατολισμό...»

ενταχθεί σε αυτό το σχήμα αρχαιότητας-μεσαιώνα-νεότερου κόσμου, το οποίο χαρακτηρίζει την ευρωπαϊκή ιστορία, και ως εκ τούτου μπορεί να αναγνωριστεί πολιτισμική αυτονομία στους εξευρωπαϊκούς πολιτισμούς, ειδικά μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο (Guerrero Guerrero, "Tradición y renovación" 23). Δεν είναι όμως μόνο εκεί η αφετηρία της ηπειρωτικής του σκέψης. Πιθανόν ο Henríquez Ureña θέλησε να απαλλάξει την μελέτη του λατινοαμερικάνικου κόσμου τόσο από την βορειοαμερικάνικη όσο και από την ευρωκεντρική και ισπανική οπτική, πράγμα που συνειδητοποίησε μέσα από τα ταξίδια και τις περιπλανήσεις του στην αμερικανική ήπειρο και την Ισπανία (Barrera Enderle, "El relevo" 46). Προς επίρρωση αυτού το επιχειρήματος γράφει, ήδη πολύ νωρίς, από το 1909 ότι

...nuestro período de independencia, por tanto, nuestro proceso de independencia moral, se extiende, para mí, desde 1821 hasta 1873. En ese medio siglo, el momento más heróico el apex, es 1844. Pero esa fecha debe considerarse como central, no como inicial [...] Es lógico: independencia, para los pueblos de América significa independencia respecto de Europa, no con relación otros pueblos de la misma América... <sup>57</sup> (Henríquez Ureña, "De mi patria" 137).

Ο Henríquez Ureña, πάλι χρησιμοποιεί συχνά ως άξονα την ιδιαίτερη πατρίδα του, αναφέρεται στις διαμάχες με την Αϊτή και όχι στην πρόσκαιρη επανένωση με την Ισπανία, αναγνωρίζοντας εμμέσως ότι η ελευθερία στην Αμερική, στον 19<sup>ο</sup> αιώνα σχετιζόταν κυρίως με την αποτίναξη της Αποικιοκρατίας, παρά με τις τοπικές διαμάχες που μπορεί να ανέκυπταν ανάμεσα στα διάφορα κράτη.

Στο σημείο αυτό υπεισέρχεται ο εθνικισμός, με τις διαμάχες στα προσφάτως ανεξαρτητοποιημένα κράτη της αμερικανικής ηπείρου. Ο εθνικισμός είναι μια αστική σύλληψη που, παρότι ξεκινά να σχηματίζεται τον 15<sup>ο</sup> αιώνα και ανατέλλει τον 19<sup>ο</sup> με την ισχυροποίηση της αστικής τάξης, στις μέρες μας είναι μέρος της ανθρώπινης

---

<sup>57</sup> ...η εποχή της ανεξαρτησίας μας, λοιπόν, η δική μας διαδικασία ηθικής ανεξαρτησίας,, εκτείνεται κατ' εμέ, από το 1821 ως το 1873 . σε αυτό το μισό αιώνα, η πλέον ηρωική στιγμή, το απαύγασμα, είναι το 1844. Αλλά αυτή η ημερομηνία πρέπει να θεωρείται κεντρικό και όχι εναρκτήριο... Πράγμα λογικό αφού η ανεξαρτησία για τους λαούς της Αμερικής σημαίνει ανεξαρτησία από την Ευρώπη και όχι σε σχέση με άλλα κράτη της ίδιας της Αμερικής...

σύλληψης εν γένει. Γι' αυτό και είναι χρήσιμο και αναγκαίο, να επαναξιολογήσουμε χαρακτηριστικά και να επαναπροσδιορίσουμε την πολιτική μας θέση υπό το φως της καλύτερης κατανόησης της έννοιας της εθνικής ταυτότητας (Vargas 35). Από την ιστορική του εμφάνιση, ο όρος εθνικισμός άλλαξε και διαφοροποιήθηκε με το χρόνο και μέσα στην εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας. Το αρχικό νόημα του «λαού» παρουσιάζει σήμερα διάφορες συν-υποδηλώσεις, εκ των οποίων η πιο ουδέτερη νοηματικά είναι η «το σύνολο των ανθρώπων που κατοικούν σε μια περιοχή και φέρουν πολιτικά δικαιώματα» (Μπαμπινιώτης, *Λεξικό* 991). Ο λαός σήμερα πρέπει να ειδοωθεί, όπως οι άλλοι κοινωνικοί όροι, της τάξης, της διαστρωμάτωσης, μέσα στην ιστορική διαδρομή της κοινωνίας.

Ο Henríquez Ureña είχε απόλυτη συναίσθηση των ευθυνών και των καθηκόντων του λαού και παράλληλα υπερασπίζεται τον υλικό και τον πνευματικό του πλούτο. Επιπλέον, παρότι δεν χρησιμοποιεί τον όρο συχνά, δεν αποφεύγει να κάνει συσχετισμούς ανάμεσα στον πολιτικό και τον πολιτισμικό εθνικισμό:

La crónica de la vida intelectual y artística del mundo moderno está viciada de pasión política, de nacionalismo irreflexivo; cuantas veces los manuales [...] hablan solo de las naciones importantes [...] como el idioma español sufrió eclipse político durante doscientos años, la figura de España aparece inferior de lo que realmente ha sido en la creación de la cultura moderna...<sup>58</sup> (Henríquez Ureña, "Plenitud de España" 447-448).

Ο Henríquez Ureña, και στην περίπτωση της Αμερικής, δεν παραμένει προσηλωμένος στην έκφραση των criollos, ως απογόνων των Ισπανών αποίκων, αλλά αναζητούσε την αυθεντικότητα του λατινοαμερικάνικου κόσμου, εφόσον μιλούσε για τη «μεγάλη πατρίδα» της Λατινικής Αμερικής. Ουσιαστικά δεν τον ενδιέφεραν τα όποια βιολογικά χαρακτηριστικά της καταγωγής, αλλά αντιμετώπιζε

---

<sup>58</sup> Η εξιστόρηση της διανοητικής και καλλιτεχνικής ζωής του σύγχρονου κόσμου έχει ζημιωθεί από τα πολιτικά πάθη, τον επιπόλαιο και απερίσκεπτο εθνικισμό. Πόσες φορές στα εγχειρίδια μιλούν μόνο για τα σημαντικά έθνη, πόσο τα ισπανικά χάθηκαν πολιτικά για περίπου διακόσια χρόνια ... η μορφή της Ισπανίας εμφανίστηκε κατώτερη απ' όσο πραγματικά ήταν ως προς τη δημιουργία του σύγχρονου πολιτισμού.

τον λατινοαμερικάνικο πληθυσμό ως φορέα κοινών πολιτισμικών στοιχείων, παρά την παραδοχή των κατά τόπους διαφορών ανάμεσα στους λαούς (Moya López 67-68). Ειδικά ως προς τον *criollismo*, ο συγγραφέας θεωρούσε ότι μπορούσε να αποτελέσει σοβαρό ανασταλτικό παράγοντα, ρήγμα στην συνείδηση του παναμερικανισμού, επειδή διαχώριζε τις κοινωνικές τάξεις και τις εθνοτικές ομάδες (Link 250-251). Η ιδέα της Λατινικής Αμερικής από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα ήταν ολοζώντανη στη σκέψη των κοινωνιών και των διανοουμένων της ηπείρου. Δεν ήταν, συνεπώς, μόνο ο Henríquez Ureña που μίλησε για τη λατινοαμερικάνικη ταυτότητα αλλά προηγουμένως το είχαν ήδη κάνει και άλλοι. Ο José de San Martín από το Νότο δήλωνε «πατρίδα μου είναι όλη η Αμερική»· ο Simón Bolívar από τη Βενεζουέλα επαναλάμβανε «πατρίδα μου είναι η Αμερική»· ο Andrés Bello από τη Χιλή μιλούσε για «μια Λατινοαμερικάνικη Δημοκρατία» (Vargas 91-93).

Αυτό που αναζητά ο Henríquez Ureña είναι όχι η αποκοπή της (Λατινικής) Αμερικής από τον δυτικό κόσμο, εφόσον σε αυτόν ανήκει, μετά την ευρωπαϊκή της ανακάλυψη, αλλά ζητά από τους συμπολίτες και συμπατριώτες του και αναρωτιέται αν “...volveremos a ser alumnos dóciles [de Europa]? O alcanzaremos [...] la independencia de orientación libre? Nuestra esperanza única está en aprender a pensar las cosas desde su raíz...”<sup>59</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 52-53). Ενοχλείται, κατά έναν τρόπο, από τη μονόπλευρη μίμηση των ευρωπαϊκών προτύπων, παρότι ποτέ δεν έθεσε υπό αμφισβήτηση τη σχέση της Λατινικής Αμερικής με την Ευρώπη. Δεν υποστηρίζει την απομόνωση αλλά ούτε και τη μίμηση. Αντίθετα, είναι υπέρ της γόνιμης αφομοίωσης και επιλογής: “No sólo sería ilusorio el aislamiento [...] sino que

---

<sup>59</sup> «...θα ξαναγίνουμε οι καλοί μαθητές [της Ευρώπης]; Ή θα αποκτήσουμε την ανεξαρτησία του ελεύθερου προσανατολισμού; Η μόνη μας ελπίδα είναι να μάθουμε να σκεφτόμαστε τα πράγματα από τη ρίζα τους...»

tenemos el derecho a tomar todo lo que nos plazca; tenemos derecho a todos los beneficios de la cultura occidental”<sup>60</sup> (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 12).

Ο Henríquez Ureña δεν είναι μόνο λατινοαμερικάνος αλλά και δομινικανός. Αυτές όμως οι δυο ιδιότητες δεν έρχονται σε αντίθεση η μια με την άλλη. Στην ιστορία της Δομινικανής Δημοκρατίας, κατά τα πρώτα χρόνια της ανεξαρτησίας και μέχρι τη δεκαετία του 1860 ήταν αρκετά δύσκολο να διαμορφωθεί ξεκάθαρη, γενική και σταθερή συνείδηση εθνικότητας. Πολλοί υπολόγιζαν στη βοήθεια κάποια εξωτερικής δύναμης ως απάντηση στις συνεχείς απειλές εκ μέρους της Αιτής και ως αντίδοτο στις εσωτερικές έριδες. Με αυτόν τον τρόπο ανα-γεννήθηκε η ιδέα της επανασύνδεσης με την Ισπανία. Ο πρόεδρος Pedro Santana y Familias ανέλαβε την ένωση Δομινικανής Δημοκρατίας και Ισπανίας (18 Μαρτίου 1861). Όμως, πολλοί πατριώτες διαφώνησαν και μέχρι το 1865 η ανεξαρτησία της Δομινικανής Δημοκρατίας είχε αποκατασταθεί. Η Ισπανία αποσύρθηκε οριστικά από τον Άγιο Δομίνικο (Vargas 97).

Ο Henríquez Ureña έζησε πάντα σκεπτόμενος την πατρίδα του και αγωνιζόμενος σταθερά ώστε οι Δομινικανοί και οι Λατινοαμερικάνοι να βρουν τη δική τους έκφραση. Η μεγάλη του επιθυμία ήταν να δει ελεύθερη την πατρίδα του από κάθε τυραννία για να ξεκινήσει η διαδικασία της πολιτισμικής υπέρβασης. Με αυτό μπορούμε να εννοήσουμε την πολιτισμική αυτονόμηση από τον ευρωπαϊκό πολιτισμό και την σύνδεση με την αμεροϊνδικανή παράδοση. Σημαντική όμως, μέσα σε αυτό το πλαίσιο είναι και η παρατήρηση ότι ο Henríquez Ureña δεν έχει στο νου του τον εθνικισμό, όπως τον έχουν οι Ευρωπαίοι, ως έναν συνεχή επεκτατισμό εις βάρος άλλων κρατών και συνεχή ανταγωνισμό αλλά, αντίθετα, στην περίπτωση της

---

<sup>60</sup> «... όχι μόνο θα ήταν ψευδαίσθηση η απομόνωση... αλλά έχουμε και το δικαίωμα να παίρνουμε ό,τι μας ευχαριστεί· έχουμε δικαίωμα πάνω σε όλα τα πλεονεκτήματα του ευρωπαϊκού πολιτισμού...»

Λατινικής Αμερικής, κάθε λαός να βελτιώνεται και να διατηρεί *la vida propia*, δηλαδή τα καλά και ιδιαίτερα του (πολιτισμικά) στοιχεία (Cassá, “Fundamentos” 18).

Τα ποικίλα γραπτά του σχετικά με την πατρίδα του αποδεικνύουν ότι ποτέ δεν σταμάτησε να τη σκέφτεται, παρότι έζησε στο εξωτερικό. Ένα από τα πρώτα του έργα το *Horas de Estudio* (*Ώρες μελέτης*), που εκδόθηκε στο Παρίσι το 1910, είναι αφιερωμένο στη γενέτειρά του, την οποία ορίζει μέσα από τις αδυναμίες της, τα λάθη και τις κρίσεις. Μιλά γι’ αυτήν, αναφέρεται “a la patria lejana y triste, como todos sus hijos, solitaria como ella en la intimidad de sus dolores y de sus anhelos no compendidos”<sup>61</sup> (Álvarez, “La pasión dominicana”). Η αγάπη του για την πατρίδα, η *δομινικανικότητά* (dominicanidad) του είναι παρούσα σε όλο το έργο του, που διαιρείται σε τέσσερα μέρη, ένα εκ των οποίων φέρει τον υπότιτλο «Για την πατρίδα μου». Στις πρώτες σελίδες περιλαμβάνεται μια διαμαρτυρία που έστειλε από το Μεξικό για να μην συνεχιστεί η ανέγερση και επισκευή του κωδωνοστασίου του καθεδρικού ναού του Αγίου Δομνίκου. Και παρομοιάζοντας τον καθεδρικό της πόλης με τα αρχαιοελληνικά αγάλματα –σταθερή αναφορά του ο ελληνορρωμαϊκός κόσμος- αναφωνεί:

Respetad lo antiguo! Conservadlo; Hacedlo vivir contra la ivasión destructora de la vejez; Hacedlo vivir con vida propia [...] no lo modernicéis, pretendiendo completar la obra en que la edad pretérita dejó caer la mano cansada. La Victoria de la Tracia Samos, la Afrodita de la roqueña Melos no os habralán si no sabéis amar su mutilación gloriosa [...] Sabed amar lo incompleto!<sup>62</sup> (Henríquez Ureña, “Horas de Estudio” 122).

Άλλοι μελετητές, όπως ο Eduardo Devés-Valdés, θεωρούν τον Henríquez Ureña περισσότερο Μεξικό παρά Δομινικό επειδή αναφέρει ενθουσιάζοντας ότι

---

<sup>61</sup> «...στην πατρίδα τη μακρινή και θλιμμένη, όπως όλα της τα παιδιά, τη μονάχη απέναντι στον πόνο και στους ανεκπλήρωτους πόθους.»

<sup>62</sup> Σεβαστείτε το παλιό! Συντηρήστε το! Αφήστε το να ζήσει ενάντια στην δύναμη της εισβολής των γηραιών, αφήστε το να ζήσει τη ζωή του [...] μάθετε ν’ αγαπάτε το ελλιπές! [...] Μην το εκμοντερνίζετε, προσποιούμενοι ότι συμπληρώνετε το έργο στο οποίο ο παρελθών χρόνος άφησε να πέσει το κουρασμένο χέρι του. Η Νίκη της Σαμοθράκης, και η Αφροδίτη της βραχώδους Μήλου δε θα σας μιλήσουν αν δεν ξέρετε ν’ αγαπάτε τον ένδοξο ακρωτηριασμό τους Αγαπήστε τον καθεδρικό, το καμπαναριό του! Μάθετε ν’ αγαπάτε το ατελές!

“en el grupo a que pertenecía, el grupo en que me afilié a poco de llegar de mi patria a México, pensábamos de otro modo. Éramos muy jóvenes (habían quienes no alcanzaran todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio”<sup>63</sup>. Η επιρροή εδώ του Rodó, που είχε δημοσιεύσει τον *Ariel* το 1900 είναι πολύ έντονη (Devés- Valdés 24). Ακριβώς αυτές οι πολλαπλές ταυτότητες που του αποδίδονται, τον καθιστούν παναμερικανό, έναν άνθρωπο που εγκλείει εντός του επιμέρους όψεις της αμερικανικής ταυτότητας.

Ανάμεσα στα κύρια ενδιαφέροντα του Henríquez Ureña, κυρίαρχη θέση έχει ο πολιτισμός. Μέσα στην ευρύτητα που έχει το πολιτισμικό φαινόμενο, η βάση της εξαιρετικής ευρύτητας της σκέψης του και της αξιοθαύμαστης ευρυμάθειας του συγγραφέα επικεντρώθηκε σε συγκεκριμένους τομείς διακριτούς αλλά και αλληλοσυνδεόμενους: τη γλώσσα, τη λογοτεχνία, τη μουσική. Παράλληλα μας εκπλήσσει με μια εκφραστική ικανότητα που δεν συναντάται συχνά. Δεν πρόκειται για παράθεση πληροφοριών αλλά για πραγματική σοφία (Carilla, “El tema esencial” 122-123). Ο συγγραφέας πέρασε απ’ όλη την αμερικανική ήπειρο για να καταλήξει να θεωρείται ένας απόλυτα αναγνωρισμένος ακαδημαϊκός στοχαστής και διανοούμενος στα ζητήματα του αμερικανικού πολιτισμού, όπου το κύριο ενδιαφέρον του ήταν η “literatura del problema de América” (η φιλολογία του προβλήματος της Αμερικής), την οποία όχι μόνο προσπάθησε να εντάξει στον ισπανικό και ευρωπαϊκό κόσμο, και δη στον κλασικό, ελληνολατινικό ως συνέχεια και επέκτασή του. Επιπλέον, κατάφερε να διακρίνει τη θέση της ηπείρου στο παγκόσμιο γεωπολιτικό γίνεσθαι, ειδικά μετά τον Β’ Παγκόσμιο Πόλεμο (Martínez Carrizales 28).

---

<sup>63</sup> «...στην ομάδα όπου ανήκα, στην ομάδα όπου συμμετείχα λίγο αφότου έφτασα από την πατρίδα μου στο Μεξικό, σκεφτόμασταν διαφορετικά. Ήμασταν πολύ νέοι (κάποιοι δεν είχαν κλείσει καν τα είκοσί τους χρόνια) όταν αρχίζαμε να αντιλαμβανόμαστε την ανάγκη της αλλαγής».



Το στοιχείο της αμερικανικής ολοκλήρωσης (*integración latino-americana*)

πέρασε από πολλά στάδια. Ο Raúl Bernal-Meza διακρίνει τα εξής επίπεδά της:

La primera etapa correspondía a la época del movimiento de la independencia de los países latinoamericanos, en la cual la generación de los libertadores y personeros de la elite política e intelectual de esos tiempos desarrolló una conciencia integracionista, pero sin una estrategia adecuada para realizar la unidad latinoamericana. Existía la visión y la conciencia de América Latina como un todo, como una unidad geográfica, cultural e histórica, pensamiento que fue común en la visión de los Libertadores. La segunda etapa correspondió a la época de la formación y desarrollo de los nacionalismos latinoamericanos, que se extiende entre el periodo de desaparición de la generación de los Libertadores hasta la Primera Guerra Mundial. En este periodo se propaga la “desintegración” y “fragmentación”, a medida que se van consolidando los nacionalismos. Estos ceden a una conciencia integracionista en la medida que perciben graves peligros externos. La tercera etapa fue la época de desarrollo de una conciencia integracionista a nivel político, con una estrategia de penetración partidaria. Hay en este periodo una fuerte incidencia del antiimperialismo, con un compromiso de determinados partidos políticos con la integración latinoamericana; una etapa que fue desde los años 20 hasta fines de los 70. También hay una cuarta etapa que es la época en que la corriente integracionista latinoamericana logra expresarse en una conciencia y en una estrategia de tipo económico que al principio se concibe en términos limitados, para alcanzar luego caracteres globales<sup>64</sup> (González Miranda και Ovando Santana 4-5).

Ο Pedro Henríquez Ureña γνώρισε πολύ νωρίς το έργο του José Enrique Rodó, *Ariel* (1900), το οποίο επηρέασε το σύνολο της λατινοαμερικανικής σκέψης της εποχής του. Ο Rodó σε αυτό το έργο του ασχολήθηκε με την οντολογία της αμερικανικής σκέψης, ειδικότερα δε με τον διαχωρισμό σε αγγλοσαξωνική Αμερική (ΗΠΑ, πρωτίστως, και Καναδά) και σε ισπανοαμερικανική Αμερική, εννοώντας τις

---

<sup>64</sup> Το πρώτο επίπεδο αντιστοιχεί στην εποχή των πολέμων της ανεξαρτησίας, όταν η γενιά των ελίτ των ελευθερωτών και των διανοουμένων ανέπτυξε μια ολοκληρωσιακή συνείδηση, χωρίς όμως την κατάλληλη στρατηγική για να επιτευχθεί η λατινοαμερικανική ολοκλήρωση. Υπήρχε, δηλαδή η συνείδηση της Λατινικής Αμερικής ως συνόλου, ως γεωγραφικής, πολιτισμικής και ιστορικής ενότητας εξ αρχής ως όραμα. Το δεύτερο επίπεδο αντιστοιχεί στην εποχή του σχηματισμού και της ανάπτυξης των λατινοαμερικανικών εθνικισμών, που εκτείνεται από το τέλος των Πολέμων της Ανεξαρτησίας μέχρι τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Τώρα προωθείται η διάλυση και ο κατακερματισμός, από τη στιγμή που εμφανίστηκαν κι εδραιώθηκαν οι τοπικοί εθνικισμοί. Υποχωρούν μόνο όταν διαφαίνεται σοβαρός εξωτερικός κίνδυνος. Το τρίτο επίπεδο είναι αυτό της ανάπτυξης μιας ολοκληρωσιακής συνείδησης σε πολιτικό επίπεδο με μια στρατηγική υποστήριξης. Είναι μεγάλη η επιρροή αυτή την περίοδο του αντιιμπεριαλισμού που οδηγεί σε συμβιβασμούς συγκεκριμένα πολιτικά κόμματα με την ιδέα της λατινοαμερικανικής ολοκλήρωσης, μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1970. Ακόμα, υπάρχει ένα τέταρτο επίπεδο, που συνεχίζεται μέχρι σήμερα και πετυχαίνει να εκφραστεί μέσα από μια οικονομική λογική, αρχικά τοπικού και περιορισμένου επιπέδου, για να αποκτήσει αργότερα χαρακτηριστικά που αρμόζουν στην διαδικασία της παγκοσμιοποίησης.

ισπανόφωνες χώρες, που είχαν υπάρξει αποικίες του ισπανικού στέμματος από τον 16<sup>ο</sup> αιώνα. Η προοπτική του ήταν περισσότερο εθνοκεντρική παρά ηπειρωτική, όπως ήταν του Henríquez Ureña, γι' αυτό και ο δομινικανός συγγραφέας διάβασε τον *Ariel* με ματιά διεισδυτική και κριτική. Ο στοχασμός του Rodó για την αρχαιοελληνική σκέψη και η έννοια της *magna patria* (μεγάλης πατρίδας) επηρέασαν τον Δομινικανό πολύ έντονα στα χρόνια της νεότητάς του, ωστόσο ωριμάζοντας ο Henríquez Ureña δεν διστάζει να ασκήσει κριτική (Torchia Estrada, “Historiografía de las ideas” 142), όπως ότι “en la obra hay escasas alusiones a la imperfección de la vida real en nuestros pueblos”<sup>65</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 328).

Η επιθυμία του Rodó για αναγέννηση της Αμερικής με βάση το ελληνικό ιδεώδες της νεότητας και η στέρεη μελέτη της κλασικής Ελλάδας από τον Henríquez Ureña οδήγησαν στη διατύπωση της ιδέας της *magna patria* που μπορεί να αναγεννηθεί με πνευματική πειθαρχία (Andújar, “Hellenism and Utopía” 175). Επίσης, ενώ ο Rodó ήθελε έναν πλήρη διαχωρισμό αγγλοσαξωνικής-τεχνοκρατικής Βόρειας Αμερικής από τη Λατινική Αμερική, ο Henríquez Ureña ποτέ δεν δίστασε να επιμείνει στην ανάμειξη των δύο πολιτισμών, επιμένοντας ότι και ο ίδιος ο λατινοαμερικάνικος χαρακτήρας αποτελεί ανάμειξη πολλών στοιχείων (Demenech 258). Απέρριψε, επίσης, τη στενή μαρξική σχέση βάσης-εποικοδομήματος και ανέδειξε την πολιτιστική παραγωγή της Λατινικής Αμερικής, παρά την αδύναμη οικονομική και πολιτική της κατάσταση, ως έναν «ουτοπικό δρόμο» για την υπέρβασή τους (Zuleta Álvarez, “Humanismo y ética” 879). Μέσα στο πλαίσιο της σκέψης του Rodó αλλά και του Hostos, ο Henríquez Ureña θεμελίωσε τη λογοτεχνία ως ανθρωπιστική επιστήμη, που δεν έχει όμως κανονιστική ή περιγραφική ιδιότητα

---

<sup>65</sup> «...στο έργο υπάρχουν ελάχιστες υπόνοιες για την ατέλεια της ζωής στους λαούς μας».

αλλά έχει τη δύναμη να αλλάζει την προοπτική του κόσμου (Durán Mañaricúa, “Prólogo” 26-28), διευρύνοντας τους δρόμους προς την κατάκτηση της utopía.

Η λατινοαμερικανική σκέψη από τις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα αμφιταλαντευόταν ανάμεσα στην αναζήτηση της νεωτερικότητας ή στην υπεράσπιση της παράδοσης. Στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα εμφανίζεται ένα νέο κύμα υπεράσπισης της ταυτότητας που αποκρυσταλλώνεται μέσα στο έργο του José Enrique Rodó, χωρίς να υποτιμώνται ασφαλώς οι προγενέστεροι. Ο αριελισμός, όπως ονομάστηκε, μια θέση πολιτιστικής επαναδιεκδίκησης της αυτόχθονης παράδοσης, όπου “nuestros pueblos latinoamericanos no deben buscar fuera de sí propios el ideal de su vida”<sup>66</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 337). Εξαπλώνεται κι εκφράζεται σε σημαντικό τμήμα της Λατινικής Αμερικής, κυρίως στην Ουρουγουάη, το Περού, το Μεξικό, την Κολομβία, την Κούβα, την Αργεντινή. Μετά την παγκόσμια οικονομική κρίση του 1929, όμως, η έμφαση στην οικονομία, την αυτονομία και την υποστήριξή της θα διαμορφώσει μια νέα μορφή ταυτοτικής αναζήτησης, διάφορης από την πολιτισμική και την κοινωνική, που θα συνδεθεί πιο άμεσα με τον οικονομικό τομέα (Devés Valdés 55 και. 13). Συνεπώς, τη στιγμή που ο (ανεπτυγμένος) δυτικός κόσμος φαινόταν να έχει αποτύχει λόγω της κρίσης του 1929, η Λατινική Αμερική φάνταζε ως ο ιδανικός τόπος για μια νέα επανεκκίνηση του δυτικού κόσμου σύμφωνα με ένα άλλο, διαφορετικό ιδανικό (Beorlegui 430).

Το ταυτοτικό πρόγραμμα του αριελισμού χαρακτηρίζεται από μια σειρά παραμέτρων, σημαντικότερες από τις οποίες είναι οι εξής: α) η διεκδίκηση και η υπεράσπιση του αμερικανικού, το λατινικού, του αυτόχθονου, του παραδοσιακού στοιχείου, β) η αξιολόγηση του πολιτισμικού, του καλλιτεχνικού, του ανθρωπιστικού στοιχείου –στην περίπτωση του Henríquez Ureña του λογοτεχνικού- σε βάρος του

---

<sup>66</sup> «...οι λαοί μας οι ισπανοαμερικάνικοι, δεν πρέπει να ψάχνουν έξω από αυτούς τους ίδιους το ιδεώδες της ζωής τους».

τεχνολογικού, γ) η απουσία επεμβάσεων κάθε λογής στις υπό ανάπτυξη λατινοαμερικάνικες χώρες, η διεκδίκηση καθαρής ανεξαρτησίας και ελευθερίας, δ) η έμφαση στη δικαιοσύνη, την ισότητα, την ελευθερία, ε) το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης, με την έννοια του ιδιαίτερου τρόπου ζωής με βάση τα τοπικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά και όχι την επιβολή ξένων προτύπων και στ) η συνάντηση με τις άλλες χώρες της ηπείρου και με το ιδιαίτερο πρόσωπο της κάθε χώρας (Devés Valdés 14). Από όλ' αυτά τα στοιχεία, ο Henríquez Ureña ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για τα πολιτισμικά στοιχεία (α, β, ε, και στ) και λιγότερο για τα πολιτικά (στοιχεία γ και δ)

Όπως μας λέει ο Devés-Valdés, ο Henríquez Ureña συνεχίζει την παράδοση του αριελισμού. Ο *Ariel* είναι

razón y sentimiento superior... que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamarada del espíritu, Ariel triunfante significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres<sup>67</sup> (Devés Valdés 19).

Οι αρετές αυτές, όπως επισημαίνει ο Rodó, αντιστοιχούν στις ίδιες τις λατινοαμερικάνικες αρχές. Δεν έχουν καμία σχέση με τις βορειοαμερικανικές αγγλοσαξωνικές αρχές του ωφελιμισμού, που επιμένει στην ανάδειξη και τον θαυμασμό για το στρατιωτικό, πολιτικό και οικονομικό μεγαλείο, που απολαμβάνουν οι ΗΠΑ (Devés-Valdés 19). Ο Henríquez Ureña σχολιάζει, μάλιστα πάνω σ' αυτό, ότι ανάλογο πρόβλημα πολιτισμικής ταυτότητας έχει και η Ισπανία, και γι' αυτό χρειάζεται γενικότερη αναδιάταξη και ανάδειξη νέων δυνάμεων στον ισπανόφωνο κόσμο (Henríquez Ureña, *Utopía* 328). Η Ισπανία, όσο και αν φαίνεται περίεργο, υπεισέρχεται στη συζήτηση, από τη στιγμή που αποτελεί τον συνδετικό κρίκο της

---

<sup>67</sup> ...ο λόγος και το ανώτατο συναίσθημα... που οδηγεί σε ένα τέλος την διαδικασία εξέλιξης των οργανωμένων μορφών με την φλόγα του πνεύματος, ο θριαμβευτής Αριελ σημαίνει ιδεαλισμό και τάξη στη ζωή, ευγενή έμπνευση στη σκέψη, ανιδιοτέλεια στην ηθική, καλό γούστο στην τέχνη, ηρωισμό στην δράση, λεπτότητα στα ήθη.

Λατινικής Αμερικής με την κλασική ελληνορωμαϊκή παράδοση. Συνεπώς και εκείνη αντιμετωπίζει το δίλημμα ανάμεσα στην αγγλοσαξωνική ωφελμιστική παράδοση ή την ανθρωπιστική ελληνορωμαϊκή (Moya López 81).

Ωστόσο πρέπει να μην ξεχνάμε το κριτικό πνεύμα του δομικανού συγγραφέα. Στον σαφέστατο και έντονο διαχωρισμό ανάμεσα σε ωφελμιστική αγγλοσαξωνική βορειοαμερικανική και ανθρωπιστική λατινοαμερικανική παράδοση, ο Henríquez Ureña αναζητά την ισορροπία ανάμεσα στις δυο παραδόσεις που δεν αλληλοαποκλείονται αλλά –μέσα σε μια ουτοπία- μπορούν να αναμειχθούν:

Hoy mismo se ofrece a la mirada escrutadora [...] el perseverante esfuerzo idealista de la mayor parte del espíritu norteamericano, contra las tendencias corruptoras [...] Somos españoles, pero antes americanos y junto con la herencia insustituible hemos de mantener la idea fundamental, no heredada, de nuestra constitución, la concepción moderna de la democracia, base de las evoluciones del futuro...<sup>68</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 329-330).

Σε αυτή την κοσμοπολιτική και ολιστική θεώρηση του Henríquez Ureña για τη Λατινική Αμερική, βοήθησε και η ζωή του η ίδια, καθώς από πολύ νωρίς ταξίδεψε και έζησε σε πολλές χώρες. Ταξιδεύοντας πολύ, έγινε ένας αιρετικός, που διάβαζε τη σύγχρονη του φιλοσοφία, βαθιά επηρεασμένη από τον γαλλικό θετικισμό αλλά πιο ελεύθερα, χωρίς να αρνείται άλλες φιλοσοφικές παραδόσεις με μικρότερη απήχηση. Έτσι, παρά το γεγονός ότι ανατράφηκε στο οικογενειακό περιβάλλον του μέσα σε ένα περιβάλλον θετικιστικό, σε νεαρή ηλικία απομακρύνθηκε από αυτές τις ιδέες. Σε ένα πολύ πρώιμο κείμενό του, ο Henríquez Ureña αναφέρεται στον δάσκαλό του, Eugenio Maria de Hostos, και στην κοινωνιολογία του. Εκεί, πέραν του θαυμασμού για τον δάσκαλο και τη μελέτη όλων των μεγάλων θετικιστών στοχαστών από τον Αριστοτέλη ως τον Mill, θεωρεί ότι η κοινωνία λειτουργεί ως οργανισμός με έξι

---

<sup>68</sup> Σήμερα κιόλας προσφέρεται στην διεισδυτική ματιά ... η επίμονη ιδεαλιστική προσπάθεια του καλύτερου μέρους του βορειοαμερικανικού πνεύματος, ενάντια στις δυνάμεις που το διαφθείρουν... Είμαστε Ισπανοί, αλλά πρώτα Αμερικάνοι και μαζί με την αναντικατάστατη κληρονομιά μας πρέπει να διατηρήσουμε την θεμελιώδη ιδέα, των συνταγμάτων μας, όχι κληρονομημένη, αυτή της σύγχρονης έννοιας της δημοκρατίας, βάσης κάθε μελλοντικής εξέλιξης.

όργανα και έξι αρχές<sup>69</sup> και ότι η κοινωνιολογία είναι η έσχατη επιστήμη που περιλαμβάνει όλες τις άλλες, υποδιαιρούμενη σε τέσσερις υπο-επιστήμες<sup>70</sup>. Όλα αυτά τα στοιχεία είναι αναγκαία για την οργάνωση του κόσμου στον οποίο ζει ο άνθρωπος (Henríquez Ureña, *Utopía* 268-270), αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορούν οι νόμοι της φύσης να εφαρμοστούν κατά γράμμα στην κοινωνική ζωή (Beorlegui 474).

Ο Henríquez Ureña, εντούτοις, δεν μένει για πολύ δέσμιος του θετικισμού. Ο θετικισμός, κατά τον συγγραφέα, στην Ευρώπη είναι μάλλον ήδη ξεπερασμένος, όταν οι λατινοαμερικάνοι στοχαστές μιλούν γι' αυτόν στα πρώτα χρόνια του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Στα δοκίμιά του σχετικά με τον θετικισμό ασκεί κριτική, ήδη από τα πρώτα χρόνια του έργου του, τόσο στον εισηγητή του θετικισμού, τον Auguste Comte, για έλλειψη συνοχής και ασάφεια στους όρους που χρησιμοποιούν αλλά και αντιφάσεις στη φιλοσοφία του (Henríquez Ureña, “Cuestiones filosóficas” 52-55). Ο θετικισμός είναι, στην ευρεία του μορφή, η απόλυτα αντικειμενική σύλληψη του κόσμου που οδηγεί σε απόλυτο ντετερμινισμό· η φιλοσοφική, λογιότερη, πλευρά έχει ως κύρια στοιχεία της τον εμπειρισμό, την επαγωγή, τον ορθό λόγο και την ιδέα της προόδου (Henríquez Ureña, “Cuestiones filosóficas” 65-66). Ο Henríquez Ureña, τον οποίο ενδιαφέρει η κοινωνική πλευρά του στοχασμού, το κοινωνιολογικό στοιχείο, που χρησιμοποιεί ο Comte, το κρίνει ατελές αλλά και ατελέσφορο, υπερβολικό ως εξηγητικό σχήμα στην περιγραφή και ερμηνεία του κόσμου. Κυρίως, όμως αυτό που τον ενοχλεί περισσότερο είναι ότι ο Comte θεωρεί το ανθρώπινο πνεύμα ως φαινόμενο βιοκοινωνιολογικό, που χρησιμεύει για να διορθώνει τις υποκειμενικές

---

<sup>69</sup> Τα όργανα αυτά είναι το Ατομο, η Οικογένεια, η Κοινότητα-Δήμος (Municipio), η Περιφέρεια (Región), το Έθνος και η Ανθρωπότητα.

Οι αρχές είναι η Κοινωνικότητα (Sociabilidad), η Εργασία, η Ελευθερία, η Πρόοδος, η Συντήρηση και ο Πολιτισμός ή Νόμος του Ιδεώδους (Henríquez Ureña, “Horas de Estudio” 80-81).

<sup>70</sup> Οι τέσσερις επιστήμες είναι η Socionomía (Κοινωνιονομία, η θεωρητική επιστήμη των αρχών και τωνοργάνων), η Sociografía (Κοινωνιογραφία, μελέτη της εξέλιξης και των διαδικασιών), η Sociorganología (Κοινωνιοργανολογία, (μελέτη των οργάνων, θεσμών και συνδέσεών τους για την οργάνωση του κάτους) και η Sociopatía (Κοινωνιοπαθολογία, η μελέτη κοινωνικών παθογενειών) (Henríquez Ureña, “Horas de Estudio” 81).

απόψεις και να ενοποιεί την άποψή μας για τον κόσμο (Henríquez Ureña, “Cuestiones filosóficas” 56-63). Ο Henríquez Ureña, όμως, παραδέχεται ότι ο θετικισμός στη Λατινική Αμερική εκπλήρωνε μια διαφορετική λειτουργία, ως ο στοχασμός περί των προσφάτως ανεξάρτητων λατινοαμερικάνικων δημοκρατιών. Ήταν ο μόνος στοχασμός που μπορούσε να δημιουργήσει εσωτερική ισορροπία στις χώρες αυτές που συχνά αντιμετώπισαν περιόδους αναρχίας και ακυβερνησίας (Beorlegui 328).

Ο Henríquez Ureña δεν θέλει να «κατασκευάσει» μια πραγματικότητα, δηλαδή δεν θέλει να κατασκευάσει ένα σχήμα πολιτικής λατινοαμερικανικής ολοκλήρωσης που να ξεκινά από τα νότια του Río Grande (σύνορα Τέξας – Μεξικού) ως τη Γη του Πυρός, εφόσον αυτό δεν υπάρχει ήδη, ούτε ήθελε να υποστηρίξει ένα ανύπαρκτο σχήμα, τουλάχιστον με όρους πολιτικής ολοκλήρωσης. Το ουτοπικό σχέδιο της πολιτικής ολοκλήρωσης παραμένει ανεφάρμοστο παρά τις όποιες φιλοδοξίες (Beorlegui 404). Στόχος του ήταν η υποστήριξη μιας πολιτισμικής ενότητας που είχε δοκιμαστεί πολλές φορές στους δυο προηγούμενους αιώνες. Υπάρχουν, λοιπόν, ορισμένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά στην ιστορία και τον πολιτισμό της Λατινικής Αμερικής, που τα περιέγραψε ο γάλλος κοινωνιολόγος Roger Caillois. Η Λατινική Αμερική είναι η κληρονόμος των στοιχείων που σχηματοποίησαν τον ευρωπαϊκό πολιτισμό ή, εν γένει, τον δυτικό. Αλλά, η μεγάλη διαφορά είναι ότι αυτά τα τέσσερα στοιχεία τα κληρονόμησε ως σύνολο, μαζί, ενωμένα, ενώ στην Ευρώπη εμφανίστηκαν σε διαφορετικές στιγμές και καθένα συνεισέφερε με τον τρόπο του και όσο του αναλογούσε στον σχηματισμό του πολιτισμού και της ταυτότητας της Ευρώπης. Μελλοντικά, η ενότητα δοκιμάζεται από το επαναστατικό κίνημα της Ανεξαρτησίας τις πρώτες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα, όταν στην Ευρώπη τα εθνικά κράτη είχαν σχηματιστεί στη διάρκεια των

προηγούμενων πέντε αιώνων. Επιπλέον η Ημέρα των Ανακαλύψεων εορτάζεται σε όλη τη Λατινική Αμερική – εορτάζεται και δεν θεωρείται ημέρα θρήνου. Στην Ευρώπη δεν υπάρχει αντίστοιχη ημέρα ευρωπαϊκής ενότητας. Πρέπει ακόμα να αναφερθεί ότι η ισπανική γλώσσα ενοποιεί πολιτιστικά όλους τους λαούς που την μιλούν, δημιουργώντας έτσι ένα πολιτιστικό και γλωσσικό υπόστρωμα, το οποίο μπορεί να συγκριθεί μόνο με το αντίστοιχο της λατινικής για τους λαούς που μιλούν λατινογενείς γλώσσες στην Ευρώπη<sup>71</sup>. Τέλος, η ιδέα του έθνους στη Λατινική Αμερική είναι εντελώς διαφορετική από την ευρωπαϊκή. Δεν υπάρχει έθνος να κληροδοτηθεί στην επόμενη γενιά, εφόσον στο έθνος συμπεριλαμβάνονται συχνά μετανάστες που έρχονται έξωθεν στην Λατινική Αμερική για μια καλύτερη ζωή και αποτελούν μέρος ενός έθνους εν τη γενέσει του τη στιγμή της άφιξής τους (Rodríguez Monegal 113-114).

Στην περίπτωση της Λατινικής Αμερικής, πρέπει πάντοτε να έχουμε κατά νου ένα σύνολο από παράγοντες που καθορίζουν την ιστορία, όπως τις σχέσεις εξάρτησης, που περιορίζουν την αυτοδιάθεση, πράγμα που υπήρξε πάντα πρόβλημα κομβικό στην ανάπτυξη των νέων εθνών-κρατών. Από την άλλη πλευρά, η Αποικιοκρατία άφησε μια πολιτιστική κληρονομιά ποικίλη αλλά κοινή σε όλη την περιοχή που ορίζουμε ως Λατινική Αμερική. Σ' αυτά πρέπει να προστεθεί και η ρευστότητα των γεωγραφικών και πολιτικών ορίων που δεν βασίζονται σε εθνικά χαρακτηριστικά αλλά πρόκειται για ιδεολογικές κατασκευές. Όπως υποστηρίζει ο Gellner, οι εθνικισμοί δημιούργησαν τα έθνη και όχι το αντίστροφο (Funes 105), μια άποψη που επιδέχεται συζήτηση.

---

<sup>71</sup> Η θέση του ολιστικού και παγκόσμιου χαρακτήρα της ισπανικής που ενώνει τους λαούς που τη μιλούν μπορεί κανείς να πει ότι θεσμοποιείται με την ίδρυση της RAE (Real Academia Española) το 1713, η οποία από τη στιγμή της ίδρυσής της αποδέχεται τους τοπικούς αμερικανικούς ιδιοματισμούς (regionalismos) ως κομμάτι της ισπανικής γλώσσας, ακόμα κι αν τονίζει τον τοπικό, δηλαδή κάπως κατώτερο υφολογικά και κοινωνικά, χαρακτήρα τους (Guitarte 71).



Το πρόβλημα της ίδρυσης του έθνους στην Λατινική Αμερική εμφανίζεται τη στιγμή της αποτίναξης της Αποικιοκρατίας. Η πρωταρχική και βασική ταυτοτική κίνηση της *Nuestra America* λιγότερο αντανάκλυνε ένα εθνικό αίσθημα και περισσότερο την αντίθεση στη μητροπολιτική Ισπανία και στο αποικιακό παρελθόν. Θα μπορούσαμε μάλιστα να προσθέσουμε και την αποφαιτική περισσότερο παρά καταφατική φράση του Bolívar “no somos Yndios ni Europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores Españoles”<sup>72</sup> (Bolívar 17) που έδειχνε καθαρά την δυσκολία σχηματισμού μιας εθνικής ομοιογενούς κοινότητας. Η *Nuestra América* ταυτιζόταν με ασαφή γεωγραφικά όρια, με πολιτισμικές μακροπεριοχές ή με εδάφη που κάθε περιφερειακή αστική τάξη έβλεπε ως δικά της. Μετά την απελευθέρωση, παρατηρήθηκε από την ανεξαρτησία μια συνεχής διαδικασία κατά την οποία οι μεγάλες διοικητικές περιφέρειες της αποικιοκρατικής περιόδου (αντιβασιλείες και γενικές καπιτανίες) διαλύθηκαν σε μικρότερα κράτη (Funes 107).

Από τη στιγμή που εγκαθιδρύθηκαν σύνορα, ο στόχος των νέων εθνών-κρατών ήταν «ο εκσυγχρονισμός και ο εκπολιτισμός», διαδικασίες που γίνονταν αντιληπτές γραμμικά και των οποίων ο σκοπός ήταν η τελική πρόοδος. Το ζητούμενο ήταν μια εσωτερική κοινωνική, οικονομική, πολιτική ομογενοποίηση που θα επιτευχθεί, εφόσον απαντηθεί το δίλημμα «πολιτισμός ή βαρβαρότητα», με την επιβολή της βιομηχανίας, του αστικού τρόπου ζωής και του εξευρωπαϊσμού της κοινωνίας. Αυτή η περίοδος, γνωστή και ως «περίοδος της εθνικής οργάνωσης» δίνει τη φυσιογνωμία στο έθνος-κράτος με τον συγκεντρωτισμό και τη θεσμοποίηση της εξουσίας, τη διαίρεση των επαρχιών, την ένταξη της οικονομικής δραστηριότητας στο παγκόσμιο σύστημα, την οργάνωση ενός κανονιστικού και νομικού πλαισίου

---

<sup>72</sup> «Δεν είμαστε Ινδιάνοι, ούτε Ευρωπαίοι, αλλά ένα είδος ανάμεσα στους νόμιμους ιδιοκτήτες της χώρας και τους σφετεριστές Ισπανούς»

κλπ. Η μετάβαση αυτή στη συγκρότηση του κράτους έγινε παράλληλα με την συνάρθρωση των περιφερειακών οικονομιών στο παγκόσμιο οικονομικό σύστημα. Μόνο τις πρώτες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα, η σκέψη επέστρεψε στο εθνικό στοιχείο, ως στοιχείο πνευματικό, νοητικό, θεωρητικό και, λιγότερο, πολιτικό, όπως ήταν τα εκσυγχρονιστικά σχέδια του τέλους του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Έτσι, επανακαθορίστηκαν ή αναζητήθηκαν εκ νέου τα στοιχεία της «πλειοψηφίας», του «λαού» ή «της ψυχής του έθνους». Τα στοιχεία αυτά δεν είναι αθώα αλλά αντίθετα είχαν ως στόχο να εντάξουν ή να αποκλείσουν από το κοινωνικό σύνολο κατηγορίες πληθυσμού, π.χ. τους *gauchos*, τους μετανάστες κλπ. (Funes 107).

Τη δεκαετία του 1920, ο εθνικισμός αλλάζει κατεύθυνση και μετασχηματίζεται. Από το βιολογικό στοιχείο μεταπηδά στο κοινωνικό και πολιτισμικό. Γίνεται αυτοχθονισμός (*indigenismo*), δηλαδή αποδοχή των *ινδιάνων* (*indio*), οι οποίοι μέχρι τότε αποτελούσαν τη «ντροπή» του κράτους ή του έθνους (Funes 110). Πολλοί συγγραφείς αποκαθιστούν το αυτόχθονο στοιχείο της χώρας τους, ανάμεσα στους οποίους ο Raúl Haya de la Torre στο Περού, του οποίου οι ιδέες θα διαδοθούν σε όλη την Κεντρική Αμερική. Ο απρισμός (*aprisimo*) που ίδρυσε ο Haya de la Torre λ.χ. υποστηρίζει ότι το πραγματικό έθνος ξεκίνησε να εκφράζεται μόνο μετά την Ανεξαρτησία, όταν ο λαός μπόρεσε να ζήσει έξω από την ισπανική αυτοκρατορική εξάρτηση. Σε άλλες θεωρίες, το εμπόδιο προς την τελειότητα του έθνους ήταν οι μετανάστες, όπως π.χ. στην Αργεντινή, καθώς δεν διέθεταν το παρελθόν που προαπαιτούσε το να είσαι μέλος του έθνους (Funes 113).

Ο αυτοχθονισμός (*indigenismo*) και η αγροτική ύπαιθρος, η επονομαζόμενη βαρβαρότητα ενίοτε χρησίμευαν στο να ορίζουν το εθνικό στοιχείο. Υπήρχαν περιπτώσεις όπου η διεκδίκηση της υπαίθρου συνοδεύτηκε από δραστηριότητες αποκατάστασης συγκεκριμένων παραδοσιακών αξιών που εξέφραζαν την ψυχή του

έθνους: Μια έκφραση του καθαρού έθνους, που η περίοδος της αποικιοκρατίας, οι προσπάθειες εξευρωπαϊσμού και εκσυγχρονισμού είχαν καταστρέψει και τώρα διασωζόταν στο ακέραιο ή όσο ήταν δυνατό. Ορισμένες φορές μάλιστα έγινε προσπάθεια να διατηρηθούν και να διασωθούν όχι μόνον οι αξίες αλλά και οι φορείς τους, που θεωρήθηκαν αυτόχθονες πληθυσμοί, επειδή εξέφραζαν την βαθύτερη ουσία του έθνους (Funes 115). Ο Henríquez Ureña έχει άποψη για το αυτόχθονο στοιχείο, που το συνδέει με την αυθεντικότητα της Λατινικής Αμερικής. Πηγάζει και αναβλύζει από την παράδοση του τόπου και είναι κατανοητό στους ανθρώπους, προσφέροντας την αναλογία με την αρχαία Ελλάδα. Με τον ίδιο τρόπο η “Nuestra América se expresará plenamente en formas modernas cuando haya entre nosotros densidad de cultura moderna. Y cuando hayamos acertado a conservar la memoria de los esfuerzos del pasado, dándole solidez a la tradición”<sup>73</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 25). Καταφέρνει με αυτόν τον τρόπο να μην αποκόψει τη Λατινική Αμερική ούτε από το σύγχρονο παγκόσμιο γίνεσθαι, ούτε όμως και από τις ρίζες της, ώστε να δημιουργήσει έναν λατινοαμερικάνικο κόσμο συναινετικό και καθόλου ετεροβαρή προς μια πλευρά, επιτυγχάνοντας τη συνέχεια ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν (Antzús Ramos 70). Μέσα στην οπτική αυτή, εντάσσεται και ο θαυμασμός και η προσπάθεια διάδοσης των αρχαιοελληνικών ιδεωδών. Τα αρχαιοελληνικά ιδεώδη, επιτρέπουν την μερική απεξάρτηση από την ισπανική πνευματική παραγωγή, ώστε να κερδηθεί η πολυπόθητη για τον συγγραφέα, πνευματική ανεξαρτησία της ηπείρου. Παράλληλα και ως προς τις ΗΠΑ η εγγύτητα με τον ελληνισμό κατοχύρωνε ανεξαρτησία και ανωτερότητα, την ίδια στιγμή που η πολιτική των ΗΠΑ γινόταν ολοένα και περισσότερο επεκτατική και ιμπεριαλιστική (Andújar, “Hellenism and Utopía” 176-177).

---

<sup>73</sup> «Η δική μας Αμερική θα εκφραστεί πλήρως με τρόπο σύγχρονο όταν υπάρχει ανάμεσά μας πυκνός ο σύγχρονος πολιτισμός. Και αφότου έχουμε μάθει να διατηρούμε τη μνήμη των κατορθωμάτων του παρελθόντος, προσφέροντας σταθερότητα στην παράδοση».

Επίσης, το έθνος εμφανίζεται στην διασταύρωση ανάμεσα στο άτομο και την ανθρωπότητα. Οι αξίες που ορίζουν το εθνικό αίσθημα είναι παγκόσμιες και είναι αξίες δουλειάς και πολιτισμού, που εκφράζονται μέσα από την επιθυμία και την πράξη. Δηλαδή, όταν επιθυμεί κανείς να είναι μέλος ενός έθνους, προσφέρεται η ευκαιρία να εργάζεται προς αυτόν τον σκοπό, επειδή η αλληλεγγύη με τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας είναι αυτό που έχει μεγαλύτερη σημασία (αυτό που ο Anderson θα ονόμαζε μερικές δεκαετίες αργότερα «φανταστική κοινότητα»). Στη δεκαετία του 1920, ο εκσυγχρονισμός της Λατινικής Αμερικής δέχεται κριτική εξαιτίας του φιλελευθερισμού του κι αυτό θα αλλάξει τους όρους του έθνους. Το έθνος τώρα θα νοηθεί με όρους ταυτότητας, πράγμα που θα αναδείξει στον πολιτικό χώρο την ιδέα του έθνους ως κυρίαρχου λαού και την αρχή της πολιτικής ιδιότητας του πολίτη, εννοούμενη ως ταύτιση ψήφου και ατόμου. Αμφισβητούνται έτσι τα ολοκληρωτικά καθεστώτα και οι δημοκρατικές ολιγαρχίες (Funes 119).

Πώς αναζητά ο Pedro Henríquez Ureña το αίτημα του Λατινοαμερικάνου; Δεν το αναζητά στο πολιτικό, στο κοινωνικό ή στο βιολογικό στοιχείο αλλά στο λογοτεχνικό, στο πνευματικό και το νοητικό. Η Λατινική Αμερική για τον Henríquez Ureña πρέπει να γίνει αντιληπτή και κατανοητή μέσα από τις διαφορές της από τον ευρωπαϊκό κόσμο και, από την άλλη, με μια ενδοσκόπηση της ίδιας της δημιουργικής πνοής και της δημιουργικότητάς της. Θεωρώντας την λογοτεχνία ως έκφραση του εαυτού της, ο Henríquez Ureña δεν έχει ως σκοπό να συγγράψει μια ιστορία της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας, ένα έργο φιλολογικό, αλλά να αναζητήσει, να δει, να αναγνωρίσει, να περιγράψει την *αρχήν*, το *ήθος* του Λατινοαμερικάνου και τα διαφοροποιητικά στοιχεία της Λατινικής Αμερικής από την απελευθέρωσή της από την ισπανική κι ευρωπαϊκή κατοχή (Cardozo 52). Κατά μια έννοια, ανταποκρίνεται στη θέση του Smith ότι κάθε εθνοτική ομάδα αναζητά τη

δημιουργία του δικού της λογοτεχνικού κανόνα, μιας υψηλής λογοτεχνίας με αξίες και γνωρίσματα του εαυτού (Smith, *Εθνική Ταυτότητα* 183).

Το να είναι λοιπόν κάποιος Λατινοαμερικάνος, για τον Henríquez Ureña περιλαμβάνει πολλές διαστάσεις: καλλιτεχνική, λογοτεχνική, κοινωνική και πολιτική, που καθένας πρέπει να τις ανακαλύψει. Ο Henríquez Ureña δεν συνδέει τη λογοτεχνική και πολιτισμική ωριμότητα της Λατινικής Αμερικής με την πολιτική ανεξαρτησία. Αντίθετα, παραδέχεται ότι από τη στιγμή της Ανεξαρτησίας, τα κράτη, οι κοινωνίες, ο λατινοαμερικάνικος πολιτισμός είχαν ήδη «ενηλικιωθεί», δείχνοντας μια ιδιαίτερη προσωπικότητα, διαφορετική από την ευρωπαϊκή (Cardozo 53).

Ποιο είναι το νέο στοιχείο ή αυτό που διακρίνει τον Henríquez Ureña από άλλες προσπάθειες κατανόησης του λατινοαμερικανικού κόσμου, με δεδομένα όλα τα στοιχεία που έχουν προαναφερθεί; Ο συγγραφέας επιχειρεί να δομήσει μια ολοκληρωμένη υπερεθνική πολιτισμική ταυτότητα, με χαρακτηριστικά που υπερβαίνουν τους τοπικούς εθνικισμούς, Δεν επιθυμεί να ομογενοποιήσει τη Λατινική Αμερική αλλά να δημιουργήσει μια ανοιχτή ταυτότητα που, όπως παρατηρείται στα έργα του, συγκροτείται από ισοβαρή, αλληλένδετα και αλληλοεπικαλυπτόμενα επίπεδα, το ευρωπαϊκό πνεύμα, τον ιθαγενή χαρακτήρα, τις παραδόσεις και την ελληνορωμαϊκή παράδοση. Τα επίπεδα αυτά έχουν ως σκοπό την δημιουργία μιας ανθρωπιστικής κοινωνίας χωρίς ανισότητες και γεμάτης σεβασμό στον άνθρωπο, μια νέα δηλαδή ιδεατή πολιτειότητα (Bernabé 88-89):

...Devolverle a la utopía sus caracteres plenamente humanos y espirituales, esforzarnos porque el intento de la reforma social y justicia económica no sea el límite de las aspiraciones; Procurar que la desaparición de las tiranías económicas concuerde con la libertad perfecta del hombre individual y social, cuyas normas después del *neminem laedere* sean la razón y el sentido estético...<sup>74</sup> (Henríquez Ureña, *Utopía* 7).

---

<sup>74</sup> ...να επιστρέψουμε στην ουτοπία τους χαρακτήρες της εντελώς ανθρώπινους και πνευματικούς, να προσπαθήσουμε ώστε η κοινωνική μεταρρύθμιση και η οικονομική δικαιοσύνη να μην αποτελέσουν το όριο των προσδοκιών μας· να επιχειρήσουμε η εξαφάνιση των οικονομικών ανισοτήτων να

Ένα πολύ σημαντικό στοιχείο για την κατανόηση της Λατινικής Αμερικής στην σκέψη του Henríquez Ureña είναι η συμπερίληψη του λουσιτανικού (πορτογαλόφωνου) πολιτισμού. Αυτό δεν ήταν κάτι δεδομένο ή ευρέως αποδεκτό στην ιστοριογραφία την εποχή που έγραφε ο ίδιος, δηλ στο πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα (Cardozo 54). Πρόκειται για μια κίνηση που εξασφαλίζει και ενδυναμώνει την ενότητα του ιβηρικού κόσμου (ισπανικού και πορτογαλικού) με τον ιβηροαμερικανικό (ισπανόφωνο και πορτογαλόφωνο), πέρα από τις ορολογίες και τις επιστημονικές θεωρίες που επιθυμούσαν να αφανίσουν και να μειώσουν την επίδραση του ισπανικού και πορτογαλικού πολιτισμού στη διαμόρφωση της Λατινικής Αμερικής. Την οπτική αυτή θα την αναπτύξει σε μεταγενέστερα έργα του, κυρίως στη δεκαετία του 1940.

Με αυτόν τον τρόπο, ο Henríquez Ureña οικοδομεί μια θεωρία λατινοαμερικανικής ταυτότητας εντελώς διαφορετικής από τις προϋπάρχουσες, όχι μόνο για να παραδεχτεί και να αναδείξει την πολιτιστική ανεξαρτησία και την πολιτιστική εξέλιξη της Λατινικής Αμερικής (Cardozo 54), αλλά και για να ενοποιήσει, επίσης, τον ισπανόφωνο και τον πορτογαλόφωνο πολιτισμό, πράγμα στο οποίο είχε δοθεί ελάχιστη σημασία μέχρι τότε ή, διαφορετικά, η σημασία του δεν είχε τονιστεί στην πολιτισμική ιστοριογραφία της Λατινικής Αμερικής.

Τις τελευταίες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα και τις πρώτες του 20<sup>ου</sup> υπήρχαν πολλές φωνές που είχαν ανοίξει το θέμα της ύπαρξης ή όχι μιας λατινοαμερικανικής ταυτότητας. Είναι η περίπτωση του κολομβιανού δοκιμογράφου Baldomero Sanín Cano, για τον οποίο η έννοια της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας δεν υπάρχει. Υποστηρίζει τη θέση του αφενός στην λογοτεχνική εξάρτησή της

---

συμφωνεί με την τέλεια ελευθερία του ανθρώπου ως ατομικού και κοινωνικού όντος, του οποίου ανθρώπου οι κανόνες, μετά το «μη βλάψεις κανέναν» θα είναι η λογική και η αισθητική.

«ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας» από την ισπανική λογοτεχνία, αφετέρου στην ανυπαρξία λογοτεχνικών επαφών ανάμεσα στα διάφορα κράτη, δεν αναγνωρίζει, με άλλα λόγια, μια ηπειρωτική λατινοαμερικανική λογοτεχνία αλλά μόνο διακριτές εθνικές λογοτεχνίες. Ως αποτέλεσμα έρχεται το ότι τα αριστουργήματα και τα κορυφαία έργα της λατινοαμερικανικής λογοτεχνίας σήμερα, δεν τα βλέπει με ηπειρωτικά αλλά με εθνικά κριτήρια, με δεσμούς μόνο με τις τοπικές κοινωνίες, που δεν έχουν τίποτα να πουν σε όσους δεν ανήκουν σε αυτές τις κοινωνίες (Sozzi 128).

Αυτή η θέση δεν απέχει πολύ από εκείνη του Bartolomé Mitre, επιφανούς συγγραφέα και προέδρου της Αργεντινής, που πίστευε ότι η λατινοαμερικανική λογοτεχνία δεν είχε κάποιο σκοπό, πέρα από την κοινή της γλώσσα. Τέτοιες απόψεις είχαν επίσης και οι σημαντικότεροι φιλόλογοι και δοκιμιογράφοι της σύγχρονης Ισπανίας, που υποστήριζαν ότι ο πολιτικός διαχωρισμός δεν σήμαινε ότι μειώθηκε η ισπανική επιρροή στην λατινοαμερικανική λογοτεχνία ή ότι υπήρξε μια πολιτισμική ρήξη (Sozzi 129).

Ο Henríquez Ureña έρχεται αντιμέτωπος με αυτές τις απόψεις για τον λατινοαμερικάνικο πολιτισμό είτε προέρχονται από την ισπανική σκέψη είτε από την λατινοαμερικανική, ακόμα κι αν φορείς τους είναι άνθρωποι του πνευματικού αναστήματος του Bartolomé Mitre. Ενδιαφέρεται για το σύνολο και την ενότητα του λατινοαμερικάνικου κόσμου, τον οποίο αναφέρει συλλήβδην ως ισπανικό, μέσα από τις λεπτομερείς μελέτες του για τη «μεγάλη πατρίδα, από το Μεξικό ως την Αργεντινή» (Sozzi 127). Παράλληλα όμως δεν αμφέβαλλε ποτέ ούτε στο ελάχιστο για την αξία και την ύπαρξη του λατινοαμερικανικού κόσμου και του πολιτισμού του. Τονίζει ιδιαίτερα τις αξίες που υπερβαίνουν τα όρια της Λατινικής Αμερικής και εντάσσονται στην κοινότητα της Romania, της ελληνορωμαϊκής παράδοσης, αποκτώντας έτσι χαρακτήρα παγκόσμιο (Echenique Valdés 38).

Πρόκειται μια μορφή *transculturación* (διαπολιτισμού), δηλαδή του τρόπου με τον οποίο ένα πολιτισμικό στοιχείο περνά σε μια άλλη κοινωνία και πολιτισμό συνήθως από την «ηγεμονική» στην «κυριαρχούμενη» (Brito 80). Εδώ ο Henríquez Ureña συναρθρώνει τις αξίες της Λατινικής Αμερικής, όχι μόνο με αυτές της μητρόπολης αλλά και με αυτές του δυτικού κόσμου, για να αποδείξει ότι η Λατινική Αμερική ανήκει σε αυτόν, ο οποίος δεν είναι ένας δευτερεύων κόσμος: όπως είναι η Ευρώπη, έτσι είναι και η Λατινική Αμερική. Θα ξαναφέρει στην επιφάνεια τις πολιτικές ιδέες που οδήγησαν τη σκέψη του Simón Bolívar, περίπου έναν αιώνα πριν. Ο Henríquez Ureña εμπνέεται από την πολιτική και κοινωνική σκέψη του Bolívar και επεκτείνει την σκέψη του μέχρι και τον πολιτισμό, δίνοντάς της μια ηπειρωτική διάσταση. «Η ενότητα της ιστορίας του, η ενότητα του στόχου του στην πολιτική και στην πνευματική ζωή, κάνουν την “Nuestra América” μια ολότητα, μια «μεγάλη πατρίδα», μια συνομάδωση λαών και κρατών που κάθε μέρα συνδέονται όλο και περισσότερο» (Sozzi 130). Η διαφορά ανάμεσα στον Bolívar και στον Henríquez Ureña είναι το επίπεδο πραγματοποίησης της ουτοπίας τους. Για τον Bolívar και παρά τις προσπάθειές του και το όνειρο μιας ενωμένης Αμερικής δεν έγινε –ή έστω δεν έχει ως τώρα γίνει– πραγματικότητα. Αντίθετα, για τον Henríquez Ureña ο ενιαίος πολιτισμικός χώρος του ισπανοαμερικανικού κόσμου είναι μια πραγματικότητα που ξεκινά πριν την εμφάνιση των εθνικών κρατών στην ήπειρο (Husková 45)

Τα κύρια ενδιαφέροντα της σκέψης του Henríquez Ureña είναι, πρωτίστως, τα πολιτισμικά. Μέσα σε αυτό το εύρος των πολιτισμικών φαινομένων, ο Henríquez Ureña επικεντρώνεται σε πιο ειδικούς τομείς, τη γλώσσα, την λογοτεχνία, την μουσική. Επιπλέον, στο έργο του η φιλοσοφία, η κοινωνιολογία, η ιστορία, η πολιτική, οι πλαστικές τέχνες, οι φυσικές επιστήμες ήταν πολύ περισσότερα από



απλά συμπληρώματα των επιχειρημάτων του. Η σκέψη του ήταν πλήρης και πυκνή. Μπορούσε να συνδυάζει πράγματα εντελώς διαφορετικά. Όλο αυτό εφαρμόστηκε στην αναζήτηση της Αμερικής, την ίδια εποχή που οι σύγχρονοί του στοχαστές επικέντρωναν τα έργα τους στις επιμέρους χώρες, ανάλογα με την χώρα καταγωγής τους. Σε μια εποχή επιστημονικής αυστηρότητας, ο Henríquez Ureña λειτούργησε, κατά μια έννοια όπως οι Εγκυκλοπαιδιστές του Διαφωτισμού, συνδέοντας αντικείμενα και εμβαθύνοντας παράλληλα σε αυτά, ενώ από την άλλη πλευρά, λειτούργησε ως επιστήμονας του 20<sup>ου</sup> αιώνα, που διαιρούσε τους γνωστικούς τομείς για να τους μελετήσει ευχερέστερα (Carilla, “El tema esencial” 123-124). Έτσι, μπόρεσε να εργαστεί σε μεγάλο εύρος με κέντρο του την Λατινική Αμερική στην γενική της μορφή.

Όταν μιλάμε για την Λατινική Αμερική και για το αίσθημα εθνικισμού, ενσωμάτωσης και ταυτότητας, πρέπει να σκεφτόμαστε ότι οι καταστάσεις που δημιούργησαν αυτά τα στοιχεία ήταν πολύ διαφορετικές από τα ευρωπαϊκά τους πρότυπα. Δεν είναι λοιπόν παράξενο που κάποιος μπορεί να αισθάνεται και Λατινοαμερικανός και Αργεντίνος ταυτόχρονα, Δομινικάνος και Λατινοαμερικανός, στοιχεία που όχι μόνο δεν είναι αλληλοαποκλειόμενα αλλά λειτουργούν αλληλοσυμπληρωματικά.

Είναι πολύ ενδιαφέρον να αναφερθεί κανείς στην αποτίμηση της ιστορίας του Henríquez Ureña στην οποία προχωρά η Beatriz Sarlo. Ο λόγος του Henríquez Ureña, αναφέρει, δεν είναι ο έγκλειστος πανεπιστημιακός λόγος, αλλά εξελίσσεται σε λόγο δημόσιο, με την έννοια ότι δεν μένει απαθής στα κοινωνικά ερωτήματα –π.χ. στη δικαιοσύνη, στην ταυτότητα. Με αφορμή τη λογοτεχνία κυρίως, ο Henríquez Ureña δοκιμάζει μια νέα διάρθρωση των κοινωνικών επιπέδων, αλλά και ταυτόχρονα συνδέει το άτομο με την κοινωνία και με την ιστορία. Αναδρομικά, η ιδέα της ιστορίας

εξηγεί τις αλλαγές στην ιστορία. Προδρομικά, αποτελεί τον άξονα σκέψης και δράσης για το μέλλον, αναδεικνύει τα εμπόδια και τις προοπτικές, ώστε χωρίς να καθορίζει, να ανοίγει τη συζήτηση για κάθε δυνατότητα που μπορεί να προσφέρει το μέλλον. Με αυτόν τον τρόπο, η ιστορία του Henríquez Ureña κατορθώνει να διαφέρει από άλλες, ντετερμινιστικού χαρακτήρα, προσεγγίσεις του μέλλοντος (Sarlo 290-292).

#### **2.4.2. *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928)**

Ένα από τα έργα που επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό την ισπανοαμερικανική σκέψη ήταν η συλλογή δοκιμίων του Pedro Henríquez Ureña, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (*Έξι δοκίμια σε αναζήτηση της έκφρασής μας*), γραμμένα πρωιμότερα, αλλά δημοσιευμένα στο Μπουένος Άιρες το 1928. Δεν πρόκειται για ενιαίο έργο, παρότι παρουσιάζεται έτσι στον τίτλο, αλλά, σε πρώτη μορφή, για έξι δοκίμια οργανωμένα γύρω από έναν κεντρικό άξονα, το θέμα της πολιτισμικής και λογοτεχνικής ταυτότητας της Λατινικής Αμερικής. Βασική θέση είναι ότι η πολιτική ανεξαρτησία στις πρώτες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα, οφείλει να έχει συνακόλουθα και πνευματική ανεξαρτησία. Αυτό δεν σημαίνει ρήξη με την παράδοση και το παρελθόν, αλλά ανάδειξη των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της ηπειρωτικής λογοτεχνίας, ώστε να μη θεωρείται απλή συνέχεια της ευρωπαϊκής σε άλλο γεωγραφικό πλαίσιο (Durán Mañaricúa, “Prólogo” 22). Σε αυτά τα έξι αρχικά δοκίμια, προστίθενται άλλα τρία στην έκδοση του 1928, που σχετίζονται με την Αργεντινή και με τις Ηνωμένες Πολιτείες. Μολονότι αυτή η προσθήκη μπορεί να θεωρηθεί αφενός εξειδικευμένη –εφόσον ασχολείται με την αργεντίνικη λογοτεχνία– ή εκτός θέματος –τουλάχιστον ως προς την λογοτεχνία των ΗΠΑ– η αλήθεια είναι ότι δεν απομακρύνεται από το θέμα, καθώς στρέφονται και αυτά τα τρία μεταγενέστερα

δοκίμια γύρω από τον άξονα του αμερικανικού στοιχείου στην λογοτεχνία. Κατά τα φαινόμενα, το έργο έχει δυο βασικές πνευματικές αφετηρίες, αφενός την διαφοροποίηση της λατινοαμερικανικής από την βορειοαμερικανική πνευματική ζωή, στα πρότυπα του *Ariel* του José Enríque Rodó, και αφετέρου την έμφαση στον ανθρωπιστικό χαρακτήρα της, που συνδέεται με τα κλασικά ιδεώδη της ελληνορωμαϊκής Ευρώπης (Barrera Enderle, “El relevo” 46).

Ο Henríquez Ureña ήταν Δομινικανός κοσμοπολίτης, που έζησε και ταξίδεψε σε πολλές χώρες κατά την διάρκεια της ζωής του, και κυρίως, στις μεγάλες αμερικανικές μητροπόλεις, την Πόλη του Μεξικού, τη Νέα Υόρκη, το Μπουένος Άιρες. Σε αυτές τις πόλεις γεννήθηκαν τα σημαντικότερα λογοτεχνικά ρεύματα της Λατινικής Αμερικής ή ήρθαν σε επαφή τα ευρωπαϊκά με τα λατινοαμερικανικά. Συνεπώς, ήταν πολύ εύκολο όχι μόνο να διαδοθούν αυτά τα ρεύματα αλλά και, επιπλέον, να αντιπαρατεθούν μεταξύ τους. Ο Henríquez Ureña δεν ήθελε να μελετήσει μόνο τα ρεύματα της πατρίδας του αλλά να δημιουργήσει μια παναμερικανική οπτική, έναν λογοτεχνικό αμερικανισμό (Barrera Enderle “Herencia como posibilidad” 99). Πρόκειται ουσιαστικά για το πρώτο του έργο με τέτοια παναμερικανική οπτική. Τα εθνικά κράτη στη Λατινική Αμερική έχουν δημιουργηθεί και σταθεροποιηθεί –παρά το γεγονός ότι τοπικές αντιπαλότητες μπορεί να εξακολουθούν να υπάρχουν- συνεπώς και η σκέψη έχει περάσει σε μια ηπειρωτική λογική (Gelpí 78).

Τα δοκίμια που συγκροτούν αυτή τη συλλογή έχουν μια εσωτερική λογική, χωρισμένα σε τρεις ενότητες που εξειδικεύονται κατά σειρά. Η πρώτη ενότητα αναφέρεται στο σύνολο της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας. Ο Henríquez Ureña επιχειρεί να διακρίνει το ιδιαίτερο πνεύμα της, αυτό που επιτρέπει τον χαρακτηρισμό της ως ισπανοαμερικανικής. Αυτή είναι, γενικά, και η θεματική του έργου, παρότι ο

συγγραφέας δεν έγραψε όλα τα δοκίμια που περιλαμβάνονται στην ίδια περίοδο. Από την άλλη, τα δοκίμια αυτά παρεμβαίνουν το ένα μέσα στο άλλο, συνδέονται νοητά σε κάποια σημεία τους, διότι αλληλοσυμπληρώνουν με ιδιαίτερες λεπτομέρειες τις ιδέες που εμφανίζονται και στα άλλα δοκίμια. Αυτό, βέβαια, μπορεί να οφείλεται και στο γεγονός ότι ο Ureña συγκέντρωσε διάφορα κείμενα με κοινή θεματική, γραμμένα σε διαφορετικό χρόνο, με ποικίλες αιτίες και σε διαφορετικά μέρη. Όπως μάλιστα παρατηρεί ο Gelpí, ο Henríquez Ureña δημιουργεί πρώτη φορά έναν κανόνα της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας και «προτείνει» εμμέσως κείμενα προς διδασκαλία για την διαμόρφωση του λατινοαμερικανού πολίτη (Gelpí 79).

Στο πρώτο δοκίμιο, “El descontento y la promesa” («Η απογοήτευση και η υπόσχεση»), ο συγγραφέας ασχολείται με τον γενικό χαρακτήρα της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας, σκιαγραφώντας μια θεωρία της (Gelpí 79). Παραδέχεται, πρωτίστως, ότι η «εθνική» ισπανοαμερικανική λογοτεχνία ξεκινά να υπάρχει από την δεκαετία του 1820 με τις εθνικές επαναστάσεις. Συνδέει την δημιουργία των εθνικών λογοτεχνιών σε κάθε χώρα με την επιθυμία ή την ευχή καθεμιάς να εκφραστεί με τρόπο κατά το δυνατόν μοναδικό. Ως απαρχή δε των εθνικών λογοτεχνιών θεωρεί τη συλλογή *Silvas Americanas* του Andrés Bello (1826) (Barrera Enderle, “El relevo” 48 και Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 5). Ακόμα, διακρίνει τέσσερις λογοτεχνικές περιόδους της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας ως τις μέρες του, με την καθεμιά από αυτές να φέρει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, τα οποία, στην πλειοψηφία τους, προέρχονται ή σχετίζονται με την ευρωπαϊκή παράδοση. Η πρώτη περίοδος, λοιπόν, είναι η κλασικιστική, που βασίζεται στην αρχαιότητα για να μπορέσει να υποστηρίξει το επαναστατικό κλίμα της Λατινικής Αμερικής. Η δεύτερη περίοδος είναι η ρομαντική, που φέρει μια ανακάλυψη του εαυτού, της ιδιαίτερης ταυτότητας μέσα από την φύση, την παράδοση των γηγενών,

την πρόσφατη ιστορία, δηλαδή, το παρελθόν ως *Volksgeist* (ιδιαίτερο πνεύμα του λαού), όπως υποστήριζε ο ρομαντισμός. Ακολουθεί η τρίτη περίοδος, ο μοντερνισμός, με την αντίδρασή του σε όλο αυτό το κλίμα, βασισμένος όμως στον ευρωπαϊκό μοντερνισμό. Τέλος, στο παρόν, δηλαδή στις μέρες του εμφανίζεται μια νέα τάση, αποτέλεσμα της ανησυχίας των νέων της εποχής (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 5-6).

Όπως πιστεύουν οι ανήσυχοι νέοι, το σοβαρότερο λάθος των προγόνων τους ήταν η μίμηση των Ευρωπαίων, που θυσίαζε τα γηγενή στοιχεία στην πίστη για την πρόοδο. Παρ' όλ' αυτά, σύμφωνα με τον Henríquez Ureña, η μίμηση δεν είναι κάτι στείρο κι άγονο αλλά μπορεί να οδηγήσει στην δημιουργία του νέου και να προσφέρει καινούριους τρόπους έκφρασης. Συμπληρωματικά, η ισπανική γλώσσα είναι το μέσο επικοινωνίας και αυτό δεν μπορεί ν' αλλάξει χωρίς σοβαρές συνέπειες. Κύριο χαρακτηριστικό του ισπανοαμερικανικού στοιχείου είναι η ισπανική γλώσσα και, εάν αυτή καταργούνταν ή εγκαταλειπόταν και επέστρεφαν οι λαοί στις αυτόχθονες γλώσσες, θα ήταν πολύ πιθανόν αυτός ο κόσμος να διαλυόταν πολιτισμικά. Η λύση που προτείνει ο Henríquez Ureña, είναι η αποκρυστάλλωση της έκφρασης του ισπανοαμερικανικού στοιχείου, δηλαδή να βρει έναν τρόπο έκφρασης και όχι να αλλάξει ή να ανακαλύψει μια νέα γλώσσα (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 7-8). Αυτό είναι το *camino de perfección*, το μονοπάτι της τελείωσης, δηλαδή, "el empeño de dejar atrás la literatura de aficionados vanidosos, la perezosa facilidad, la ignorante improvisación, y alcanzar claridad y firmeza, hasta que el espíritu se revele en nuestras creaciones acrisolado, puro"<sup>75</sup> (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 24). Η επιστροφή σε ένα χερντεριανό *Volksgeist* είναι, για τον συγγραφέα, η λύση των προβλημάτων της Λατινικής Αμερικής. Η γλώσσα στη φιλοσοφική θεωρία του

---

<sup>75</sup> «Η προσπάθεια να αφήσουμε πίσω τη λογοτεχνία των πιστών ματαιόδοξων, την οκνηρή ευκολία, τον άμαθο αυτοσχεδιασμό και να φτάσουμε στη διαύγεια και την αποφασιστικότητα, μέχρι το πνεύμα να αποκαλυφθεί στις δημιουργίες μας ευγενές και καθαρό».

Herder έχει τεράστια σημασία για την ταυτότητα ενός λαού. Με το δεδομένο αυτό, οι λατινοαμερικανοί λόγιοι και λογοτέχνες άρχισαν από την Ανεξαρτησία και εξής να καλλιεργούν την ιδιοπροσωπία της κάθε περιοχής και μέσω της διαφοροποίησης της γλώσσας και της προαγωγής των τοπικών ιδιωματισμών (*regionalismos*) ως απαραίτητο στοιχείο ανάδειξης της λατινοαμερικανικής και της εθνικής ταυτότητάς τους, (Guitarte 72-73). Η *emancipación política* (πολιτική χειραφέτηση) συνοδεύτηκε και από την *emancipación lingüística* (γλωσσολογική χειραφέτηση).

Αυτό είναι και το πνεύμα του αμερικανισμού του Henríquez Ureña, με σημασία πολιτιστική που αφορά στην πολιτική. Περιγράφει τις προσπάθειες των ισπανοαμερικανών συγγραφέων να βρουν έναν τρόπο έκφρασης διαμέσου της φύσης, του ινδιάνου (*indio*) και του κρεολού (*criollo*) ως ανθρώπινων προτύπων, τάσεις που είχαν σχέσεις με την ευρωκεντρική οπτική. Ο πραγματικός αμερικανισμός, κατά τον Henríquez Ureña, είναι η αποδοχή όλων των στοιχείων που χαρακτηρίζουν τον Νέο Κόσμο, που μπορούν να του δώσουν την δική του ταυτότητα. Δεν είναι η μίμηση των ευρωπαϊκών προτύπων το πρόβλημα αλλά η αντιγραφή τους, η πνευματική οκνηρία, που επιτρέπει να χαθεί η αμερικανική ιδιομορφία (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 22 και Huskóna 50).

Με το στοιχείο του αμερικανισμού, ο Henríquez Ureña δεν αρνείται ούτε τα ευρωπαϊγενή στοιχεία ούτε αυτά τα παραδοσιακά. Με το να προέρχεται ο ισπανοαμερικανικός πολιτισμός από τον ισπανικό πολιτισμό, έχει μια άμεση και εσωτερική σχέση με τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, τον ελληνορωμαϊκό και τον ισπανικό. Επίσης, με το να αποτελεί την μεταφορά του ισπανικού πολιτισμού σε έναν κόσμο νέο και ξένο προς τον ευρωπαϊκό, έχει έναν χαρακτήρα ιδιαίτερο που συγκροτείται και σχηματίζεται από την μείξη κι επιμειξία διαφορετικών στοιχείων που δεν

μπορούν πια να διαχωριστούν το ένα από το άλλο. Υπάρχει μια ζωική ενέργεια στον κλασικό ελληνορωμαϊκό πολιτισμό (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 10-12).

Αυτό που επαφίεται στους Λατινοαμερικανούς να κάνουν είναι να αναζητήσουν την δική τους ταυτότητα. Ακριβώς εδώ φαίνεται ο Henríquez Ureña να φάσκει και να αντιφάσκει, επειδή εμπνέεται από τον ελληνορωμαϊκό κλασικισμό, αλλά πρέπει να υπερασπιστεί την ιδιαίτερη λατινοαμερικανική ταυτότητα που διαρρηγνύει ακριβώς τον κλασικισμό αυτόν (Barrera Enderle, “El relevo” 51). Η ταυτότητα αυτή δεν μπορεί να είναι εξωτερική προς τα υποκείμενα γι’ αυτό πρέπει να την ψάξουν μέσα στον δικό τους τόπο. Χρειάζεται η βαθιά κουλτούρα της γλώσσας, του τρόπου έκφρασης και μια προσπάθεια για να αποκαθαρθεί αυτή η έκφραση. Η αποκάθαρση, σύμφωνα με τον Henríquez Ureña, σημαίνει φιλολογική δουλειά, όχι μίμηση και στείρα μεταφορά των ευρωπαϊκών ρευμάτων στην Λατινική Αμερική. Παραδέχεται ότι στις τέχνες δεν υπάρχει απομόνωση αλλά επιρροή κι επίδραση, συνέχεια κι εξέλιξη, διεργασίες που απαιτούν δουλειά. Οι Ισπανοαμερικάνοι δεν έχουν ακόμα βρει την ταυτότητά τους, γιατί ως τώρα δούλεψαν τεμπέλικα, μιμούμενοι και αντιγράφοντας αλλά όχι και δημιουργώντας με το υλικό που είχαν στα χέρια τους. Αυτή είναι μια αντίληψη που επανέρχεται στο έργο του Henríquez Ureña, η οκνηρία, η αναζήτηση και το παιχνίδι με αυτά τα στοιχεία, που έχει υποκατασταθεί από το άγχος της τελειότητας, την ανάγκης να εμφανιστούν ως ικανοί κι αξιοθαύμαστοι αντιγραφείς, επίγονοι, συνεχιστές των Ευρωπαίων συγγραφέων (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 13-14).

Σ’ αυτό το κλίμα και ως συνέχεια κι επίρρωση της θέσης του, ο Henríquez Ureña σε άλλο δοκίμιο της συλλογής παρουσιάζει την λογοτεχνική μορφή του Don Juan Ruiz de Alarcón. Το δοκίμιο για τον Ruiz de Alarcón είναι το παλαιότερο της συλλογής (1914) μόλις λίγα χρόνια μετά την έκδοση της *Antología del Centenario de*

*la literatura mexicana* (Ανθολογία της μεξικανικής λογοτεχνίας) (1910) την οποία επιμελήθηκε σε συνεργασία με τον Luis G. Urbina και τον Nicolás Rangel. Για την Ανθολογία αυτή οι επιμελητές έκαναν συστηματικές έρευνες στην Εθνική Βιβλιοθήκη του Μεξικού (Barrera Enderle, “El relevo” 50). Ο Ruiz de Alarcón είναι για τον Henríquez Ureña η βάση της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας, η πρώτη φορά που αυτή αποκτά την ιδιαίτερή της προσωπικότητα. Ανήκει στην περίοδο της Αποικιοκρατίας, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι η ισπανοαμερικανική λογοτεχνία δεν ξεκινά με τις επαναστάσεις της Ανεξαρτησίας αλλά αιώνες πριν. Γι’ αυτό θα ήταν λάθος να υποτιμήσει κανείς την παράδοση και την αποικιακή περίοδο καθ’ ολοκληρίαν ως κάτι το ξένο. Ταυτόχρονα, το δοκίμιο αυτό αποτελεί και την πρώτη προσέγγιση του συγγραφέα στις επιμέρους εθνικές λογοτεχνίες, που ως τότε αντιμετωπίζονται συλλήβδην ως λατινοαμερικανική (Leal 48). Ο Henríquez Ureña περιγράφει τις διαφορές ανάμεσα στον Ruiz de Alarcón και τους Ισπανούς σύγχρονους του συγγραφείς, εκ των οποίων σημαντικότερες είναι η μετριοπάθεια του Alarcón αντί της υπερβολής των Ισπανών, παρότι –κι εδώ είναι το περίεργο– δάσκαλοί του υπήρξαν ο Lope de Vega και ο Tirso de Molina (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 38). Ο συγγραφέας μέσα από τα χαρακτηριστικά του έργου του Ruiz de Alarcón, μέσα από την ψυχολογία του αναδεικνύει την προσωπικότητα και την ισπανοαμερικανική ταυτότητά του και αποδεικνύει ότι η ηθική του ισπανοαμερικανού συγγραφέα συμβαδίζει με τον τρόπο γραφής του, δημιουργώντας έναν νέο άνθρωπο, που απομακρύνεται από το ισπανικό πρότυπο (Treviño 184-185).

Έτσι, αυτό που μπορεί να παρατηρήσει κανείς στην περίπτωση του Ruiz de Alarcón είναι ότι παρά το γεγονός ότι διαμορφώθηκε λογοτεχνικά στην Ισπανία της υπερβολής και του μπαρόκ, δεν αντέγραψε άκριτα την τάση αυτή. Οι δάσκαλοί του έγραψαν εκατοντάδες έργα, ενώ ο Ruiz de Alarcón πολύ λίγα. Στην τάση της



ισπανικής κωμωδίας για ταχύτητα και κίνηση, ο Ruiz de Alarcón παρουσιάζει έναν αργό ρυθμό και μετρημένη εξέλιξη στα έργα του, παρόλο που διατηρεί τον εξωτερικό πλούτο. Επιπρόσθετα, οι οξείες παρατηρήσεις του δεν επιμένουν, όπως οι σχολιασμοί στην ισπανική κωμωδία, αλλά παρουσιάζονται αιφνίδια και ανέλπιστα. Δίνει έμφαση περισσότερο στο είναι παρά στο φαίνεσθαι και, τέλος, τα συναισθήματα εξαρτώνται από το φύλο, τιμωρεί τα κακώς πράττοντα πρόσωπα, όμως σε γενικές γραμμές θεωρεί κι αυτός ότι οι γυναίκες δεν είναι ηθικές. Η εντύπωση που απομένει από τα έργα του είναι μια ηρεμία αντί του «μητροπολιτικού» γρήγορου ρυθμού, των Ισπανών δασκάλων (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 39-42).

Εξαιτίας αυτών των στοιχείων, λοιπόν, ο Henríquez Ureña θεωρεί τον Ruiz de Alarcón ως τον πρώτο Ισπανοαμερικανό συγγραφέα, διακριτό από τους συγχρόνους του Ισπανούς, που καταφέρνει να ενσωματώσει την αποικιακή παράδοση στον ισπανοαμερικανικό κόσμο ως στοιχείο ουσιαστικό, αποδεκτό και ως εκ τούτου, πρόσφορο να επηρεάσει την λογοτεχνική δραστηριότητα της εποχής προς την αναζήτηση της ιδιαίτερης ταυτότητας. Το εξαιρετικά σημαντικό στο δοκίμιο αυτό είναι ότι ο Henríquez Ureña με τη μορφή του Ruiz de Alarcón καταρρίπτει με τρόπο ουσιαστικό και κατανοητό το στερεότυπο ότι η λατινοαμερικάνικη λογοτεχνία δεν έχει δική της προσωπικότητα ή πρωτοτυπία, επειδή είναι γραμμένη στη γλώσσα της μητρόπολης (Guerrero Guerrero, “Tradición y renovación” 29). Παράλληλα, υπάρχουν μελετητές που βλέπουν στη μορφή του Ruiz de Alarcón, όπως παρουσιάζεται από τον Henríquez Ureña, όχι μόνο τον Ισπανοαμερικανό σε αντιδιαστολή προς τον Ισπανό, αλλά και προς τον Μεξικανό, με την έννοια ότι διακρίνει εθνικά χαρακτηριστικά στην μορφή του Ruiz de Alarcón (Durán Mañaricúa “Prólogo” 32), πράγμα που όμως δεν φαίνεται να ενδιαφέρει τον Henríquez Ureña τουλάχιστον εκείνη τη στιγμή, καθώς φαίνεται ότι το κύριο ενδιαφέρον του δεν είναι

να αναδείξει την *mejicanidad* («μεξικανικότητα») του Ruiz de Alarcón αλλά την ανάδυση του Ισπανοαμερικανού λογοτέχνη.

Εντούτοις, το επιχείρημα του Henríquez Ureña δεν γίνεται ομόφωνα αποδεκτό, επειδή η περίπτωση της επίσης μεξικανής Sor Juana Inés de la Cruz θεωρείται πολύ πιο αντιπροσωπευτική ως προς τη διαφοροποίησή της από το ισπανικό δραματικό πρότυπο, με τη δυναμική παρουσία *indigenismos* στο έργο της. Αυτό την καθιστά παράλληλα και παράδειγμα πολιτισμικού υβριδισμού<sup>76</sup> (Pageaux 205). Ακόμα και η περίπτωση της Sor Juana βλέπουμε ότι ενδιαφέρει την έρευνα ως περίπτωση διαφοροποίησης του Ισπανού από τον Ισπανοαμερικανό λογοτέχνη και όχι ως παράδειγμα εθνικών χαρακτηριστικών. Αν ο Henríquez Ureña επιθυμούσε να εστιάσει σε εθνικά χαρακτηριστικά, θα είχε χρησιμοποιήσει και ένα τουλάχιστο παράδειγμα από τη Δομινικανή Δημοκρατία.

Στην περίπτωση της ιστορίας της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας, στο δοκίμιο “*Caminos de nuestra historia literaria*” («Μονοπάτια της λογοτεχνικής μας ιστορίας»), υπάρχουν πολλά εμπόδια για μια πανοραμική επισκόπησή της. Ως τα χρόνια του Henríquez Ureña δεν υπήρχε καμία συνθετική ιστορία της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας εκτός από δυο προσπάθειες που επιχειρήθηκαν από ξένους μελετητές. Για τον Henríquez Ureña δεν υπάρχει μια πανοραμική επισκόπηση εκ των έσω, επειδή δεν είναι εύκολο να δει κανείς το σύνολο από μέσα. Το πρόβλημα είναι η μερικότητα των επισκοπήσεων, αλλά δεν ξεχνά να στηλιτεύσει και την ενδεχόμενη οκνηρία. Όχι όμως ως εγγενές χαρακτηριστικό αλλά ως συμπεριφορά οφειλομένη σε διάφορους παράγοντες, όπως π.χ. την απουσία ενός «κανόνα» συγγραφέων γύρω από τους οποίους συμφωνείται ότι αναπτύχθηκε η λογοτεχνική

---

<sup>76</sup> Πολιτισμικός υβριδισμός είναι το φαινόμενο που παράγει μέσα από την ανάμιξη υπαρχόντων και διαφορετικών πολιτισμικών στοιχείων μια σειρά από νέα πολιτισμικά στοιχεία που μετέχουν και των δυο πολιτισμικών παραδόσεων χωρίς όμως να ταυτίζονται με κάποια από αυτές (Γκαρά και Τζεδόπουλος 239)

δραστηριότητα (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 15). Ως αποτέλεσμα αυτού, ο Henríquez Ureña προτείνει έναν κανόνα πέντε συγγραφέων, αυτούς που κατά τη γνώμη του μορφοποίησαν την ισπανοαμερικανική λογοτεχνία. Επιπλέον, δεν υπάρχει πανοραμική λογοτεχνική επισκόπηση, επειδή υπάρχει το εθνικό αίσθημα, που επιμένει σε εθνικούς ή περιφερειακούς διαχωρισμούς που αφήνουν την γενική εικόνα εκτός συζήτησης (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 16-17). Λείπει, ακόμα, ο συγγραφικός οίστρος, γιατί, ενώ π.χ. στην Ισπανία η συγγραφή θεωρείται επάγγελμα χωρίς όρια, στην Λατινική Αμερική οι συγγραφείς γράφουν ως ενασχόληση, παράλληλα με ένα βιοποριστικό επάγγελμα και όχι ως μέσο βιοπορισμού. Σε πολλές, μάλιστα, περιπτώσεις, η λατινοαμερικανική λογοτεχνία θεωρήθηκε υπερβολική, μια κατηγορία, όμως, που δεν ευσταθεί, από τη στιγμή που σε πολλές χώρες η υπερβολή στη λογοτεχνία δημιούργησε έργα πολύ σημαντικά. Η φλυαρία θεωρείται ότι συνδέεται με κλιματολογικούς παράγοντες, επιχείρημα που ο Henríquez Ureña κατέρριψε εντελώς αποδεικνύοντας ότι είναι στερεότυπο (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 18).

Η λογοτεχνική πενία της Λατινικής Αμερικής οφείλεται σε μια διάκριση ανάμεσα, όπως υποστηρίζει με δικούς του όρους ο Henríquez Ureña, στην καλή (*América buena*) και την κακή Αμερική (*América mala*). Πρόκειται για μια αξιολογική κρίση που υπονοεί καλές και κακές αξίες αλλά και απορρίπτει το θετικιστικό επιχείρημα περί της σχέσης της κλιματολογίας και των χαρακτηριστικών των λαών ή των ατόμων. Αρνείται έτσι τις θεωρίες που βλέπουν τους Λατινοαμερικανούς ως, λόγω του κλίματος, περισσότερο ή λιγότερο παραγωγικούς. Από την άλλη πλευρά, ο Henríquez Ureña δημιουργεί την δική του θεωρία, κατά την οποία η λογοτεχνία δεν εξαρτάται από το κλίμα ή από φυσικούς παράγοντες αλλά από παράγοντες κοινωνικούς και πολιτικούς. Με αυτή την θέση εννοεί ότι η πολιτική

ζωή ευνοεί ή εμποδίζει την ανάπτυξη κι εξέλιξη της λογοτεχνικής δημιουργίας. Στις χώρες που απολαμβάνουν πολιτική σταθερότητα –στα «σοβαρά» κράτη- χωρίς επεμβάσεις, η λογοτεχνία και οι τέχνες μπορούν να προοδεύσουν. Το αντίθετο συμβαίνει σε πολιτικά ασταθή κράτη. Αυτή είναι η διάκρισή του στην λογοτεχνία, ανάμεσα σε μια «καλή» και σε μια «κακή» Αμερική, που δεν έχει να κάνει με τις κλιματολογικές συνθήκες, την φύση ή το ταμπεραμέντο ενός λαού (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 19-20). Επιπλέον, ο συγγραφέας αναγνωρίζει ότι η λογοτεχνία της εποχής του παραμένει *aletargada*, σε λήθαργο, χωρίς φυσικά να μπορεί να προβλέψει τις εξελίξεις στο εξής με ονόματα που βραβεύτηκαν με Βραβείο Nobel Λογοτεχνίας και δημιούργησαν λογοτεχνικά ρεύματα, όπως το Boom (Leal 51).

Ο Henríquez Ureña αμφισβητεί το ρόλο της Ευρώπης μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο. Βρισκόμαστε στη δεκαετία του 1920 και η Ευρώπη εξήλθε απ' αυτόν κατεστραμμένη και έχοντας χάσει μεγάλο μέρος από το γόητρό της, ενώ ο κεντρικός της ρόλος στο παγκόσμιο σύστημα άρχισε να αμφισβητείται. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι Ισπανοαμερικανοί πρέπει να απαρνηθούν την ευρωπαϊκή τους κληρονομιά, επειδή, όπως ήδη έχει δηλώσει, η Λατινική Αμερική είναι ένα κλαδί του δέντρου του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Αντίθετα, σημαίνει ότι οι Ισπανοαμερικανοί κληρονόμησαν αυτόν τον πολιτισμό και μπορούν να τον ακολουθήσουν, προσαρμόζοντάς τον όπως επιθυμούν, και να τον υπερβούν. Αυτό που στηλιτεύει ο συγγραφέας είναι η μέχρι τούδε προσπάθεια κι επιμονή να μιμηθούν τα ευρωπαϊκά πρότυπα για να αποδείξουν κάθε φορά την ικανότητά τους να είναι Ευρωπαίοι. Αυτοί που μιμούνται με τέτοιο τρόπο είναι αυτοί που δεν έχουν καμία ζέση για δημιουργία. Αυτό, λοιπόν, που έχουν να κάνουν οι Ισπανοαμερικανοί είναι να σεβαστούν την ίδια τους την παράδοση και να αποδεχτούν τους αυτόχθονες πολιτισμούς και τις επιρροές τους (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 21-23). Πάνω σε αυτό, στην ύπαρξη ενός

ξεχωριστού αμερικανικού κόσμου ο συγγραφέας γενικολογεί ως προς τον διαχωρισμό ισπανικής και ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας, χωρίς εδώ να προχωρήσει περαιτέρω (Leal 49). Το δοκίμιο αυτό παραμένει ένα από τα σημαντικότερα στο έργο του Henríquez Ureña, καθώς θέτει τις βάσεις για τις επόμενες προσπάθειες, δικές του και άλλων, για μια συνθετική επισκόπηση της λατινοαμερικανικής λογοτεχνίας εκ των έσω, όπως θα μπορούσε να πει κανείς (Febres, “El problema de Nuestra Expresión” 37). Δεν είναι τυχαίο, ότι πολλές φορές ο Henríquez Ureña χρησιμοποιεί τη λέξη *genuina*, όταν θέλει να αναφερθεί στην *expresión*, δηλαδή αναζητά όχι τις μιμήσεις αλλά το αυθεντικό και το αφομοιωμένο, το δημιουργικό κομμάτι της πολιτισμικής παραγωγής, που δεν αρνείται το εισηγμένο στοιχείο αλλά το μπολιάζει μέσα στο παραδοσιακό (Houskoná 48).

Μεγαλύτερο είναι, για τον συγγραφέα, το πρόβλημα του θεάτρου. Θεωρεί ότι ισπανοαμερικανικό θέατρο έχει παραμείνει στον 19<sup>ο</sup> αιώνα και δεν έχει ακολουθήσει το παράδειγμα του ευρωπαϊκού θεάτρου με τις πρωτοπορίες, τις τεχνικές εξελίξεις κλπ. Το ευρωπαϊκό θέατρο ανέδειξε παράλληλα πολλές και διαφορετικές λύσεις στην οργάνωση της σκηνής, εξελίξεις που κινήθηκαν από τον πιο βαθύ ιστορικισμό ως τον ακραίο ριζοσπαστισμό (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 28-30). Για τον Henríquez Ureña, όμως, η λύση πρέπει να είναι μικτή, δηλαδή να συνδέει όλους τους τύπους των προτεινόμενων λύσεων στην οργάνωση του θεατρικού χώρου και ταυτόχρονα υποστηρίζει ότι το κύριο βάρος πρέπει να πέσει στον ριζοσπαστισμό, που σημαίνει απλοποίηση (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 31), ίσως επειδή αφήνει περισσότερο το έργο και τους ηθοποιούς να αναπνεύσουν χωρίς πίεση και ένταση και ταυτόχρονα καθαίρει την θεατρική πράξη.

Μιλώντας για *nuestra expresión* (δική μας έκφραση), ο Henríquez Ureña δεν αποκλείει καμιά χώρα της αμερικανικής ηπείρου, ούτε τις Η.Π.Α. Ως προς αυτό

ακολουθεί τη σκέψη του José Martí, που δεν απέρριπτε τον αντίπαλο αλλά και τόσο κοντινό πόλο (Gelri 80). Ποια είναι όμως η «δική μας έκφραση» για την οποία μιλά και ο τίτλος της συλλογής; Ο Henríquez Ureña δεν θα δει ποτέ τις Η.Π.Α., τη Βόρεια Αμερική, ως εχθρό. Γι' αυτό, αντί να κλείσει την συλλογή με τα δοκίμια που αφορούν την λατινοαμερικανική λογοτεχνία, διερευνά την λογοτεχνική κατάσταση στον αγγλοσαξωνικό αμερικανικό κόσμο. Όπως ακριβώς η Λατινική Αμερική, έχει και η αγγλόφωνη λογοτεχνία στην Αμερική τα προβλήματά της. Αν στον Νότο το πρόβλημα είναι η αναζήτηση της ιδιαίτερης έκφρασης, η αμερικανική λογοτεχνία βρίσκεται σε στασιμότητα, χωρίς ανανέωση ύφους και συγγραφέων. Οι σημαντικότεροι συγγραφείς παραμένουν αυτοί της δεκαετίας του 1870 (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 71-72). Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι το δοκίμιο για την βορειοαμερικανική λογοτεχνία γράφτηκε το 1915 και είναι από τα παλαιότερα της συλλογής. Ο Henríquez Ureña θέλησε μέσω αυτού να συγκρίνει τις καταστάσεις της λογοτεχνίας στα δυο μέρη της ηπείρου, επειδή οι αναζητήσεις τελικά είναι κοινές, η έκφραση των *Αμερικών* (*Américas*) της αγγλοσαξωνικής και της λατινικής (ισπανικής ή πορτογαλικής), πρέπει να αναζητηθεί εκ νέου και να ανανεωθεί, και σε κάθε περίπτωση, δεν είναι καταστάσεις αντίθετες ή ασύμβατες αλλά κοινές και συμπληρωματικές.

Όπως στην αντίθετη περίπτωση, αυτή του Αλαρόν και των Ισπανών λογοτεχνικών γιγάντων, στις Η.Π.Α. η λογοτεχνική παραγωγή είναι πολυάριθμη αλλά χαμηλής ποιότητας κατά τις τελευταίες δεκαετίες, με την εξαίρεση των μεγάλων συγγραφέων της δεκαετίας του 1870. Ο Henríquez Ureña πιστεύει ότι η λογοτεχνική παρακμή οφείλεται στην κυριαρχία του πραγματισμού, μιας φιλοσοφικής θεωρίας που αμφισβητεί την ικανότητα του ανθρώπου να γνωρίσει τον κόσμο. Όπως χαρακτηριστικά λέει ο συγγραφέας “el mundo, cuando se recobró de su

estupor, rechazó el pragmatismo, [...] es la última [filosofía] del siglo XIX”<sup>77</sup> (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 72-73).

Η κρίσιμη στιγμή ήταν ο Μεγάλος Πόλεμος που υποχρέωσε τους Αμερικανούς συγγραφείς να επιχειρήσουν την ενδοσκόπησή τους και να αναθεωρήσουν τον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν το λεγόμενο αμερικανικό όνειρο (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 74). Έτσι, πρώτοι οι άνθρωποι της τέχνης επαναστατούν, εγκαταλείποντας πολλές φορές τις μητροπόλεις των Η.Π.Α., για να βρουν τον προσωπικό τους τρόπο έκφρασης, μακριά από το γούστο του κοινού, το οποίο υποκινούσε το εμπορικό δίκτυο της τέχνης και τουλούσε στην καλλιτεχνική και λογοτεχνική ζωή. Ως παράδειγμα έχουμε την ανανέωση του αμερικανικού θεάτρου που προήλθε από μικρά θέατρα της περιφέρειας ή από δραματουργούς, οι οποίοι ασκούσαν κριτική στον τρόπο ζωής και την ανανέωση της ποίησης. Κάθε περιοχή αναπτύσσει έναν δικό της τρόπο να μιλά για το κοινωνικό, το υπαρξιακό, προσφέροντας νέους τρόπους θέασης του κόσμου. Συνεπώς, υποστηρίζει ο Henríquez Ureña, το λογοτεχνικό πλαίσιο στις Η.Π.Α. άλλαξε πολύ στις τρεις πρώτες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα, με ονόματα που σήμερα θαυμάζουμε για το έργο τους και την τεχνική τους να παρουσιάζουν τον κόσμο (Henríquez Ureña, *Seis Ensayos* 80-82).

Αυτό που θέλει να δείξει ο Henríquez Ureña σε αυτή τη συλλογή δοκιμίων είναι ότι όχι μόνο κάθε τόπος αλλά και όλη η ήπειρος συνολικά οφείλει στον εαυτό της να βρει έναν τρόπο κατάλληλο να εκφράζει το κοσμοόραμά της. Απορρίπτει την πολιτιστική απομόνωση, πιστεύει στις πολιτισμικές αλλαγές αλλά δεν τον ενδιαφέρει η μίμηση ως δείκτης εξέλιξης. Πιστεύει ότι κάθε λαός, ειδικά όταν είναι κληρονόμος και συνεχιστής μιας μεγάλης παράδοσης, όπως είναι οι λαοί της Λατινικής Αμερικής,

---

<sup>77</sup> «...όταν ο κόσμος επανέκτησε το σφρίγος του, απέρριψε τον πραγματισμό, ... ήταν η τελευταία [φιλοσοφία] του 19<sup>ου</sup> αιώνα».

κληρονόμοι πολλών και ποικίλων παραδόσεων, αυτό που πρέπει να κάνει κάθε λαός, είναι να συνδυάσει και να εξελίξει αυτά τα στοιχεία για να δημιουργήσει κάτι νέο. Το ίδιο συμβαίνει και στον αγγλοσαξωνικό αμερικανικό χώρο, που έχει όμοια και συγκρίσιμα προβλήματα. Το αμερικανικό όνειρο και η επιθυμία των Λατινοαμερικανών να παρουσιάζονται ως Ευρωπαίοι της άλλης ακτής του Ατλαντικού, οδήγησε τις δυο κοινωνίες σε ένα πολιτιστικό κενό, που πρέπει να το υπερβούν, καθένας με τον τρόπο του και οι δυο με τη ματιά τους στον αμερικανικό κόσμο. Ο Henríquez Ureña απορρίπτει τον ευρωκεντρισμό ως τρόπο σκέψης και θέασης του κόσμου και αναγνωρίζει το δικαίωμα σε άλλες πολιτιστικές παραδόσεις να συμβιώνουν και να συνδέονται με την ευρωπαϊκή αλλά όχι απαραίτητα να τη μιμούνται. Ως τελευταίο σημείο αυτής της αποτίμησης είναι ενδιαφέρουσα η παρατήρηση του Gelpí που διακρίνει ότι ο συγγραφέας δεν δίνει πρωτοκαθεδρία σε καμία χώρα ως προς τον πολιτισμό και την λογοτεχνική παραγωγή, κι ας έχει ζήσει σε τρεις χώρες με ιδιαίτερη πολιτιστική ζωή. Στη σκέψη του όλος ο λατινοαμερικανικός χώρος είναι ισότιμος και έχει να προσφέρει στο λατινοαμερικάνικο κοσμόοραμα (Gelpí 81).

Αυτό που θέλει να κατορθώσει είναι να συνδέσει τον κόσμο των κρεολών και των αυτοχθόνων με αυτόν των ευρωπαϊζόντων Λατινοαμερικάνων σε μια στιγμή που ο ευρωπαϊκός κόσμος φαίνεται να είναι ο μόνος δρόμος για την πρόοδο. Ο θετικισμός που κυριαρχεί στην ευρωπαϊκή σκέψη και σε όσους εξευρωπαϊκούς φορείς της δεν αποτελεί λύση για τον Henríquez Ureña. Η λύση, η έκφραση ενός λαού, μιας χώρας όταν δεν μιλάμε για την οικονομία, δεν μπορεί να είναι θετικιστικής υφής αλλά συναισθηματικής, ψυχικής, πνευματικής και πρωτίστως, αντιθετικιστικής.



Επιπλέον, τραβά την προσοχή στις απαρχές της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας. Διαρρηγνύει την αντίληψη, από τη μια πλευρά, ότι η λογοτεχνία της Αποικιοκρατίας είναι ένας κλάδος της ισπανικής λογοτεχνικής παραγωγής, ενώ από την άλλη όχι μόνο ανεξαρτητοποιεί την ισπανοαμερικανική λογοτεχνία αλλά θέτει και το όριο της, τον Don Juan Ruíz de Alarcón ως πρώτο αυτόνομο –συνειδητά- ισπανοαμερικανό λογοτέχνη. Για να το κάνει, τονίζει ιδιαίτερα τις ποιοτικές και ποσοτικές διαφορές του από τους Ισπανούς δασκάλους του, αποδίδοντας τις διαφορές αυτές σε διαφορετικές ιδιοσυγκρασίες ανάμεσα στους Ισπανούς και τους Λατινοαμερικάνους.

Ο Henríquez Ureña εμφανίζεται ως υπέρμαχος μιας καθολικής πολυπολιτισμικότητας, που δεν απορρίπτει αλλά επιτρέπει την ενσωμάτωση και την επιρροή ανάμεσα σε διαφορετικές και υπάρχουσες πολιτισμικές μορφές. Η μίμηση δεν είναι ο κατάλληλος τρόπος έκφρασης, επειδή η λογοτεχνική παραγωγή δεν είναι μίμηση αλλά έκφραση του λαού. Ο Henríquez Ureña δεν αντιλαμβάνεται τον πολιτισμό με μαρξικούς όρους ως παραγωγή μιας οικονομικής υποδομής, αλλά με όρους ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, που θεωρεί τον πολιτισμό ως έκφραση, ένα προϊόν ανώτερο, αποκομμένο από τα προβλήματα και την οικονομική βάση και ανταποκρινόμενο στο όνειρο μιας μεγάλης αμερικανικής πατρίδας (Durán Mañaricúa, “Prólogo” 36).

Η δεκαετία του 1920 γνωρίζει ένα ακόμα σημαντικό έργο που επιχειρεί μια ανασκόπηση του λατινοαμερικανικού πολιτισμού, το *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, του José Carlos Mariátegui (1928). Παρά τις διαφορετικές ιδεολογικές τους αφετηρίες –ο Henríquez Ureña είναι αστός, ο Mariátegui μαρξιστής- «συμφωνούν» στο ρόλο της λογοτεχνίας για τη δημιουργία πολιτισμικής συνείδησης στη Λατινική Αμερική (Durán Mañaricúa, “Prólogo” 35). Ο Mariátegui

σε κριτική που δημοσιεύει για τη συλλογή δοκιμίων του Henríquez Ureña επευφημεί τη σύλληψη του Henríquez Ureña, λέγοντας χαρακτηριστικά “en Henríquez Ureña se combinan la disciplina y la mesura del crítico estudioso y erudito con la inquietud y la comprensión del animador [...] que alienta la esperanza y las tentativas de las generaciones jóvenes”<sup>78</sup> (Mariátegui 15). ενώ παράλληλα εκθειάζει τα κριτήρια με βάση τα οποία αναλύει τη λογοτεχνική παραγωγή της Λατινικής Αμερικής ως “superior y seguro”<sup>79</sup>, όταν αυτός αρνείται τη σύνδεση και την εξάρτηση της λογοτεχνίας από γεωγραφικούς και γεωφυσικούς παράγοντες, αλλά αντίθετα τη θεωρεί ως προϊόν της ιστορικής και κοινωνικής εξέλιξης (Mariátegui 16-17). Παράλληλα και οι δυο στοχαστές εντάσσουν και ενσωματώνουν στην πολιτισμική παράδοση της ηπείρου το αυτόχθονο στοιχείο, ως οργανικό στοιχείο, αλλά και ως στοιχείο επιμέρους διαφοροποίησης ανά περιοχή (Yaksiç Ahumada 101-102 και 104). Ωστόσο, ο Mariátegui θεωρεί το δοκίμιο για τη λογοτεχνία των ΗΠΑ ξένο ως προς την υπόλοιπη συλλογή, παρότι και ο ίδιος στη δική του συλλογή δοκιμίων ασχολείται στο τέλος και με τις ΗΠΑ (Yaksiç Ahumada 101-102 και 108).

### **2.4.3. Ο Pedro Henríquez Ureña και η φιλοσοφία**

Ο Henríquez Ureña δεν υπήρξε συστηματικός φιλόσοφος με την κλασική έννοια του όρου. Σπάνια δημοσίευσε κείμενα σχετικά με κάποιον φιλόσοφο ή κάποιο ρεύμα σκέψης, πλην κάποιων προσπαθειών του στα νεανικά του χρόνια πριν το 1909, όταν ακόμα ήταν στραμμένος στον θετικισμό. Ακόμα όμως και αργότερα, φρόντιζε

---

<sup>78</sup> «...στο έργο του Henríquez Ureña συνδυάζονται η πειθαρχία και το μέτρο του κριτικού μελετητή και του λογίου με την ανησυχία και την κατανόηση του εμπνευσμένου ... που τρέχει την ελπίδα και τις προσπάθειες των νέων γενεών».

<sup>79</sup> «...ανώτερα και ασφαλή...»

να είναι ενημερωμένος για τα βασικά φιλοσοφικά ρεύματα, παρότι δεν υπήρξε επαγγελματίας φιλόσοφος (Pucciarelli 772).

Το έργο του Henríquez Ureña βρίσκεται στο διάμεσο διαφορετικών παραδόσεων, πάντοτε όμως με κριτική ματιά και όχι ενταγμένο σε συγκεκριμένο φιλοσοφικό ρεύμα. Έτσι, ο Anderson Imbert χαρακτηρίζει την φιλοσοφική του στάση είτε κριτικό ρεαλισμό είτε κριτικό ιδεαλισμό, θέλοντας να δείξει την ταυτόχρονη αποστασιοποίηση του Δομινικανού συγγραφέα από τα δυο μεγάλα φιλοσοφικά ρεύματα<sup>80</sup>. Ο Henríquez Ureña απομακρυνόμενος από τον πυρήνα των δυο αυτών φιλοσοφικών παραδόσεων δέχεται ότι η πραγματικότητα είναι ανεξάρτητη από το άτομο αλλά δεν γίνεται αντιληπτή χωρίς τις ατομικές αισθήσεις, ενώ, παρότι ο καθένας μας κατασκευάζει μια εικόνα του κόσμου, ο ίδιος παραμένει μέρος της φύσης· εν γένει, υπάρχει σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη αντίληψη και την πραγματικότητα του κόσμου (Anderson Imbert 75).

Αν κάπου μας χρειάζεται αυτή η φιλοσοφική παρέκβαση, είναι για να κατανοήσουμε το σκεπτικό του συγγραφέα καλύτερα. Όταν ο Henríquez Ureña περιγράφει λογοτεχνικά ρεύματα και αναλύει λογοτεχνικά έργα δεν το κάνει εξαιτίας ενός ιδεαλιστικού φορμαλισμού αλλά επειδή πιστεύει ότι η τέχνη σε κάθε μορφή της είναι ανώτερη μόνο από την ηθική και ότι μέσα από την τέχνη δεν βλέπουμε μόνο τις προσωπικές ιδέες του συγγραφέα αλλά και την παγκοσμιότητα της ίδιας της ζωής (Anderson Imbert 77). Ακριβώς μέσα από αυτό το σκεπτικό προσπαθεί να αναδείξει την λατινοαμερικάνικη φιλοσοφία που συνδυάζει την θεωρία με την ηθική, την εφαρμογή της, και δεν παραμένει κενό γράμμα (Anderson Imbert 78). Μ' αυτόν τον

---

<sup>80</sup> Ο Anderson Imbert κατατάσσει τον Henríquez Ureña με βάση τη γνωσιολογία –έναν φιλοσοφικό κλάδο με τον οποίο ο συγγραφέας δεν ασχολήθηκε ιδιαίτερα- και που μελετά τη σχέση ανάμεσα στο αντικείμενο της γνώσης και το άτομο. Ωστόσο, αισθάνεται την ανάγκη να εξηγήσει τους όρους. Ο ρεαλισμός, λοιπόν, αποδυναμώνει το υποκείμενο και θεωρεί ότι υπάρχει μόνο η πραγματικότητα, ενώ ο ιδεαλισμός, αντίθετα, αποδυναμώνει το αντικείμενο και επιμένει στην υποκειμενική του πρόσληψη (Anderson Imbert 75).

τρόπο καταφέρνει επίσης να απομακρυνθεί από τον όποιο δογματισμό και να πιστέψει στην αυτοβελτίωση του ανθρώπου και συνακόλουθα της κοινωνίας.

Η ιστορία, όπως την αντιλαμβάνεται ο Henríquez Ureña έλκει τη σύλληψή της από την εγγελιανή και τη μαρξική σύλληψη του κόσμου. Ο Georg Wilhelm Friedrich Hegel θεωρούσε ότι με το φιλοσοφικό του σύστημα είχε φτάσει στο έσχατο τέλος· ο Karl Marx με την υλιστική του σύλληψη, την πάλη των τάξεων και την πραγμάτωση του τελευταίου σταδίου παραγωγής, του κομμουνισμού, έδινε επίσης ένα δικό του «τέλος της ιστορίας». Ο Henríquez Ureña ακολούθησε αυτή την παράδοση, αλλά το τέλος, την ιστορία, το αφήνει ανοιχτό και το θεωρεί και αφ' εαυτού ανοιχτό, ενταγμένο μέσα στον δυτικό κόσμο, την ελληνορωμαϊκή παράδοση της Romania και τις παραδόσεις της αμερικανικής ηπείρου (Gutiérrez Girardot, "Introducción" xxxi-xxxii). Ήδη, με όλο το δοκιμακό έργο του, τις μικρές και μεγάλες μελέτες, αυτό που θέλει να δείξει είναι ότι ούτε το γερμανικό έθνος, ούτε ο σοβιετικός τρόπος παραγωγής, ούτε το αμερικάνικο όνειρο μπορούν να είναι το τέλος της ιστορίας, καθώς όλα κάπου κρύβουν αδυναμίες. Αντίθετα, κόσμοι παραμελημένοι ή υποτιμημένοι, όπως η Λατινική Αμερική μπορούν να φανερώσουν εξαιρετική δυναμική πολιτισμική παρουσία, που δεν (πρέπει να) θεωρείται ίδιον των ισχυρών μόνο χωρών (Gutiérrez Girardot, "Introducción" xxxiii-xxxiv).

Θετικά, αλλά χωρίς να συντάσσεται, βλέπει τον θετικισμό του John Stuart Mill, που αφενός παραμένει πιστός στα κλασικά ιδεώδη αλλά και δεν θυσιάζει τη φιλοσοφία στον επιστημονισμό, όπως κάνει ο Auguste Comte (Pucciarelli 774). Έτσι, ο συγγραφέας εμφανίζεται πολύ πιο ανοιχτός και ευέλικτος στην ερμηνεία των καλλιτεχνικών φαινομένων, καθώς δεν τα περιορίζει μέσα στους θετικιστικούς κανόνες και τις νόρμες του παρελθόντος (Pucciarelli 776).

Τέλος, ιδιαίτερα σημαντικός για τον Henríquez Ureña είναι ο Πλάτων και ο κόσμος του. Όχι μόνο η ουτοπική κοινωνία, όπως εκφράστηκε στην *Πολιτεία*, ή η περιγραφή της Ατλαντίδος, αλλά κυρίως η έννοια της δικαιοσύνης, στην οποία ο Δομινικανός συγγραφέας αφιερώνει ιδιαίτερο δοκίμιο, από τα πιο σημαντικά. Η δικαιοσύνη είναι αρετή όχι μόνο κοινωνική αλλά και ατομική, ρυθμίζει τη ζωή του ατόμου και της κοινωνίας. Ακόμα και στην τέχνη, ένα καθοδηγητικό ηθικό στοιχείο, η δικαιοσύνη, πρέπει να είναι παρόν. Το ηθικό αυτό στοιχείο είναι που κάνει το έργο διαχρονικό και ικανό να παρέχει πρότυπα και να είναι φορέας αξιών (Zuleta Álvarez, “Humanismo y ‘ética” 874). Η δικαιοσύνη είναι αυτή που καθιστά τον άνθρωπο ανθρώπινο αλλά και τον κυβερνήτη σωστό<sup>81</sup>. Σε όλο αυτό το σχήμα, ως διαδικασία, η εκπαίδευση, όπως στην πλατωνική ουτοπία και στην αρχαιοελληνική σκέψη, παίζει σημαντικότατο ρόλο (Pucciarelli 781-782 και Zuleta Álvarez, “Humanismo y ética” 876).

Αν, λοιπόν, θέλουμε να βελτιώσουμε τον κόσμο, δεν αρκεί η μόρφωση μόνη της, ούτε και ο πλούτος, αλλά η κουλτούρα, ο πολιτισμός, όταν βρίσκονται κοντά στους απλούς ανθρώπους, τον λαό, και όταν αυτός έχει επαφή μαζί τους, τα καταλαβαίνει, τα κατανοεί, τα εντάσσει στην καθημερινότητά του, η *cultura viva* (Zuleta Álvarez, “Humanismo y ética” 877).

Η δικαιοσύνη παραμένει στο έργο του ακόμα και ως υπόρρητη παραδοχή. Πιστός στην δομινικανικότητά του, αγαπά την πατρίδα του, αλλά δεν παύει να την εντάσσει σε ένα ευρύτερο κοσμοσύστημα, εντός του οποίου παραδέχεται ότι είναι μια μικρή και αδύναμη χώρα, από τις πρώτες που υπέφεραν από τον αμερικανικό

---

<sup>81</sup> Η υπεράσπιση του δικαίου έχει για τον Henríquez Ureña κεντρική θέση και στην ίδια την βιογραφία του, όπως είδαμε. Φοιτητής στις ΗΠΑ, δεν δίστασε να μιλήσει ανοιχτά για τον αμερικανικό επεκτατισμό, που στράφηκε εναντίον της πατρίδας του. Αλλά και μια δεκαετία σχεδόν αργότερα, ο ίδιος παραιτήθηκε από κυβερνητικό στέλεχος στην κυβέρνηση του Trujillo και δεν επέστρεψε ποτέ στην πατρίδα του ως τον θάνατό του.

επεκτατισμό. Αν θέλει να επιτύχει κάτι, αυτό είναι ίσως ο προβληματισμός για τη θέση της διακιοσύνης στον κόσμο, στην αμερικανική ήπειρο, στην υτορία, και όχι να καταφέρει να αποκαταστήσει άμεσα την παγκόσμια τάξη πραγμάτων.

#### **2.4.4. Η σχέση της Ισπανίας με τη Λατινική Αμερική**

Ο Henríquez Ureña, στο μεγαλύτερο μέρος του έργου του έχει το βλέμμα του στραμμένο στην ισπανόφωνη Αμερική, όπως έχουμε δει μέχρι εδώ. Σε όλα σχεδόν τα έργα του μιλά διαρκώς για την πολιτισμική σχέση της Λατινικής Αμερικής μέσω της γλώσσας με την Ισπανία, όταν θέλει να καταδείξει τις συνδέσεις των δυο περιοχών, αλλά και για τις διαφορές από την Ισπανία, όταν θέλει να διακρίνει τη Λατινική Αμερική από την Ευρώπη. Από μικρός στο οικογενειακό του περιβάλλον ήρθε σε επαφή με την ισπανική λογοτεχνία και φιλολογική κριτική, ειδικά με αυτή του Marcelino Menéndez Pelayo. Ο Henríquez Ureña όχι μόνο τον θαύμαζε απεριόριστα αλλά από αυτόν κληρονόμησε και την αγάπη του για τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό και σκέψη, που διαμέσου της Ρώμης και του χριστιανισμού θα φτάσουν στην Ισπανία και εν τέλει στη Λατινική Αμερική (Zuleta Álvarez, “Humanismo y ética” 258-259). Κατά τη διαμονή του στο Μεξικό, στο Ateneo μαζί με τον κύκλο των ateneistas ξεκίνησαν μια διαφορετική προσέγγιση της ισπανικής λογοτεχνίας, που απομακρυνόταν από την εχθρική στάση που τηρούσε ως τότε η λατινοαμερικανική κριτική. Αντιμετώπισαν την ισπανοαμερικανική λογοτεχνία αφενός ως σύνολο, αφετέρου σε συσχέτιση με την ισπανική και, εν τέλει, σε παραλληλισμό με την αγγλοσαξωνική αμερικανική (Marín-Osorio 10). Στο έργο του δεν βλέπουμε αρνητικές νύξεις για την Ισπανία, αντίθετα ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η Ισπανία έφερε την δικαιοσύνη στη Λατινική Αμερική και η

ισπανική γλώσσα βοήθησε στην γρηγορότερη ένταξή της στο παγκόσμιο πνευματικό γίγνεσθαι (Zuleta Álvarez, “Humanismo y ética” 260). Μάλιστα, κατά την διάρκεια της διαμονής του στη Μιννεάπολη των ΗΠΑ, ταξίδεψε στην Ισπανία και μαθήτευσε για λίγο δίπλα στον σημαντικότερο Ισπανό φιλόλογο της εποχής, τον Ramón Menéndez Pidal. Είναι επίσης γνωστά τα ακαδημαϊκά προσόντα του συγγραφέα σχετικά με την Ισπανία, τόσο η μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία του, *The Irregular Stanza in the Spanish Poetry of the XVIth and XVIIth Centuries* (*Η ακανόνιστη στιχουργία στην ισπανική ποίηση του 16<sup>ου</sup> και 17<sup>ου</sup> αιώνα*) (Marín-Osorio 10) όσο και η διδακτορική διατριβή του *La versificación irregular de la poesía castellana* (*Η ακανόνιστη στιχουργία στην καστιλιάνικη ποίηση*), με την οποία αναγορεύτηκε διδάκτωρ το 1918. Την ενασχόληση με την Ισπανία δεν την διέκοψε ούτε αργότερα, όπως π.χ. με τη δημοσίευση μιας συλλογής άρθρων, *En la orilla. Mi España* (*Στην ακτή μου. Η Ισπανία μου*) το 1922. Το αποκορύφωμα της «πολιτισμικής ενοποίησης» της Ισπανίας και της Λατινικής Αμερικής ήρθε με τα έργα του *Las corrientes literarias de la América Hispánica* (*Τα λογοτεχνικά ρεύματα στην Ισπανόφωνη Αμερική*) και *Historia de la cultura de América hispánica* (*Ιστορία του πολιτισμού της Ισπανόφωνης Αμερικής*) (de Zuleta 233-247). Από την άλλη πλευρά, όμως, δεν πρέπει να παραλείπεται το γεγονός ότι κατά τη διάρκεια της ζωής του Henríquez Ureña, ήταν έντονη η παρουσία της *leyenda negra*, που εμπόδιζε την κατανόηση και την απρόσκοπτη σχέση ανάμεσα στις δυο ακτές του Ατλαντικού.

Η στάση του Henríquez Ureña απέναντι στην Ισπανία σε μια εποχή, στην οποία οι θετικές στάσεις αυτή δεν ήταν δεδομένες, οφείλεται στο γεγονός ότι η σχέση αυτή τον βοηθά να εγκαθιδρύσει ένα πολιτισμικό πρωτείο για την ιδιαίτερη πατρίδα του, ως ο πρώτος τόπος της αμερικανικής ηπείρου στον οποίο έφτασαν οι Ισπανοί. Επίσης, επιμένει στο γεγονός ότι, παρά την κατάκτηση, η Αποικιοκρατία, δεν είχε

τον ίδιο χαρακτήρα με τις περιπτώσεις άλλων αποικιοκρατούμενων χωρών, από τη στιγμή που αναγνωρίστηκε η ελευθερία των ανθρώπων των κατακτημένων περιοχών (Henríquez Ureña, “Plenitud de España” 450). Τους δε Πολέμους της Ανεξαρτησίας, ο Henríquez Ureña τους θεωρεί αποτέλεσμα της διείσδυσης του αγγλικού και γαλλικού διαφωτισμού στους πληθυσμούς της Λατινικής Αμερικής, στο πρότυπο της Αμερικανικής Επανάστασης, ενώ αναφέρεται και σε βρετανικό σχέδιο για την επίθεση στις ισπανικές αποικίες, ώστε να αποκτήσει η Βρετανία τον έλεγχο στρατηγικών σημείων, όπως συνέβη με το Γιβραλτάρ στη Μεσόγειο (Baeza Flores 111).

Αποτέλεσμα των αγγλικών και γαλλικών διαφωτιστικών αντιλήψεων ήταν η άκριτη επανάληψη, όλο τον 19<sup>ο</sup> αιώνα στην λατινοαμερικανική πνευματική παραγωγή, των στερεοτύπων της «Κακής Ισπανίας», η αδιαφορία για την κοινή πνευματική παραγωγή και ενότητα των προηγούμενων αιώνων, η αποσιώπηση του γεγονότος ότι στην Ισπανία δεν αναπτύχθηκε ένα δόγμα περί ανώτερων και κατώτερων φυλών, όπως στη Βρετανία, πράγμα που οφείλεται στην ελληνορωμαϊκή κληρονομιά της, ενώ επισημαίνει ότι, εν τέλει, η Ισπανία ωφελήθηκε και η ίδια από την επαφή της με τη Λατινική Αμερική (Henríquez Ureña, *Utopía* 12-18). Δεν ξεχνά μάλιστα να αναφερθεί στην περαιτέρω βελτίωση των σχέσεων Ισπανίας και Λατινικής Αμερικής με την ανακήρυξη της Β' Ισπανικής Δημοκρατίας (Baeza Flores 116).

Η ιστοριογραφία του 20<sup>ου</sup> αιώνα είχε σταματήσει να είναι ευρωκεντρική και συνεπώς μπορούσαν να αναπτυχθούν απόψεις, που να αμφισβητούν παραδεδομένες ιστορικές βεβαιότητες, όπως αυτή του Descubrimiento (Ανακάλυψης) της Αμερικής. Όπως έγραψε ο μεξικανός ποιητής Carlos Pellicer, την εποχή των Ανακαλύψεων, οι μεγαλύτερες πόλεις στον Κόσμο ήταν το Πεκίνο και η Tenochtitlán, και οι δυο εκτός



Ευρώπης (Fernández Retamar 25). Ο Fernández Retamar δεν δέχεται τον όρο Descubrimiento και εξηγεί το γιατί· αυτοί που ανακάλυψαν την Αμερική, ήταν αυτοί που έφτασαν από την Ασία, ως πρώτοι κάτοικοι, οι Βίκινγκς, και πολύ περισσότερο ο Κολόμβος, δεν είχαν συναίσθηση ότι ανακάλυψαν μια νέα ήπειρο αλλά ότι έφτασαν σε μια άλλη πλευρά του ήδη γνωστού κόσμου· τέλος, η καταστροφή των υπαρχόντων τότε πολιτισμών ακυρώνει την διαδικασία οποιασδήποτε ανακάλυψης (Fernández Retamar 26).

Ο Fernández Retamar συμπληρώνει την εκδοχή του Henríquez Ureña στη σχέση Ευρώπης-Ισπανίας και Αμερικής. Πρώτα και κύρια, ο Henríquez Ureña ήταν από τους πρώτους που αντέστρεψαν την *leyenda negra*. Κάθε ιστορική ή λογοτεχνική παρουσίαση, που συνδεόταν με την Ισπανία και ειδικά με την περίοδο της Αποικιοκρατίας είχε εξ ορισμού αρνητικό περιεχόμενο, λειτουργούσε μειωτικά και γινόταν προσπάθεια να απαξιωθεί, τουλάχιστο ως τις πρώτες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα (Barnola 54-55). Οι λόγοι αυτής της απαξίωσης ήταν πολλοί και ποικίλοι. Επρόκειτο για μια προκατάληψη απέναντι στην πρώην κυρίαρχο μητρόπολη από τους λαούς και τους λογίους των νεοϊδρυθέντων χωρών. Ήταν όμως και η παράλληλη άγνοια για τα τεκταινόμενα στην Ισπανία αλλά και η πίστη στον θετικισμό, συνδεδεμένο με τον αγγλοσαξωνικό κόσμο, που εμπόδιζαν την σωστή και χωρίς παρωπίδες ανάγνωση της λογοτεχνίας της περιόδου της Αποικιοκρατίας. Συμπληρωματικά δε, η *leyenda negra* επέμενε και στα ζητήματα της δουλείας των αφρικανικών πληθυσμών και την αποικιοποίηση της Λατινικής Αμερικής (Lebrón Saviñón Carlos 51-53 και Lebrón Saviñón Mariano 51).

Σε μια εξίσου ουσιαστική παρατήρηση για τη σχέση ανάμεσα στη Λατινική Αμερική και την Ισπανία στο έργο του Henríquez Ureña η Eva Guerrero Guerrero υποστηρίζει ότι η προσέγγιση Ισπανίας και Λατινικής Αμερικής, ως τα χρόνια της

Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και του ελληνορωμαϊκού κόσμου, δύναται να στοχεύει και στην πλήρη ένταξη της Λατινικής Αμερικής στον δυτικό κόσμο και στην παγκόσμια σκέψη ως ισότιμο μέλος (Guerrero Guerrero, “España en la base” 126).

#### **2.4.5. Τα τελευταία έργα: *Las Corrientes literarias en la América hispánica* (1945-1954) και *Historia de la cultura en la América hispánica***

Η αλλαγή που σημειώθηκε στη σχέση ανάμεσα στην Ισπανία και τη Λατινική Αμερική οφείλεται, ανάμεσα σε άλλους, και στον Henríquez Ureña που έζησε σε διάφορα μέρη της αμερικανικής ηπείρου αλλά και στην Ισπανία και προσπάθησε να αναδείξει μια άλλη σχέση ανάμεσα στις δυο ακτές του Ατλαντικού, όπως είδαμε. Η αλλαγή αυτή στο έργο του Henríquez Ureña «ολοκληρώθηκε» με τα δυο τελευταία του έργα, *Las Corrientes Literarias* και *Historia de la cultura en la América Hispánica*.

Τα δυο αυτά έργα ουσιαστικά συνοψίζουν αλλά και επανα-συνθέτουν όλο το προηγούμενο έργο του Henríquez Ureña, το οποίο ο συγγραφέας τοποθετεί μέσα σε ένα ιστορικό σχήμα, αναλύοντας και παρουσιάζοντας συνολικά τα χαρακτηριστικά της κάθε περιόδου. Βασικό χαρακτηριστικό είναι ότι πρόκειται για έργα που ξεφεύγουν από τον απλό διδακτικό στόχο και είναι τόσο καλογραμμένα, ώστε να διαβάζονται σαν λογοτεχνία και τα ίδια. Ο Henríquez Ureña μπορεί να συγκριθεί με τον κορυφαίο Λατινοαμερικανό συγγραφέα Andrés Bello, για τον ουμανισμό του, την πνευματική του αξία και την ικανότητά του να προσφέρει στη γνώση του λατινοαμερικανικού πολιτισμού. Όπως ο Bello σηματοδοτεί την πνευματική αυτονομία της Λατινικής Αμερικής, έτσι και ο Henríquez Ureña καθιέρωσε νέες αντιλήψεις στη λατινοαμερικανική σκέψη (Barnola 58-59). Παρά τον

συνθετικό τους χαρακτήρα, ορισμένοι μελετητές βλέπουν στα έργα αυτά μια θεσμοποίηση και μια κανονικοποίηση της λογοτεχνικής παραγωγής, μια προσέγγιση σε έργα όχι πολύ γνωστά, τα οποία όμως ο Λατινοαμερικανός που έχει ανεπτυγμένη «λατινοαμερικανική ταυτότητα» οφείλει να γνωρίζει (Díaz Quiñones, “Persistencia de la Tradición” 25).

Το έργο *Las Corrientes literarias en la América hispánica* δεν έχει απασχολήσει την περί Henríquez Ureña βιβλιογραφία στον ίδιο βαθμό με την *Utopía de América* ή με το *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Είναι ένα από τα τελευταία έργα του συγγραφέα και γράφτηκε πρώτα στα αγγλικά, ως συστηματοποίηση των διαλέξεων που έδωσε την πενταετία 1940-1945, μέσα δηλαδή στον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, στην έδρα Charles Eliot Norton του Harvard University<sup>82</sup>, για να οικειοποιηθεί το αμερικανικό κοινό τη λατινοαμερικανική πνευματική παραγωγή (Leavitt 141). Πρόκειται για το βιβλίο απαύγασμα της πνευματικής παραγωγής του Δομινικανού συγγραφέα –μαζί με το σχεδόν ξεχασμένο και υποτιμημένο *Historia de la cultura en la América hispánica*. Πρόκειται για έργα *sui generis*, γραμμένα σε μια εποχή, όταν ο όρος «κοινωνική ιστορία της τέχνης» (ή της λογοτεχνίας), όπως τον καθιέρωσε ο Arnold Hauser<sup>83</sup>, ήταν άγνωστος, ενώ

---

<sup>82</sup> Οι Λατινοαμερικάνοι ή ισπανόφωνοι που έχουν διδάξει στην έδρα Charles Eliot Norton στα σχεδόν 100 χρόνια που λειτουργεί είναι μόλις πέντε-έξι: Ο (Δομινικανός) Pedro Henríquez Ureña (1940-1941), ο [Ισπανός] Jorge Guillén (1957-1958), ο (Μεξικανός) Carlos Chávez (1958-1959), ο (Ισπανο-Μεξικανός) Félix Candela (1961-1962, αλλά παράλληλα με άλλους δυο καθηγητές), ο (Αργεντίνος) Jorge Luis Borges (1967-1968) και ο (Μεξικανός, νομπελίστας 1990) Octavio Paz (1971-1972) ([https://en.wikipedia.org/wiki/Charles\\_Eliot\\_Norton\\_Lectures](https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Eliot_Norton_Lectures) και <https://www.hup.harvard.edu/collection.php?cpk=1033> )

<sup>83</sup> Ο Arnold Hauser (1892-1978) ήταν Ούγγροεβραίος ιστορικός της τέχνης, που εγκαταστάθηκε στη Μεγάλη Βρετανία μετά το Αυστριακό Anschluss (1938) και ανέπτυξε ιδιαίτερα πρωτοποριακό έργο στην Ιστορία της Τέχνης. Γνωστότερο έργο του –και μεταφρασμένο στα ελληνικά- η *Κοινωνική Ιστορία της Τέχνης* (Berryman 2-3). Για τον Hauser, η τέχνη επηρεάζεται πρώτιστα από κοινωνικούς και οικονομικούς παράγοντες, ενδογενείς σε μια κοινωνία, που απαντούν σε συγκεκριμένα αιτήματα, παρότι μπορεί να έχουν διαχρονικό χαρακτήρα, και δεν επηρεάζεται από τυχαίες εξωτερικές εξελίξεις ή επιρροές (Γέμτου 170-175). Το ενδιαφέρον στη θεωρία του Hauser είναι ότι δίνει στην τέχνη και γνωστική λειτουργία, πέρα από την αισθητική, καθώς η τέχνη είναι συμπλήρωμα και παραγωγός γνώσης, ιδεολογίας και υλικών συνθηκών, που καθρεφτίζονται στο έργο τέχνης (multilayer theory – πολυστρωματική θεωρία). Έτσι, η τέχνη γίνεται για τον Hauser η αυτοάμυνα του της κοινωνίας απέναντι σε έναν ολοένα και πιο εχθρικό κόσμο. Την ίδια στιγμή απομακρυνόμενος από τον ορθόδοξο

ακριβώς λόγω της ιδιαίτερης προσέγγισης του συγγραφέα που δεν ήταν ούτε διαλεκτική ούτε στρουκτουραλιστική, δεν συγκέντρωσε την προσοχή υστερότερων μελετητών. Ο συγγραφέας απέρριψε εξ αρχής την υποστασιοποίηση όρων όπως “lo hispano” και “lo americano” και προχώρησε στην περιγραφή της πορείας της λογοτεχνικής παραγωγής παράλληλα με την πολιτικοκοινωνική ιστορία και την συνολική πνευματική παραγωγή κάθε περιόδου (Gutiérrez Girardot, *Pedro Henríquez Ureña* 18-19).

Εκ πρώτης όψεως το βιβλίο φαίνεται να είναι στη σύλληψη και τη συγγραφή του απλό: Μια ιστορική παρουσίαση της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας για τους φοιτητές, γραμμένη στα αγγλικά και μεταφρασμένη μετά τον θάνατο του συγγραφέα στα ισπανικά. Αυτός είναι ο προφανής στόχος, η αντιπροσωπευτική παρουσίαση των ρευμάτων της ισπανοαμερικανικής λογοτεχνίας. Ο άλλος στόχος είναι η μεθοδολογική πρόκληση, καθώς το βιβλίο δεν συμφωνεί καθ’ ολοκληρία με τον τίτλο του. Ίσως αυτό να οφείλεται στο ότι, όπως ο συγγραφέας δήλωσε, μετά το τέλος των διαλέξεων το ξαναέγραψε για να ενσωματώσει σημειώσεις και να το κάνει πιο στέρεο από μεθοδολογικής άποψης, καθώς ξεκινά από το γενικό πλαίσιο σε κάθε κεφάλαιο και προχωρά προς ειδικότερα ζητήματα και εκπροσώπους, ακολουθώντας την παραγωγική μέθοδο (González Casanova 166-167). Ακόμα καθαρότερα, τη μεθοδολογία του έργου περιγράφει ο Gutiérrez Girardot, αποκαλώντας την διαλεκτική, όχι με την εγγλεϊανή ή τη μαρξική έννοια, αλλά με την ιστορική, τον διάλογο ανάμεσα στο γενικό περιβάλλον και το ειδικό γεγονός (Gutiérrez Girardot, “Introducción” xviii). Μάλιστα, ανάμεσα στην αγγλική έκδοση του 1945 και στις ισπανικές του 1949 και του 1954 υπάρχουν διαφορές και επεμβάσεις στο κείμενο,

---

μαρξισμό και χρησιμοποιώντας άλλα φιλοσοφικά και ψυχολογικά εργαλεία, ο Hauser αναδεικνύει τον αναστοχασμό και τη διαθεματικότητα ως πυλώνες της γνώσης (Zuh 42 και 47-52).

που φαίνεται να έγιναν από τον μεταφραστή και όχι από τον ίδιο τον συγγραφέα (Mondragón, “Gestos de pensar” 150-156).

Όπως είδαμε, το βιβλίο γράφτηκε με την ευκαιρία των διαλέξεων του Henríquez Ureña στο Harvard. Για τον Δομινικανό συγγραφέα είναι η τρίτη φορά που επισκέπτεται και διαμένει στις Η.Π.Α. επί μακρόν. Ο Henríquez Ureña βρέθηκε το 1940 στο Harvard και η πρόσκληση αυτή του αμερικανικού πανεπιστημίου έχει πολύ ενδιαφέρον παρασκήνιο.

Οι Η.Π.Α. από το 1933 επί προεδρίας Franklin Delano Roosevelt ξεκίνησαν μια πολιτική του *buen vecino* (καλού γείτονα) προς τις χώρες της Λατινικής Αμερικής, σε πολλές από τις οποίες είχαν επέμβει στρατιωτικά ή οικονομικά τις προηγούμενες δεκαετίες. Αυτό σήμαινε ότι ιδρύθηκαν πολλές πανεπιστημιακές έδρες, ινστιτούτα μελέτης, ραδιοφωνικές και κινηματογραφικές παραγωγές σχετικά με τον λατινοαμερικανικό πολιτισμό, που οδήγησαν και σε αμοιβαίες επισκέψεις πανεπιστημιακών καθηγητών για την σύσφιξη των σχέσεων των δυο κόσμων (Degiovanni 135-137). Ο Henríquez Ureña, καθηγητής τότε στην Αργεντινή, προσκλήθηκε με σκοπό να δημιουργηθεί ένα κλίμα υπέρ των Η.Π.Α. στις λατινοαμερικανικές χώρες, καθώς ήταν ο πρώτος Λατινοαμερικανός που προσκαλούνταν να μιλήσει για το αντικείμενό του. Ο Henríquez Ureña εκείνη τη στιγμή φάνταζε ως ο ιδανικός προσκεκλημένος καθώς είχε ζήσει και γνώριζε τις ΗΠΑ. αλλά και –κυρίως- επειδή ανήκε στον κύκλο του περιοδικού *Sur* του Μπουένος Άιρες, που ασκούσε επιρροή μέσω της διευθύντριας του, της ποιήτριας Silvina Ocampo.

Ο Henríquez Ureña πίστευε, όπως και άλλοι διανοούμενοι της εποχής, ότι σε πολλές περιπτώσεις, ο διανοούμενος έχει πολύ περισσότερα κοινά με την κοινωνική ελίτ άλλων χωρών παρά με τους συμπατριώτες του, ακολουθώντας το παράδειγμα

του José Ortega y Gasset. Ουσιαστικά, το εγχείρημα που παρουσιάζει στο *Corrientes Literarias* αποσκοπεί σε ένα αίσθημα ενότητας και ενσωμάτωσης στη δημόσια σφαίρα, θέλοντας να δείξει ότι ούτε οι λατινοαμερικάνικες ελίτ υποτιμούν τον τεχνολογικό πολιτισμό των Η.Π.Α. ούτε όμως και το αντίθετο είναι επιτρεπτό, εξ ου και χρειάζεται η αμοιβαία γνωριμία σε τόσο υψηλό ακαδημαϊκό επίπεδο (Degiovanni 150-152). Γι' αυτό τον λόγο και ο συγγραφέας δεν το γράφει ως εγχειρίδιο αλλά ως οδηγό, επειδή είχε στόχο να οδηγήσει τον αναγνώστη με αυτή του την προσέγγιση σε μια «συμπεριφορά», δηλαδή να ψάξει ο ίδιος και να εμβαθύνει στο θέμα (Mondragón, “Gestos de pensar” 166-167). Πέρα από την όποια παρουσίαση των ρευμάτων και των συγγραφέων, ο Henríquez Ureña έχει ετοιμάσει ένα εξαιρετικά μεγάλο και στιβαρό corpus σημειώσεων σε κάθε κεφάλαιο με πολύ ανεκδοτολογικό υλικό, που δείχνει ότι δεν ενδιαφέρεται για τη γραμμική ιστορία αλλά για τον τρόπο δόμησής της μέσα από τις σχέσεις, τις επιρροές και τα παρεπόμενα (Echenique Valdés 37).

Ανάμεσα στις αρετές του βιβλίου είναι ο συνεχής διάλογος ανάμεσα στην πολιτική και την πολιτισμική ιστορία. Παρουσιάζει την καλλιτεχνική και λογοτεχνική παραγωγή όχι ως απότοκο της οικονομίας και της πολιτικής αλλά ως προϊόν ανταγωνισμού των κοινωνικών και πολιτισμικών ρευμάτων, ξεφεύγοντας με αυτόν τον τρόπο τόσο από τον ιδεαλισμό όσο και από τον πλήρη υλισμό (Mondragón, “Gestos de pensar” 174).

Το βιβλίο είναι χωρισμένο σε οκτώ κεφάλαια που ξεκινούν από την Ανακάλυψη της Αμερικής το 1492 και φτάνουν ως σχεδόν την εποχή του συγγραφέα, που ήθελε να παρουσιάσει τη Λατινική Αμερική ως έναν τόπο «κανονικοποιημένο» και όχι «εξωτικό», να αναδείξει το ρόλο της ως γείτονα και όχι ως εχθρού ή ως μιας επικίνδυνης *terra incognita* (Degiovanni 157).

Ξεκινά με ένα πολύ ενδιαφέρον κεφάλαιο, το ευρωπαϊκό φαντασιακό σχετικά με την ανακάλυψη της Αμερικής και συνεχίζει με τα επόμενα κεφάλαια που ανταποκρίνονται περισσότερο σε αυτό που έχει κανείς στο νου του ως ιστορία της λογοτεχνίας. Ξεκινά με τα κείμενα του Χριστόφορου Κολόμβου που έδωσαν έναν νέο κόσμο στην ευρωπαϊκή περιέργεια, τα οποία μεταφράστηκαν πολύ γρήγορα και διαδόθηκαν, όπως και οι περιγραφές για τερατόμορφα όντα, που ζούσαν πέρα από τους οικισμούς των «ευγενών αγρίων». Σχολιάζει τις αντιλήψεις των Ευρωπαίων, που ακόμα και στις μέρες του, θεωρούν την Κεντρική και Νότια Αμερική τόπο αφιλόξενο–και άγριο. Με αργούς ρυθμούς και κυρίως μετά τη δημοσίευση και διάδοση των κειμένων του Amerigo Vespucci άρχισε να υπάρχει συνείδηση ότι ένας νέος κόσμος ανακαλύφθηκε. Οι τερατώδεις περιγραφές του που έβλεπαν τους ιθαγενείς λίγο καλύτερους από τα άγρια ζώα και ήταν στο επίκεντρο των συζητήσεων της πνευματικής ελίτ, φαίνεται να επικρατούν στον 16<sup>ο</sup> αιώνα. Η λύση – το πρόβλημα για τους Ισπανούς και τους Πορτογάλους- ήταν η υποταγή και ο εκχριστιανισμός των πληθυσμών αυτών. Ο Bartolomé de las Casas με το έργο του βοήθησε στο να εξασφαλιστεί ελευθερία στους ιθαγενείς, ώστε να μην θεωρηθούν δούλοι αλλά υποτελείς του αυτοκράτορα. Παράλληλα, επειδή μίλησε και για τις κακοποιήσεις των ιθαγενών, το έργο του έγινε η αφορμή για το ξεκίνημα της *leyenda negra*. Σε γενικές γραμμές, οι ιθαγενείς δεν αποτέλεσαν ευρύ πεδίο συζήτησης στην ισπανική κοινωνία, ενώ στη Γαλλία ο Montaigne με τα *Δοκίμιά* του έδωσε μια άλλη οπτική σε έννοιες όπως αγριότητα, βαρβαρότητα και βοήθησε στην αλλαγή στάσης των Ευρωπαίων απέναντι στους ιθαγενείς (Henríquez Ureña, *Las Corrientes Literarias* 3-29). Το κεφάλαιο αυτό συγκεντρώνει θερμές κριτικές παρά τις παραλείψεις που τονίζονται γενικόλογα ή τις αμφισβητούμενες στάσεις π.χ. για την

ρευστότητα της Αποικιοκρατίας (Lee 154), επειδή δείχνει τη στάση των Ευρωπαίων, αν και αυτή η οπτική δεν συνεχίζεται στα επόμενα κεφάλαια (Whitaker 149).

Σε γενικές γραμμές, το έργο συγκεντρώνει θετικές κριτικές, όπως και η συνολική προσπάθεια του συγγραφέα, και τονίζεται η έλλειψη ενός ανάλογου εγχειριδίου στην αγγλική γλώσσα (Atkinson 138), παρότι υπήρχε ήδη από το 1916 αντίστοιχο έργο του Coester. Πάγια θέση του Henríquez Ureña παραμένει η διαφορετικότητα στη λατινοαμερικανική λογοτεχνία. Δεν μιλά για ομοιογένεια αλλά για κοινά σημεία μέσα στην διαφορετικότητα (Brito Olvera 84), βασισμένα στην αυτοχθονία που δεν την θεωρεί κατασκευή αλλά ζώσα πραγματικότητα μέσα στην κοινωνία, π.χ. με το παράδειγμα του Μεξικού (Link 255). Αυτός είναι, ίσως, και ο λόγος που ο συγγραφέας δεν ακολούθησε την πορεία των εθνικών λογοτεχνιών αλλά των λογοτεχνικών ρευμάτων ώστε να μην είναι εμφανές “how different Argentine literature is from Chilean [...] or Mexican literature since the Revolution from Peruvian literature of the same period”<sup>84</sup> (Leavitt 142). Στην άποψη αυτή, αντιτίθεται ο Gutiérrez Girardot, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο συγγραφέας ήθελε να υπερβεί ακριβώς αυτό το εθνικιστικό αίσθημα μερικότητας, με τη γνώση του παρελθόντος για ένα καλύτερο παρόν (Gutiérrez Girardot, *Pedro Henríquez Ureña* 23-24).

Το βιβλίο, όπως έχει αναφερθεί προηγουμένως, ξεχάστηκε σχετικά γρήγορα. Εκδόθηκε σε μια δύσκολη περίοδο για τις ανθρωπιστικές σπουδές, όπου κυριαρχούσε η υποτίμηση της λατινοαμερικανικής λογοτεχνίας από τις τοπικές ελίτ, ένας μετρίου χαρακτήρα κοσμοπολιτισμός, που προέκρινε οτιδήποτε ερχόταν από την Ευρώπη, αλλά και η ακμή του στρουκτουραλισμού, που φάνταζε ως η πλέον

---

<sup>84</sup> ...πόσο διαφορετική είναι η αργεντίνικη λογοτεχνία από την χιλιανή [...] ή η μεξικάνικη λογοτεχνία μετά την Επανάσταση από την περουβιανή της ίδιας εποχής.



ενδεδειγμένη και αντικειμενική μέθοδος για την ανάλυση της λογοτεχνίας, (Gutiérrez Girardot, “Introducción” xii)<sup>85</sup>

Ο Henríquez Ureña όχι μόνο ενσωμάτωσε τη λογοτεχνική παραγωγή της Βραζιλίας αλλά δίνει συνεχώς παραδείγματα και κάνει παραλληλισμούς ανάμεσα στη λογοτεχνία και σε άλλες τέχνες (Walsh 144). Η αναφορά του Henríquez Ureña στις άλλες τέχνες, πέραν της λογοτεχνίας –παρά το γεγονός ότι δεν είναι ειδικός και το ξεκαθαρίζει- αποτελεί μια ενδιαφέρουσα προσέγγιση, σαφώς πληρέστερη από κάθε άλλη προηγούμενη, σε ένα τέτοιο έργο για τα λογοτεχνικά ρεύματα (Torres-Rioseco 161 και Jiménez Rueda 163).

Παρά το γεγονός ότι ο Henríquez Ureña επιμένει συνεχώς στον όρο “hispano” στο παρόν έργο ενσωματώνει τη Βραζιλία. Θα μπορούσε, λοιπόν, ή θα ήταν και περισσότερο αναμενόμενο, να χρησιμοποιείται ο ακόμα πιο συμπεριληπτικός όρος “latino”, κάτι που ο συγγραφέας δεν κάνει (Jiménez Rueda 164).

Το τελευταίο έργο του Pedro Henríquez Ureña ήταν το *Historia de la cultura en la América hispánica*, το οποίο εκδόθηκε μετά τον θάνατό του, το 1949. Όπως και στα *Corrientes Literarias* έχουμε κι εδώ το πρόβλημα του τι είναι ή τι δεν είναι αυτό το σύντομο βιβλίο. Ο συγγραφέας του δεν το κατηγοριοποιεί και οι κριτικοί έχουν εκφράσει διαφορετικές απόψεις. Πρόκειται για μια πολιτισμική ιστορία, που παρά τη συντομία της, είναι πολύ περισσότερο αυστηρή και περιεκτική από άλλες σύγχρονες ή παλαιότερες προσπάθειες (Martínez 171). Τα βιβλία που είχαν γραφτεί για τον ισπανοαμερικανικό πολιτισμό εν γένει μέχρι τότε ξεκινούσαν

---

<sup>85</sup> Ο Gutiérrez Girardot εκκινώντας από την θεωρία της λογοτεχνίας του Schlegel για τη μοναδικότητα του έργου τέχνης και την εκφορά κρίσης περί αυτού μέσα στα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενά του, φτάνει μέχρι τον θετικισμό και τον στρουκτουραλισμό, για να καταδείξει στον υποψιασμένο αναγνώστη του τον λόγο που το έργο του Henríquez Ureña έχασε την επιστημονική του «ζωντάνια», χωρίς να είναι παρωχημένο ή στηριγμένο σε αντιεπιστημονική βάση (Gutiérrez Girardot, “Introducción” xix-xxiii).

με μια βασική αρχή, είτε πίστευαν ότι οι Ισπανοί ήταν εκπολιτιστές, είτε ότι ήταν δυνάστες, θέσεις εξ ορισμού περιοριστικές και μυωπικές, όταν πρόκειται να εξιστορηθεί η πορεία ενός πολιτισμού. Ο Henríquez Ureña αποφεύγει αυτές τις υποκειμενικές και γεμάτες προκατάληψη θέσεις, με τη μελέτη του πολιτισμού και όχι με την αποδοχή της μιας ή της άλλης θέσης. Δεν είναι λοιπόν ένα εγχειρίδιο, αλλά, όπως και τα *Corrientes Literarias*, ένας οδηγός μελέτης με αξιολογήσεις, κρίσεις και κριτήρια, αποφεύγοντας τις πολλές πληροφορίες (Mallo 174-175). Ακόμα πιο περιληπτικά πρόκειται για ένα έργο για τον λατινοαμερικάνικο πολιτισμό στην ευρύτερη εκδοχή του, ανά περιόδους και όχι ανά εθνικά κράτη (Mondragón, “Ureña. La historia” 78-79 και 85).

Ανάμεσα στα δυο βιβλία, παρότι εκδόθηκαν χρονικά κοντά το ένα με το άλλο, υπάρχουν διαφορές. Μια μεγάλη και οφθαλμοφανής διαφορά ανάμεσα στα δυο τελευταία έργα είναι το ότι η *Historia de la cultura* ξεκινά με τους προκολομβιανούς, τους ιθαγενείς πολιτισμούς, με ένα σύντομο κεφάλαιο που εντάσσει πλέον στον συνολικό αμερικανικό πολιτισμό το προκολομβιανό του παρελθόν. Μια δεύτερη είναι ότι το συντομότερο *Historia* είναι πολύ πιο φιλόδοξο, καθώς οι παρατηρήσεις του συγγραφέα δεν μένουν μόνο στο καλλιτεχνικό και λογοτεχνικό επίπεδο αλλά εκτείνονται και στο επιστημονικό (π.χ. για τα μαθηματικά) και στο πολιτικό (π.χ. για τους νόμους) (Echenique Valdés 35).

Όπως λέει ο Rafael Mondragón για την *Historia de la cultura en la América Hispánica*, το βιβλίο που έχουμε στα χέρια μας δεν είναι το ίδιο με αυτό που ήθελε ο Pedro Henríquez Ureña να διαβάσουμε. Λείπουν πολλά από τα στοιχεία της αρχικής έκδοσης, οι χάρτες, η αρκετά ευρεία εικονογράφηση, οι σημειώσεις. Οι παραλείψεις αυτές δεν είναι του συγγραφέα αλλά των μεταγενέστερων εκδοτών που δοκίμασαν να εκλαϊκεύσουν μια σειρά από σημαντικά έργα, με σκοπό τη διάδοσή τους στο κοινό

της Αργεντινής (Mondragón, “Ureña. La historia” 88-92). Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η λήθη του Pedro Henríquez Ureña, για την οποία μιλά στο έργο του ο Gutiérrez Girardot, είχε ήδη ξεκινήσει. Γραμμένα και εκδεδομένα σε μια μεταχρυσική εποχή, τα τελευταία και πλέον συμπεριληπτικά έργα του Henríquez Ureña, που κινούνταν «ανάμεσα στο παλιό και στο μοντέρνο», επανεκτιμήθηκαν μόνο από τα μέσα της δεκαετίας του 1980, όταν τα γεωπολιτικά δεδομένα μετά τον Ψυχρό Πόλεμο θα άλλαζαν εκ νέου (Martínez 147-148).

#### **2.4.6. Η Βραζιλία στο έργο του Pedro Henríquez Ureña**

Ένα από τα ζητήματα που παραμένουν ανοικτά είναι αυτό της ονομασίας: Nuestra América, Latinoamérica ή Hispanoamérica. Οι όροι παρουσιάζουν διαφορές και, όπως είχε γράψει ο Germán Arciniegas, η Nuestra América αλλάζει μορφές. Ο όρος América Latina οφείλεται στον γαλλικό 19<sup>ο</sup> αιώνα για να τονιστεί - μεσούντος του βρετανογαλλικού αποικιακού ανταγωνισμού- το αυτοκρατορικό γόητρο της Γαλλίας. Ωστόσο, ένας πρώιμος διαχωρισμός ανάμεσα σε αγγλοσαξωνική και λατινογενή Αμερική φαίνεται να υπήρχε και στην συνείδηση ισπανόφωνων διανοούμενων του ίδιου αιώνα, ήδη από τα πρώτα χρόνια της Ανεξαρτησίας. Οι επεμβάσεις, όμως, τόσο των Γάλλων όσο και των Ισπανών, παράλληλα με αυτές των Η.Π.Α. οδήγησαν του ισπανόφωνους πληθυσμούς προς τη συνείδηση της América Hispánica ή Española (Bethell 457-460).

Η América Hispánica ή América Latina, επ’ ουδενί δεν φαίνεται να συμπεριλαμβάνει τη Βραζιλία, πράγμα που συναισθάνονταν και οι Βραζιλιάνοι στοχαστές, που μάλλον κοιτούσαν προς τη Γαλλία ή τις ΗΠΑ ως σημεία αναφοράς. Τον 19<sup>ο</sup> αιώνα δε η Βραζιλία αντιμετωπιζόταν από τα ισπανοαμερικανικά κράτη με

επιφύλαξη, καθώς αφενός είχε ακόμα μοναρχία, αφετέρου είχε βλέψεις προς την περιοχή του Río de la Plata. Ακόμα και μετά την οριστικοποίηση των συνόρων, το ενδιαφέρον της Βραζιλίας στρεφόταν προς τις Η.Π.Α., με τις οποίες συνεργάστηκε στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο (Bethell 461-469)<sup>86</sup>.

Με τον ίδιο τρόπο, και ο Henríquez Ureña στα τελευταία χρόνια του έργου του ενσωμάτωσε τη Βραζιλία στη σύλληψή του για την Hispanoamérica ή την *Nuestra América*. Σήμερα, ενδεχομένως θα έγραψε σε εντελώς άλλο πλαίσιο, ακόμα και αν χρησιμοποιούσε τους ίδιους όρους, καθώς η *Nuestra América* σήμερα περιλαμβάνει πέρα από της ισπανόφωνες χώρες και τη Βραζιλία, τον γαλλόφωνο Καναδά, τις Γαλλικές Αντίλλες, τους ισπανόφωνους των ΗΠΑ (Weinberg, “El ensayo latinoamericano” 119).

Με τον όρο αυτό, Hispanoamérica, που χρησιμοποιεί ο Henríquez Ureña, τον σύνθετο με τη λέξη hispano, πολύ συχνά μέσα στα έργα του, καθ-ορίζονται οι ισπανόφωνες χώρες ως αντικείμενο μελέτης. Όμως, ανακύπτει το πρόβλημα της Βραζιλίας. Ο συγγραφέας αναγνωρίζει ότι, παρά το γεγονός ότι, αν και δεν διαφέρουν σημαντικά οι δυο γλώσσες, Ισπανικά και Πορτογαλικά, η διαφοροποίηση –ή καλύτερα, η εξαίρεση- της Βραζιλίας παραμένει. Παρ' όλ' αυτά όμως η Βραζιλία δεν είναι ένας άλλος κόσμος. Στο επίπεδο της αισθητικής και του πολιτισμού, οι δρόμοι ήταν παράλληλοι, με μικρές διαφοροποιήσεις, οφειλόμενες στη διαφορετική πολιτική κυριαρχία (Henríquez Ureña, *Historia de la cultura* 26 και 28). Πολιτικά, η Βραζιλία διατήρησε το μοναρχικό καθεστώς αλλά έγινε κι εκείνη δημοκρατία με όλα τα προβλήματα της υπόλοιπης Λατινικής Αμερικής, π.χ. τις επαναστάσεις (Henríquez Ureña, *Historia de la cultura* 29). Παραμένει λοιπόν η έννοια της Λατινικής

---

<sup>86</sup> Στο σημείο αυτό ο Leslie Bethell κάνει ένα σοβαρό λάθος γράφοντας: ... Pedro Henríquez Ureña (1884–1946) [...] whose later works included *Literary Currents in Hispanic America* (Cambridge MA, 1945) [...] and *La historia de la cultura en la América hispánica* (Mexico City, 1947), published after his death. Neither included Brazil (Bethell 469).

Αμερικής ένα *Κενό*<sup>87</sup>, που έρχεται, συστηματικά πια, να γεμίσει η Βραζιλία, την οποία ο Henríquez Ureña εντάσσει στο ιστοριογραφικό και πολιτισμικό του σχήμα, αρχικά πολύ σποραδικά, και μάλιστα από την κριτική του καταλογίζεται στις ελλείψεις του έργου του. Εντούτοις, στα δυο τελευταία του έργα η Βραζιλία εντάσσεται στον λατινοαμερικανικό κόσμο συστηματικά, πιθανόν επειδή ήρθε σε πιο άμεση επαφή με τον βραζιλιανικό πολιτισμό μέσω της παρουσίας εκεί ως πρέσβη του φίλου του, Alfonso Reyes (Marín-Osorio 16 και 19). Στην πρώτη έκδοση του έργου του, *Historia de la cultura de la América Hispánica*, ανάμεσα στις εικόνες που κοσμούν το εξώφυλλο, μία είναι από τη Βραζιλία, το άγαλμα του Joel de Alejandinho στην πόλη Congonhas της επαρχίας Minas Gerais στη Βραζιλία (Antelo 27). Με αυτόν τον εμφανή τρόπο εντάσσει εξ αρχής τη Βραζιλία στη Λατινική Αμερική, της οποίας σκοπεύει να εξιστορήσει τον πολιτισμό.

Η ένταξη της Βραζιλίας στην *cultura hispanoamericana* αφενός δεν γίνεται εκ του μηδενός και αιφνίδια, αφετέρου εντάσσεται σε ένα σχήμα όπου κάθε πολιτισμός αναγνωρίζεται ως αξιόλογος αφ' εαυτού και όχι σε σύγκριση με τον ευρωπαϊκό. Αυτό αποτελεί και προγραμματική θέση του Henríquez Ureña στο *Literary Currents*, όταν γράφει:

Sólo ahora empezamos a descubrir que la humanidad ha conocido muchísimas civilizaciones, enterradas ya bajo el polvo, y que en muy diversos tiempos y en muy distintos lugares se construyeron grandes ciudades, se hicieron grandes descubrimientos científicos y se crearon grandes formas artísticas. Muchas obras que antes figuraban en colecciones etnológicas o arqueológicas emigran ahora a los museos de arte, y las esculturas de Cambodia o de Ur, la ciudad de los caldeos, de Guatemala o de Cuzco, de la Isla de Pascua o del África Central figuran hoy al lado de las antes incomparables estatuas de Grecia e Italia. Ya no nos avergüenza confesar que

---

<sup>87</sup> Ο Antelo στο άρθρο του παραλληλίζει την έννοια του Κενού στην πολιτισμική θεωρία με το κενό που δημιουργείται στο εσωτερικό του πήλινου αγγείου, όταν το φτιάχνει ο αγγειοπλάστης. Πρόκειται δηλαδή για μια κατασκευή (το αγγείο) που καλύπτει εντός του τα κενά, τις ελλείψεις, τον άδειο χώρο (Antelo 40).

cualquier civilización puede haber sido, en algunos aspectos, tan grande como la muestra, si no mayor<sup>88</sup> (Henríquez Ureña, *Literary Currents* 67-68).

Με τη Βραζιλία ο Henríquez Ureña πρωτοασχολείται τόσο συστηματικά σε ένα άρθρο του το 1935 με τίτλο “Las letras brasileñas”. Εκεί αφού τονίσει την φυσική ομορφιά της χώρας, που ενέπνευσε μεγάλους ευρωπαίους καλλιτέχνες, έρχεται να θεωρήσει φυσικό ότι ο τόπος αυτός μπορεί να εμπνεύσει και τους ντόπιους, όπως και συνέβη. Εδώ δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ήδη από την εποχή των *Seis Ensayos* ο Henríquez Ureña έχει εκθειάσει τη φύση της αμερικανικής ηπείρου, που έχει λειτουργήσει ως πηγή έμπνευσης και έχει τη δική της συμβολή στη δημιουργία της λατινοαμερικανικής ταυτότητας. Μιλά για την κοινή μοίρα της Βραζιλίας με όλη τη Λατινική Αμερική, την ανάγκη για την ελευθερία και την ανεξαρτησία, έστω κι αν στην βραζιλιάνικη περίπτωση αυτή επήλθε διαφορετικά, ειρηνικά. Όσον αφορά στη λογοτεχνική της παραγωγή, πλούσια, πολυποίκιλη με κορυφαίους συγγραφείς και έργα, που αναδεικνύουν και ασχολούνται με τη μείξη, το χωνευτήρι λαών και φυλών που συντελείται ακόμα στη χώρα (Henríquez Ureña, *Utopía* 363-365). Ενδιαφέρουσα είναι η παρατήρηση του Varela Centeno, ο οποίος σχολιάζει το σημείο όπου ο Henríquez Ureña διαχωρίζει σε *América mala* και *América buena*. Αν κλιματολογικά η *América buena* έχει το πιο υγιεινό κλίμα, τότε αυτές οι ζώνες στο μεγαλύτερο μέρος τους βρίσκονται στη Βραζιλία (Varela Centeno Hülsendeger 95). Ωστόσο, όταν ο συγγραφέας εκδίδει το *Seis Ensayos* δεν έχει ακόμα ασχοληθεί συστηματικά με τη Βραζιλία και, ενδεχομένως, να μην έχει συνειδητοποιήσει την προέκταση της σκέψης του αυτής, όσον αφορά τη γεωγραφία,

---

<sup>88</sup> Μόλις τώρα ξεκινάμε να ανακαλύπτουμε ότι η ανθρωπότητα γνώρισε πολλούς πολιτισμούς, θαμμένους κάτω από τη σκόνη, και ότι σε διαφορετικές στιγμές και σε διάφορα μέρη του κόσμου χτίστηκαν μεγάλες πόλεις, έγιναν μεγάλες επιστημονικές ανακαλύψεις, δημιουργήθηκαν σπουδαίες καλλιτεχνικές μορφές. Πολλά έργα που μέχρι τότε κοσμούσαν εθνολογικές ή αρχαιολογικές συλλογές, τώρα μεταναστεύουν στα μουσεία τέχνης και τα γλυπτά της Καμπότζης, ή της Ουρ, της πόλης των Χαλδαίων, της Γουατεμάλας ή του Κούσκο, του Νησιού του Πάσχα ή της Κεντρικής Αφρικής στέκονται δίπλα στα μέχρι πρότινος αξεπέραστα αγάλματα της Ελλάδας και της Ιταλίας. Και πλέον δεν ντρεπόμαστε να ομολογήσουμε ότι οποιοσδήποτε πολιτισμός μπορούσε να είναι ισάξιος ή ακόμα μεγαλύτερος από τον δικό μας.

καθώς το κριτήριο με το οποίο «διαχωρίζει» την *América mala* και την *América buena* είναι καθαρά πολιτικό, όπως έχουμε δει.

Πολύ συστηματικότερα ο Henríquez Ureña ασχολείται με τη Βραζιλία και τον πολιτισμό της, όχι πια ως ξεχωριστό γεωγραφικό ή πολιτικό χώρο, στα δυο τελευταία έργα του. Οι αναφορές στη Βραζιλία είναι πολύ συχνές και στο *Literary Currents* και στην *Historia de la cultura*, και αναδεικνύουν τον παράλληλο χαρακτήρα και πορεία της πολιτισμικής παραγωγής στη χώρα αλλά και τις όποιες διαφορές της από την ισπανική Αμερική, όπως την έλλειψη προβλημάτων στον έλεγχο της Βραζιλίας, καθώς οι ιθαγενείς πληθυσμοί ήταν λιγότεροι, αραιότεροι και πολλοί αποδέχτηκαν την πορτογαλική κατάκτηση, η οποία ενίοτε ήταν ανεκτικότερη από την ισπανική (Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias* 37 και 40), ή την σχολή των (λαϊκών) επικών ποιητών του 18<sup>ου</sup> αιώνα (Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias* 89) και άλλες περιπτώσεις..

Στην *Historia de la cultura* ο Henríquez Ureña πάλι κάνει πολύ συχνές αναφορές στη Βραζιλία. Από τις σημαντικότερες είναι ο σχολιασμός της ενότητας της πορτογαλικής γλώσσας και η διαφορά της ως προς αυτό με την ισπανική:

...no significa que no haya diferencias, en el uso de los idiomas, entre la Península Ibérica y el hemisferio occidental: son como las diferencias entre Inglaterra y los Estados Unidos en el uso del inglés. El caso más semejante al del inglés en los Estados Unidos es el del portugués en el Brasil: con la unidad política coincide una relativa uniformidad lingüística. El español, derramado sobre territorios vastísimos y poco comunicados entre sí, presenta menos uniformidad [...] No existe el lenguaje hispanoamericano único. El solo rasgo común a toda la América española es la pronunciación de s en lugar de la z y c de Castilla;...<sup>89</sup> (Henríquez Ureña, *Historia de la cultura* 5-6)

---

<sup>89</sup> ...δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν διαφορές ανάμεσα στη χρήση της γλώσσας ανάμεσα στην Ιβηρική Χερσόνησο και το Δυτικό Ημισφαίριο· μοιάζουν με τις διαφορές ανάμεσα στην Αγγλία και τις Ηνωμένες Πολιτείες ως προς τη χρήση της αγγλικής. Η πλησιέστερη περίπτωση προς την αγγλική των ΗΠΑ είναι αυτή της πορτογαλικής της Βραζιλίας, καθώς με την πολιτική ενότητα σχηματίστηκε και μια σχετική γλωσσική ομοιομορφία. Η ισπανική, διασπασμένη σε πολλές και τεράστιες περιοχές που συχνά δεν επικοινωνούσαν μεταξύ τους, παρουσιάζει πολύ μικρότερη ομοιογένεια... Δεν υπάρχει ενιαία ισπανοαμερικανική γλώσσα.... Το μόνο κοινό χαρακτηριστικό είναι αντικατάσταση του καστιλιάνικου φωνήματος [θ] από το [s].

Ακόμα, ο συγγραφέας σχολιάζει και άλλα ζητήματα όπως αυτό της εγγραμματοσύνης και των πανεπιστημίων στην αποικιακή Βραζιλία, την ζωγραφική και αρχιτεκτονική της χώρας κλπ.



### 3. Ο ΙΩΝ ΔΡΑΓΟΥΜΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

#### 3.1. Εργοβιογραφικά του Ίωνα Δραγούμη

Ο Ίων Δραγούμης, από τις κορυφαίες προσωπικότητες της Ελλάδας των αρχών του 20<sup>ου</sup> αιώνα γεννήθηκε στις 2 / 14 Σεπτεμβρίου του 1878 στην Αθήνα, όπου και δολοφονήθηκε στις 31 Ιουλίου / 12 Αυγούστου 1920. Η οικογένεια Δραγούμη έχει την καταγωγή της από την περιοχή της Καστοριάς αλλά από το β' μισό του 18<sup>ου</sup> αιώνα δραστηριοποιήθηκε στον ευρύτερο κύκλο των Φαναριωτών, που επρόκειτο να επιχειρήσουν να παίξουν ρόλο στην Ελληνική Επανάσταση στα μετεπαναστατικά χρόνια (Μάζης 135-136). Ήταν μια από τις σημαντικότερες πολιτικές οικογένειες της Ελλάδας στο β' μισό του 19<sup>ου</sup> αιώνα και στις αρχές του 20<sup>ου</sup>. Ανήκε στην άρχουσα τάξη που δημιουργήθηκε μετά την Ανεξαρτησία της χώρας από την Οθωμανική Αυτοκρατορία.

Η οικογένεια Δραγούμη ενεπλάκη στη πολιτική ζωή της χώρας από τη δεκαετία του 1870. Ο Στέφανος Δραγούμης, πατέρας του Ίωνα, δικηγόρος υπήρξε βουλευτής από το 1879 ως το 1920. Εντάχθηκε στην παράταξη του Χαριλάου Τρικούπη, αλλά υπήρξε και ανεξάρτητος βουλευτής, μέλος –από τους ιδρυτές, μάλιστα- της Ομάδας των Ιαπώνων και, εν συνεχεία, μέλος της αντιβενιζελικής παράταξης. Ανέλαβε υπουργικούς θώκους σε διάφορες κυβερνήσεις και αποκορύφωμα στην πολιτική του σταδιοδρομία υπήρξε το γεγονός ότι διετέλεσε πρωθυπουργός της χώρας μετά το Κίνημα στο Γουδί το 1909 (Dakin 274-277, 310 και 321). Εξ αιτίας της πολιτικής δραστηριότητας του πατέρα του, ο νεαρός

Δραγούμης είχε την ευκαιρία να γνωρίσει από κοντά τον Χαρίλαο Τρικούπη, τον οποίο θαύμαζε ιδιαίτερος (Μάζης 137). Ο Ίων Δραγούμης λοιπόν μεγάλωσε σε ένα έντονα πολιτικοποιημένο οικογενειακό περιβάλλον.

Ο Ίων Δραγούμης σπούδασε στη Νομική Σχολή Αθηνών από την οποία αποφοίτησε το 1899 και λίγες μέρες αργότερα διορίστηκε υπάλληλος του Υπουργείου Εξωτερικών, όπου έμεινε μέχρι το 1915, όταν υπέβαλε την παραίτησή του. Η πρώτη σημαντική θέση του ήταν αυτή του υποπροξένου στο Μοναστήρι το 1902 (Καλαφάτης, «Βιογραφικά-Εργογραφία» 233) σε μια κρίσιμη εποχή, όταν ο ανταγωνισμός ανάμεσα στα κράτη που διεκδικούσαν μερίδιο των εδαφών της Μακεδονίας οξυνόταν επικίνδυνα. Κατά τη διαμονή του στο Μοναστήρι, παρότι ήταν χαμηλόβαθμος υπάλληλος, ουσιαστικά άσκησε σχεδόν προσωπική εξωτερική πολιτική, παρακάμπτοντας ή παρακούοντας τις εντολές και τις οδηγίες της κεντρικής υπηρεσίας του υπουργείου του, καθώς όπως έλεγε ο ίδιος, δούλευε για τον ελληνισμό και όχι για την κυβέρνηση. Είχε δημιουργήσει δίκτυο συνεργατών, έχοντας ως βασική του θέση να παραμείνει το ελληνικό κράτος βασικός διεκδικητής του μακεδονικού χώρου και σοβαρός και δυναμικός παίκτης στην επικείμενη διάλυση και κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Ο Ίων Δραγούμης αντλούσε την δυνατότητα αυτή να ασκεί προσωπική πολιτική και μάλιστα σε τόσο κρίσιμη περίοδο από την άμεση συγγένειά του με τον Στέφανο Δραγούμη, ισχυρό πολιτικό παράγοντα και βουλευτή αλλά και υψηλότατο στέλεχος του Μακεδονικού Κομιτάτου, που είχε στη δικαιοδοσία του την περιοχή της Δυτικής Μακεδονίας (Μάζης 152-155).

Παρά το γεγονός ότι ο Ίων Δραγούμης ήταν ένας πολύ σκληρά εργαζόμενος υπάλληλος του διπλωματικού σώματος και ως εκ τούτου είχε αλματώδη και ραγδαία υπηρεσιακή εξέλιξη, η δραστηριότητά του δεν ήταν πολλές φορές νομότυπη με αποτέλεσμα να προκαλεί αντιδράσεις. Παράλληλη δραστηριότητά του ήταν η

οργάνωση ενός δεύτερου, προσωπικού δικτύου, της Μακεδονικής Άμυνας, για την διατήρηση και ενδυνάμωση του ελληνισμού στο Μακεδονικό χώρο, ξεπερνώντας εντελώς τα υπηρεσιακά όρια (Μάζης 158-159). Παράλληλα με την παραμονή του εκεί ξεκίνησε να γράφει το έργο *Ο Ελληνισμός μου και οι Έλληνες*, που αναφέρεται στον αγώνα του ελληνικού στοιχείου να διατηρήσει την ταυτότητά του στον μακεδονικό χώρο (Καλαφάτης, «Βιογραφικά-Εργογραφία» 235).

Αυτό όμως δεν ήταν απαραίτητα αποδεκτό. Ο Ίων Δραγούμης μεταέθηκε και τοποθετήθηκε στα προξενεία Αλεξάνδρειας και Αλεξανδρουπόλεως, όπου δεν έμεινε παρά λίγους μήνες το 1905. Εκεί εργάστηκε ξανά εναντίον του βουλγαρικού εθνικισμού, με επίκεντρο την περιοχή ανάμεσα στους ποταμούς Νέστο και Έβρο (Δραγούμης Φ. 14). Κατά τη διάρκεια της παραμονής του στην Αλεξανδρούπολη ξεκίνησε να γράφει το έργο του *Σαμοθράκη*, μετά από επίσκεψή του στο νησί (Καλαφάτης, Βιογραφικά-Εργογραφία» 233). Στην δε Αλεξάνδρεια ο Δραγούμης γνώρισε την οικογένεια Μπενάκη, μία από τις ισχυρότερες της ελληνικής παροικίας εκεί. Το σπίτι του Εμμανουήλ Μπενάκη άνοιξε για τον Ίωνα Δραγούμη και ξεκίνησε μια πολυετής ιστορία –πιθανότατα πλατωνικής- αγάπης ανάμεσα στον Ίωνα και την Πηνελόπη Δέλτα, κόρη του Εμμανουήλ Μπενάκη, ήδη σύζυγο του Στέφανου Δέλτα, μητέρα τριών παιδιών και τέσσερα χρόνια μεγαλύτερη του Δραγούμη. Μάλιστα, φημολογείται ότι ο ερωτικός αυτός δεσμός εμπλέκεται και στη δολοφονία του Δραγούμη το 1920 στην Αθήνα (Μάζης 194-196 και 200).

Από την Αλεξανδρούπολη και τη Σαμοθράκη, ο Δραγούμης μετατέθηκε στην Κεντρική Υπηρεσία του Υπουργείου Εξωτερικών στην Αθήνα για λίγους μήνες, μέχρι που νέα μετάθεση τον έφερε στην Κωνσταντινούπολη το 1907. Στην Κωνσταντινούπολη έμεινε περίπου μια διετία, εντός της οποίας ξέσπασε το Κίνημα των Νεοτούρκων το 1908. Η νέα θέση από την οποία θα υπηρετήσει στο

διπλωματικό σώμα είναι αυτή του γραμματέα της ελληνικής πρεσβείας (Καλαφάτης, «Βιογραφικά-Εργογραφία» 231).

Η δράση του Δραγούμη στην Κωνσταντινούπολη είναι ακόμα εντονότερη σε σχέση με την προηγούμενη στο Μοναστήρι και στην Αλεξανδρούπολη. Όπως και στο Μοναστήρι, ίδρυσε και εδώ μια μυστική οργάνωση με στόχο την υποστήριξη του ελληνικού πληθυσμού της πόλης και στην στράτευσή του στο σχέδιο της Μεγάλης Ιδέας, την *Οργάνωση Κωνσταντινουπόλεως*. Η δράση του κατόρθωσε να οδηγήσει στην εκλογή 26 Ελλήνων βουλευτών στη μεταρρυθμισμένη οθωμανική βουλή (Μάζης 172-173). Παράλληλα, με κατασταλαγμένες τις θέσεις του πάνω στο γλωσσικό ζήτημα που ταλάνιζε τη χώρα, συμμετείχε στις δραστηριότητες του Αδελφάτου της Κωνσταντινουπόλεως, μιας οργάνωσης που είχε στόχο την διάδοση της δημοτικής γλώσσας (Καλαφάτης, «Εισαγωγικές Σημειώσεις» 33). Τότε ανέπτυξε και συγγραφική δραστηριότητα, καθώς ολοκλήρωσε τα έργα *Ο ελληνισμός μου και οι Έλληνες*, που είχε ξεκινήσει να γράφει στο Μοναστήρι, και τη *Σαμοθράκη*, μετά τη θητεία του στην Αλεξανδρούπολη. Έγραψε, όμως, και το *Όσοι ζωντανοί*, ένα έργο ανάμεσα στο στοχαστικό δοκίμιο και το μυθιστόρημα, που περιλαμβάνει τις περιπλανήσεις του *alter ego* του, του Αλέξη, στην Κωνσταντινούπολη, καθώς και δυο προκηρύξεις, την *Πρώτη* και τη *Δεύτερη Προκήρυξη προς τους σκλαβωμένους και απελευθερωμένους Έλληνες* (Καλαφάτης «Βιογραφικά-Εργογραφία» 233). Ωστόσο, η δράση του αυτή στην Κωνσταντινούπολη προκάλεσε αντιδράσεις με αποτέλεσμα δυο απόπειρες δολοφονίας εναντίον του, ενώ οι οθωμανικές αρχές τον ανακήρυξαν *persona non grata* και η ελληνική κυβέρνηση αναγκάστηκε να τον μεταθέσει στο Βουκουρέστι (Μάζης 174). Καθώς δε ο Δραγούμης ήταν ένας από τους γοητευτικότερους άντρες της εποχής του, στην Κωνσταντινούπολη γνωρίστηκε και σχετίστηκε με τη διάσημη ηθοποιό του θεάτρου, Μαρίκα Κοτοπούλη, με την οποία

θα παραμείνουν εραστές μέχρι τον θάνατό του το 1920, προκαλώντας σκάνδαλο στην αθηναϊκή κοινωνία (Μάζης 204-207).

Πέρα από αυτές τις μεταθέσεις, ο Δραγούμης για κάποια διαστήματα πέρασε και από πρεσβείες της Ελλάδας στην Ευρώπη: συγκεκριμένα δυο φορές από την πρεσβεία στη Ρώμη (1910 και 1914) και μία φορά στη Βιέννη (1914). Επίσης υπηρέτησε στο Βερολίνο, όπου κλήθηκε, κατ' εντολή, του πρωθυπουργού, Ελευθερίου Βενιζέλου, να διαπραγματευθεί την ανταλλαγή πληθυσμών, των τουρκικών πληθυσμών της Μακεδονίας με τους ελληνικούς της Ανατολικής Θράκης και της Μικράς Ασίας, αλλά παραιτήθηκε από τη διαβούλευση δηλώνοντας αδυναμία να προβεί σε τέτοια διαπραγμάτευση (Παρασκευόπουλος 8). Λίγο πριν ξεσπάσει ο Α' Παγκόσμιος Πόλεμος πήγε και στην πρεσβεία στην Αγία Πετρούπολη ως πληρεξούσιος υπουργός και πρέσβης για ζητήματα του Αγίου Όρους (Παρασκευόπουλος 8 και Καλαφάτης «Βιογραφικά-Εργογραφία» 232).

Η περίοδος αυτή είναι εξαιρετικά σημαντική για την πολιτική δράση του Δραγούμη, αφού παραιτήθηκε από το διπλωματικό σώμα το 1915 και αποφάσισε να κατέλθει στον πολιτικό στίβο. Αν και η οικογένειά του συνδεόταν με τον Ελευθέριο Βενιζέλο, ο Ίων Δραγούμης επέλεξε την αντιβενιζελική παράταξη. Αξίζει να σημειωθεί ότι από το 1910 ως το 1915 ο Βενιζέλος είχε προτείνει τον Στέφανο Δραγούμη για τρεις κομβικές θέσεις, αρχίζοντας από τη μεταβατική πρωθυπουργία μετά το Κίνημα στο Γουδί (1909) αλλά και τις Γενικές Δουκίσεις Κρήτης (1912), τόπου καταγωγής του Βενιζέλου, και Μακεδονίας (1913). Ακόμα, ο Στέφανος Δραγούμης το 1915 υποστήριζε ενώπιον του βασιλιά την συμμετοχή της Ελλάδας στον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο με την πλευρά της Αντάντ (Μάζης 213). Εκτός από τον σεβασμό που έτρεφε ο Βενιζέλος για τον πατέρα, Στέφανο Δραγούμη, τον σεβασμό και τον θαυμασμό του Βενιζέλου είχε και ο νεαρός Ίων Δραγούμης. Αφενός του

ανατίθεντο υπεύθυνες και κρίσιμες αποστολές, όπως π.χ. οι ελληνορωσικές διαπραγματεύσεις. Αφετέρου, είχε επιεική μεταχείριση, με την παρέμβαση του Βενιζέλου, ακόμα και όταν υπέπιπτε σε διπλωματικά σφάλματα, όπως π.χ. όταν κάλεσε το 1913 το Καστελλόριζο να κηρύξει μονομερώς την ένωσή του με την Ελλάδα (Μάζης 227).

Από το 1915, όταν ο Ίων Δραγούμης πέρασε στην αντιβενιζελική παράταξη, παρέμεινε στην αρχή τουλάχιστον μετριοπαθής, αποσπώντας τα συγχαρητήρια του Βενιζέλου για την ωριμότητα των απόψεών του. Η ηπιότητά του φάνηκε και κατά τον σχηματισμό της Κυβέρνησης της Εθνικής Άμυνας, όταν ο Δραγούμης προσπάθησε να συμβιβάσει τις δυο πλευρές για να αποφευχθεί ένας εμφύλιος πόλεμος στη χώρα. Ωστόσο, η στάση του παρέμενε επικριτική, κυρίως εξαιτίας και εναντίον των ευρωπαϊκών δυνάμεων που έλεγχαν με την πολιτική τους την Ελλάδα. Ήδη από το 1916 εξέδιδε το περιοδικό *Πολιτική Επιθεώρησις*, όπου είχε αναλάβει ο ίδιος τα θέματα εξωτερικής πολιτικής, και ορισμένα άρθρα του είχαν εξοργίσει τους Συμμάχους. Αυτοί ανάγκασαν τον Βενιζέλο να διατάξει την εξορία του στην Κορσική στο διάστημα Ιουνίου 1917 - Απριλίου 1919 και, εν συνεχεία, ως τον Νοέμβριο του 1919 στη Σκόπελο (Μάζης 237-239). Κατά την εξορία του, το περιοδικό διέκοψε την κυκλοφορία του και επανεκδόθηκε λίγο αφότου επέστρεψε ο Δραγούμης από την εξορία (Καλαφάτης «Βιογραφικά-Εργογραφία» 234 και Μάζης 237). Στην Κορσική έγραψε και το έργο *Σταμάτημα* (Παρασκευόπουλος 10), ενώ από τη Σκόπελο απέστειλε στη Συνδιάσκεψη της Ειρήνης των Παρισίων το *Δεύτερο Υπόμνημα*, με το οποίο περιγράφει τα ελληνικά δίκαια και διεκδικήσεις από τη συμμετοχή της Ελλάδας στον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο (Σταμάτης 15).

Επιβεβαιώνεται, λοιπόν, και στην περίπτωση του Δραγούμη, ότι ο διανοούμενος, για να μπορέσει να διαδώσει το προσωπικό του όραμα, πρέπει με

κάποιο τρόπο να φαίνεται, τουλάχιστον, ότι συμφωνεί ή υπηρετεί την κυρίαρχη ιδεολογία ή πολιτική παράταξη (Χιωτάκης 15). Διαφορετικά, ως ανένταχτος, ή θα χρειαστεί κάποια στιγμή να επιλέξει τη φυγή ή την αυτοεξορία ή θα υποστεί διώξεις (Χιωτάκης 29-30), όπως ο Δραγούμης υπέστη την εξορία στην Κορσική και τη Σκόπελο.

Η απόπειρα δολοφονίας του Ελευθερίου Βενιζέλου στον Σιδηροδρομικό Σταθμό της Λυών στο Παρίσι στις 30 Ιουλίου 1920, δύο μέρες μετά την υπογραφή της Συνθήκης των Σεβρών, όξυνε τα πολιτικά πάθη στην Αθήνα, και παρά το ότι ο Βενιζέλος διέφυγε τον κίνδυνο, το εξιλαστήριο θύμα για την απόπειρα υπήρξε ο Ίων Δραγούμης. Με την υποψία ότι ο Δραγούμης γνώριζε ή είχε οργανώσει αυτήν την απόπειρα, την επομένη μέρα, άνδρες της προσωπικής φρουράς του Βενιζέλου δολοφονούν τον Ίωνα Δραγούμη στην Λεωφόρο Βασιλίσσης Σοφίας στην Αθήνα (Σταμάτης 15).

## 3.2. Ελληνικές κοινότητες και ο κοινοτισμός του Ίωνα Δραγούμη

### 3.2.1. Η κοινότητα: προβλήματα ορισμού και η θέση της στη δραγουμική σκέψη

Μια από τις βασικές ιδέες γύρω από τις οποίες κινείται διαρκώς το έργο του Ίωνα Δραγούμη και η οποία, σύμφωνα με την θεωρία του, αποτελεί προσπάθεια ανάδειξης της ύπαρξης και συνέχειας του ελληνικού έθνους –για το οποίο θα μιλήσουμε σε ιδιαίτερο κεφάλαιο- είναι οι κοινότητες, στις οποίες ήταν οργανωμένοι οι Έλληνες στα χρόνια της Οθωμανοκρατίας. Πρόκειται για μια θέση την οποία θα χαρακτηρίζαμε ως πολιτική-πολιτισμική, με την έννοια ότι ενώ πρόκειται για πολιτικό θεσμό, της αποδίδεται εν τέλει στο έργο του Δραγούμη σημασία πολιτισμική, για να υποστηριχτεί η συνέχεια του ελληνισμού. Αυτή η θέση παρουσιάζεται ξεκάθαρα στο κείμενό του *Στρατός και άλλα. Γ' Προκήρυξη στους ξεσκλαβωμένους και στους αζεσκλάβωτους Έλληνες*, το 1909, λίγο πριν την επανάσταση στο Γουδί, λέγοντας ότι

οι Έλληνες του κράτους πρέπει να προσπαθήσουν να διοικηθούν όσο γίνεται φυσικώτερα, αν όχι για τίποτε άλλο, παρά για να κάνουν στρατό, που θα βοηθήσει στην ένωση της φυλής αλλά και ... οι εξωμερίτες Έλληνες πρέπει να οργανώσουν τις κοινότητές τους έτσι που να διατηρούν μονάχοι τους όλα τα σχολειά τους και να είναι πάντα έτοιμοι να υπερασπίζονται από κείνους που επιβουλεύονται την ύπαρξή τους και για να σηκωθούν ενάντια στον Τούρκο (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 166).

Είναι γενικώς παραδεκτό ότι η έννοια της κοινότητας δεν έχει έναν σαφή και καθολικά αναγνωρισμένο ορισμό. Για να ξεκινήσουμε με τον Δραγούμη τον ίδιο, πρόκειται για «αποτέλεσμα ζωής ελληνικής πολλών ετών», έναν αρχέγονο «τύπο της ελληνικής υπάρξεως» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 26). Ευρύτερα, ένας γενικός ορισμός της κοινότητας, κυρίως ιστορικού και κοινωνιολογικού χαρακτήρα, είναι αυτός που την θέλει «ένα σύνολο ανθρώπων, ενωμένων με δεσμούς σε έναν



δεδομένο τόπο και για ένα [...] πολύ μακρό διάστημα χρόνου, με στοιχεία ιδιαίτερα που την καθιστούν αναγνωρίσιμη και διακριτή από άλλα ανθρώπινα σύνολα» (Ρηγοπούλου 211-212). Από την άλλη, σύμφωνα με το φιλοσοφικό ρεύμα του κοινοτισμού, στο οποίο εντάσσεται ο Ίων Δραγούμης από μελετητές όπως ο Σπύρος Κουτρούλης, (*Εθνισμός και Κοινοτισμός* 24-25) και ο Ιωάννης Χολέβας (2013: 68), η κοινότητα δημιουργείται από ένα δίκτυο αλληλοϋποστήριξης με κοινά ενδιαφέροντα και στόχους που βασίζονται σε ένα κοινό σύνολο αξιών (Etzioni, “Communitarism” 226). Βασικά στοιχεία λοιπόν της κοινότητας είναι το δεδομένο σύνολο ανθρώπων, εντοπισμένο σε τόπο και χρόνο αλλά και η κοινότητα συμφερόντων και αξιών, με την έννοια ότι τα μέλη της έχουν ίδια συμφέροντα –π.χ. την συλλογική αντιμετώπιση της οθωμανικής εξουσίας ή την οργάνωση της παραγωγής- και μοιράζονται το ίδιο αξιακό πλαίσιο.

Ο Δραγούμης αναφέρεται πάντα στην κοινότητα, όπως διαμορφώθηκε στον ελληνικό χώρο στα χρόνια της Οθωμανοκρατίας και λειτουργούσε ακόμα και στις μέρες του, είτε στις υπό οθωμανική κυριαρχία ελληνικές περιοχές είτε σε τόπους της ελληνικής Διασποράς. Η κοινότητα στη δραγουμική σκέψη είναι ο στυλοβάτης του ελληνισμού, ο θεσμός που τον βοήθησε να επιβιώσει της οθωμανικής κυριαρχίας.

Η κοινότητα ως στοιχείο της εθνικής ύπαρξης του ελληνισμού υπάρχει στην σκέψη και το έργο του Δραγούμη από το 1904, όμως την πρώτη σαφή ένδειξη για την σημασία των κοινοτήτων για τον ελληνικό κόσμο, ο συγγραφέας την παρουσιάζει στο δοκίμιό του *Σαμοθράκη*, γραμμένο το 1909, όπου αφιερώνει ένα σχετικό κεφάλαιο μικρής έκτασης ως θεωρητικό μέρος. Για να μας εισάγει στην έννοια της κοινότητας αναρωτιέται: «Ποιο είδος κοινωνικός οργανισμός έπλασε τη φυλή τέτοια που είναι και τη βάσταξε αιώνες τώρα; Η τοπική αυτοδιοίκηση.» (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 38). Στο υποκεφάλαιο το σχετικό με την κοινότητα

αφορμώμενος από το ταξίδι του στη Σαμοθράκη το 1909, περιγράφει σε γενικές γραμμές την κοινότητα όχι μόνο ως έναν τρόπο οργάνωσης της ζωής των Ελλήνων, αλλά κι ως έναν τρόπο να ανταπεξέλθουν οι Έλληνες στην απώλεια της πολιτικής τους ανεξαρτησίας. Μέσα από το παράδειγμα της Σαμοθράκης, μοναδικό στο έργο του ως προς το θέμα των κοινοτήτων, και μέσα από ένα πλήθος ιστορικών γεγονότων αναφέρεται σε τρόπους με τους οποίους η κοινότητα της Σαμοθράκης κατάφερε παρ' όλες τις αντιξοότητες να διατηρήσει την εθνική της συνέχεια αλλά και την πολιτική της παράδοση, ώστε να κατορθώσει να παραμείνει ελληνική, ανεξάρτητα από τον πολιτικό επικυρίαρχο, και *ιδιοκυβέρνητη* (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 45). Σημειωτέον ότι η Σαμοθράκη το 1909 τελεί υπό οθωμανική κυριαρχία.

Πέραν τούτου και συμπληρωματικά, ο Δραγούμης θεωρεί πως η κοινότητα αποτελεί χαρακτηριστικό του ελληνικού λαού εφόσον, όπου υπάρχουν Έλληνες στον κόσμο, μετά την εγκατάστασή τους οργανώνουν κοινότητα για να χειριστούν τα εσωτερικά τους ζητήματα (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 43), λ.χ. θέματα σχετικά με τις παροικίες της Κεντρικής Ευρώπης και της Ανατολικής Μεσογείου και στον εξωευρωπαϊκό χώρο<sup>90</sup>. (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 52-77).

### **3.2.2. Η ιστορική και εθνική δυναμική και ερμηνεία των κοινοτήτων από την Αρχαιότητα έως την Οθωμανοκρατία**

Το ταξίδι του Ίωνα Δραγούμη στη Σαμοθράκη το 1909 του δίνει το έναυσμα να συγκροτήσει μια σύντομη αλλά όχι και συστηματοποιημένη ιστορική θεωρία για τις ελληνικές κοινότητες. Ξεκινά με την ιστορία του νησιού πριν τους Μηδικούς Πολέμους, όταν η Σαμοθράκη «ήταν κράτος ξεχωριστό με πλοία δικά της» και

---

<sup>90</sup> Με το θέμα αυτό ο Δραγούμης θα ασχοληθεί σε άλλο έργο του και θα αναφερθεί εκτενέστερα στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 52-77).

αποικίες, «τόπους δικούς της», στην θρακική ακτή, αλλά μετά τους Περσικούς Πολέμους αναγκάστηκε «ν' αναγνωρίσει την κυριαρχία του Μεγάλου Βασιλιά και τα σαμοθρακίτικα πλοία χτύπησαν τα ελληνικά πλοία στη Σαλαμίνα» (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 39). Στον 5<sup>ο</sup> αιώνα, το νησί πέρασε υποτελές στους Αθηναίους, μετά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο στους Σπαρτιάτες και ξανακέρδισε την αυτονομία του με την Ανταλκίδειο Ειρήνη. Η Σαμοθράκη έπεσε στην εξουσία των Μακεδόνων που «της άφησαν ως τόσο και αυτοί την αυτονομία της» (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 39-40). Όταν ήρθαν οι Ρωμαίοι, «άφησαν και κείνοι στους Σαμοθρακίτες την αυτονομία τους» (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 40). Στα βυζαντινά χρόνια έμεινε νησί μικρό κι ασήμαντο, καθώς έσβησε η λατρεία των Μεγάλων Θεών, ώσπου «χύμηξαν» οι Φράγκοι Σταυροφόροι και πέφτει στα χέρια των Δάνδολων της Βενετίας. Ο Ιωάννης Δούκας Βατάτζης ανακτά το νησί και αργότερα οι Παλαιολόγοι «το δίνουν προίκα μιας Παλαιολογίνας, που την πήρε πρίγκηπας της Μυτιλήνης Γενοβέζος». Από τους Γενοβέζους αρπάζουν το νησί οι Τούρκοι, που αυτοί την έχουν ως τα τώρα» (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 40). Παρά τους πολλούς κατακτητές, το σημαντικό είναι ότι

άλλαξε πολλούς κυρίους το νησί κι έμεινε πάντα ελληνικό και πάντα, είτε αυτόνομο είτε αυτοδιοίκητο, από τον καιρό, που ήταν ανεξάρτητη πολιτεία πριν από τους Πέρσες, ως σήμερα, που την ορίζουν οι Τούρκοι. Στους διάφορους κυρίους πλήρωνε με την αράδα φόρο... Μα τα εσωτερικά της τα κυβερνούν οι νησιώτες μοναχοί τους, και τα κυβερνούν έτσι που χρειάζεται για να φυλάξουν την ελληνική τους υπόσταση. Η τωρινή Σαμοθράκη έχει κοινότητα, που είναι συνέχεια της σαμοθρακικής πολιτείας, που περιγράφει ο Αριστοτέλης. Αδιάφορο αν άλλαξαν τα ονόματα οι άρχοντες, τα πράγματα μένουν ίδια (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 40-41)

Στο απόσπασμα αυτό βλέπουμε όλη την θεωρία του Δραγούμη για τις ελληνικές κοινότητες, ίδιες από την αρχαιότητα ως τώρα, παρά την αλλαγή ονομάτων και κυριάρχων και με κύριο μέλημα την διατήρηση της ελληνικής ταυτότητας του τόπου.

Τη θέση του αυτή, περί της σημασίας των κοινοτήτων στην ιστορική εξέλιξη και επιβίωση του ελληνισμού, ο Ίων Δραγούμης προσπάθησε να επεκτείνει πολύ σύντομα, σε άλλο έργο του της ίδιας χρονιάς, το 1909, στην *Γ' Προκήρυξη τους ξεσκλαβωμένους Έλληνες και τους αξεσκλάβωτους Έλληνες*. Ο σκοπός του Δραγούμη δεν ήταν τόσο μια θεώρηση της ελληνικής κοινότητας από την πλευρά της πολιτικής επιστήμης ή της φιλοσοφίας όσο από την πλευρά του (ιδεολογικού) αιτήματος της ιστορικής συνέχειας του ελληνισμού. Ζητούμενο για τον Δραγούμη δεν ήταν απλά μια γενική θεωρία περί ελληνισμού στο πλαίσιο μιας θεωρητικής, φιλολογικής συζήτησης ή μιας προσωπικής φιλοσοφικής, υπαρξιακής, αναζήτησης, αλλά και η νομιμοποίηση των αιτημάτων του ελληνισμού σε έναν κόσμο που άλλαζε. Από την υπό διάλυση Οθωμανική Αυτοκρατορία, ο ελληνισμός έπρεπε να διεκδικήσει όσα δικαιωματικά, *ιστορικῶ δικαίῶ* του ανήκαν.

Με αυτό το σκεπτικό, επιχειρεί μια ιστορική επισκόπηση θέλοντας να δείξει ότι η βάση της ελληνικής πολιτικής ζωής είναι η κοινότητα. Για να υποστηρίξει αυτήν τη θέση του, το σχήμα του ακολουθεί την ιστορία της Σαμοθράκης, με γενίκευση, δηλαδή χωρίς ν' αναφέρεται σ' αυτή συγκεκριμένα αλλά ακολουθώντας τον ίδιο βηματισμό. Ξεκινά, λοιπόν, με τις αρχαίες πόλεις-κράτη, συνεχίζει με την αυτονομία που παραχωρούν τα αλεξανδρινά κράτη σε τοπικό επίπεδο, προχωρά στην κοινοτική ζωή όπως διαμορφώθηκε στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, στην περίοδο της Φραγκοκρατίας και τέλος στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Την επισκόπησή του σταματά στην ίδρυση του ελληνικού κράτους, στα χρόνια του Καποδίστρια. Τονίζει ότι οι Οθωμανοί διατήρησαν την αυτοδιοίκηση, ενώ, αντίθετα, οι Βούλγαροι την κατέστρεψαν στην Ανατολική Ρωμυλία. Παράλληλα αναφέρεται και στους Έλληνες του εξωτερικού, όπως στην κοινοτική οργάνωση των Ελλήνων της Αμερικής (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός 167-170*). Σε άλλο έργο

του, ο *Ελληνισμός και οι Έλληνες*, γραμμένο παλαιότερα, στα 1905, περιγράφει την σύγχρονή του κοινότητα της Αλεξάνδρειας της Αιγύπτου, από την οποία είχε ίδια εμπειρία, καθώς διετέλεσε διπλωματικός υπάλληλος για ένα διάστημα στην πόλη, ενώ αυτή τελούσε υπό βρετανική προστασία (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 53 κ.ε.).

Παρά το γεγονός ότι σήμερα εμείς αναφερόμαστε στους Έλληνες του εξωτερικού με τον όρο Διασπορά, ο Δραγούμης δεν χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο, ο οποίος ακόμα προκαλεί προβλήματα ερμηνείας και μόνο τελευταία επιχειρήθηκε η σοβαρότερη διασαφήνισή του. Όταν αναφερόμαστε στη Διασπορά, εννοούμε ελληνόγλωσσους μετανάστες από τον ελληνικό χώρο εν γένει που μεταναστεύουν για διάφορους λόγους και οργανώνονται σε κοινότητες στον νέο χώρο εγκατάστασης με κοινό στοιχείο την εθνική και γλωσσική τους ομοιομορφία. Ο Δραγούμης και στην περίπτωση της Αλεξάνδρειας αναφέρεται σε κοινότητα και όχι σε Διασπορά<sup>91</sup>. Η κοινότητα της Αλεξάνδρειας διαφέρει από αυτήν της Σαμοθράκης σε δυο σημεία:

1. Το πρώτο είναι πως βρίσκεται εκτός εθνικού κέντρου, ανεξάρτητα αν αυτό ορίζεται γεωγραφικά, πληθυσμιακά ή ιστορικά. Τουλάχιστον μέχρι το 1830 και αργότερα με τη Μεγάλη Ιδέα, ως εθνικό κέντρο θεωρούνται οι περιοχές που διατηρούσαν ισχυρό ελληνικό πληθυσμό και θεωρούνταν αλύτρωτες για την ελληνική εξωτερική πολιτική (Χασιώτης, «Εισαγωγή» 16).

2. Πρόκειται για κοινότητα που δημιουργήθηκε εκ των υστέρων με επίκεντρο θρησκευτικές ή πολιτισμικές οργανώσεις και με σκοπό την διατήρηση της σύνδεσης με το εθνικό κέντρο και την υποδοχή νέων μελών (Χασιώτης, *Επισκόπηση*: 18-20).

---

<sup>91</sup> Το έθνος περιλαμβάνει τη Διασπορά, αλλά λόγω της γεωγραφικής απόστασης αποτελεί ένα διακριτό τμήμα του, που δεν επιτρέπει εθνικές διεκδικήσεις (Clogg 20). Η Διασπορά ορίζεται ως μια μειονοτική κοινότητα που ζει σε ένα μεγαλύτερο κοινωνικό σύνολο, εντός του οποίου δεν έχει εθνική βάση και ορίζει τον εαυτό της αλλά και ορίζεται από την κοινωνία υποδοχής βάσει ορισμένων κριτηρίων, όπως η καταγωγή, η γλώσσα, η θρησκεία κλπ. (Hirschon 287-288).

Είναι δε εξαιρετικά ενδιαφέρον το γεγονός ότι μελετητές του φαινομένου της Διασποράς, όπως ο Χασιώτης, δεν θεωρούν το νεώτερο μεταναστευτικό κύμα των Ελλήνων απόρροια ή συνέχεια του αρχαίου ή του μεσαιωνικού μεταναστευτικού ρεύματος, εφόσον οι ιστορικές συνθήκες δεν ήταν οι ίδιες ούτε, πλην ορισμένων εξαιρέσεων στον ιταλικό χώρο, φαίνεται να υπάρχει συνέχεια (Χασιώτης, *Επισκόπηση* 25-27). Ωστόσο, οι Έλληνες της Αιγύπτου συνήθιζαν να διατηρούν τον μύθο ότι η ελληνική παρουσία στην Αίγυπτο ήταν συνεχής τουλάχιστον από τον καιρό των Πτολεμαίων (Καρανάσου 63).

Ακριβώς λόγω αυτής της εθνικής λειτουργίας τους, μέσω της διατήρησης της επαφής των ξενιτεμένων με τις πατρίδες τους και την διατήρηση της εθνογλωσσικής ταυτότητάς τους, ο Δραγούμης θεωρεί τις κοινότητες, αυτές που βρίσκονται εκτός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, συντηρητικές, όπως φαίνεται, όταν απευθύνεται σε β' ενικό στους Έλληνες της Αλεξάνδρειας, και τους λέει

είσθε συντηρητικοί, και όμως όλο κάτι γυρεύετε καλλίτερο να κάμετε. Δεν φαντάζεσθε ποτέ πως είναι δυνατόν ούτε πως πρέπει να αναποδογυρίσετε κανέναν τύπο από τους υπάρχοντα, αλλά θέλετε ολοένα να τους καλλιτερέψετε τους τύπους αυτούς, και με την καλλιτέρευση αυτή, αλλάζουν και γίνονται άλλοι. Δεν τους ρίχνετε, αλλά τους μεταμορφώνετε. Δεν τους πειράζετε κατευθείαν, αλλά με τις αλλαγές που τους κάνετε γίνονται άλλα πράγματα σιγά σιγά (*Δραγούμης, Ο Ελληνισμός μου* 53).

Ο χαρακτηρισμός της κοινότητας της Αλεξάνδρειας ως συντηρητικής εκ μέρους του Δραγούμη δεν δείχνει να έχει γερό έρεισμα. Πρώτ' απ' όλα, οι κοινότητες οργανώνονται με τη λογική της ανταπόκρισης σε συγκεκριμένες και ιδιαίτερες ανάγκες. Δεύτερο στοιχείο στην περίπτωση της Αλεξάνδρειας είναι το γεγονός ότι βρίσκεται και εκτός εθνικού κέντρου αλλά και σε χώρο με διαφορετική πολιτισμική συγκρότηση. Η οργάνωση των ελληνικών κοινοτήτων εκτός ελλαδικού χώρου γίνεται με τρεις στόχους: πρώτιστα, την εκπαίδευση, την κάλυψη των λατρευτικών αναγκών και την κοινωνική πρόνοια ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας,

που αποσκοπούν τελικά στην συσπείρωση του ελληνικού στοιχείου στον ξένο τόπο και στην σύνδεσή του με τον τόπο προέλευσης και με τον τόπο εγκατάστασης (Χασιώτης, *Επισκόπηση* 60). Συνεπώς, θεωρούμε, θα ήταν ορθότερο να χαρακτηριστεί η κοινότητα της Αλεξάνδρειας ως λειτουργική, παρά συντηρητική.

Η Αίγυπτος αποτελεί τόπο μετανάστευσης των Ελλήνων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα (Κατσιαρδή-Hering 37), παρότι υπάρχουν εγκατεστημένοι Έλληνες στην Αίγυπτο ήδη από τον 16<sup>ο</sup> αιώνα (Clogg 48). Η ελληνική παρουσία στην Αίγυπτο τον 19<sup>ο</sup> αιώνα οφείλεται στην πρόσκληση του Μωχάμετ Άλι, που επιθυμούσε να συνδέσει τη χώρα του με την Δύση και οι Έλληνες μπορούσαν να του προσφέρουν συνεργασία με το ευρωπαϊκό εμπόριο, χωρίς να δημιουργούν στη χώρα εξάρτηση από κάποια ευρωπαϊκή δύναμη (Καρανάσου 2004: 67-68).

Παρ' όλο λοιπόν που οι Έλληνες βλέπουν την παρουσία τους εκεί ως συνεχή, όχι μόνο η πραγματικότητα είναι διαφορετική αλλά και η πρώτη ελληνική κοινότητα της Αλεξάνδρειας, ιδρύεται επίσημα μόλις το 1843 και είναι μία από τις συνολικά 40 ελληνικές κοινότητες στην Αίγυπτο. Αμέσως μετά την ίδρυσή της και στα επόμενα χρόνια, ιδρύθηκαν, με μεγάλες χορηγίες των πλούσιων μελών της, σχολεία, ναό και γηροκομείο και ακολούθησαν και άλλα ανάλογα έργα (Σουλογιάννης 224). Για τον Δραγούμη, η ελληνική κοινότητα της Αλεξάνδρειας διακρίνεται λοιπόν για τον συντηρητισμό της, με έναν χαρακτήρα αριστοκρατικό, παρότι παραβλέπει εντελώς την εσωτερική κοινωνική διαστρωμάτωση της ελληνικής κοινότητας (Καρανάσου 89-92). Οι δημογέροντές της είναι πλούσιοι έμποροι που ενδιαφέρονται για την κοινότητα, με βάση όμως το προσωπικό συμφέρον, όπως πολλές φορές συνέβη και στην Ελλάδα, αλλά είναι σίγουρα καλύτερα από το να έμεναν αδιάφοροι και αμέτοχοι. Δεν ενδιαφέρονται να αλλάξουν τα πράγματα αλλά

μόνο για να τα βελτιώσουν, έστω κι αν αυτό είναι προς το δικό τους συμφέρον προς το καλύτερο (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 52-53). Θα μπορούσαμε μάλιστα να εντάξουμε την ελληνική κοινότητα της Αλεξάνδρειας στις λεγόμενες *κινητοποιημένες*, κατά Armstrong, *διασπορές*,<sup>92</sup> που δρουν ως αστική και άρχουσα τάξη εντός μια αποικιακής αυτοκρατορίας (Clogg 30-31), παρότι θα ήταν εξ ορισμού λάθος να παραλειφθεί η ύπαρξη διαφόρων οικονομικοκοινωνικών στρωμάτων στην ελληνική κοινότητα της Αλεξάνδρειας (Σουλογιάννης 224). Μάλιστα ο Δραγούμης αναφέρει ρητά το «αποικιακόν πνεύμα», τονίζοντας ότι στην Αίγυπτο οι Έλληνες σέβονται τους εαυτούς τους περισσότερο επειδή «βλέπουν πως είναι δυνατοί [...] και δεν αισθάνονται πια σαν υπόδουλοι» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 56-57)

Οι κοινότητες στην Αίγυπτο έχουν τη φυσική μορφή τους, όπως την αναμένει ο Δραγούμης σε ιδεατό επίπεδο. Είναι κοινότητες που λειτουργούν εύρυθμα πέρα και πάνω από τις διαμάχες ανάμεσα στους πολιτικούς και τους εκκλησιαστικούς άρχοντες (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 54). Με την ευκαιρία αυτή, ο Δραγούμης επισημαίνει τις διαφορές που διακρίνουν την αλεξανδρινή από τις κοινότητες του οθωμανικού χώρου καθώς

στην Τουρκία οι κοινότητες βρίσκονται ανάμεσα στις μικροφιλοδοξίες και ενός δεσπότη. Στην Ελλάδα βρίσκονται θαμμένες ολοζώντανες σε κάτι άμμους αποκάτω, που τους λένε δήμους. Στην Αίγυπτο οι κοινότητες πήραν τη φυσιολογική τους μορφή: είναι φανερά ελληνικές κοινότητες: Τα μέλη τους - Έλληνες υπήκοοι – το καταστατικό τους αναγνωρισμένο με βασιλικό διάταγμα του Γεωργίου Α' – ο πατριάρχης - πνευματικός πατήρ – ο αρχηγός τους - το συμβούλιο της κοινότητας – πολιτικός αρχηγός τους ο πρόξενος. Οι κοινότητες έτσι είναι παραρτήματα της Ελλάδας: παύει η πάλη Ελλήνων υπηκόων και οθωμανών υπηκόων. Παύει η πάλη προξένων και δεσποτών. Οι κοινότητες διευθύνονται καλά από τα συμβούλιά τους, και διευθύνονται πολιτικά από τους προξένους. Οι πρόξενοι διευθύνουν με την πολιτική της Ελλάδος, στραβή, κουτσή, αλλά οπωσδήποτε μία πολιτική (όχι δύο, όπως στην Τουρκία). Οι κοινότητες άνθισαν ξεσκεπάστες (όχι θαμμένες όπως στην Ελλάδα, όπου δεν μπορούν ν' ανθίσουν επειδή τις πλακώνουν κάποιοι άμμοι) (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 54-55).

---

<sup>92</sup> Με τον όρο *Κινητοποιημένη Διασπορά* δηλώνεται η δράση των κοινοτήτων του εξωτερικού πάνω σε ζητήματα που σχετίζονται με το εθνικό κέντρο και τα εθνικά ζητήματα (Καζάκος 115).



Ο Δραγούμης δεν χάνει την ευκαιρία να εκφράσει το παράπονό του, επειδή οι κοινότητες στην Ελλάδα έχουν εξαφανιστεί κάτω από τους δήμους, ενώ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία πρέπει να ισορροπούν ανάμεσα στην εκκλησιαστική και την προξενική πολιτική (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 54). Ο Δραγούμης, στο σημείο αυτό, αναφέρεται στις συνεχείς διαμάχες ανάμεσα στο Πατριαρχείο και τους εκπροσώπους του ελληνικού κράτους που καθένας επιθυμούσε να ελέγχει για δικούς του λόγους τους τοπικούς πληθυσμούς. Πιο συγκεκριμένα, στον ιδιότυπο ανταγωνισμό πολιτικής και θρησκείας, νικήτρια ήταν η πολιτική, καθώς το Πατριαρχείο Αλεξάνδρειας στόχευε στην διατήρηση του *status quo* στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, για να διατηρεί τα προνόμιά του, τη στιγμή που το ελληνικό κράτος στόχευε ακριβώς στην αλλαγή αυτής της κατάστασης (Καρανάσου 75-76). Στην Αλεξάνδρεια, όμως, δεν αντιπαλεύουν Έλληνες και Οθωμανοί υπήκοοι, αλλά οι κοινότητες διευθύνονται με ουσιαστικό τρόπο από τους δημογέροντές τους και πολιτικά από τους Έλληνες προξένους. Η εκκλησία δεν υπεισέρχεται σε κοινοτικά ζητήματα και συνεπώς η λειτουργία τους καθίσταται αμιγώς πολιτική (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 54-55). Ακριβώς γι' αυτό και, παραβλέποντας την ιδιότυπη αντιπαλότητα Κράτους και Εκκλησίας, ο Δραγούμης θεωρεί ότι η φυσική μορφή της ελληνικής κοινότητας έχει «μετοικήσει» στην Αλεξάνδρεια, επειδή λειτουργεί αμιγώς πολιτικά και επειδή δεν υπάρχει, τουλάχιστον στο επίπεδο που ενδιαφέρει τον Δραγούμη, τριβή ανάμεσα σε αντικρουόμενα θεσμικά –πολιτικά και εκκλησιαστικά– συμφέροντα.

Επιπλέον, η λειτουργία των κοινοτήτων της Διασποράς έχει ιδιαίτερο ρόλο στην ανάπτυξη της εθνικής συνείδησης. Τα κέντρα, στα οποία εγκαθίστανται ελληνικοί πληθυσμοί και οργανώνονται ελληνικές κοινότητες, είναι πόλεις που διατηρούν επαφές με την δυτικοευρωπαϊκή σκέψη σε κάθε επίπεδο. Έτσι, στις

κοινότητες του εξωτερικού, όπως π.χ. σε αυτή της Αλεξάνδρειας, υπάρχει πάντα η επαφή με τη δυτική σκέψη και τα πνευματικά της κινήματα όπως π.χ. τον Διαφωτισμό, παράλληλα με τη μέριμνα των Ελλήνων να διατηρήσουν τη θρησκεία, τα πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά και τις παραδόσεις τους (Χασιώτης, *Επισκόπηση* 68-69). Ο Δραγούμης σχετικά με αυτό, δεν θεωρεί τυχαία την πολιτική π.χ. των Βουλγάρων στη Μακεδονία που προσπάθησαν να εκριζώσουν τις ελληνικές κοινότητες από τα εδάφη τους συστηματικά, ώστε να μην κινδυνέψουν μελλοντικά από το ελληνικό στοιχείο, που θα είχε πολιτισμικό προβάδισμα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 149-150). Οι πολιτικές συγκυρίες λοιπόν επιβεβαιώνουν την άποψη του Δραγούμη για τη σημασία των ελληνικών κοινοτήτων στον εξωελλαδικό χώρο.

Από την άλλη, ο Δραγούμης αμέσως παρατηρεί ότι ως προς τη θρησκευτική ζωή οι Έλληνες της Αλεξάνδρειας έχουν υιοθετήσει π.χ. την ρωσική ψαλτική, αλλά δεν θεωρεί ότι οι Έλληνες θα γίνουν Ρώσοι εξαιτίας αυτού. Ουσιαστικά, ο Δραγούμης δίνει προβάδισμα στην εθνική και όχι στη θρησκευτική συνείδηση, όπως δείχνει η εμπειρία της Αλεξάνδρειας. Στην Αλεξάνδρεια, άλλωστε, οι Έλληνες ενδιαφέρονταν περισσότερο για την εθνική τους ταυτότητα που εξασφάλιζε οικονομικά οφέλη για την κοινότητα παρά για την θρησκευτική ταυτότητά τους. Επιπλέον, οι αιγυπτιακές διομολογήσεις περιελάμβαναν και το ελληνικό κράτος, οπότε πλέον συνέφερε τους Έλληνες της Αιγύπτου να δηλώνουν την εθνικότητα και όχι το θρήσκευμά τους (Καρανάσου 74).

Ο Δραγούμης, πέραν των δυο αυτών παραδειγμάτων κοινοτήτων των Ελλήνων, μια από τον οθωμανικό χώρο και μια από τον εξωελλαδικό, δεν προχώρησε σε καμία ιστορική ερμηνεία ούτε υπεισέρχεται σε λεπτομέρειες για να εξηγήσει την ανάπτυξη του θεσμού της κοινότητας διαχρονικά. Αυτό έχει ως

αποτέλεσμα η άποψη του για τη συνέχεια των ελληνικών κοινοτήτων μέσα στο χρόνο να έχει δεχτεί πολλές κριτικές και να φαίνεται ότι δεν ευσταθεί. Για τον Δραγούμη, η κοινότητα είναι ένας ανιστορικός θεσμός, σύμφυτος με τον ελληνισμό, σε σημείο που νεότεροι μελετητές σχεδόν ταύτισαν τις κοινότητες με την έννοια που έδινε ο Δραγούμης στο ελληνικό έθνος (Κ. Βακαλόπουλος, *Των Δραγούμης* 72). Η ιστορική ερμηνεία δεν τον ενδιαφέρει και, παρότι προσπαθεί ν' αποδείξει ιστορικά την συνέχεια του ελληνισμού, φαίνεται να μην αντιλαμβάνεται την διαφοροποίηση του θεσμού των κοινοτήτων σε κάθε ιστορική περίοδο.

Για τον Δραγούμη, όταν αναφέρεται στις κοινότητες, η αφετηρία βρίσκεται εμφανώς στην ελληνική αρχαιότητα, που τον βοηθά να ερμηνεύσει και την ποικιλομορφία τους. Την ιστορική αυτή αφετηρία βασίζει στο έργο του Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου, αν και δεν τον κατονομάζει. Ο Παπαρρηγόπουλος, σε λόγο που είχε εκφωνήσει στο Πανεπιστήμιο Αθηνών το 1854 τονίζει τον πολιτικό κατακερματισμό του αρχαίου ελληνισμού «εις πολιτείας μικράς... συνενουμένας μεν εις ομοσπονδίας προσκαίρους, αλλά δυσχεραινούσας περί την ένωσιν...» (Παπαρρηγόπουλος, *Ιστορικά Πραγματεία* 3 και 13), ιδιότητα που αναγνωρίζεται ως φυσικό ελάττωμα της ελληνικής φυλής, ως «αδεξιότης του αρχαίου ελληνισμού» (Παπαρρηγόπουλος, *Τα διδακτικώτερα πορίσματα* 14). Όμως, το ιδανικό του Δραγούμη –όπως θα δούμε στο κεφάλαιο περί εθνικής ταυτότητας– στην συνολική σύλληψη του νεοελληνισμού του είναι το Βυζάντιο.

Την αφετηριακή αυτή θέση περί κατακερματισμού της ελληνικής φυλής αναγνωρίζουν και νεώτεροι ερευνητές τόσο της ιστορίας των θεσμών και του δικαίου, όπως ο Νικόλαος Πανταζόπουλος, όσο και ιστορικοί όπως ο Μιχαήλ Σακελλαρίου. Ήδη από τη μεταμυκηναϊκή εποχή, όπως αναφέρει ο Σακελλαρίου, οι ελληνικές κοινότητες που έμελλαν να σχηματίσουν τις πόλεις-κράτη της κλασικής

εποχής ήταν μικρές και ολιγομελείς και σε μια πρώτη φάση, τουλάχιστον ως τους σκοτεινούς αιώνες (9<sup>ος</sup>-10<sup>ος</sup> αιώνες), το κράτος δεν ήταν παρά άθροισμα κοινοτήτων (Σακελλαρίου «Εθνική και πολιτική ανασύνταξη» 15). Οι κοινότητες αυτές θα εξελιχθούν σταδιακά σε πόλεις, αυτοδιοικούμενες, αυτάρκειες, αυτόνομες, με σκοπό την ευζωία των πολιτών τους, ακόμα κι αν εντάσσονται σε ευρύτερες πολιτικές ενώσεις π.χ. Κοινό των Βοιωτών ή σε Συμπολιτείες υστερότερα (Σακελλαρίου «Εθνική και πολιτική ανασύνταξη» 48). Στο τέλος των κλασικών χρόνων, η επικυριαρχία του Φιλίππου ανταποκρινόταν στη λεγόμενη Πανελλήνια Ιδέα, διατυπωμένη από τον Ισοκράτη, με γνώμονα την πειθώ, την ομόνοια, την ισότητα και τη δικαιοσύνη ανάμεσα στις ελληνικές πόλεις (Σακελλαρίου «Παλαιές και Νέες Ελληνικές Δυνάμεις» 89).

Στο σημείο αυτό, τονίζεται από νεώτερους μελετητές –όχι ιστορικούς αλλά κοινωνικούς επιστήμονες- ένας παράγοντας, στον οποίο ο Δραγούμης αναφέρθηκε αλλά δεν εστίασε, μολονότι ο παράγοντας αυτός εξηγεί, όπως υποστηρίζουν, την ανάπτυξη του κοινοτικού πνεύματος στον ελληνικό χώρο. Είναι, δηλαδή, η φυσική γεωγραφία που παίζει σημαίνοντα ρόλο ως προς την συγκρότηση ταυτοτήτων. Αναφέρει χαρακτηριστικά ο Δραγούμης ότι

[η τοπική αυτοδιοίκηση...] και αυτή μπορεί να είναι αποτέλεσμα άλλων λόγων, που δεν τους καλοξεδιαλύνει ο άνθρωπος. Όμως συχνά η θάλασσα που πλάθει τ' ακρογιάλια και τα πολλά νησιά και που χώνεται και στις στεριές τις ίδιες και τις ξεχωρίζει αναμεταξύ τους φαίνεται σα να 'ναι κάποια αιτία (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 38).

Συχνά οι μελετητές έχουν αναφερθεί στη σημασία της φυσικής γεωγραφίας ως προς τον πολιτικό κατακερματισμό του αρχαίου ελληνισμού με τη δημιουργία πολλών μικρών πολιτικών κέντρων (Pounds 48), εκ των οποίων καθένα μόνο περιστασιακά κατάφερε να επεκτείνει την επιρροή του σε όλο τον ελληνικό χώρο και όχι για μεγάλο χρονικό διάστημα. Η θέση αυτή συμφωνεί με την γενικότερη

αντίληψη ότι οι κοινωνικοί και πολιτικοί οργανισμοί έχουν συγκεκριμένη εδαφικότητα, τόσο ως τοποθεσίες, όσο, κυριότερα, ως έλεγχος επί του χώρου με την έννοια των πολιτικών επικρατειών (Massey και Allen 47). Ωστόσο, τα φυσικά εμπόδια δεν είναι ανυπέρβλητα, τουλάχιστον όχι στον ίδιο βαθμό, σε όλες τις περιοχές της χώρας, αλλά είναι παραδεκτό ότι απομόνωναν, εν μέρει τουλάχιστον, τα διάφορα μέρη του ελληνικού χώρου μεταξύ τους (Andrews 25-26). Επιπλέον, το χαρακτηριστικό αυτό δεν έχει ντετερμινιστικό χαρακτήρα, όπως δείχνει π.χ η ανάπτυξη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας που δεν ανακόπηκε από γεωγραφικά εμπόδια.

Υπάρχει όμως και η παρεμφερής άποψη ως προς την φυσική γεωγραφία, σύμφωνα με την οποία ο ελληνικός χώρος που του επιβάλλουν οι ορεινοί όγκοι και το πλήθος των νησιών σε δυο πελάγη εκατέρωθεν της ελληνικής χερσονήσου, διαθέτει φύσει το πνεύμα αυτονομίας και τον κοινοτισμό, αλλά οι μελετητές αυτοί τοποθετούν την ανάλυσή τους στη νεότερη εποχή και όχι στην αρχαιότητα (Κολέμπας 82). Μιλούν δηλαδή για την φυσική γεωγραφία και τη σημασία της όχι ως στοιχείο που θα μπορούσε να καθορίζει κοινωνικά και εθνολογικά χαρακτηριστικά αλλά για να εξηγήσουν με οικονομοκεντρική λογική την αποτυχία του ελληνικού καπιταλισμού, σαν η φυσική γεωγραφία να μην είναι στοιχείο διαχρονικό του χώρου.

Συνεχίζοντας την ιστορική αφήγηση του Δραγούμη, από το τέλος της κλασικής εποχής, η πόλις αλλάζει χαρακτήρα. Ο Αλέξανδρος έχει μετατρέψει το κράτος σε *κοσμόπολιν*, ένα μεγάλο *imperium*, που συγχώνευε την Ελλάδα, την Ασία και την Αίγυπτο σε έναν, συχνά διαφοροποιημένο, πολιτικό οργανισμό, όπου οι εσωτερικές σχέσεις ήταν ρευστές. Ο Αλέξανδρος άφησε άθικτα τα τοπικά πολιτεύματα και τις πολιτικές συνήθειες κάθε τόπου και πολιτικού μορφώματος

(Κανελλόπουλος 220 και 226). Η πόλις ήταν αυτόνομη μόνο ως προς τα εσωτερικά της ζητήματα, υπόκειτο πλέον στην ευρύτερη πολιτική των αλεξανδρινών βασιλείων μέσα σε ένα ασαφές νομικό πλαίσιο, με ελάχιστες εξαιρέσεις ανάλογα με τα ιδιαίτερα συμφέροντα του κάθε βασιλείου (Τουλουμάκος, «Πόλεμοι των διαδόχων» 308 και 315). Ανάλογη ήταν και η στάση που κράτησαν και οι Ρωμαίοι, αργότερα, απέναντι στον θεσμό των πόλεων, πρώτιστα για να επιτύχουν την εσωτερική ηρεμία της αυτοκρατορίας, αφήνοντας τις τοπικές υποθέσεις σε εντόπιους τοπικούς άρχοντες που λειτουργούσαν μέσα στα παραδοσιακά κοινωνικοπολιτικά πλαίσια (Bowersock 117).

Στα βυζαντινά χρόνια όμως, ο κοινοτικός θεσμός φαίνεται να έχει άλλη βάση. Φαίνεται ότι στο Βυζάντιο ο αυτοκρατορικός θεσμός χρησιμοποιεί τις τοπικές συνομαδώσεις για φορολογικούς λόγους. Κατά τη βυζαντινή περίοδο η έννοια της κοινότητας μετασχηματίζεται, καθώς η κρατική δομή γίνεται περισσότερο συγκεντρωτική. Περισσότερο, η έννοια της κοινότητας αποκτά φορολογικό χαρακτήρα, γίνεται ένα είδος οικονομικής περιφέρειας που συγκροτείται από μικρότερες μονάδες, τα *χωρία*, τις *ομάδες χωρίων* και τις *μητροκομίες* (Σβορώνος 188 και Α. Βακαλόπουλος, «Οι κοινότητες» 151). Είναι όμως η αλληλεγγύη, που εκφράζεται φορολογικά από τον 10<sup>ο</sup> αιώνα και εξής (Σβορώνος 195), η βάση στην οποία θα βασιστεί ο χαρακτήρας των κοινοτήτων αργότερα, ακόμα και στα μεταβυζαντινά χρόνια. Ωστόσο, το κοινοτικό στοιχείο δεν χάθηκε, αλλά διατηρήθηκε μέσα στους οικισμούς και στις συνομαδώσεις τους, παρότι η κοινότητα σε γενικές γραμμές δεν έχει το εύρος ή την έννοια των αρχαίων χρόνων (Πανταζόπουλος 25).

Την υστεροβυζαντινή εποχή, μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους, αφού η αυτοκρατορία δεν ανέκτησε ποτέ πλήρως τη δύναμή της, η έννοια της αυτονομίας σε κάποιες περιοχές εντάθηκε με τη δημιουργία μικρών

αυτόνομων κρατιδίων και δεσποτάτων, π.χ. στην Ήπειρο και την Πελοπόννησο. Από την άλλη, το κράτος, λόγω αδυναμίας, εκχωρούσε ολόκληρες κοινότητες σε αξιωματούχους για την είσπραξη φόρων, με αποτέλεσμα η οποιαδήποτε αυτονομία της κοινότητας να χάνεται. Η απώλεια ή μείωση αυτή της αυτονομίας δεν είναι καθολική, καθώς στο εσωτερικό των κοινοτήτων κάποιες λειτουργίες, όπως για παράδειγμα η απονομή της δικαιοσύνης, ενδυναμώνονται. Παράλληλα δε, ορισμένες περιοχές, ομάδες χωρίων, φαίνονται να απολαμβάνουν μεγαλύτερη αυτονομία, ειδικά σε περιοχές που δεν ελέγχονται άμεσα ή στενά από την αυτοκρατορική διοίκηση, π.χ. στη Θεσσαλία (Πανταζόπουλος 26-27)

Ουσιαστικά, η κοινότητα μέχρι το τέλος της ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας διατηρείται αλλά παράλληλα μεταλλάσσεται σε θεσμό περισσότερο οικονομικού παρά πολιτικού χαρακτήρα και με σημαντικά περιορισμένες αρμοδιότητες ειδικά σε ορισμένες περιόδους. Ωστόσο, η κοινοτική αυτοδιοίκηση είναι ένας θεσμός ζωντανός, που εξακολουθεί να υπάρχει, να επιβιώνει και να προσαρμόζεται και μέσα στο νέο πολιτειακό καθεστώς της αυτοκρατορίας.

Στη συζήτηση περί κοινοτήτων και αυτοδιοίκησης, το σημαντικότερο βάρος πέφτει συνήθως στην περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας (Οθωμανοκρατίας). Η περίοδος της οθωμανικής κυριαρχίας, επειδή ο κοινοτικός θεσμός φτάνει στο αποκορύφωμά του, έδωσε το έναυσμα για νέες θεωρίες καταγωγής του κοινοτικού θεσμού. Πρόκειται για τη θεωρία της δημοσιονομικής λειτουργίας των κοινοτήτων και για τη θεωρία των βυζαντινών επιβιώσεων (Σαρρής 335-336).

Η περίοδος της οθωμανικής κυριαρχίας είναι αυτή που είναι περισσότερο συνδεδεμένη με την έννοια της κοινότητας και αποτελεί τη «χρυσή εποχή» του θεσμού. Η ανάπτυξη των κοινοτήτων επί οθωμανικής κυριαρχίας οφείλεται στην ανεπάρκεια του οθωμανικού διοικητικού μηχανισμού, κατά τον Διονύσιο Ζακυθινό,

ο οποίος θεωρεί τις κοινότητες ως επιβίωση της βυζαντινής πολιτικής και διοικητικής παράδοσης, εντός του οθωμανικού κράτους αλλά με ελληνικό χαρακτήρα (Σαρρής 336). Σκοπός δε των κοινοτήτων είναι η αντιμετώπιση προβλημάτων που αδυνατούσε να λύσει η ανεπάρκεια του οθωμανικού κράτους. Από την άλλη, δεν πρέπει, επίσης, να διαφεύγει της προσοχής μας ότι ένα είδος αυτοδιοίκησης γνώρισαν και οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, το λεγόμενο *ayan*<sup>93</sup>. Συνεπώς, η κοινοτική αυτοδιοίκηση δεν ήταν άγνωστη στην οθωμανική παράδοση, αλλά εκπλήρωνε έναν διαφορετικό ρόλο.

Κοινότητες, από την άλλη πλευρά, δεν συναντάμε σε όλον τον ελληνικό χώρο. Σύμφωνα με την παράδοση του Κορανίου, οι λαοί των ιερών βιβλίων, χριστιανοί και εβραίοι, είχαν το δικαίωμα μιας περιορισμένης αυτοδιάθεσης στα όρια του χαλιφάτου, όπως ήταν και η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Οι οθωμανικές, λοιπόν, αρχές εφάρμοσαν την θρησκευτική και νομική διάταξη σε πληθυσμούς που διέθεταν ήδη μια ανάλογη παράδοση αυτονομίας και αυτοδιοίκησης, επειδή, επιπλέον, ήταν ένα σύστημα που εξασφάλιζε τόσο διοικητικό έλεγχο όσο και φορολογική επιμέλεια στους ντόπιους αλλόθρησκους πληθυσμούς (Λιάτα 310). Οι περισσότερες από αυτές τις κοινότητες εντοπίζονται βορείως της γραμμής Βόλου-Άρτας, λόγω αφενός του περισσότερο αστικού χαρακτήρα των περιοχών αυτών που συνδέονται με τους χερσαίους δρόμους των Βαλκανίων με την Κεντρική Ευρώπη και αφετέρου της δημογραφικής πολυπλοκότητας και συνύπαρξης μουσουλμάνων, χριστιανών και εβραίων. Αλλά και νοτιότερα στην ηπειρωτική χώρα και στα νησιά του Αιγαίου αναπτύχθηκαν κοινότητες, παρότι θα έχουν απλούστερο χαρακτήρα σε σχέση με τις βορειότερες, μιας και αντίθετα με τις περισσότερο αστικοποιημένες περιοχές εδώ

---

<sup>93</sup> Επρόκειτο για αριστοκρατική αντιπροσώπευση, αρχικά με εκλογές, που με το πέρασμα, όμως, του χρόνου η διαδικασία εκφυλίστηκε κι απέκτησε ισόβιο χαρακτήρα, με δημοσιονομικό και συμβουλευτικό ρόλο. Οι *ayan* λειτουργούσαν ως σύνδεσμοι ανάμεσα στην κεντρική και την περιφερειακή διοίκηση των μουσουλμανικών πληθυσμών (Κοντογιώργης, *Κοινωνική Δυναμική* 33-35).



πρόκειται για κυρίως αγροτικές περιοχές όπου επικρατεί το χριστιανικό κι ελληνικό στοιχείο (Ευθυμίου 241 κ.ε)

Με αυτό ως δεδομένο, παρατηρούμε ότι η κοινότητα κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας είναι ένα όργανο των κατακτημένων πληθυσμών κι όχι ένας θεσμός αναγνωρισμένος από την κεντρική εξουσία *de iure*, μολονότι η οθωμανική κεντρική εξουσία συνεργάζεται με αυτές *de facto*. Η κοινότητα έρχεται να εφαρμόσει στον χώρο της την οθωμανική πολιτική, πρώτιστα στο οικονομικό επίπεδο, αλλά και από την άλλη πλευρά να αντιπροσωπεύσει τον χριστιανό *ραγιά* απέναντι στην οθωμανική εξουσία. Στο σημείο αυτό εδράζεται η θεωρία της δημοσιονομικής λειτουργίας των κοινοτήτων, την οποία πρωτοδιατύπωσε ο David Urquhart και βασίστηκε στην ιδέα της απουσίας ισχυρής διοίκησης και την έλλειψη ενδιαφέροντος για συγκεκριμένες περιοχές από την οθωμανική κεντρική διοίκηση, ώστε αυτές να αφεθούν «ελεύθερες» να αναπτυχθούν, όπως π.χ. τα Αμπελάκια (αναφέρεται στο Σαρής 335 και Κοντογιώργης, *Κοινωνική Δυναμική* 43-44). Ωστόσο, το επιχείρημα του Urquhart δεν εξηγεί την ανάπτυξη του κοινοτισμού στις πόλεις ή σε περιοχές που αντιστάθηκαν ή παραδόθηκαν αμαχητί στους Οθωμανούς. Αντίθετα, η υπενουκίαση της φοροσυλλογής στο οθωμανικό κράτος επέτρεψε όχι μόνο σε ιδιώτες να ασκούν εν ονόματι του σουλτάνου την φορολογική πολιτική αλλά και την οργάνωση των ντόπιων πληθυσμών σε συνομαδώσεις, ώστε να μπορούν να υπολογίσουν την φορολογική υποχρέωση κάθε μέλους και να την επιμερίσουν καταλλήλως, καταφέροντας κάποιες φορές να ελαχιστοποιήσουν την παρουσία του οθωμανικού κράτους στην περιοχή της εμβέλειάς τους (Κοντογιώργης, *Κοινωνική Δυναμική* 418-419) και να ασκήσουν σχεδόν πρωτογενή εξουσία και να εφαρμόσουν και να χαράξουν αυτοδύναμη πολιτική (Κοντογιώργης, «Τοπική Αυτοδιοίκηση» 422).

Στο εσωτερικό τους, όμως, οι κοινότητες είναι ένας θεσμός ευρέως διαφοροποιημένος κατά τόπους και εσωτερικά εξελισσόμενος με διαφορετικούς τρόπους μέσα στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας, ενώ μεγάλη σημασία στην αναγνώρισή του από την οθωμανική διοίκηση έπαιξαν μια σειρά παραγόντων όπως ο χρόνος κατάκτησης της κάθε περιοχής, ο τρόπος – οικειοθελής παράδοση ή μετά από μάχη- ο πληθυσμός, η γεωγραφική θέση, η οικονομική σημασία και η παραγωγική δυνατότητα. Ήταν συνεπώς ένας θεσμός ανομοιογενής τόσο ως προς τα γενικά χαρακτηριστικά του αλλά και στο εσωτερικό του, με ιδιαίτερα κατά τόπους χαρακτηριστικά, με επιμέρους συντεχνιακούς διαχωρισμούς, οργανωμένος αλλού με περισσότερο ταξικά ή, αντίθετα, συμμετοχικά χαρακτηριστικά, διαφορές που οφείλονται στην αδιαφορία της οθωμανικής διοίκησης για τον πληθυσμό παρά μόνο για την συνεργασία μιας υπεύθυνης τοπικής ηγεσίας, που να εξασφαλίζει εσωτερική ηρεμία και ειρήνη (Λιάτα 311-312 και Κοντογιώργης, *Κοινωνική Δυναμική* 420). Η ανομοιογένεια αυτή που παρατηρείται ανάμεσα στις κοινότητες, μπορεί να αναχθεί στην θεωρία της κοινότητας του Tönnies –για την οποία γίνεται λόγος στη συνέχεια- που αναγνωρίζει την ιδιομορφία κάθε κοινότητας, τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της και μιλά περί εσωτερικού χαρακτήρα κάθε κοινότητας, των ιδιαίτερων ηθών και εθίμων που καθορίζουν τις σχέσεις στο εσωτερικό της και λειτουργούν εν είδει «εσωτερικού νόμου» (Tönnies 32).

Μια τέτοια άποψη ενισχύεται από το γεγονός ότι στις βενετοκρατούμενες π.χ. περιοχές του ελληνικού χώρου, όπως τα Επτάνησα, η ενετική διοίκηση υπήρξε συγκεντρωτική και γραφειοκρατική. Η Βενετία εν γένει επεδίωξε να μεταφερθούν πολιτικές αρμοδιότητες από τις τοπικές κοινότητες στην κεντρική διοίκηση (Παγκράτης, «Η Βενετική Κυριαρχία» 77), μια διοίκηση πολύ περισσότερο λειτουργική και οργανωμένη σε σχέση με αυτή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Οι

κοινότητες που συναντάμε στα Επτάνησα είναι περισσότερο αποτέλεσμα μιας απόπειρας εκφραδοδαλισμού από τους προηγούμενους κυρίαρχους στην οποία συμμετείχαν οι ελληνικοί πληθυσμοί προσπαθώντας να προωθήσουν τα συμφέροντά τους, λειτουργώντας περισσότερο σε επίπεδο ενορίας και συνοικίας και υπό την επίβλεψη ή επιτροπεία της βενετικής και τοπικής διοικητικής αριστοκρατίας που βρίσκονταν συχνά σε στενή συνεργασία (Λεοντσίνης, *Ζητήματα* 245). Οι Βενετοί προσπάθησαν να υποτάξουν στην κεντρική εξουσία τις κοινοτικές αυτές αρμοδιότητες από φόβο επαναστάσεων λόγω των διαφορών ως προς το θρήσκευμα και την εθνοτική ομάδα. Ωστόσο, ακόμα και οι Βενετοί, παρά τον συγκεντρωτισμό τους, δεν έμεναν αδιάφοροι σε κάθε λογής αιτήματα του ελληνικού πληθυσμού ακριβώς για να χαλιναγωγούν κάθε πιθανότητα εσωτερικής ταραχής (Λεοντσίνης, *Ζητήματα* 26-28 και 34).

Μέχρι τούδε βλέπουμε καθαρά ότι η κοινότητα για την οποία μιλά ο Ίων Δραγούμης και την θεωρεί στυλοβάτη του ελληνικού έθνους, γνώρισε έντονες διαφοροποιήσεις ανάλογα με την περίοδο και την περιρρέουσα πολιτική κατάσταση, και δεν υπήρξε ένας θεσμός ανιστορικός και εγγενής στον ελληνισμό, όπως επιχείρησε να την παρουσιάσει στην *Γ' Προκήρυξη*, αλλά ανταποκρίθηκε κάθε φορά σε παρούσες ανάγκες του πληθυσμού.

Στο ερώτημα με ποιον τρόπο ακριβώς οι Έλληνες κατορθώνουν να οργανώσουν κοινότητες, ενώ βρίσκονται υποτελείς, ο Δραγούμης απαντά, στο ίδιο έργο, ότι αυτό οφείλεται στην επιθυμία των εκάστοτε αρχών για εσωτερική ηρεμία στο κράτος. Αυτό που ενδιαφέρει κάθε φορά την εξουσία είναι η υπακοή στην πολιτική της, «γιατί τούτο μονάχα απαιτούν οι κατακτητές, να μην αντιστέκονται παρά να τους υπακούουν οι λαοί στην πολιτική τους εξουσία, όχι σε τίποτε άλλο» (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 44, η υπογράμμιση του συγγραφέα). Με αυτόν τον τρόπο

αποφεύγονται βίαιες εσωτερικές συγκρούσεις, εξασφαλίζεται η αυτονομία και η συνέχιση της ζωής κατά τα ειωθότα. Το μόνο που μπορεί να εμποδίσει την ίδρυση κοινοτήτων είναι η προσπάθεια οργάνωσης εθνικιστικών κινήματων που να στοχεύουν στην ανεξαρτησία διαφόρων εθνοτικών ομάδων (Δραγούμης, *Σαμοθράκη* 44), να έχουν δηλαδή μια ιδεολογία πολιτικά φιλελεύθερη.

Ενδιαφέρων είναι ο τρόπος με τον οποίο αναγνώριζε η οθωμανική εξουσία την κοινότητα. Αυτό συνέβαινε μέσω της προσωπικής εγγυοδοσίας, δηλαδή υπεύθυνος ήταν ένας *κοτζάμπασης* (μεγάλη κεφαλή) για όλη την κοινότητα. Η *κεφαλή* αυτή ήταν κυριολεκτικά υπεύθυνη για την συμπεριφορά του σώματος το οποίο εκπροσωπούσε και από το οποίο απαιτούσε πειθαρχία. Με αυτόν τον τρόπο άλλωστε, την προσωπική εγγυοδοσία, λειτούργησε εξ αρχής και το χριστιανικό στοιχείο μέσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, ως κοινότητα χριστιανών, με *μεγάλη κεφαλή* τον Πατριάρχη, που έλαβε τα προνόμια του από τον ίδιο τον Μωάμεθ Β' και έχει ως θεσμός την ίδια βαρύτητα με το Σαράι (ανάκτορο) του σουλτάνου. Συνδυάζοντας τα δυο στοιχεία αυτά, αρκεί να θυμηθεί κανείς την εκτέλεση του Γρηγορίου Ε' λόγω της Ελληνικής Επανάστασης, για να κατανοήσουμε τη σημασία του επικεφαλής μια κοινότητας στην οθωμανική διοίκηση (Σαρρής 319-321 και 420-421).

Επιπρόσθετα, με βάση αυτές τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις του θεσμού ανά περιοχή και της ασυμφωνίας ως προς την συνέχεια ή τις τομές στον κοινοτικό θεσμό στον ελληνικό χώρο διαχρονικά, ξεπηδούν οι ενστάσεις των νεότερων ιστορικών. Αυτές έρχονται να αμφισβητήσουν την άποψη που διατυπώνει ο Δραγούμης και η παραδοσιακή ιστοριογραφία ότι, δηλαδή, η κοινότητα αποτελεί βασικό εθνικό χαρακτηριστικό του ελληνισμού. Δεν αρνούνται την ύπαρξη του κοινοτικού βίου, αναγνωρίζουν όμως στις εκάστοτε μεταλλάξεις του την

ανταπόκρισή του σε δεδομένες κοινωνικές, πολιτικές και, εν τέλει, ιστορικές συνθήκες. Μάλιστα, για το μεταγενέστερο παράδειγμα, ειδικά της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, υποστηρίζουν ότι δεν ήταν μόνο οι Έλληνες οργανωμένοι σε κοινότητες αλλά και οι Εβραίοι και πολύ συχνά και οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί (Λιάτα 309 και Νιτσιάκος 39 και 41). Όπως έχει αναφερθεί, συχνά γινόταν διάκριση ανάμεσα σε περιοχές που αντιστάθηκαν στην οθωμανική κατάκτηση και σε άλλες που παραδόθηκαν αμαχητί, πράγμα που σήμαινε διαφορετική αντιμετώπιση από τον κατακτητή. Όπως θα αναφέρουμε όμως παρακάτω, ως προς την ανάπτυξη του κοινοτισμού, δεν φαίνεται να στάθηκε συνθήκη ικανή να ανακόψει τον κοινοτισμό ως αυτοδιοικητική πρακτική, με την σουλτανική έγκριση πάντα (Κοντογιώργης, *Κοινωνική Δυναμική* 50).

Από τους κυριότερους μελετητές του Νέου Ελληνισμού, ο Απόστολος Βακαλόπουλος, στο σχετικό του κεφάλαιο περί κοινοτήτων αναγνωρίζει τον θεσμό ως ανάγκη των ανθρώπων για εξυπηρέτηση των αναγκών τους και ξεκαθαρίζει τον ιστορικό του χαρακτήρα, δέχεται αναμφισβήτητα το ζήτημα της ιστορικής μεταβολής του θεσμού ανά τους αιώνες και αποδέχεται την, ομολογη με αυτήν του Δραγούμη, άποψη του Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου περί καταγωγής των κοινοτήτων από τις αρχαίες πόλεις-κράτη, δεχόμενος ωστόσο ότι υπάρχουν πολλά προβλήματα που πρέπει ακόμα να λυθούν (Α. Βακαλόπουλος, *Ιστορία Νέου Ελληνισμού* 324 και 327-328). Αναφέρεται μάλιστα και στη σύζευξη του πολιτικού στοιχείου της αρχαίας πόλεως με το χριστιανικό στοιχείο, που εκπροσωπείται στην κοινότητα από τον εκάστοτε κληρικό, θεωρώντας την καταγωγή της σύζευξης αυτής βυζαντινή χωρίς όμως να έχει διερευνηθεί αρκετά η απαρχή της, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει (Α. Βακαλόπουλος, *Ιστορία Νέου Ελληνισμού* 329 και 337).

Από την άλλη, νεότεροι μελετητές αντιμετωπίζουν με διαφορετικό τρόπο το θέμα των κοινοτήτων. Υποστηρίζουν ότι η κοινότητα λειτουργούσε προς όφελος των επικυριάρχων Οθωμανών, με αντάλλαγμα την αποδοχή της νέας κυριαρχίας από τους επικυριαρχούμενους που διατηρούσαν την εσωτερική τους κοινωνική δομή. Το μέγεθος των κοινοτικών αυτών οργανώσεων είναι πολύ μικρότερο ακόμα και από τον καζά ή την υποεπαρχία και λειτουργούσε πάντα σε σχέση και υπό τον έλεγχο της οθωμανικής αρχής της περιοχής (Πιζάνιας 126-127). Ακόμα, το μικρό μέγεθος των κοινοτήτων ή οι μικρές συνομαδώσεις ανάμεσα σε περισσότερα χωριά διαμόρφωνε ειδικά προνόμια ή συνθήκες για κάθε κοινότητα και ανήκε περισσότερο σε ένα ευρύ διοικητικό σύστημα κοινωνικής συναίνεσης που επεδίωκε το οθωμανικό κράτος – παρά την επιβίωση και αναπροσαρμογή ενός αρχαίου πολιτειακού προτύπου, μια προοπτική που καθόλου δεν απασχολεί τον συγγραφέα (Πιζάνιας 47 και 53).

Σε εντελώς διαφορετικό πλαίσιο κινείται η ερμηνεία του Νικολάου Πανταζόπουλου ο οποίος υποστηρίζει ότι η ελληνική κοινότητα έχει πρώτιστα πολιτιστική χροιά. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, η κοινότητα είναι άθροισμα ανθρώπων λειτουργικά συνδεδεμένο, οι οποίοι ζουν στον ίδιο τόπο, στον ίδιο χρόνο, έχουν κοινή κουλτούρα και είναι ενταγμένοι σε μια κοινωνική δομή, ενώ συναισθάνονται τη μοναδικότητά τους. Ουσιαστικά όμως ένας τέτοιος ορισμός δεν αφορά μόνον την κοινότητα αλλά και ευρύτερα κοινωνικά σύνολα, όπως το κράτος και την κοινωνία (Πανταζόπουλος 19). Η μοναδικότητα μπορεί να εκκινεί, ενδεχομένως, από μια επιτυχημένη επαγγελματική δραστηριότητα, όπως π.χ. συνέβη στα Αμπελάκια Λαρίσης (Κρεμμυδάς, «Η Οικονομία των Ελλήνων» 297 και Ολυμπίτου 309), ή να εννοείται η εθνοθηρησκευτική διαφορά από τις άλλες (συνυπάρχουσες) κοινότητες, π.χ. εβραϊκές, μουσουλμανικές, αρμενικές κοινότητες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Κυρίως όμως στηρίζεται σε επίπεδο πολιτειακό και

δικαιακό, την εφαρμογή δηλαδή των τοπικών νομοθεσιών και εθίμων, είτε επειδή οι κοινότητες αυτές ήταν αυτόνομες, όπως στην αρχαιότητα, είτε επειδή τους παραχωρούσε τέτοια δικαιώματα η κεντρική εξουσία στην βυζαντινή περίοδο, κυρίως στο ύστερο Βυζάντιο (Πανταζόπουλος 22 και 28).

Θα ήταν λάθος η επιμονή σε μια απ' όλες τις προαναφερόμενες απόψεις. Παρότι η ενδελεχέστερη μελέτη του προβλήματος ξεφεύγει από το σκοπό της παρούσης, δεν μπορεί κανείς παρά να αποδεχτεί πως η συνθετότητα του θεσμού της κοινότητας, οι κατά τόπους διαφοροποιήσεις αλλά και η πολυπλοκότητα των δράσεων και καθηκόντων που αναλαμβάνει, περισσότερο μας οδηγεί σε μια διαφορετική αντίληψη. Συμπεραίνεται λοιπόν πως η κοινότητα δεν είναι παρά ένας ευρύς συγκερασμός όλων των παραπάνω απόψεων· αφενός διατηρεί και αρχαιοελληνικά στοιχεία δημοκρατικότητας, σε μια εντελώς διαφορετική κοινωνικοπολιτική οργάνωση, από την οποία προκύπτει και η διαρκής αναπροσαρμογή της· αφετέρου αποτελεί και επιβίωση των βυζαντινών φορολογικών χωρίων· τέλος, θα ήταν και λανθασμένο να αρνηθεί κανείς την δημοσιονομική λειτουργία στην οποία πρωτοβασίστηκε η οργάνωσή της επί οθωμανικής κατάκτησης. Συγκεντρώνει λοιπόν μεγαλύτερο αριθμό χαρακτηριστικών από μια απλή εφαρμογή θεωρίας και ουσιαστικά προσαρμόζει παλαιότερους θεσμούς σε νέες λειτουργίες, τη δημοσιονομική εν προκειμένω, εφόσον αναφερόμαστε στο έργο του Ίωνα Δραγούμη, αναπτύσσοντας παράλληλα και άλλες λειτουργίες εξίσου σημαντικές, π.χ. εκπαιδευτικές, θρησκευτικές και, όσο προχωρούμε προς τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, και εθνικές.

### **3.2.3. Η κοινότητα στο ελεύθερο ελληνικό κράτος**

Ακόμα και στα χρόνια της Επανάστασης, τουλάχιστον μέχρι να εδραιωθεί σε έναν συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο (Πελοπόννησος, Στερεά Ελλάδα, Αιγαίο), η ελληνική κοινοτική παράδοση «μετεξελίχθηκε» στις λεγόμενες *τοπικές διοικήσεις* ή *πολιτεύματα*. Επρόκειτο για τοπικές, δηλαδή, εξουσίες επαρχιακού χαρακτήρα για την ευρύτερη αντιμετώπιση των προβλημάτων κάθε περιοχής ανάλογα με τις ανάγκες της πολεμικής προσπάθειας. Ωστόσο γρήγορα έγινε σαφές ότι χρειαζόταν ενιαία διοίκηση, αν μη τι άλλο για το διάστημα της πολεμικής προσπάθειας (Μπαμπούνης 33). Τα *Τοπικά Πολιτεύματα*, αναγνωρίστηκαν με την Α' Εθνοσυνέλευση (1821), με σκοπό την στρατιωτική, οικονομική στήριξη του πολέμου και την αντιμετώπιση των πλέον επείγουσών αναγκών στις απελευθερωμένες περιοχές (Κλειώσης 193 και 196). Η Β' Εθνοσυνέλευση (1823) όμως κατήργησε αυτές τις τοπικές διοικήσεις, που είχαν μέσα στη δίνη του πολέμου απενεργοποιηθεί εκ των πραγμάτων αλλά και για λόγους εσωτερικών ισορροπιών και αντιζηλιών ανάμεσα στους στρατιωτικούς και στους πολιτικούς αρχηγούς (Ι. Γιαννόπουλος, 298).

Η καποδιστριακή περίοδος είναι μια περίοδος αμφιλεγόμενη ως προς τη στάση του ηγεμόνα απέναντι στον κοινοτικό θεσμό. Γενικά, ο Καποδίστριας ακολούθησε μια συντηρητική πολιτική με σκοπό να δημιουργήσει ένα δυτικού τύπου κράτος και γι' αυτό κατήργησε τις διατάξεις αρχικά του Συντάγματος της Τροιζήνας και αργότερα ανέστειλε και το ίδιο το Σύνταγμα συνολικά, που προέβλεπε εκτεταμένη αποκέντρωση και περιορισμένη εκτελεστική εξουσία (Μπαμπούνης 42). Ωστόσο, ο Καποδίστριας δεν κατέστρεψε τον κοινοτικό θεσμό αλλά επιχείρησε να τον αναδιαμορφώσει καθιστώντας τον σύνδεσμο ανάμεσα στην κεντρική διοίκηση και στον τοπικό πληθυσμό (Κοντογιώργης, «Κοινοτική αυτοδιοίκηση» 97-99), με την διαίρεση σε τρία επίπεδα, τις κοινότητες, τις επαρχίες και τα τμήματα. Μόνο



όμως στο πρώτο επίπεδο διατηρήθηκαν ορισμένες από τις παραδοσιακές αρμοδιότητες των κοινοτήτων (Μπαμπούνης 44). Οι διαφωτιστικές επιρροές της πολιτικής σκέψης του Καποδίστρια, όπως τις είχε βιώσει στην Ευρώπη προεπαναστατικά, τον οδηγούσαν σε ένα πρότυπο διακυβέρνησης πεφωτισμένης δεσποτείας, όπου η γραφειοκρατική εξουσία θα εφάρμοζε τους «φωτισμένους» νόμους προς όφελος όλης της κοινωνίας και προς την άρση κάθε μεροληπτικότητας προς κάποια μερίδα του πληθυσμού (Petrooulos 132-133). Η επιθυμία του Καποδίστρια δεν ήταν η υπονόμηση του θεσμού αλλά αφενός η ρήξη με τις τοπικές προϋχοντικές αριστοκρατίες –και ο έλεγχός τους– από τη στιγμή που μπορούσαν να δημαγωγήσουν σε βάρος της εκάστοτε κεντρικής κυβέρνησης, αφετέρου η ιδεολογικοπολιτική ανεξαρτησία του νέου κράτους από πρακτικές και αντιλήψεις που σχετίζονταν με το οθωμανικό καθεστώς. Επιχείρησε λοιπόν ουσιαστικά έναν εκδυτικισμό, προσαρμόζοντας την σύγχρονή του δυτικοευρωπαϊκή πολιτική στα τοπικά δεδομένα (Κοντογιώργης «Τοπική αυτοδιοίκηση» 24-25 και «Κοινοτική αυτοδιοίκηση» 102-103).

Ο υπαίτιος για την καταστροφή του κοινοτικού θεσμού στον ελληνικό χώρο είναι η Βαυαροκρατία, σύμφωνα με τον Ίωνα Δραγούμη, η οποία έφερε στην Ελλάδα τον δυτικό θεσμό των δήμων, παρότι είχε προηγηθεί η καποδιστριακή αναμόρφωση. Οι Βαυαροί αγνοούσαν τόσο την ελλαδική πραγματικότητα της εποχής όσο και τη συνολική ελληνική διοικητική παράδοση, «χωρίς να μάθουν καλά το φυσικό μας, μάς κόλλησαν βουλευτές και συντάγματα» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 23). Ως εκ τούτου, χρησιμοποίησαν ως πρότυπο αυτοδιοίκησης το γαλλικό σύστημα, εφαρμοσμένο ήδη στη Βαυαρία και σε άλλα γερμανικά κρατίδια. Οι τοπικοί άρχοντες εκλέγονταν με συνδυασμό βασιλικού διορισμού και εκλογής από ένα σώμα εκλεκτόρων που δεν επέτρεπε ούτε τον έλεγχο της εξουσίας ούτε καν την γενικότερη

–κατά το δυνατόν– λαϊκή συμμετοχή, ενώ ίσχυσε η αρχή της μη εντοπιότητας στον διορισμό τοπικών αρχόντων (Petrooulos 205-206). Το πρότυπο αυτό επέβαλε την πολυδιάσπαση των αρμοδιοτήτων και συνεπώς εξέλιπε έτσι η δυνατότητα της κοινότητας να αποφασίζει έστω και για τα βασικότερα ζητήματα, εφόσον χρειαζόταν έγκριση από ανώτερους διοικητικούς μηχανισμούς (Μπαμπούνης 51). Η κοινότητα, κατ’ ουσίαν, εξαφανιζόταν, καθώς ακόμα και οι προτάσεις που θα μπορούσε να υποβάλει θα έπρεπε να εγκριθούν άνωθεν για να μπορέσουν να εφαρμοστούν, επρόκειτο δηλαδή για γραφειοκρατικοποίηση και συγκέντρωση της διοίκησης και των αποφάσεων στα ανώτερα διοικητικά κλιμάκια (Σκιαδάς 3-7 και Πετρόπουλος και Κουμαριανού 19). Ακόμα, αξίζει να παρατηρήσουμε ότι στο Σύνταγμα του 1844 δεν υπήρχε μέριμνα για την τοπική αυτοδιοίκηση πλην της οικονομικής βοήθειας για τα σχολεία πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης, ενώ έλειπε και κάθε αναφορά στις κοινότητες (Μπαμπούνης 59).

Πέραν όλων τούτων, ο Δραγούμης επιμένει ιδιαίτερα σε έναν άλλο παράγοντα, που οδήγησε στην κατάλυση των κοινοτικών θεσμών. Θεωρεί ότι η κατάλυσή του οφείλεται στον μιμητισμό των Ελλήνων της εποχής, οι οποίοι ήταν *φραγκοφερμένοι* και επικρατούσε η αντίληψη πως «ό,τι έφτανε ίσα από τον Ευρώπη εφάνταζε και λαμποκοπούσε, ό,τι εντόπιο ήταν περιφρονημένο» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 83-84). Ουσιαστικά, λοιπόν, σύμφωνα με τον Δραγούμη, η ξενομανία των Ελλήνων –που ανέχτηκαν ίσως τις νέες αυτές πολιτικές;– έφταιγε για την κατάλυση των κοινοτικών θεσμών

Στο σημείο αυτό είναι ενδιαφέρον να δούμε τη διαφορά ανάμεσα στο καποδιστριακό και στο οθώναιο σύστημα, ακριβώς επειδή ο Δραγούμης κατηγορεί την Βαυαροκρατία για την καταστροφή του ελληνικού κοινοτικού συστήματος και όχι τον Καποδίστρια. Είναι παραδεκτό γενικότερα ότι με την έλευση του

Καποδίστρια, η κοινότητα, όπως την γνώριζαν οι Έλληνες της Οθωμανοκρατίας και όπως θα την επιθυμούσε ο Δραγούμης, δεν υπάρχει πια και αντικαθίσταται από εξορθολογισμένα διοικητικά συστήματα που εφαρμόζονται ήδη από τον προηγούμενο αιώνα στη Γαλλία και στην Βαυαρία. Ωστόσο, ο Δραγούμης μέμφεται την οθώνεια περίοδο και όχι την διακυβέρνηση του Καποδίστρια για την αλλαγή αυτή. Έτσι, η ερμηνεία που δίνει ο Χαράλαμπος Μπαμπούνης ότι ο Καποδίστριας ανέχτηκε τον τοπικισμό μέχρι του σημείου να μην παρακωλύει την λειτουργία της κεντρικής διοίκησης (Μπαμπούνης 46) είναι ορθότερη από αυτήν του Στέφανου Παπαγεωργίου, ο οποίος ταυτίζει τρόπον τινά την πολιτική των δυο κυβερνήσεων (Παπαγεωργίου 319), εφόσον είναι φανερό πως στο καποδιστριακό σύστημα υπήρχε δυνατότητα μεγαλύτερης έκφρασης της λαϊκής βούλησης στο τοπικό επίπεδο απ' ότι στο οθώνειο σύστημα.

Στα χρόνια της βασιλείας του Γεωργίου Α' (1864-1913), από την Έξωση του Όθωνα (1862) μέχρι τους Βαλκανικούς Πολέμους (1912-1913), πολλά προβλήματα της τοπικής αυτοδιοίκησης έμειναν άλυτα, παρότι υπήρξαν νομοθετικές πρωτοβουλίες, που όμως δεν καρποφόρησαν. Ακόμα και η προσπάθεια μεταρρύθμισης του περίφημου νόμου ΔΝΖ' του 1912<sup>94</sup> από την κυβέρνηση Βενιζέλου, παρότι αναβάθμισε τον ρόλο της κοινότητας παράλληλα με τους δήμους, δεν απέτρεψε τον ισχυρό κρατικό παρεμβατισμό, κυρίως λόγω έλλειψης οικονομικής αυτονομίας των κοινοτήτων που είχαν πολύ μικρό μέγεθος, και τελικά ο νόμος δεν απέδωσε τα αναμενόμενα (Μπαμπούνης 86-87 και Παρασκευόπουλος 74).

---

<sup>94</sup> Ο Νόμος ΔΝΖ' του 1912 που ψηφίστηκε από την κυβέρνηση Ελευθερίου Βενιζέλου και όριζε τη διοικητική διαίρεση της χώρας μετά τον Α' Βαλκανικό Πόλεμο αντικατέστησε τον αντίστοιχο νόμο του 1909 (ΓΥΛΔ'4-12-1909). Η διοικητική διαίρεση της χώρας στον 19<sup>ο</sup> αιώνα ρυθμιζόταν σχετικά συχνά, ειδικά μετά από προσαρτήσεις εδαφών (Επτάνησα το 1864, Θεσσαλία και Άρτα 1881) ή κατά τη μεταρρυθμιστική προσπάθεια που έγινε στη χώρα από τον Χαρίλαο Τρικούπη. Αναλυτικά μπορεί κανείς να παρακολουθήσει τις αλλαγές αυτές κατά τη διάρκεια του 19<sup>ου</sup> αιώνα και ως τους Βαλκανικούς Πολέμους στο Μπαμπούνης 2003, ειδικά στις σελίδες 78-132.

Ο κρατικός συγκεντρωτισμός στην τοπική αυτοδιοίκηση και η επίμονη απομάκρυνση από την φυσική διοίκηση του ελληνικού λαού, ήταν αυτό που έκανε τον Δραγούμη να διάκειται ενάντιος στην νεοελληνική διοικητική παράδοση, όπως διαμορφώθηκε από την Ανεξαρτησία και εξής. Κατ' αυτόν, χρειάζεται πρώτ' απ' όλα, στον 20<sup>ο</sup> πια αιώνα, μια διοικητική μεταρρύθμιση στην τοπική αυτοδιοίκηση, με αποκέντρωση των υπηρεσιών και όχι υπαγωγή των τοπικών υπηρεσιών στην κεντρική διοίκηση. Γενικές διοικήσεις σε επίπεδο γεωγραφικών περιοχών μπορούν μόνο να βοηθήσουν το αποκεντρωτικό έργο. Κεντρικό ρόλο στο σύστημα θα παίζει η κοινοτική διοίκηση, με χαρακτήρα συνεταιρισμού, ούτε παρακλάδι της κεντρικής διοίκησης, ούτε παρακλάδι της τοπικής αυτοδιοίκησης, όπου η λαϊκή εκπροσώπηση έχει κύριο ρόλο, «είναι ελληνικότατον προϊόν» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 215-216 και 227).

#### **3.2.4. Ο θεσμικός ρόλος των κοινοτήτων, οι αντιρρήσεις του Δραγούμη και η κριτική**

Γιατί όμως ο Ίων Δραγούμης επιμένει τόσο πολύ στον θεσμό της κοινότητας και θεωρεί καταστροφική την πολιτική της Αντιβασιλείας, η οποία δεν διορθώθηκε ποτέ, κατά την άποψή του; Την απάντηση την δίνει ο ίδιος σε δυο επίπεδα, ένα επίπεδο θεσμικό κι ένα πολιτισμικό. Το θεσμικό επίπεδο απασχολεί τον Δραγούμη κυρίως στο έργο *Ο Ελληνισμός μου και οι Έλληνες* ενώ το πολιτισμικό επίπεδο στο έργο *Β' Προκήρυξη προς τους σκλαβωμένους και τους ελευθερωμένους Έλληνες*.

Ως προς το θεσμικό επίπεδο, «της κοινότητας ο άνθρωπος είναι δεμένος με την κοινότητά του και την αγαπά και την φροντίζει», ενώ ο δημότης δεν είναι συνδεδεμένος με τέτοια σχέση με τον δήμο του (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 26). Ασχολείται με όλες τις πτυχές της κοινωνικής, εκπαιδευτικής, θρησκευτικής,

οικονομικής και πολιτικής ζωής της κοινότητάς του (σχολείο, εκλογή κοινοταρχών, εκκλησία κλπ) με χαρακτήρα και φιλοδοξία τοπική. Οι κοινότητες εξασφαλίζουν αυτονομία στις δικαστικές υποθέσεις, ειδικά ως προς τις προσωπικές διαφορές, αφήνοντας τις σοβαρότερες να εκδικάζονται από τα κεντρικά και περιφερειακά δικαστήρια. Έχουν την μέριμνα της παιδείας, την οργάνωση των σχολείων, τον διορισμό των δασκάλων, αλλά και του ιερέα της ενορίας, βασικών εσωτερικών θεσμών μιας κοινότητας (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 139-140).

Αντίθετα, οι δημότες των σύγχρονων δήμων, όπως οργανώθηκαν πρώτα από την Αντιβασιλεία και, εν συνεχεία, απ' όλες τις ελληνικές κυβερνήσεις, δεν έχουν να ανησυχούν γι' αυτά τα τοπικά ζητήματα, τα οποία άπτονται πλέον της αρμοδιότητας του κράτους. Με αυτόν τον τρόπο, υποστηρίζει ο Δραγούμης, γεννιούνται στους δημότες φιλοδοξίες μεγάλες, σε επίπεδο κοινωνικό, όπως η ενασχόληση με την κεντρική πολιτική, ή προσωπικό, όπως η επιδίωξη πλούτου και η επιθυμία μετανάστευσης για μια καλύτερη και ανετότερη ζωή (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 26-27). Πρόκειται δηλαδή για πολίτες που ιδιωτεύουν εφόσον είναι προασπισμένα τα ατομικά τους συμφέροντα, με βάση ένα άτυπο κοινωνικό συμβόλαιο, και, τελικά, αδιαφορούν για άλλα βασικά ζητήματα που απασχολούν την τοπική κοινωνία (Αναστασίου 1991: 72).

Θεωρητικότερα, ο Δραγούμης υποστηρίζει, οι κοινότητες βιώνουν όχι τόσο μια ομογενοποίηση συμφερόντων όσο το όφελος της αμοιβαιότητας στην κοινωνική δραστηριότητα, στην οποία κυριαρχεί ο συνεργατισμός αλλά όχι η ταύτιση των ατομικών προτιμήσεων (Σπανού 2000: 100). Τα οφέλη από τον κοινοτισμό είναι το ενδιαφέρον περισσότερων πολιτών να συμμετέχουν στα κοινά, τόσο για να προωθούν τα κοινά συμφέροντά τους όσο και να κυβερνιέται ο τόπος τους καλύτερα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 176). Είναι βασική αρχή της φιλοσοφίας του

κοινοτισμού ότι η συμμετοχή σε οικονομικές, κοινωνικές ή πολιτικές δραστηριότητες που προάγουν ένα κοινό αγαθό είναι εκδήλωση των ατομικών προτιμήσεων και συνεπώς μπορούν να εγγυηθούν την (εσωτερική) ελευθερία του ατόμου (Kymlicka 369). Επιπλέον, ο Δραγούμης πιστεύει ότι θα ελαττωθούν, λόγω μεγαλύτερης συμμετοχής στα κοινά, τα ρουσφέτια και οι πελατειακές σχέσεις, θα περιοριστεί η δύναμη των κομματαρχών, αλλά και συνακόλουθα ότι η (ηθικοπολιτική) ποιότητα των βουλευτών θα βελτιωνόταν, καθώς αυτοί θα πρέπει να είναι πλέον γνωστές προσωπικότητες εθνικής εμβέλειας, επειδή θα εκλέγονται στην επικράτεια κι όχι σε νομαρχιακό επίπεδο και, τέλος, ότι θα ελαφρυνθεί ο κρατικός προϋπολογισμός, εφόσον μέρος των εξόδων θα περάσει από το κράτος στην κοινότητα, χωρίς να ελαττωθούν τα έσοδα καθεαυτά (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 177-178). Εν πολλοίς, αυτά είναι και ορισμένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της τοπικής αυτοδιοίκησης ως διοικητικού θεσμού (Τσενές 1986: 14-15).

Παράλληλα, διαχωρίζει με σαφήνεια τον ρόλο της κοινότητας από τον ρόλο της, μεγαλύτερης σε μέγεθος και διαφορετικής ως προς τη λειτουργία της, βουλευτικής περιφέρειας. Είναι εντελώς διαφορετικές τόσο οι αρμοδιότητες όσο και οι υποχρεώσεις και οι ανάγκες. Οι κοινότητες πρέπει να κοιτούν τα κοινοτικά ζητήματα, οι βουλευτές τα επαρχιακά και μια τρίτη κατηγορία αντιπροσώπων, τα εθνικά συμφέροντα και ζητήματα (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 19).

Αν στο *Ο Ελληνισμός μου και οι Έλληνες* ο Δραγούμης εστιάζει το ενδιαφέρον του στο θεσμικό κομμάτι, στην *Β' Προκήρυξη προς τους σκλαβωμένους και τους ελευθερωμένους Έλληνες* ασχολείται κυρίως με την τοπική αυτοδιοίκηση, όχι θεσμικά, αλλά λειτουργικά και παραδοσιακά, ως στοιχείο του ελληνισμού. Με αυτό το σκεπτικό, η κοινότητα μεταμορφώνεται σε «μικρή πατρίδα», η ιδιαίτερη πατρίδα καθενός, όπου όλοι μεταξύ τους είναι γνώριμοι ή γνωστοί. Περιγράφει την

καθημερινότητα του ελληνικού χωριού, δίνοντας βάση στους έμφυλους ρόλους. Περιγράφει την καθημερινή ζωή αυτής της μικρής πατρίδας, «της πολιτείας ή του χωριού που μας γέννησε... όπου τα σπίτια είναι γνώριμα και οι άνθρωποι να συγγενεύουν». Άντρες και γυναίκες, έχει καθένας τους ρόλους του:

... Χαράματα σηκώνεται ο άντρας, βουτά μια κομμάτια ψωμί στο κρασί του και με το δισάκι και την τσάπα, με το ζώο που θα οργώσει και με το παιδί του πάει στο χωράφι, στ' αμπέλι ή το μποστάνι. Σηκώνεται κι η γυναίκα του και πάει στη βρύση για νερό. Το κορίτσι νοικοκυρεύει το σπίτι και την αυλή, πλένει, υφαίνει, λευκαίνει το πανί. Τη χωριάτισσα πότε τη βλέπεις στον αργαλειό, πότε στο ληνό με γυμνά ποδάρια να πατά σταφύλια, πότε μ' ανασκουμπωμένα μανίκια, σκυμμένη, να ζυμώνει ψωμί στη σκάφη κι έπειτα να το βάζει στο φούρνο, στην αυλή, πότε ν' αρμέγει την αγελάδα, πότε να γνέθει. Άλλοτε πάλι συνδουλίζει τη φωτιά και κυτάζει τη χύτρα. Φρύγανα από το βουνό φέρνουν τα παιδιά (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 137).

Με τον τρόπο αυτό, η κοινότητα, στη σκέψη του Δραγούμη, γίνεται τρόπος ύπαρξης του Έλληνα, που όχι μόνο μοιάζει μεταφυσικός, αλλά και τελικά έρχεται σε αντίθεση με τις κοινωνίες της νεωτερικότητας (Κουτρούλης, *Εθνισμός και Κοινοτισμός* 23).

Έμμεσα, η πίστη του Δραγούμη στην αναζωογόνηση του κοινοτικού θεσμού, έτσι όπως λειτουργούσε επί οθωμανικής κατοχής στον ελλαδικό χώρο, έχει δεχτεί κριτική για αναχρονισμό, αφορώντας μια κοινωνία αμιγώς προ-αστική και προνεωτερική, και ότι αποσκοπεί σε μια ρομαντική αναβίωση που δεν θα είχε να προσφέρει τίποτε στην Ελλάδα του 20<sup>ου</sup> αιώνα (Ψυχοπαίδης 15). Ο Δραγούμης, όπως έχει προαναφερθεί, στρέφεται εναντίον της Αντιβασιλείας που κατέστρεψε τον κοινοτικό θεσμό, ωστόσο η πρόθεση της Αντιβασιλείας περισσότερο συνάδει με έναν εκμοντερνισμό και εξευρωπαϊσμό του κράτους παρά με συνειδητή προσπάθεια εκρίζωσης των προαιώνιων θεσμών. Η Γαλλική Επανάσταση έφερε στο προσκήνιο την έννοια του γενικού, αφηρημένου και απρόσωπου νόμου, που θα έπρεπε να ασκείται εξίσου γενικά, αφηρημένα και απρόσωπα. Σε κοινότητες όπου θα υπερείχαν, λόγω κοινωνικού κύρους, ορισμένες μεγάλες οικογένειες, μια τέτοια διοικητική πρακτική θα ήταν καταδικασμένη σε αποτυχία. Ο εκπρόσωπος του

κράτους, διορίζεται από την κεντρική εξουσία και εκπρόσωπός της κεντρικής εξουσίας θα ήταν αυτός που θα μπορούσε να διαρρήξει τα μέτωπα των τοπικών ολιγαρχιών ή διοικητικών μονοπωλίων στο όνομα του Έθνους (Φλογαΐτης 28).

Η διαφωτιστική γαλλική αντίληψη της κρατικής οργάνωσης, ενσαρκωμένη από την Αντιβασιλεία, αφαιρούσε από τον πολίτη την ως τότε συμμετοχή του στα κοινά με τρόπο άμεσο. Ο Δραγούμης επιμένει τόσο πολύ στην κοινοτική συμμετοχή για λόγους που συζητούνται ακόμα και στις μέρες μας. Η συμμετοχή εν γένει αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση της δημοκρατίας, ενώ ο πολίτης που ενδιαφέρεται για την αυτοκυβέρνησή του καθίσταται ενεργότερος ως μέλος της κοινότητας παρά ως μέλος μια ευρύτερης κοινωνίας. Η κοινοβουλευτική αντιπροσώπευση στερεί από τον πολίτη την αμεσότητα της απόφασης και της συμμετοχής στη λήψη των αποφάσεων (Σπανού 94-95). Ο Δραγούμης θεωρεί ότι η ίδια η πραγματικότητα πολέμησε το Σύνταγμα και τον αντιπροσωπευτισμό. Οι βουλευτές, ενώ έπρεπε να αντιπροσωπεύουν το έθνος γενικά, βρέθηκαν να αντιπροσωπεύουν μια επαρχία. Γι' αυτό διερωτάται κατά πόσο θα πρέπει να είναι διαφορετικοί από τους βουλευτές αυτοί που θα αντιπροσωπεύουν το έθνος και οι (συγκαιρινοί) βουλευτές να ονομαστούν δημογέροντες, ως εκπρόσωποι των επαρχιών (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 130).

Το σημείο αυτής της διαφοροποίησης των αντιλήψεων του στοχαστή από την διοικητική πραγματικότητα της εποχής του είναι κομβικό στην κατανόηση της σκέψης του Ίωνα Δραγούμη. Ο Δραγούμης θεωρεί ότι με τους ξενόφερτους δημοτικούς θεσμούς, που δεν λαμβάνουν υπόψη τις ανάγκες και τις συνήθειες των Ελλήνων, οι πολίτες δεν μπορούν ούτε τον τόπο τους να υπηρετήσουν σωστά. Με το συνολικό σχέδιο αφύπνισης του Ελληνισμού, ο Δραγούμης επιθυμεί να αφυπνίσει τον κάθε έναν Έλληνα ξεχωριστά ώστε να γίνει συμμετοχος της αναγέννησης του



έθνους, να αναλάβει ο ίδιος τις ευθύνες του απέναντι στον τόπο όπου ζει, στην κοινότητα και τους δικούς του ανθρώπους αρχικά και, εν συνεχεία, στο σύνολο της εθνικής κοινότητας. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Δραγούμη, τριγυρνά πρώτα στο σώμα του, αυτό γνωρίζει, και αυτό είναι η χώρα του, όρος που εδώ έχει την έννοια της κοινότητάς μέσα στην οποία ζει. Μετά τριγυρνά στο έθνος του, στον ελληνισμό. Για τον Δραγούμη, αυτές οι δυο γνώσεις είναι τα μόνα ζωντανά πράγματα, που καθιστούν άνθρωπο τον καθένα που ζει (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 54).

### **3.2.5. Ο Δραγούμης, η συνέχεια και η θεμελίωση του ελληνικού κοινοτισμού**

Η σκέψη του Ίωνα Δραγούμη, μέσα από την έννοια της κοινότητας, συναντάται με το πολιτικό και φιλοσοφικό ρεύμα του κοινοτισμού, τουλάχιστον σύμφωνα με βασικές αντιλήψεις της έρευνας, όπως είναι το έργο του Νικολάου Πανταζόπουλου και του Κωνσταντίνου Καραβίδα. Ο Δραγούμης όμως φαίνεται να έχει δεχτεί επιρροές από την επαφή του και με την κλασική γραμματεία, όπως ο Αριστοτέλης. Ωστόσο, πρέπει να ελέγξουμε αν η τοποθέτηση της δραγουμικής σκέψης στο εν λόγω ρεύμα είναι σωστή. Ένα επίσης κομβικό σημείο που πρέπει να έχουμε υπόψη είναι ότι, παρ' όλο που ο Δραγούμης θεωρείται κοινοτιστής, ως προς την πολιτική του φιλοσοφία, πέραν τούτων των σύντομων περιγραφών, ιστορικής κυρίως βάσης, δεν μας δίνει ένα ολοκληρωμένο πρόγραμμα του κοινοτισμού του. Επίσης πρέπει να έχουμε υπόψη ότι ο ίδιος δεν αναφέρει εαυτόν πουθενά ως εκπρόσωπο κάποιου ρεύματος σκέψης ή πολιτικής τοποθέτησης, συνεπώς μόνο μεταγενέστεροι μελετητές τον ενέταξαν στην συγκεκριμένη φιλοσοφική παράδοση, όπως ο Καραβίδας, ο Κουτρούλης και ο Χολέβας.

Η φιλοσοφία του κοινοτισμού, σύμφωνα με έναν από τους σημαντικότερους εκπροσώπους του, τον Amitai Etzioni, έχει αρχαίες ρίζες, δεν έχει όμως πάντοτε την

ίδια σημασία. Είναι μια ιδέα που βρίσκουμε ήδη στην Βίβλο, στην αριστοτελική σκέψη, στις μεσαιωνικές συντεχνίες, ενώ στα νεότερα χρόνια, ο όρος κοινοτισμός εμφανίζεται στα 1841, για να πέσει αμέσως σχεδόν σε αφάνεια και να επανεμφανιστεί μέσα σε νέα συμφραζόμενα από το 1980 και μετά (Etzioni, “Communitarism Revisited” 241-242 και Tam 1998: 20-23). Ο Ίων Δραγούμης εντάσσεται, λοιπόν, στο ρεύμα του κοινοτισμού, ωστόσο πρέπει να δούμε αν η ένταξή του αυτή είναι σωστή.

### **3.2.6. Αρχαίος και δραγουμικός κοινοτισμός: Η αριστοτελική καταγωγή του δραγουμικού κοινοτισμού**

Οι απαρχές του δραγουμικού κοινοτισμού φαίνεται να έλκουν την καταγωγή τους από τον Αριστοτέλη. Πού μπορεί να εντοπιστεί καλύτερα και σε μεγαλύτερο βαθμό η ελληνική παράδοση; Στα χωριά, γιατί αποτελούν μια μέση μορφή κοινωνικής οργάνωσης, ευρύτερη από την οικογένεια και μικρότερης κλίμακας από την εθνική κοινωνία. Ίδιο ρόλο μπορεί να παίξουν και τα λαϊκά στρώματα στα αστικά κέντρα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 103) -ενάντια στη δυτικόφερτη αστική παράδοση.

Ο Ίων Δραγούμης φαίνεται να έχει διαβάσει κι έχει επηρεαστεί από την πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη, όπως εκφράζεται στα *Πολιτικά*, παρότι, κατά πάγια συνήθειά του, δεν αναφέρεται ποτέ σε συγκεκριμένα πρόσωπα ή ρεύματα σκέψης. Βασική αριστοτελική θέση είναι η αποδοχή της δυνατότητας των ανθρώπων να ζουν σε μικρές κοινότητες ολοκληρωμένα, επί τη βάση της μεταξύ τους γνωριμίας, της συνεργασίας και της συμμετοχής τους στα κοινά (Ross 337). Γράφει, πιο συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης:

ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν... ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον

διὰ τὴν σωτηρίαν... ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη ... καὶ ὀρθῶς Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας «οἶκον μὲν πρώτιστα γυναικᾶ τε βούν τ' ἄροτῆρα» ... ἢ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ ἐφημέρου κόμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἢ κόμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, οὓς καλοῦσιν τινες ὁμογάλακτας, παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας... δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν ... λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῶοις (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν (Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1252a-1253a).

Για τον Αριστοτέλη, λοιπόν, οι κοινωνίες σχηματίζονται με φυσικό τρόπο και σταδιακά, από τη στενότερη (οικογένεια) προς την ευρύτερη (κοινωνία), εφόσον ο άνθρωπος μόνος του δεν είναι αυτάρκης, με στόχο την αμοιβαία αυτάρκεια των ανθρώπων τόσο ως επιβίωση αλλά και για να εξασφαλιστεί επιπλέον και το ευ ζην, που ταυτίζει την ευτυχία στο ατομικό και στο συλλογικό επίπεδο (Düring, *Αριστοτέλης Β'* 262 και 267). Αυτό αναφέρει ξεκάθαρα και ο Δραγούμης, ο οποίος θεωρεί ως βασικό στοιχείο της ελληνικής παράδοσης τα χωριά, γιατί αποτελούν μια μέση μορφή κοινωνικής οργάνωσης, ευρύτερη από την οικογένεια και μικρότερης κλίμακας από την εθνική κοινωνία. Τα χωριά λειτουργούν όπως οι αριστοτελικές *κῶμαι*, ενδιάμεσο στάδιο ανάμεσα στην οικογένεια και στο (νεώτερο) κράτος. Κατά τον Δραγούμη επίσης, ίδιο ρόλο μπορεί να παίξουν και τα λαϊκά στρώματα στα αστικά κέντρα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 103).

Κεντρικό σημείο της αριστοτελικής σκέψης που φαίνεται να ενστερνίζεται ο Δραγούμης είναι και η συμμετοχή του ατόμου στην πολιτική ζωή της κοινότητάς του. Για τον Δραγούμη αυτός ο θεσμός υπήρχε μόνο όσο υπήρχαν κοινότητες και όχι στο χωρισμένο σε δήμους ελληνικό κράτος, επειδή το άτομο συμμετέχει σε κάθε πτυχή της κοινοτικής ζωής -πολιτική, εκπαιδευτική, κοινωνική κλπ.- ενώ στους

δήμους, η κρατική ή διορισμένη περιφερειακή διοίκηση έχει αυτές τις αρμοδιότητες και ο πολίτης δεν χρειάζεται να ενδιαφερθεί άμεσα για τέτοια ζητήματα (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 26-27).

Παρόμοια είναι και η αριστοτελική θέση, κατά την οποία ο πολίτης δεν είναι απλά ο κάτοικος ενός τόπου αλλά αυτός που συμμετέχει στα πολιτικά πράγματα του τόπου του (Λεοντσίνη, *Το κοινή συμφέρον*» 218). Ο συναισθηματικός δεσμός ανάμεσα στον άνθρωπο και στην κοινότητά του, κατά τον Δραγούμη, θα τον έκανε περισσότερο πατριώτη, γιατί θα ενδιαφερόταν για τον τόπο του, την ίδια στιγμή που ο πολίτης δεν ενδιαφέρεται εξίσου για το κράτος, επειδή το θεωρεί μια μακρινή οντότητα (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 28). Ο Αριστοτέλης φτάνει στο ίδιο σημείο μέσα από συγκεκριμένο συλλογισμό: «τίς μὲν οὖν ἐστὶν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν· ὃ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν.» (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1275b). Με απλά λόγια, ο κοινός αγώνας όλων για την αὐτάρκεια, που φέρνει το ευ ζην, είναι αυτό που καθορίζει τελικά τον πολίτη στον Αριστοτέλη.

Συνέπεια αυτού θα ήταν η ενασχόληση εκλεκτόρων με τα κρατικά κοινά, πράγμα που προσιδιάζει σε μια άλλη αριστοτελική άποψη, μια αριστοκρατική θεωρία της δημοκρατίας, σύμφωνα με την οποία οι πλέον ενάρετοι θα έπρεπε να αφήνονται να αποφασίζουν για τα κρατικά ζητήματα, καθώς αποφασίζουν σωστότερα από τους πολλούς (Ross 362).

Ο Αριστοτέλης θεωρεί βασική προϋπόθεση για την συνεργασία των ανθρώπων σε μια κοινωνία την *πολιτική φιλία*. Στην *πολιτική φιλία* δεν έχει αποδοθεί η πρέπουσα σημασία. Εμπεριέχει μια μορφή αλτρουισμού και, κατά μία έννοια, δικαιοσύνης, συνδέεται δηλαδή με την έννοια του πολίτη (Λεοντσίνη, «Αριστοτελική

πολιτική φιλία» 95 και 98). Σύμφωνα με την αριστοτελική θεωρία, η φιλία εξασφαλίζει την κοινή πορεία και τη συνεργασία, που βασίζεται στην ελεύθερη βούληση και στην φύση των ανθρώπων ως κοινωνικών όντων (Λεοντσίνη, «Η Φιλία» 136). Η φιλία, όμως, που εννοεί ο Αριστοτέλης είναι η πολιτική φιλία, η οποία συνίσταται στο αμοιβαίο συμφέρον που έχουν τα συμβαλλόμενα μέρη, οι πολίτες, τα μέλη μιας κοινότητας, από την συμβίωσή τους (Λεοντσίνη, «Η Φιλία» 151-152).

Ο Δραγούμης εστιάζει στην αλληλεγγύη, την οποία θεωρεί δείγμα κοινωνικής υγείας (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 92-93) και συνεπάγεται την συνεργασία των πολιτών, όπως επιθυμεί και η αριστοτελική θέση. Για τον Αριστοτέλη, ο πολίτης συμμετέχει ενεργά όχι μόνο στην εκλογή των ηγετών και των εκπροσώπων του αλλά και στην θέσπιση των νόμων που διέπουν την καθημερινότητά του (Ross 352). Μ' αυτόν τον τρόπο, αναπτύσσεται η συνεργατικότητα, η πολιτική φιλία, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (Düring, *Αριστοτέλης Β'* 289).

Σύμφωνα με την άποψη του Δραγούμη, λοιπόν, η κοινότητα συγκροτείται και έχει ως στόχο την ευδαιμονία – μια καλύτερη ποιότητα ζωής εν γένει υπό τις εκάστοτε συνθήκες- η οποία περνά μέσα από την φιλία των πολιτών, ως προϋπόθεση της επικοινωνίας και της συν-εργασίας για το κοινό καλό (Λεοντσίνη, «Αριστοτελική πολιτική φιλία» 98), την υπεράσπιση όχι πια των ατομικών συμφερόντων αλλά του κοινοτικού συμφέροντος, όπως λειτουργούσε δηλαδή η αρχαιοελληνική πόλη, το βυζαντινό *αλληλέγγυον* και οι κοινότητες κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας. Εν προκειμένω, η αντίρρηση περί ατομικών ή συλλογικών συμφερόντων που (μπορούν να) αντιτίθενται στο κοινό συμφέρον της κοινότητας απορρίπτεται από το ότι η κοινότητα αφενός δεν στοχεύει στο άμεσα χρήσιμο, αφετέρου συγκεράζει όλα τα

επιμέρους συμφέροντα στο τελικό που είναι η συλλογική ευδαιμονία (Λεοντσίνη, «Το κοινή συμφέρον» 231).

Ένα ακόμα σημείο στο οποίο η σκέψη του Δραγούμη πλησιάζει την αριστοτελική είναι η θέση του Αριστοτέλη ότι δεν είναι όλοι οι πολίτες ισότιμοι αλλά προκρίνει αυτούς που δεν ασχολούνται με χειρωνακτικές εργασίες, θεωρώντας ότι η χειρωναξία αφενός δεν αφήνει αρκετό ελεύθερο χρόνο στην ενασχόληση με τα κοινά, αφετέρου δεν επιτρέπει την πνευματική ετοιμότητα για την ενασχόληση με τα κοινά (Ross 354-355). Ωστόσο, δεν παύει, κι αυτό το κληρονομεί κι ο Δραγούμης, καθώς πουθενά δεν κάνει λόγο για το αντίθετο, να θεωρεί τους ανθρώπους ίσους, με την προϋπόθεση να μην είναι υποτελείς σε κάποιον άλλο (Kuhlmann 69). Έτσι, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τη Σαμοθράκη, ο Δραγούμης επιμένει στην εσωτερική απονομή της δικαιοσύνης, εφόσον «οι δημογέροντες μαζί με τον δεσπότη δικάζουν οικογενειακές και κληρονομικές διαφορές, συμβιβάζουν και άλλες ιδιωτικές διαφορές» (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 41), συνεπώς τα μέλη της κοινότητας αντιμετωπίζονται ισότιμα μέσα στο πλαίσιο της (χριστιανικής) κοινότητας. Η Εκκλησία και οι κοινοτικές αρχές είχαν ευρεία δικαστική δικαιοδοσία ανάμεσα σε χριστιανούς, ενώ οι διαφορές ανάμεσα σε χριστιανούς και μωαμεθανούς στον ελληνικό χώρο λύνονταν κατά βάση από τα ιεροδικαστήρια (Πιτσάκης 267-268 και Πιζάνιας 353-354).

Η αριστοτελική κληρονομιά του Δραγούμη εστιάζεται περισσότερο στην ίδια την έννοια της κοινότητας. Ο Δραγούμης αντλεί από βασικά στοιχεία της αριστοτελικής σκέψης, έστω και διάσπαρτα μέσα στο έργο του, για να οικοδομήσει την ελληνική κοινότητα ως στοιχείο ελληνικής συνείδησης, όπως την συναισθηματική σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο, την κοινότητα και τον τόπο, που απορρέει από την (επίσης αριστοτελική) εξελικτική διαδικασία της προέλευσης της

κοινότητας από την οικογένεια, τη συμμετοχή στα κοινά, την πολιτική φιλία και την συνεργασία.

### **3.2.7. Ο κοινοτισμός στα νεώτερα χρόνια: Από τον Ρήγα Φεραίο στους σύγχρονους κοινοτιστές**

Βασική έννοια στο ρεύμα του κοινοτισμού, όπως λέει η ίδια η λέξη, είναι αυτή της κοινότητας. Όμως, τελικά, η κοινότητα δεν είναι εύκολα προσδιορίσιμη ως έννοια (Etzioni, “Communitarism” 224), ένας προβληματισμός που κατατρώχει πολλούς μελετητές (Christensen και Levinson xxxi, xxxvii και Boudon και Bourricaud 73), ενώ η διεθνής βιβλιογραφία ελάχιστα ασχολείται με παλαιότερες μορφές κοινότητας, όπως π.χ. αυτές του ελληνικού χώρου ή των προνεωτερικών χρόνων. Στο πλαίσιο αυτό πρέπει να μελετηθεί με ποιον τρόπο θα αντιμετωπιστεί η περίπτωση του Ίωνα Δραγούμη.

Ο Ίων Δραγούμης, όμως, φαίνεται να δέχτηκε επιδράσεις και από νεότερους στοχαστές, όπως είναι ο Ρήγας Φεραίος ή Βελεστινλής<sup>95</sup>, ο πλέον ευρωπαϊός Έλληνας πολιτικός στοχαστής του 18<sup>ου</sup> αιώνα, βαθιά επηρεασμένος από τον Γαλλικό Διαφωτισμό. Όπως αργότερα ο Δραγούμης, έτσι και ο Ρήγας εκκινεί την πολιτική φιλοσοφία του από τις πραγματικότητες της εποχής του, την κοινοτική οργάνωση, μολονότι τα σχέδιά και των δυο τους στο τέλος θα παραμείνουν μια ουτοπική ιδέα. Από τις βασικές θέσεις του στη *Νέα Πολιτική Διοίκηση των κατοίκων της Ρούμελης, της Μ. Ασίας, των Μεσογείων Νήσων και της Βλαχομογοδανίας* (1797) είναι ο κοινοτισμός, όπως λειτουργούσε στα τελευταία χρόνια του 18<sup>ου</sup> αιώνα στη Θεσσαλία, απ’ όπου είχε και προσωπική εμπειρία.

---

<sup>95</sup> Στη συνέχεια του κειμένου θα αναφερόμαστε στον Ρήγα Φεραίο, όπως είναι ευρύτερα γνωστός, ως Ρήγας.

Αναφέρει, λοιπόν, ο Ρήγας στο άρθρο 2 ότι ο (ελληνικός) λαός, «χωρίς εξαιρέσιν θρησκείας και γλώσσης διαμοιράζεται εις πρώτας συναθροίσεις εις τας τοπαρχίας δια να βάλη εις πράξιν την αυτοκρατορικήν εξουσίαν του...» (Φεραίος, 545), επιμένοντας στην άμεση δημοκρατία, όπως είχε διαμορφωθεί στις ελληνικές κοινότητες, παρότι ήδη προαναφέραμε ότι οι κοινότητες δεν λειτουργούσαν εσωτερικά παντού με τον ίδιο τρόπο. Επισημαίνεται ότι η διαίρεση της αυτοδιοίκησης που σχεδίασε ο Καποδίστριας (κοινότητες, επαρχίες, τμήματα) έχει ίδια δομή, αν και διαφορετικά ονόματα, με τη διαίρεση του Ρήγα (προεστάτα, τοπαρχίες, επαρχίες) (Φεραίος 545).

Σε άλλα άρθρα ο Ρήγας Φεραίος αναφέρεται στις τοπικές συνελεύσεις, στις οποίες λαμβάνονται όλες οι αποφάσεις. Η συνέλευση έχει απαρτία, όταν συμμετέχουν 200 πολίτες με όριο τους 600, διευθύνεται υποχρεωτικά από ένα άτομο και τηρούνται πρακτικά από έναν «γραμματικόν ... να γράφη τα λεγόμενα» (Φεραίος 547). Επιπλέον η ψηφοφορία είναι ημι-ανοιχτή, εφόσον οι ψήφοι θα ρίχνονται σε «στάμνον σε χαρτάκια επάνω των οποίων είναι γραμμένη η γνώμη και το όνομα του κατοίκου όπου την δίδει» (Φεραίος 547). Τονίζει ιδιαίτερα δε, στα άρθρα 14 και 15, την ελευθερία γνώμης, εφόσον κανένας δεν πρέπει «να έρχεται αρματωμένος και το ζαμπτηλίκι<sup>96</sup> (να βασταχθή η ευταξία) διορίζεται παρά των ιδίων πολιτών απ' αναμεταξύ τους». Παράλληλα, εξασφαλίζεται η αυτονομία κάθε συνέλευσης, εφόσον, όπως αναφέρει στο άρθρο 17, «δεν ημπορεί κατ' ουδένα τρόπο να προσδιορίση εις άλλην τοπαρχίαν το να συναθροίζονται κατά τον τρόπον όπου και αυτή, αλλ' η καθεμία είν' ελευθέρα καθώς το κρίνει καλλιώτερον» (Φεραίος 547).

Όπως έχουμε δει, ανάλογη είναι και η άποψη που έχει ο Δραγούμης για τον ελληνικό κοινοτισμό. «Οι Έλληνες πρέπει να προσπαθήσουν να διοικηθούν όσο

---

<sup>96</sup> Αστυνομική επιτήρηση



γίνεται φυσικώτερα», πράγμα που δεν μπορεί να σημαίνει άλλο από την *τοπική αυτοδιοίκηση*, καθώς αυτό θα επέτρεπε την άσκηση μιας ορθότερης εξωτερικής και εθνικής πολιτικής, ενώ «και οι Έλληνες του εξωτερικού πρέπει να οργανώσουν τις κοινότητές τους, έτσι να διατηρούν μοναχοί τους όλα τα σχολεία τους και να είναι έτοιμοι πάντα για να υπερασπίζονται ... και για να σηκωθούν ενάντια στον Τούρκο» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 166).

Ο Δραγούμης όμως, όπως γίνεται φανερό, δεν ενδιαφέρεται τόσο για τις πολιτικές λεπτομέρειες που απασχολούν τον Ρήγα και παραμένει γενικόλογος και αοριστολόγος ως προς τις λεπτομέρειες. Αντίθετα, τον ενδιαφέρει κυρίως η λειτουργικότητα και ο σκοπός των κοινοτήτων. Είναι άλλο το σημείο όπου οι δυο στοχαστές συγκλίνουν, αυτό των κρατικών αρμοδιοτήτων. Ο Ρήγας αναφέρει αναλυτικά, εφόσον πρόκειται για συνταγματικό κείμενο, τις λειτουργίες του κράτους: νομοθεσία, δημόσια διοίκηση, οικονομία, μέτρα και σταθμά, κύρωση συνθηκών και εξωτερική πολιτική, δικαιοσύνη, φορολογική πολιτική, εκπαίδευση, απονομή τιμών, εσωτερική και εξωτερική ασφάλεια, δημόσια έργα, προστασία του πολιτεύματος και της ακεραιότητας τους κράτους (Φεραίος 550). Ανάλογες είναι και οι, κατά Δραγούμη, υποχρεώσεις της κεντρικής κρατικής διοίκησης, δηλαδή η εκπαίδευση, ειδικά η ανώτερη, η φορολογία, η εσωτερική και η εξωτερική ασφάλεια, η απονομή δικαιοσύνης και τα δημόσια έργα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 174-175).

Το ερώτημα λοιπόν είναι, τελικά, ποιοι θα είναι αυτοί που θα αποφασίσουν για τις κρατικές λειτουργίες και θα ασκήσουν πολιτική, δηλαδή η νομοθετική και η εκτελεστική εξουσία και ποια (θα πρέπει να) είναι η σχέση της με την τοπική αυτοδιοίκηση. Εδώ και οι δυο στοχαστές επιστρέφουν στις τοπικές κοινότητες και στο ζήτημα της πολιτικής αντιπροσώπευσης. Πρωταρχικό είναι το ζήτημα της καθολικής ψήφου χωρίς ταξικές διακρίσεις, όπως λέει ο Ρήγας, «όχι μόνον οι

πλούσιοι ή οι προεστοί» (Φεραίος 547), ενώ και ο Δραγούμης σαφώς δηλώνει ότι τους βουλευτές «εκλέγουν όλους οι Έλληνες όλου του κράτους» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 175). Οι τοπικές κοινότητες με τις συνελεύσεις τους αποφασίζουν, κατά τον Ρήγα, ποιοι θα είναι οι απεσταλμένοι τους στην εθνική συνέλευση και μάλιστα με τρόπο ισότιμο, ένας απεσταλμένος ανά 40000 πολίτες, ώστε να μην εκπροσωπούνται επαρχίες και τοπικά συμφέροντα αλλά ο απεσταλμένος «είναι κτήμα ολόκληρου του έθνους» (Φεραίος 548). Την ίδια αντίληψη βλέπουμε και στον Δραγούμη, όπου οι βουλευτές πρέπει να έχουν συνείδηση εθνική και όχι τοπική (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 23 και 130), μια αντίληψη που επαναλαμβάνει σε διάφορες χρονικές περιόδους, σε όλα τα έργα της δεκαετίας του 1900. Με αυτόν τον τρόπο, και οι δυο στοχαστές διαχωρίζουν σαφώς το κοινοτικό από το εθνικό συμφέρον, τουλάχιστον όσο αφορά τα διοικητικά ζητήματα, εφόσον καθένα από τα δυο έχει διαφορετικούς σκοπούς και στόχους. Είναι πολύ ενδιαφέρον να διαπιστώσουμε εδώ ότι ο Δραγούμης, μέσα από τον Ρήγα, φτάνει πίσω στην ιδέα του Jean-Jacques Rousseau, αυτή της λαϊκής κυριαρχίας (Manassis 100).

Πολιτειακά και οι δύο στοχαστές προκρίνουν ένα διπλό σύστημα, αντιπροσώπευσης στην κεντρική πολιτική σκηνή, Βουλή και Γερουσία. Ο Ρήγας το αναφέρει καθαρά στο κείμενό του, στο άρθρο 39, κάνοντας λόγο για 750 αντιπροσώπους, 500 βουλευτές και 250 μέλη της Γερουσίας (Φεραίος 548). Ο Δραγούμης βλέπει βουλευτές και εκπροσώπους της Δημογεροντίας ως γερουσιαστές (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 27).

Ένα τελευταίο σημείο, όπου εντοπίζεται, όμως, μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στον Δραγούμη και στον Ρήγα, είναι ακριβώς η διοικητική ιεραρχική σχέση ανάμεσα στην κεντρική κρατική μηχανή και στις τοπικές κοινότητες. Ο Δραγούμης πιστεύει στην αποκέντρωση της διοίκησης, την σχετική αυτονομία της κοινότητας

από το κράτος, προτείνει τη μεταρρύθμιση ώστε να μην «προεκτείνεται κάθε υπουργείον χωριστά εις κάθε νομόν» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 214). Το κράτος την εποχή του Δραγούμη εμποδίζει την κοινοτική λειτουργία επειδή «υπάρχει αποκέντρωση υπηρεσιών, εξαρτωμένων εκάστης χωριστά από της εν πρωτεύουση οικείας κεντρικής υπηρεσίας» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 214). Ζητά λοιπόν πλήρη περιφερειακή αποκέντρωση (κοινότητες και νομαρχίες) ώστε «έκαστος νομός να γίνη κέντρον όλων των διοικητικών υπηρεσιών συγκεντρουμένων εις τας χείρας του νομάρχου και ενός τοπικού αιρετού συμβουλίου» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 214). Αντίθετα, ο Ρήγας, στα άρθρα 54 και 55 φαίνεται να προτιμά μια περισσότερο ιεραρχική συγκρότηση, ανάλογα με αυτήν που εφάρμοσε ο Καποδίστριας, όπως προείπαμε, καθώς ελέγχει τα οικονομικά για τα δημόσια έργα και την οργάνωση της παιδείας (Φεραίος 550). Ωστόσο, οι διατυπώσεις αυτές είναι πολύ γενικόλογες και δεν είναι εύκολο να οριοθετηθούν σαφώς σε αυτό το επίπεδο. Ο Δραγούμης όμως, εν προκειμένω, είναι περισσότερο ξεκάθαρος και ζητά ευθέως τοπικές διοικητικές αυτονομίες για την αντιμετώπιση των προβλημάτων σε νομαρχιακό επίπεδο.

Στο σημείο αυτό είναι ενδιαφέρον να δούμε τη σύνδεση ανάμεσα στις κοινότητες και στην σωστή διακυβέρνηση. Αναγνωρίζει ότι ο τοπικισμός είναι «καλός, όσο είναι μόνον αποκέντρωση» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 27). Δεν προκρίνει όμως την αρνητική έννοια του τοπικισμού αλλά σπεύδει να διευκρινίσει πως δεν εννοεί «έχθρα προς τα άλλα μέρη αλλά την προσκόλληση στο μέρος όπου γεννήθηκε» κανείς (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 27). Με την διατήρηση ή αναβίωση των παραδοσιακών κοινοτήτων, η ιδέα του κράτους θα εφαρμοζόταν μέσω των εκλεκτόρων, των δημογερόντων. Με αυτόν τον τρόπο ο απλός άνθρωπος θα ασχολούνταν με απλούστερα ζητήματα και δεν θα γινόταν κακός πολίτης, που δεν θα

μπορούσε να κατανοήσει και να συναισθανθεί τα συμφέροντα του κράτους (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 27). Προκρίνει λοιπόν την διπλή αντιπροσωπευτική εκλογή, εξίσου αφορμώμενος από τις ιστορικές συνθήκες όπως και ο Ρήγας.

Αυτό που ο Δραγούμης έρχεται να παραλάβει από τον Ρήγα είναι οι πολιτικές λεπτομέρειες της κοινοτικής οργάνωσης, ακόμα και σε επίπεδο εθνικό, μέσα από τις τοπικές γενικές συνελεύσεις, αντίστοιχες με αυτές των τοπικών συνελεύσεων στις διάφορες κοινότητες και του αρχαιοελληνικού θεσμού της λαϊκής συνέλευσης ως έκφρασης της γενικής βούλησης. Ωστόσο, αφενός πρέπει να έχουμε πάντα υπόψη ότι ο Δραγούμης στο έργο του περισσότερο μιλά για έναν ιδεατό τύπο κοινότητας, παρά για τις πραγματικές κοινότητες με τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις τους ανά τόπο, που οδηγούσαν με τη σειρά τους και σε διαφορετική δυναμική ως προς την έκφραση της γενικής βούλησης: αφετέρου να μη μας διαφεύγει ότι το κείμενο του Ρήγα είναι πολύ πιο λεπτομερές, επειδή αποτελεί καταστατικό χάρτη ενός (υπό ίδρυση) κράτους, ενώ η δραγουμική σκέψη αποτελεί μια διακήρυξη ιστορικής συνέχειας και αφύπνισης του ελληνισμού.

Προχωρώντας, η έννοια της κοινότητας αναλύεται πρώτη φορά στην ευρωπαϊκή σκέψη με μεγάλη εμβρίθεια από τον Γερμανό κοινωνιολόγο Ferdinand Tönnies, στο έργο του *Gemeinschaft und Gesellschaft (Κοινότητα και κοινωνία)* (1887). Για τον Tönnies, η κοινότητα είναι ένα οργανικό κοινωνικό σώμα με θετική πραγματική ύπαρξη -άρα αποτελεί, κατά τον συγγραφέα, και οργανική ολότητα- που βασίζεται σε σχέσεις αμοιβαιότητας, παρά ένας θεσμός φαντασιακός που υπάρχει μόνο στο νου, στο φαντασιακό, με την έννοια που δίνει στον όρο ο Benedict Anderson, όπως είναι η κοινωνία, την οποία ο Tönnies αποκαλεί μηχανική κατασκευή (Tönnies 17 και 19). Ο Δραγούμης δεν ενδιαφέρεται τόσο λεπτομερώς και συγκροτημένα για όσα ενδιαφέρουν τον Tönnies, αντλεί όμως ορισμένα βασικά

στοιχεία από τη θεωρία του Γερμανού κοινωνιολόγου. Η έννοια της *Κοινότητας* στον Tönnies αντιπαρατίθεται στην έννοια της *Κοινωνίας*, που η περιγραφή της, θεωρούμε, αφορά την έννοια του έθνους, την οποία θα πραγματευτούμε σε άλλο κεφάλαιο. Ο δε Δραγούμης θεωρεί ότι αφενός η κοινότητα αντιπαρατίθεται στην έννοια του έθνους, εξασφαλίζοντας τα ιδιαίτερα συμφέροντα κάθε τόπου, από την άλλη όμως στηρίζει την έννοια του έθνους διατηρώντας αυτά τα χαρακτηριστικά που μπορούν να στηρίξουν την γενικότερη συλλογική συνείδηση.

Η κοινότητα είναι, κατά τον Tönnies, φυσική οργάνωση της κοινωνίας βασισμένη σε ελεύθερες και αλληλοεξαρτώμενες ανθρώπινες επιθυμίες, η οποία εκκινεί από τη σχέση μητέρας παιδιού και επεκτείνεται προς τον εξωτερικό κόσμο. Πρότυπο του Tönnies είναι η ψυχολογική και βιολογική βάση της οικογένειας με τη σχέση μητρότητας, πατρότητας, αδελφότητας, που δημιουργούν διαφορετικού είδους σχέσεις μέσα στην (οικογενειακή) κοινότητα, όπως η προστασία, η αμοιβαιότητα, η εξειδίκευση, η παροχή γνώσης, ο καταμερισμός εργασίας, ώστε να δημιουργείται κοινότητα συμφερόντων. Οι οικογενειακές αυτές σχέσεις (κοινότητα αίματος) επεκτείνονται και στον χώρο, όπου ζουν και άλλες οικογένειες, δημιουργώντας δεσμούς όμοιους (κοινότητα χώρου) ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας που εκφράζεται πλέον με τους κοινούς σκοπούς και στόχους (κοινότητα πνεύματος). (Tönnies 20-27 σποραδικά). Αυτός άλλωστε είναι και ο στόχος του κοινοτισμού ως πολιτικής φιλοσοφίας, ένας καθορισμένος τρόπος ζωής που να ακολουθείται από όλους, που διαμορφώνει τις κρατούσες αντιλήψεις και τον «εσωτερικό νόμο» της (Kymlicka 332-333). Αντίστοιχα, οι χώροι στους οποίους αναπτύσσονται αυτού του τύπου οι κοινότητες είναι ο οίκος, η γειτονιά ή το χωριό και η *συντροφία*, που μπορεί να βασίζεται στην κοινότητα επαγγελματιών, ενδιαφερόντων κλπ. (Tönnies 28-30). Σε γενικές γραμμές η θεωρία του Tönnies προσπαθεί να περιγράψει τη μετάβαση από

τις προνεωτερικές στις νεωτερικές κοινωνίες (Deflem 2001). Μια ανάλογη πορεία είδαμε, ιστορικά, ότι επελέγη κι από τον Καποδίστρια και την οθωνική πολιτική, όταν προσπάθησαν ν' αναμορφώσουν με τα ευρωπαϊκά πρότυπα τον ελληνικό διοικητικό μηχανισμό, όταν εισήγαγαν τα ευρωπαϊκά πρότυπα στην τοπική αυτοδιοίκηση. Επίσης, και ο Δραγούμης με ανάλογο τρόπο περιέγραψε τη ζωή της κοινότητας, ως *μικρής πατρίδας* (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 140-144).

Οι κοινότητες δημιουργούν ιδιαίτερους δεσμούς ανάμεσα στους ανθρώπους, με βάση κοινά ενδιαφέροντα, συμφέροντα και προτιμήσεις κι έτσι αποτελούν έναν από τους πυλώνες της κοινωνικής συνοχής, σύμφωνα με τους ίδιους τους κοινοτιστές. Το άτομο μπορεί να δράσει με καλύτερο τρόπο μέσα σε μια κοινότητα ή ομάδα, την οποία δεν βλέπει ανταγωνιστικά και να εντάξει τον εαυτό του μέσα στο κοινωνικό σύστημα ευκολότερα και με περισσότερες δυνατότητες (Etzioni, "Communitarism" 226 και "Communitarism Revisited" 247-248). Ως προς αυτό, καίριας σημασίας είναι οι τρεις κοινοτιστικές αρχές, περί πρόσβασης όλων των ενδιαφερομένων στον ίδιο όγκο γνώσης, η αμοιβαιότητα και τα κοινά ενδιαφέροντα και η ισονομία στην συμμετοχή στις υποθέσεις της κοινότητας (Tam 13-18).

Με δεδομένο όμως, ότι υπάρχει και αντίθετη άποψη, αυτή των φιλελευθέρων, ότι κανένα άτομο δεν μπορεί να απεμπολήσει σε μόνιμη βάση τα προσωπικά του συμφέροντα χάριν της κοινότητας, τότε πρέπει να φανταστούμε ευρύτερα τον όρο *κοινότητα* περισσότερο ως σύνολο μικρότερων συνομαδώσεων κοινών ενδιαφερόντων –επαγγελματικών, μορφωτικών, θρησκευτικών, κομματικών κλπ- παρά ως αυτόνομες κοινωνικές ομάδες (Pearson 45-46) λ.χ. η ύπαρξη κάθε κοινότητας δεν αναιρεί ούτε την εθνική ταυτότητα ή τις πολιτικοϊδεολογικές αντιλήψεις, σε ευρύτερο επίπεδο, ούτε τις προσωπικές επιδιώξεις, σε στενότερο. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, δικαιολογεί ο Etzioni την άποψή του περί κοινότητας ως

τρίτου πόλου ανάμεσα στον ατομικισμό και σε ευρύτερες ιδεολογίες, όπως π.χ. ο φιλελευθερισμός, ο σοσιαλισμός κλπ, των οποίων τα ενδιαφέροντα μπορούν να διαφοροποιούνται κατά περίπτωση και να μην ταυτίζονται απόλυτα με την κρατική πολιτική ή τις ατομικές πεποιθήσεις συνολικά (Etzioni, “Communitarism Revisited” 247) και ενίοτε υπερβαίνουν τα παραδοσιακά ιδεολογικά στεγανά (Tam 2). Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι ανάλογο τριμερές σχήμα στην κοινωνική οργάνωση βρίσκουμε και στον Αριστοτέλη αλλά και στον Ίωνα Δραγούμη.

Ένα ακόμα ενδιαφέρον στοιχείο κριτικής στον κοινοτισμό είναι η παρατήρηση που κάνουν νεότεροι στοχαστές ότι η κοινοτική παράδοση, π.χ. της Σαμοθράκης αποτελεί μέρος μιας πολιτικής που θεωρείται σήμερα ακραιφνώς αντιφιλελεύθερη γιατί, την ίδια στιγμή που η Οθωμανική Αυτοκρατορία παραχωρούσε δικαιώματα εσωτερικής αυτοδιοίκησης στις χριστιανικές κοινότητες, δεν αναγνώριζε άλλο τρόπο αυτοδιάθεσης ατομικής ή κοινωνικής μέσα στα όρια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (Kymlicka 345 και 350). Αυτό ουσιαστικά σημαίνει ότι το άτομο περιοριζόταν από τους κανόνες και τις νόρμες της (θρησκευτικής) κοινότητας, στην οποία ανήκε, και η κοινότητα επεδίωκε εσωτερική αυτονομία μέσω της υποταγής στην ισχυρότερη πολιτική δύναμη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, συνεπώς δεν υπήρχε ουσιαστικά αυτοδιάθεση ούτε σε ατομικό ούτε σε κοινωνικό-πολιτικό επίπεδο.

Η εκκίνηση του δραγουμικού κοινοτισμού βρίσκεται στην θέση του ότι η κοινότητα στην ελληνική ιστορία είναι αδιάσπαστο κοινωνικό της και εγγενές της χαρακτηριστικό, πρωτίστως σε ιστορική βάση. Εκκληρώνει, δηλαδή, η κοινότητα στη σκέψη του έναν συγκεκριμένο ρόλο, αυτόν της «αντίστασης» του ελληνισμού μέσα στα πλαίσια των μεγάλων πολυεθνικών αυτοκρατοριών –της Ρωμαϊκής, της Βυζαντινής και της Οθωμανικής. Όμως, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι εξέφρασε τελικά

και την νομιμότητα απέναντι στις εκάστοτε πολιτικές εξουσίες, όπως εύστοχα έχει σημειωθεί από την σύγχρονη έρευνα (Παπαδία-Λάλα 140). Επιπλέον, είδαμε παραπάνω ότι η κοινότητα ως θεσμός μετεξελισσόταν ανάλογα με τις εκάστοτε πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές, σχεδόν ως οργανικό τμήμα της σχέσης ανάμεσα στους ελληνικούς πληθυσμούς και την πολιτική εξουσία, είτε την «ξενική» (Ρώμη και Οθωμανική Αυτοκρατορία), είτε την «εγχώρια» (Βυζαντινή Αυτοκρατορία). Μπορεί λοιπόν να καταλήξει κανείς στο ότι οι μικροκοινωνίες των κοινοτήτων αφενός συναρθρώνουν το κράτος και τους τοπικούς πληθυσμούς διατηρώντας τους σε επαφή, αφετέρου ολοκληρώνουν κοινωνικά το άτομο εντός τους (Μπαμπάς 11).

Όπως έχει αναφερθεί σε αρκετές περιπτώσεις ο Δραγούμης δεν έδωσε ένα σαφές και ολοκληρωμένο πρόγραμμα κοινοτικής φιλοσοφίας. Αντίθετα, ολοκληρωμένο πρόγραμμα με βάση την φιλοσοφία του κοινοτισμού, θα δώσει πολλά χρόνια αργότερα, στη δεκαετία του 1930, ο Κωνσταντίνος Καραβίδας, ο οποίος θεωρείται ο μεγάλος θεωρητικός του κοινοτισμού στην Ελλάδα. Ωστόσο, η κοινοτιστική θεωρία του Καραβίδα διαφέρει από την προγενέστερη θεωρία του Δραγούμη ως προς τον χαρακτήρα τους. Η μεν δραγουμική θεωρία βασίζεται σε «μέθοδο περιγραφική κι έντονα φιλολογική, ενώ ο Καραβίδας μελέτησε τις κοινότητες ως μονάδες οικονομικές και ως μορφές οργανώσεως της παραγωγής» (Καραβίδας, «Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός» 48). Παρ' όλη τη διαφορά στη μέθοδο, ο Καραβίδας, περισσότερο πραγματιστής, διαχωρίζει σαφώς το έργο του Δραγούμη από αυτό των συνταγματολόγων και εν γένει νομικών του 19<sup>ου</sup> αιώνα που θεοποιούν την κανονιστική και σχολαστικιστική παράδοση (Καραβίδας, «Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός» 49). Μια επιπλέον διαφορά είναι το ότι ο Δραγούμης θεωρεί την κοινότητα ως θεσμό μονομερή ως προς τον χαρακτήρα και τον σκοπό, καθώς δεν



διαχωρίζει τις κοινότητες από τις πολιτικές και τις οικονομικές συνθήκες υπό τις οποίες συγκροτούνται ενώ δεν τις θεωρεί και εξελισσόμενα σώματα, όπως κάνει ο νεότερος θεωρητικός (Καραβίδα, «Δημοκρατία και Αυτοδιοίκηση» 146-147).

Συμπερασματικά, η τοποθέτηση του Ίωνα Δραγούμη στον κοινοτισμό, ως πολιτικό ρεύμα σκέψης ευσταθεί, παρότι, όπως θα αναλυθεί αργότερα, δεν είναι μονοδιάστατη. Ωστόσο, λόγω της γενικότητας της φιλοσοφίας του κοινοτισμού και της διαίρεσής που κάνει ο Etzioni ανάμεσα σε δημοκρατικό και ολοκληρωτικό κοινοτισμό, είναι αναγκαίο να διευκρινιστεί ότι θεωρούμε τον Δραγούμη εκπρόσωπο του δημοκρατικού κοινοτισμού<sup>97</sup> (Etzioni, “Communitarism” 227).

---

<sup>97</sup> Θεωρούμε ότι ο Δραγούμης είναι δημοκρατικός ως προς την λειτουργία, πιστεύει στην αμοιβαιότητα και στο ενδιαφέρον για τον τόπο, αλλά μέσα στα πλαίσια της εθνικιστικής ιδεολογίας, ακόμα και οι κοινότητες, που σχηματίζουν τη μεγάλη Κοινότητα των Ελλήνων, δεν έχει παρά μια επιλογή, την υποταγή στο μεγάλο εθνικό συμφέρον της απελευθέρωσης, συνεπώς καταπιέζει τα μέλη της προς ένα μόνο ιδανικό, υποχρεωτικά αποδεκτό απ' όλους (Etzioni “Communitarism” 227).

### 3.3. Ο Ίων Δραγούμης και το γλωσσικό ζήτημα

#### 3.3.1. Σύντομη ιστορική ανασκόπηση

Η ελληνική γλώσσα ανήκει στη μεγάλη και, εν πολλοίς, τεχνητή γλωσσική οικογένεια των ινδοευρωπαϊκών γλωσσών, από την οποία εξελίχθηκε μόνη και ανεξάρτητη ως αυτόνομη υποομάδα της ινδοευρωπαϊκής γλώσσας. Τα πρώτα της τεκμήρια τα βρίσκουμε στη Γραμμική Β που σώθηκε σε πινακίδες από την μυκηναϊκή εποχή, γύρω στον 15<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Έκτοτε, η ελληνική γλώσσα δεν σταμάτησε ποτέ να ομιλείται και να γράφεται (Θ. Γιαννόπουλος 35-36). Από την άλλη, ως σήμερα, η Γραμμική Α, γραφή της μινωικής Κρήτης, δεν έχει αποκρυπτογραφηθεί και δεν μπορούμε, συνεπώς, να γνωρίζουμε ποια ή ποιες γλώσσες καταγράφει και εάν πρόκειται για ακόμα αρχαιότερη μορφή της ελληνικής (Θ. Γιαννόπουλος 76).

Γύρω στα τέλη του 9<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. εισήχθη στην Ελλάδα το φοινικικό αλφάβητο, το οποίο οι Έλληνες προσάρμοσαν στις δικές τους φωνολογικές και γλωσσικές ανάγκες, δημιουργώντας ένα εξαιρετικό σύστημα αναπαράστασης ήχων, μια από τις παραλλαγές του οποίου, το χαλκιδικό αλφάβητο, θα εξελιχθεί ορισμένους αιώνες μετά στο κοινό λατινικό αλφάβητο. Επιπλέον, πρώτη φορά αποτυπώθηκαν τα φωνήεντα, τα γράμματα απέκτησαν μια σταθερή σειρά και μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν και ως αριθμοί με συγκεκριμένη αξία το καθένα, και η γραφή πήρε τη σημερινή μορφή της με κατεύθυνση από τα αριστερά στα δεξιά (Μπαμπινιώτης, *Συνοπτική Ιστορία* 87).

Ήδη, όμως, από αυτήν την εποχή και παλαιότερα βρίσκουμε αποκλίσεις, τόσο ανάμεσα στα αλφάβητα της κάθε πόλης-κράτους, όσο και ανάμεσα στις διαλέκτους διαφόρων ελληνικών περιοχών. Η ελληνική παρότι διαιρέθηκε σε τρεις

διαλέκτους (την αιολική, ιωνική και δωρική στα βόρεια, κεντρικά και νότια της χώρας αντίστοιχα) ποτέ δεν έφτασε στην πλήρη διάσπασή της σε αυτόνομες γλώσσες (Μαργαρίτη-Ρόγκα, «Εισαγωγή και Ταξινόμηση» 24), όπως έγινε στην περίπτωση της μεταμεσαιωνικής λατινικής που έδωσε τις λεγόμενες ρωμανικές γλώσσες (Resnick 2-3 και Μπαμπινιώτης, *Συνοπτική Ιστορία* 47). Οι Έλληνες, συναισθανόμενοι την κοινή καταγωγή τους, τα κοινά ήθη και έθιμα, διατήρησαν ενιαία σε γενικές γραμμές τη γλώσσα τους, στην οποία οι διαφορές σε κάθε επίπεδο (φωνολογικό, συντακτικό, λεξιλογικό κλπ) δεν εμπόδιζαν τη μεταξύ τους εύκολη συνεννόηση και διατήρηση μιας ενιαίας πολιτιστικής ταυτότητας (Βούρτσης 271 και Adrados 161-162).

Η πολιτική και πολιτιστική κυριαρχία της Αθήνας, έδωσε τη δυναμική στη γλώσσα της, την αττική διάλεκτο, να εξαπλωθεί σε μεγάλο βαθμό κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα (Μαργαρίτη-Ρόγκα, «Αττική Διάλεκτος» 38), ιδιαίτερα αφότου την έκανε επίσημη γλώσσα του κράτους του και ο Φίλιππος Β' της Μακεδονίας (Τρυπάνης 10). Έτσι, εν συνεχεία, οι κατακτήσεις του Μεγάλου Αλεξάνδρου διέδωσαν ως ελληνική γλώσσα την αττική διάλεκτο. Αυτή την εποχή, την ελληνιστική, παρατηρούμε στον ελληνικό χώρο μια τάση ενοποίησης των διαλεκτικών μορφών προς ένα περισσότερο κοινό γλωσσικό ιδίωμα (Βούρτσης 274-275 και Μπαμπινιώτης, *Συνοπτική Ιστορία* 113). Ωστόσο κάτι τέτοιο δεν ίσχυσε στη λογοτεχνία, στην οποία ορισμένα λογοτεχνικά είδη από παλιά είχαν ταυτιστεί ειδολογικά με τη χρήση συγκεκριμένης διαλέκτου, ανεξάρτητα αν ο συγγραφέας ή ποιητής τη μιλούσε ως μητρική γλώσσα. Από εκείνη λοιπόν την εποχή παρατηρούμε αφενός έναν πρώτο διαχωρισμό ανάμεσα στον προφορικό λόγο και τη γραπτή γλώσσα αφετέρου μια γλωσσική κοινότητα που μπορούσε να μιλά την «μητρική» του τόπου και να διαβάζει λογοτεχνία στην

ιδιαίτερη λογοτεχνική διάλεκτο (Κοπιδάκης «Εισαγωγή στις Λογοτεχνικές Διαλέκτους» 44-45 και Adrados 167).

Η γλώσσα που διέδωσε ο Αλέξανδρος, η ελληνιστική κοινή, δεν μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη. Υποκατέστησε τις διαλέκτους, αλλά παράλληλα χρειάστηκε να απλοποιηθεί σε διάφορα επίπεδα, φωνολογικό, κυρίως, και μορφοσυντακτικό (Μπαμπινιώτης, *Συνοπτική Ιστορία* 120 και 135). Οι απλοποιήσεις αυτές επέφεραν κατά τη γνώμη ορισμένων λογίων της εποχής, την πτώση και του λογοτεχνικού επιπέδου. Για να εξυψωθεί εκ νέου, χρειαζόταν να καλλιεργηθεί ξανά η κλασική αττική διάλεκτος, ώστε να ξαναγραφούν ανάλογα κείμενα με αυτά της κλασικής εποχής (Βούρτσης 286-287). Αυτό σήμανε πλέον την οριστική διάσπαση του προφορικού και του λογοτεχνικού λόγου (Κοπιδάκης «Εισαγωγή στην Ελληνιστική Κοινή» 93), οι οποίοι στο εξής θα ακολουθήσουν ξεχωριστές πορείες και θα αξιολογούνται με κριτήρια ανωτερότητας ή κατωτερότητας, κατά πόσο θα προσεγγίζουν την αρχαία αττική διάλεκτο (Χαραλαμπίκης 94).

Κατά τη ρωμαϊκή εποχή, η ελληνιστική κοινή, διατηρήθηκε σε όλη την Ανατολή, είτε ως lingua franca, είτε ως γλώσσα των λογίων, όπου δεν ομιλούνταν από τους ντόπιους ως μητρική π.χ. στην Αίγυπτο, παράλληλα με την λατινική. Είναι ενδιαφέρον ότι ήδη τον 3<sup>ο</sup> π.Χ. αιώνα μεταφράζεται από τους Ο' (Εβδομήκοντα) η Παλαιά Διαθήκη στα Ελληνικά, ενώ η Καινή Διαθήκη τους πρώτους αιώνες μ.Χ. θα γραφεί απευθείας στα Ελληνικά (Κωνσταντίνου 71). Στην ίδια περίοδο, στην ελληνική γλώσσα εισήχθησαν πολλές λατινογενείς και άλλες λέξεις, που παρέμειναν σε χρήση καθ' όλη τη μετέπειτα βυζαντινή περίοδο, χωρίς όμως να επικρατήσει η λατινική, όπως συνέβη στη Δυτική Μεσόγειο (Adrados 350-352 και 370-372). Έτσι, ως την εποχή του Ιουστινιανού, στα μέσα του 6<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., η επίσημη γλώσσα του ρωμαϊκού κράτους ήταν η Λατινική, ο Ιουστινιανός, όμως, την αντικατέστησε με την

Ελληνική. Οι ήττες στη Μέση Ανατολή και η συνεχής πολιτισμική απομάκρυνση του δυτικοευρωπαϊκού χώρου από το ανατολικό ρωμαϊκό κράτος είχαν ως αποτέλεσμα ως τον 8<sup>ο</sup> αιώνα τον πλήρη γλωσσικό εξελληνισμό της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (Browning 85-86).

Ωστόσο, σε όλη τη βυζαντινή περίοδο διακρίνουμε δυο μορφές γλώσσας, την άκαμπτη αρχαϊζουσα και αττικίζουσα, καλλιεργούμενη ιδιαίτερα από την αριστοκρατία της πρωτεύουσας, και την παραμελημένη και μη ευρίσκουσα λογοτεχνική καταξίωση πριν από τον 11<sup>ο</sup> αιώνα, δημόδη λαϊκή γλώσσα. Το πρόβλημα, όμως, δεν δημιουργείται στα βυζαντινά χρόνια. Πρέπει να γυρίσουμε στη ρωμαϊκή εποχή, όταν ο λεγόμενος ασιανισμός, ένα ύφος εξεζητημένο και υπερβολικό, πομπώδες και φλύαρο αρχίζει να κατακλύζει την λογοτεχνία. Στην τάση αυτή έρχεται να αντιδράσει ο αττικισμός, που παλεύει να διατηρήσει και να αποκαταστήσει –όπως έχει τρωθεί– την καθαρότητα του κλασικού αττικού λόγου του 5<sup>ου</sup> αιώνα, τα κείμενα του οποίου χρησιμοποιούσε ως πρότυπα (Κοπιδάκης, «Εισαγωγή στην Ελληνιστική Κοινή» 91-92 και Τσαντσάνογλου 115).

Ο ρόλος της Εκκλησίας παίζει σημαντικό ρόλο στην ελληνική αυτή διγλωσσία. Οι Πατέρες της Εκκλησίας έγραφαν αρχικά στην κοινή, καθομιλουμένη γλώσσα κυρίως όταν απευθύνονταν στο ποίμνιο, ενώ χρησιμοποιούσαν πιο λόγια, αττικίζουσα γλώσσα, σε θεωρητικά δοκίμια. Οι εθνικοί λόγιοι δεν θεωρούσαν την κοινή ως γλώσσα άξια να μεταφέρει τον λόγο του Θεού (Δετοράκης 121). Όμως, σύντομα, και καθώς η Εκκλησία ισχυροποιούσε τη θέση της, ειδικά μετά την αναγνώριση του Χριστιανισμού ως ισότιμης θρησκείας στην αυτοκρατορία, ο αττικισμός κερδίζει έδαφος και γίνεται όχι μόνο η επίσημη γλώσσα του κράτους αλλά και των εκκλησιαστικών θεσμών (Thomson 101), όπως δείχνει το παράδειγμα των Οικουμενικών Συνόδων (Γλύκατζη Αρβελέρ 128).

Το Βυζάντιο αποστρέφεται τον ελληνισμό, τον οποίο ταυτίζει με την ειδωλολατρία, αλλά αποδέχεται το ελληνίζειν, τη χρήση της ελληνικής και μάλιστα στην καθαρότερη, την αττικίζουσα μορφή της, δημιουργώντας έτσι επισήμως διγλωσσία. Οι λόγιοι αγνοούν την λαϊκή μετεξέλιξη της κοινής και ο απλός λαός αγνοεί την αττικίζουσα γλώσσα των λογίων. Μόνοι συνδετικοί κρίκοι, η κρατική διοίκηση και η Εκκλησία, που για λόγους διοικητικούς και λόγω άμεσης επαφής με τα λαϊκά στρώματα, αναγκάζονται να απαλύνουν τον αυστηρό επίσημο αττικισμό, οδηγώντας προς μια μικτή γλώσσα (είτε καλλιεργημένη λαϊκή είτε απλουστευμένη λόγια). Τέτοια είδη κειμένων είναι τα αγιολογικά και οι σχολιασμοί των νόμων κυρίως, αλλά και ορισμένα λογοτεχνικού χαρακτήρα κείμενα (Browning 87 και Γλύκατζη Αρβελέρ 130-131).

Από τον 10<sup>ο</sup> πια αιώνα, αργά αλλά σταθερά, η δημώδης γλώσσα αρχίζει να καταξιώνεται και λογοτεχνικά, με τα ερωτικά ιπποτικά μυθιστορήματα, τα *Πτωχοπροδρομικά Κείμενα* και με το *Έπος του Διγενή*. Οι επαφές του Βυζαντίου με τη Δύση, η Άλωση του 1204 και η εγκατάσταση των τουρκικών φύλων εντός των ορίων του βυζαντινού κράτους, φέρνουν και γλωσσικές επαφές. Η επίσημη γλώσσα, αττικίζουσα, αποτελεί ένδειξη του βυζαντινού πατριωτισμού, που αντιστέκεται στις επιθέσεις, τις προσμεϊξίσεις, ενώ η λαϊκή γλώσσα δίνει λογοτεχνικά δείγματα και, ειδικά σε περιοχές που χάνονται οριστικά για το Βυζάντιο, αναπτύσσουν λογοτεχνική παράδοση που απομακρύνεται από την αττικίζουσα (Adrados 388 και 393).

Η περίοδος της οθωμανικής κυριαρχίας, συνεχίζει αυτόν τον γλωσσικό δυισμό και, ακόμα περισσότερο, τον εντείνει με το να προωθεί την απομόνωση και την έλλειψη επικοινωνίας ανάμεσα στις επαρχίες (Browning 128). Βρίσκουμε πολλά κέντρα λαϊκής λογοτεχνίας, που είχε ως θέμα της την καθημερινότητα και τις ανθρώπινες υποθέσεις, εκ των οποίων ορισμένα βρίσκονταν όχι υπό οθωμανική αλλά

υπό δυτική κυριαρχία (Κύπρος, Κρήτη, Επτάνησα). Επίσης, ενώ βλέπουμε μια προσέγγιση ελληνικού και ιταλικού πολιτισμού στην Κρήτη και στα Επτάνησα, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για αντίστοιχο πολιτισμικό πλησίασμα, που να παράγει ανάλογη λογοτεχνία με την Κρητική Αναγέννηση, στον οθωμανικό χώρο (Adrados 395 και Browning 130-133).

Τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, η ανερχόμενη εθνική αυτοσυνειδησία και η άνοδος των διαφωτιστικών ιδεών ωθούν σε θεωρητικές διαμάχες για το γλωσσικό ζήτημα, ανάμεσα στους υποστηρικτές του αρχαϊκού και αυτού της κοινής γλώσσας. Το 1759 για πρώτη φορά τυπώνεται επιστημονικό σύγγραμμα στην καθομιλουμένη. Στοχαστές όπως ο Ευγένιος Βούλγαρης τάσσονται υπέρ της αρχαιζουσας θεωρώντας την κοινή γλώσσα χυδαία, ενώ άλλοι στοχαστές, όπως ο Δημήτριος Καταρτζής, τάσσονται υπέρ της κοινής γλώσσας για να προοδεύσει το έθνος. Στη διαμάχη, Ιώσηπος Μοισιόδαξ και Αδαμάντιος Κοραής προτείνουν μέσες λύσεις. Ο Μοισιόδαξ αναγνωρίζει ότι κοινή και αρχαιζουσα είναι απλά μορφές της ίδιας γλώσσας, ενώ ο Κοραής τάσσεται υπέρ της κοινής και προτείνει βελτιώσεις, ώστε να γίνει περισσότερο επίσημη μέσα από τη σχέση της με την αρχαία ελληνική. Η διαμάχη θα πάρει διαστάσεις και θα συνεχιστεί τους επόμενους δύο αιώνες (Μπαμπινιώτης, *Συνοπτική Ιστορία* 171-186 σποραδικά).

Η ίδρυση του νεοελληνικού κράτους έφερε στο προσκήνιο επιτακτικά το γλωσσικό ζήτημα, ποια, δηλαδή, θα ήταν η γλώσσα, στην οποία έπρεπε να εκπαιδευθεί και με την οποία έπρεπε να διοικηθεί ο λαός. Έπρεπε οι Έλληνες να στραφούν στην αρχαία γλώσσα, ως σύμβολο και απόδειξη μιας προγονικής αίγλης που καλούνταν να συνεχίσουν, ή έπρεπε να ενταχθούν στο σύγχρονο ιστορικό τους γίνεσθαι και να αποδεχτούν την δημόδη καθομιλουμένη, που δεν έχαιρε όμως ιδιαίτερης εκτίμησης; Την λόγια ή αρχαιζουσα μορφή της ελληνικής υποστήριζαν,

όπως ήταν φυσικό, οι συντηρητικοί και οι εκκλησιαστικοί κύκλοι, κατά κύριο λόγο. Την καταφυγή στη σύγχρονη γλώσσα του λαού υποστήριζαν οι προοδευτικοί διανοούμενοι, οι επηρεασμένοι από τις ιδέες του Διαφωτισμού. Και στη μέση, βρίσκεται η λύση που προτείνει ο Κοραΐς.

Η ομάδα όσων υποστήριζαν την αρχαϊζουσα γλώσσα ήταν οι κύκλοι της Κωνσταντινούπολης, που καταλάμβαναν εξέχουσα θέση στην οθωμανική κοινωνία λόγω αξιώματος και έφεραν την πνευματική εξουσία του έθνους. Αντίθετα, λόγιοι όπως ο Σολωμός, ανήκει στην αντίθετη ομάδα από αυτή των αρχαϊζόντων. Ζούσε σε έναν χώρο που έμεινε ολοκληρωτικά σχεδόν εκτός οθωμανικής κυριαρχίας και σπούδασε στην Ιταλία, όπου η δημόδης γλώσσα είχε από πολύ νωρίς, τον 13<sup>ο</sup> αιώνα καλλιεργηθεί και είχε δώσει αριστουργήματα. Έτσι επηρεάστηκε άμεσα από την ιδέα, ότι η ακαλλιέργητη γλώσσα του λαού μπορεί να αποτελέσει την βάση για επιστημονική ή λογοτεχνική παραγωγή (Browning 142-143).

Την τρίτη ομάδα, η οποία βρισκόταν ανάμεσα στις άλλες δυο αντιπροσωπεύει ο Αδαμάντιος Κοραΐς. Οι θέσεις του στο γλωσσικό ζήτημα θα δεχτούν επίθεση από τις άλλες δυο ομάδες, καθώς η μια θα τον ταυτίσει με τους συντηρητικούς και η άλλη θα θεωρήσει ότι υποστηρίζει τον εκχυδαϊσμό της γλώσσας. Ο Κοραΐς επ' ουδενί δεν ταυτίζει την αρχαϊζουσα με την ελληνική γλώσσα. Θεωρεί, και σωστά, ότι την χρησιμοποιεί μια μικρή μειοψηφία Ελλήνων, κι αυτό της αφαιρεί κάθε νομιμοποίηση. Για τον Κοραΐ, η γλώσσα είναι άμεσα δεμένη με την πολιτική. Επηρεασμένος από τον Γαλλικό Διαφωτισμό, ταυτίζει τη γλώσσα με την παιδεία και τη δημοκρατία (Μπαμπινιώτης, *Συνοπτική Ιστορία* 178), καθώς μόνο έτσι παρέχεται η δυνατότητα στον απλό άνθρωπο να συμμετέχει και να ενημερώνεται για ό,τι τον αφορά.



Το κυριότερο όμως σημείο σκέψης της γλωσσικής θεωρίας του Κοραή είναι η μεσότητα στη γλώσσα: ούτε αρχαίζουσα ούτε λαϊκή γλώσσα. Αυτό που πρέπει να γίνει είναι ένας καθαρισμός της λαϊκής γλώσσας από τα χυδαία στοιχεία, ξενικές, τουρκικές λέξεις, τασσόμενος ουσιαστικά υπέρ της κοινής καθομιλουμένης. Θεωρεί ότι μόνο η χρήση της καθομιλουμένης μπορεί να συνδέσει τον λαό με τα επιτεύγματα του σύγχρονου πολιτισμού και να τον οδηγήσει στο δρόμο της προόδου (Μπαμπινιώτης *Συνοπτική Ιστορία* 174 και 178). Ο καθαρισμός της λαϊκής γλώσσας νοείται κυρίως ως καλλωπισμός της γλώσσας, ως θέσπιση κανόνων και αρχών με βάση τις οποίες η γλώσσα του λαού θα ανταποκριθεί όχι μόνο στην καθημερινή ανάγκη επικοινωνίας αλλά και σε ειδικότερες χρήσεις, όπως τη διοίκηση, την επιστήμη και την εκπαίδευση (Μπαμπινιώτης, *Συνοπτική Ιστορία* 179-180). Επικράτησε, τελικά, στο νεοϊδρυθέν ελληνικό κράτος η άποψη του Κοραή, που εισηγήθηκε τον αποκαθαρισμό της λαϊκής γλώσσας από τα χυδαία και λαϊκά στοιχεία (*καθαρεύουσα*). Γρήγορα, όμως, η καθαρεύουσα κατέληξε αρχαίζουσα, ενώ η διαμάχη που ξεκίνησε σε θεωρητικό επίπεδο στα χρόνια του Νεοελληνικού Διαφωτισμού θα συνεχιστεί και στον 20ο αιώνα με ιδιαίτερη δυναμική. Μάλιστα, η Άννα Φραγκουδάκη βλέπει στην καθαρεύουσα έναν επιτυχημένο συμβιβασμό στο νεοελληνικό κράτος, καθώς η εναλλακτική που υπήρχε δεν ήταν η δημοτική γλώσσα αλλά η αρχαιοελληνική (Frangoudakis 367). Αντίθετα, ο Δημήτρης Σωτηρόπουλος βλέπει στην καθαρεύουσα μια γλώσσα χωρίς ιστορικότητα, ζωντάνια, κωδικοποίηση και αυτονομία, ένα τεχνητό μόρφωμα που έβλαψε τη χώρα (Sotiropoulos 23).

### **3.3.2. Η θέση του Δραγούμη στο γλωσσικό ζήτημα**

Το γλωσσικό ζήτημα φαίνεται να απασχολεί τους λογίους μόνο από την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και εξής, ειδικά όσο γίνεται όλο και πιο

ορατή η αναγέννηση του έθνους. Ουσιαστικά, για πρώτη φορά έγινε συνείδηση ότι οι ελληνόφωνοι πληθυσμοί υποφέρουν από διγλωσσία – μια προβληματική κατάσταση (Frangoudakis 1992: 365)- ότι δηλαδή έχουν άλλη γλώσσα γραπτή κι επίσημη, λ.χ. στη λατρεία ή την εκπαίδευση, και άλλη στην καθημερινότητά τους, πράγμα που στην ελληνική περίπτωση μεταφράζεται σε μια αρχαιοπρεπέστερη και μια σύγχρονη μορφή της ίδιας γλώσσας, που αλληλοσυμπληρώνονται (Χατζηστεφανίδης 2005: 88). Στη γενική αυτή άποψη, ο Δραγούμης, ο οποίος δεν ήταν γλωσσολόγος, στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα θα αντέτεινε ότι ο ελληνισμός πάσχει από τριγλωσσία, καθώς ο ελληνισμός έχει τρεις γλώσσες:

την καθαρεύουσα, που την γράφουν, (την μιλούν, μονάχα όταν βγάζουν λόγους), την ομιλούμενη, που τη μιλούμε (εις διάφορα ύφη και διαφόρους βαθμούς ανακατώματος – γιατί είναι ανακάτωμα από καθαρεύουσα και δημοτική) και την δημοτική, που την μιλούν ίσως σε μερικά ελληνικά βουνά, εκεί που δεν έγιναν ακόμη σχολεία (Δραγούμης: Ο Ελληνισμός μου 48).

Στην άποψη αυτή, η σημερινή γλωσσολογία δέχεται την ύπαρξη δυο διαφορετικών γλωσσικών κωδικών με κοινή καταγωγή, αφενός την καθαρεύουσα ως επίσημη γλώσσα του κράτους, γραπτή γλώσσα με χρήση πρωτίστως στη διοίκηση, την εκκλησία, την επιστήμη και την πολιτική, αφετέρου τη δημοτική, τυποποιημένη μορφή της φυσικής γλώσσας, που ομιλείται από τους φυσικούς ομιλητές (Frangoudakis 367).

### **3.3.3. Ο Δραγούμης και η κριτική προς την καθαρεύουσα**

Στο έργο του Δραγούμη συναντάμε ένα γενικό σχέδιασμα για την γλώσσα, η οποία συναρτάται πάντοτε με το εθνικό ζήτημα. Η καθαρεύουσα, που ομιλείται στην εποχή του, είναι, για τον Δραγούμη, «γλώσσα της υπηρεσίας, σαν τα λατινικά της αλλοτινής διπλωματίας» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 80). Στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, βέβαια, η

γλώσσα της διπλωματίας είναι η γαλλική –ήδη από το 1714 με τη συνθήκη της Ουτρέχτης-Rastatt. Η γαλλική επικράτησε λόγω της πολιτικής ισχύος της Γαλλίας στον 18<sup>ο</sup> αιώνα, όπως η λατινική ήταν η επικρατούσα γλώσσα στην διπλωματία και την επιστήμη ως τον 17<sup>ο</sup> (Σταυρίδη-Πατρικίου, *Γλώσσα-Εκπαίδευση-Πολιτική* 185).

Ακριβώς επειδή δεν μιλιέται, η καθαρεύουσα «είναι ένα γλωσσικό μόρφωμα χαμαιλεοντικό απομεινάρι της λόγιας παράδοσης», ό,τι απέμεινε από τον αττικισμό (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 79-80). Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι οι Έλληνες θαμπώθηκαν από τα έργα των προγόνων τους και επέμειναν στην αρχαιοπρεπή γλώσσα. Σ' αυτό συνέβαλε και η Εκκλησία, η οποία όπως η Καθολική, διατήρησε την αρχαία γλώσσα, τη λατινική. Στην ελληνική περίπτωση βέβαια, η ελληνική δεν είναι ξένη γλώσσα, όπως είναι π.χ. για τους Ιταλούς ή τους Ισπανούς η λατινική, αλλά, αντιθέτως, είναι γλώσσα προγονική (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 187). Ωστόσο, δεν θεωρεί ότι τα προβλήματα λύνονται αυτόματα λόγω της ιστορικής συνέχειας της γλώσσας. Αναγνωρίζει ότι και για τους ευρωπαϊκούς λαούς η μετάβαση από τη λατινική στις εθνικές γλώσσες υπήρξε σταδιακή, αλλά παράλληλα κατανόησαν ότι μόνο με την ζωντανή γλώσσα μπορούσαν να κάνουν ζωντανά έργα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 185).

Για τον Δραγούμη, εν τέλει, η χειρότερη επιδρομή δεν ήταν αυτή των ξένων λαών στον ελληνικό χώρο αλλά η επιδρομή που έκαναν οι λογιώτατοι (Δραγούμης, *Το Μονοπάτι* 21). Καταφέρεται εναντίον της μέσης οδού του Αδαμαντίου Κοραή. Κάποιοι, γράφει, υποστηρίζουν ότι «γινήκαμε πιο λογικοί γιατί θελήσαμε να ταιριάξουμε την πεθαμένη γλώσσα με την ζωντανή. Όμως, ανάμεσα στην ζωντανή και στην πεθαμένη, έβαλαν μια άλλη γλώσσα, ένα ανακάτωμα από ζωντανά και πεθαμένα κομματάκια» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 190). Το αποτέλεσμα αυτής της μίξης ήταν «Βαβυλωνία! Γλώσσα χωρίς χρώμα ή χαμαιλέοντας, γλώσσα

χωρίς σύνταξη δική της ή φραγκατική φρασεολογία, γλώσσα χωρίς γραμματική ορισμένη ή αστοιχειώτη, γλώσσα δίχως ζωή ή τεχνητή, δίχως πνεύμα ή ανόητη, και χωρίς νόημα ή βλαβερή -όχι γλώσσα παρά άρνηση κάθε γλώσσας» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός 191-192*). Θεωρεί, λοιπόν, την καθαρεύουσα μια γλώσσα τεχνητή, που δεν μπορεί να εξυπηρετήσει τις τρέχουσες ανάγκες της κοινωνίας και του έθνους. Και αν «ο λαός δε μιλεί για επιστήμη και δε λέει πολλές λέξεις που έχουν σημασία αφηρημένη, τελικά έπεσε ακρίδα στη γλώσσα (=ο λογιωτατισμός) και πήγε να την φάει όλη» (Δραγούμης, *Το Μονοπάτι 23*), εννοώντας ότι η καθαρεύουσα πνίγει όχι μόνο την επιστήμη αλλά και την λαϊκή γλώσσα της καθημερινότητας των ανθρώπων.

Καθόλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, η κυριαρχία της καθαρεύουσας στο εσωτερικό του ελληνικού κράτους είναι σχεδόν ολοκληρωτική. Η αιτία, σύμφωνα τον Δραγούμη, είναι η επικράτηση στον ελληνικό χώρο της λογιώτατης παράδοσης, που υποστηρίζει την καθαρεύουσα, και η εισβολή ενός ξένου, του ευρωπαϊκού λεγόμενου, πολιτισμού (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός 77*). Χρειάζεται να φτάσουμε στις δυο τελευταίες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα για να ξεκινήσει η αμφισβήτηση της κυριαρχίας της καθαρεύουσας στο γλωσσικό πεδίο, μια υπόθεση που δεν ήταν ούτε εύκολη, ούτε αναίμακτη, αλλά εκδηλώθηκε με ιδιαίτερη σφοδρότητα. Η πεζογραφία ως τα τέλη του αιώνα γράφεται στην καθαρεύουσα, με εξαίρεση το έργο του Ανδρέα Λασκαράτου, ο οποίος καταγόταν από τα Επτάνησα. Η ποίηση θα αρχίσει να χρησιμοποιεί την δημοτική γλώσσα μετά το 1870, και κυρίως, μετά το 1880. Ωστόσο, στα Επτάνησα ήδη από τη δεκαετία του 1810 η ποίηση -λ.χ. το σολωμικό έργο- γράφονταν στην δημοτική και δεν υπήρξε ζήτημα επιλογής ανάμεσα στην καθαρεύουσα και την καθομιλουμένη γλώσσα (Mackridge 216), όμως τα Επτάνησα τελούσαν υπό ξένη κυριαρχία.

Ο Δραγούμης είχε ασχοληθεί με το γλωσσικό ζήτημα ήδη από πολύ νωρίς. Τον βρίσκουμε να αναφέρεται στην ισοτιμία όλων των γλωσσικών μορφών του ελληνισμού. Οι Έλληνες δεν θα έπρεπε «να λατρεύουν σαν θεά την αττική γλώσσα» και ότι η γλώσσα είναι «κλωστή μακριά», όπου δικαιώματα έχει όχι μόνον ο Όμηρος αλλά και ο Γεώργιος Πισίδης και τα κλέφτικα τραγούδια (Δραγούμης, *Το Μονοπάτι* 19-21).

Ο 20<sup>ος</sup> αιώνας για την Ελλάδα θα ξεκινήσει αιματηρά. Δεν είναι μόνο η συντριπτική ήττα στον ελληνοτουρκικό πόλεμο του 1897 αλλά και το γλωσσικό ζήτημα που ταλανίζει τη χώρα. Οι τραυματίες του 1897 δέχτηκαν ως δώρο από τη βασίλισσα Όλγα μια Καινή Διαθήκη. Για τους ανθρώπους όμως που πολέμησαν και δεν γνώριζαν πολλά γράμματα ίσως, ήταν πολύ δύσκολο να την διαβάσουν και να την κατανοήσουν εξαιτίας της άγνοιας της γλώσσας. Γι' αυτό η βασίλισσα επιχείρησε τη μετάφρασή της στα νέα ελληνικά, παρότι το Πατριαρχείο ήταν εξ αρχής αντίθετο σ' αυτή την προσπάθεια (Χατζηστεφανίδης 101). Αν και η βασίλισσα σύντομα και λόγω αντιδράσεων παραιτήθηκε από το εγχείρημα, σύντομα ακολούθησε ένα δεύτερο, το 1901, από τον Αλέξανδρο Πάλλη, σε συνέχειες στην εφημερίδα *Ακρόπολις*, όπου ολοκληρώθηκε μόνο το *Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο*. Η δημοσίευση οδήγησε σε αιματηρά επεισόδια με οκτώ νεκρούς, τα λεγόμενα Ευαγγελιακά. Την ίδια στιγμή το Πατριαρχείο, που τασσόταν απαρέγκλιτα εναντίον της νεοελληνικής μετάφρασης, επέτρεπε τη μετάφραση των Ευαγγελίων στα τούρκικα και στα βουλγάρικα (Mackridge 311-315). Δυο χρόνια αργότερα, με αφορμή το ανέβασμα της *Ορέστειας* του Αισχύλου σε δημοτική γλώσσα, θεωρήθηκε από συντηρητικούς κύκλους εξίσου προκλητική και βλάσφημη ενέργεια εναντίον της γλώσσας και προκάλεσε εκ νέου επεισόδια, τα Ορεστειακά (Χουρμούζη 179).

Στα επεισόδια αυτά που προκάλεσαν τελικά μεγάλες πολιτικές κρίσεις, πρωτοστατούσαν όχι μόνο λόγιοι, υψηλόβαθμοι δημόσιοι λειτουργοί και καθηγητές πανεπιστημίου αλλά και μεγάλο τμήμα της φοιτητικής νεολαίας και επαγγελματικά σωματεία, που καμία σχέση δεν είχαν με τα θεωρητικά ζητήματα περί γλώσσας και φυσικά κατά την εργασία τους δεν χρησιμοποιούσαν την καθαρεύουσα, όπως π.χ. οι αρτοποιοί, οι ζαχαροπλάστες κ.α. Το πρόβλημα δεν ήταν, όπως κατανοεί κανείς, η γλώσσα αλλά τα εθνικά ζητήματα που συνδέονταν με αυτή, όπως η σλαβική απειλή – την οποία εξέφραζε η βασίλισσα Όλγα λόγω της ρωσικής καταγωγής της- και η Μεγάλη Ιδέα (Μπουρνάζος 270-271 και Κοτρώτσου-Λόντου 46).

Μια ακόμα ιδιαίτερη στιγμή στην αλυσίδα της διαμάχης ήταν το 1907, έτος έκδοσης του έργου του Γεωργίου Σκληρού, *Το Κοινωνικόν μας Ζήτημα*, που εισάγει τις μαρξιστικές ιδέες στην Ελλάδα και συμπλέκει την γλώσσα με το κοινωνικό γίνεσθαι (Σταυρίδη-Πατρικίου, *Δημοτικισμός ε'*).

Μέσα στις πολιτικές ζυμώσεις της πρώτης δεκαετίας του 20<sup>ου</sup> αιώνα, το ζήτημα της γλώσσας καθίσταται ή αναδεικνύεται από τα σοβαρότερα κοινωνικά ζητήματα, με το οποίο ασχολούνται οι πλέον προοδευτικοί διανοούμενοι (Γεώργιος Σκληρός, Αλέξανδρος Δελμούζος, Δημήτρης Γληνός). Για τον Δραγούμη, είναι επιτακτική η ανάγκη να αποσυνδεθεί το γλωσσικό ζήτημα από την επιρροή της Εκκλησίας –αρκεί να θυμηθεί κανείς τα Ευαγγελικά και τα Ορεσטיακά. Αντίθετα, το ζήτημα στο οποίο πρέπει να δοθεί έμφαση είναι η γλώσσα του λαού, όπως εκφράστηκε με τα δημοτικά τραγούδια (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 193-195). Για τον Δραγούμη είναι αντιθετική η σχέση Εκκλησίας και δημοτικής γλώσσας, μια αντίθεση που εκκινεί από το γεγονός ότι «ο χριστιανισμός ίδρυσε την Βυζαντινή Εκκλησία και ο λαός έπλασε τα δημοτικά τραγούδια» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 186). Στον ρου της ιστορίας, η Εκκλησία απαίτησε «να αποκηρύξει ο

λαός τον ζωντανό εαυτό του και να προσκολληθεί σαν στρείδι στην γλώσσα των αποθαμένων του» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 187).

Το θέμα όμως που απασχολεί τον Δραγούμη δεν αφορά την λογοτεχνική ή την εκκλησιαστική γλώσσα όσο τη γλώσσα των απλών ανθρώπων και τη σύνδεσή της με τους θεσμούς, κυρίως της εκπαίδευσης και της διοίκησης. Ο Δραγούμης δεν ενδιαφέρεται για την ιστορία της γλώσσας, θεωρώντας ότι μια τέτοια συζήτηση δεν έχει νόημα, εφόσον είναι δεδομένη και αναμφισβήτητη η ιστορική συνέχεια της γλώσσας.

### **3.3.4. Οι διαμάχες για τη δημοτική γλώσσα και ο Ίων Δραγούμης**

Σε πρακτικό επίπεδο το γλωσσικό ζήτημα φαινόταν να είχε ξεκαθαρίσει. Η καθαρεύουσα είχε κυριαρχήσει στην εκπαίδευση και στη διοίκηση, παρότι υπήρχε μια μερίδα λογίων που θεωρούσε ότι αυτό ήταν ένα λάθος που έπρεπε να διορθωθεί. Το έναυσμα για μια πραγματικά πολεμική συζήτηση που, με εξάρσεις και υφέσεις, θα διαρκέσει περίπου εννέα δεκαετίες, μέχρι το 1976, ήταν η δημοσίευση στη διετία 1886-1888 μιας σειράς γλωσσολογικών παρατηρήσεων και του κυριότερου λογοτεχνικού έργου του Γιάνη [sic] Ψυχάρη, *Το Ταξίδι μου*, γλωσσολόγου, καθηγητή στο Παρίσι.

Ο Ψυχάρης με το έργο του αυτό επιθυμούσε να χτυπήσει ένα στοιχείο για το οποίο είχε κατηγορηθεί ο Κοραΐς, τον μιμητισμό της ελληνικής γλώσσας, ο οποίος έψαχνε τα πρότυπά του τόσο στη γαλλική όσο και στην αρχαία ελληνική γλώσσα (Mackridge 281). Ταύτιζε τον αγώνα του υπέρ της δημοτικής γλώσσας με τον αγώνα για την απελευθέρωση του έθνους, με την έννοια της κοινωνικής και πολιτικής προκοπής και με την ικανοποίηση των αλτρωτικών προσπαθειών. Για τον Ψυχάρη, η κατανόηση της πραγματικότητας, εφόσον γινόταν στη γλώσσα των απλών

ανθρώπων, θα οδηγούσε και στην πράξη, στην απελευθέρωση (Mackridge 276 και Τριανταφυλλίδης 10). Ο Ψυχάρης θεωρήθηκε αδιάλλακτος και απέκτησε εξ αρχής ή θερμούς οπαδούς ή σφοδρούς πολέμιους εξαιτίας των γλωσσικών ακροτήτων του (Σκούρα «Γλωσσικό Ζήτημα και Εκπαίδευση» 3)

Ο Δραγούμης σε αυτή την περίοδο των ζυμώσεων και μέχρι να μορφοποιηθούν οι θεωρητικές αναζητήσεις, δεν μένει στο θεωρητικό επίπεδο, αλλά από το 1905 και μετά, συμμετέχει σε συλλόγους που υπερασπίζονται και προωθούν τη χρήση της δημοτικής στην ελληνική κοινωνία, όπως την *Εταιρεία της Εθνικής Γλώσσας* (1905) και το *Αδερφάτο της Εθνικής Γλώσσας* (1907). Ιδιαίτερη είναι η δράση του στο Αδερφάτο, στο οποίο δεν μπορεί να συμμετέχει φανερά εξαιτίας της διπλωματικής του ιδιότητας αλλά λειτουργεί κρυφίως ως εμπνευστής δράσεων και, όποτε χρειάζεται, ενισχύει οικονομικά τον σύλλογο (Φωτιάδου 42-44)

Ο Ίων Δραγούμης ξεκινά να παραθέτει σποράδην τις απόψεις του για τη γλώσσα, που τον τοποθετούν ξεκάθαρα, λόγω και έργω, στο στρατόπεδο των δημοτικιστών. Λόγω, επειδή υπερασπίστηκε τον δημοτικισμό στο γλωσσικό ζήτημα, και έργω, επειδή έγραψε σε απλή δημοτική γλώσσα αποφεύγοντας τους αρχαϊσμούς, και στάθηκε τελικά συνεπής στις γλωσσικές του απόψεις, πέραν της δράσης του εντός συλλόγων. Ωστόσο, δεν δεχόταν τις ακρότητες του Ψυχάρη, που υποστήριζε έναν ακραίο δημοτικισμό. Τον βρίσκουμε έτσι να γράφει ότι «η γραμμένη γλώσσα έχει κάτι το επιτηδευμένο [artificial]» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 69). Αυτό είναι που δίνει στη γλώσσα τον ιδιαίτερο χαρακτήρα και φανερώνει την ιστορική καταγωγή της και τη συνέχειά της. Η επιτήδευση αυτή είναι το στοιχείο που αρνούνται οι ακραίοι δημοτικιστές (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 69).

Ο Δραγούμης ξεκινά από την βασική θέση ότι γλώσσα και λαός ταυτίζονται και μάλιστα με τρόπο ντετερμινιστικό. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι, ακόμα κι αν



έμενε μόνο ένας Έλληνας ζωντανός, όποιος λαός και να ερχόταν να κατοικήσει στον τόπο θα ελληνοποιούνταν, καθώς, όπως γράφει το 1903, «ο ελληνισμός του θα μοιράζονταν σ' όλους, θα χύνονταν επάνω τους και κείνοι θα τον έπιναν σιγά σιγά. Όπως η γη πίνει το νερό ή όπως το στουπόχαρτο το μελάνι» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 18-19). Η αντίληψη αυτή του Δραγούμη έχει την πηγή της στον Διαφωτισμό, σε δυο αντιλήψεις που αλληλοσυμπληρώνονται. Από τη μία πλευρά, η φιλοσοφία του Montesquieu, ο οποίος θεωρεί ότι κάθε τόπος εξαιτίας του κλίματός του διαπλάθει διαφορετικούς ανθρώπους και χαρακτήρες, σε σημείο ώστε αν ένας «βόρειος» άνθρωπος μεταφερθεί στο Νότο, σχεδόν χάνει τις ιδιότητές του (Montesquieu 387-388). Ειδικά στο σημείο αυτό παρατηρούμε ότι όχι μόνο ο Δραγούμης απηχεί την θέση αυτή πιο άμεσα αλλά και τη μεταφυτεύει από το επίπεδο της ηθικής, στο οποίο την τοποθετεί ο Montesquieu, στο γλωσσικό-πολιτισμικό επίπεδο. Από την άλλη πλευρά, μεταφέρει την φιλοσοφία του Herder, που αναγνωρίζει σαφώς ότι η ανθρώπινη φύση δεν είναι ενιαία και ανιστορική αλλά διαφέρει από τόπο σε τόπο κι από κοινωνία σε κοινωνία, θεωρώντας τις διαφορές ανάμεσα στους ανθρώπους φυσικές τόσο ως προς την ιδιοσυγκρασία καθενός αλλά και ως προς τη συνέχεια και διατήρησή τους (Herder 248 και 254).

Ενεργά ο Δραγούμης θα εμπλακεί στην υπόθεση του γλωσσικού ζητήματος στα 1907, όταν με μια σειρά άρθρων του υπερασπίζεται την δημοτική γλώσσα στο περιοδικό *Νουμάς*. Η συζήτηση στον *Νουμά* έρχεται ως επιστέγασμα των εξελίξεων στο γλωσσικό ζήτημα τα πρώτα χρόνια του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Προηγείται χρονικά μια συζήτηση στη Βουλή τους πρώτους μήνες του 1907 σχετικά με το γλωσσικό ζήτημα, όπου εκφράζονται ακραίες απόψεις, όπως ότι ο Ιησούς μιλούσε Ελληνικά και ότι τα ελληνικά ήταν η γλώσσα την οποία μεταχειρίστηκε ο Θεός και ότι, αντιστρόφως, η δημοτική γλώσσα είναι το απομεινάρι της δουλείας υπό τους Οθωμανούς (Σταυρίδη-

Πατρικίου, *Δημοτικισμός* ιδ'-ιε'). Την ίδια χρονιά, το έργο του Γεωργίου Κωνσταντινίδη ή Σκληρού, *Το Κοινωνικόν μας Ζήτημα*, προκαλεί αναταραχή στους κύκλους διανοουμένων της χώρας και επανεκκινεί την συζήτηση για τη γλώσσα, την οποία συνδέει με το συνολικό κοινωνικοπολιτικό πρόβλημα της Ελλάδας, σταματώντας την δεδομένη ως τότε ταύτιση μεταξύ εθνικού και πολιτικού στοιχείου (Mackridge 326). Πιο συγκεκριμένα, οι θέσεις του Σκληρού, που προκαλούν ιδιαίτερη πολεμική είναι η ταξικότητα της γλώσσας

(η εργατική τάξη) εννοείται ψυχολογικώς δεν έχει τίποτε το κοινόν με την καθαρεύουσαν και άμα αναλάβει τον κοινωνικόν αγώνα ως μόνο της όργανον θα μεταχειρίζεται την ζωντανήν μητρική γλώσσαν και μόνο αυτήν. Ωστε το ζήτημα της γλώσσας θα λυθεί ουχί με τας σημερινάς ακαδημαϊκάς συζητήσεις αλλ' εν τη πράξει, εν τω κοινωνικώ αγώνι· η μητρική μας γλώσσα χρησιμεύουσα ως όργανον ολόκληρων κοινωνικών τάξεων θα έχη πολυαρίθμους υπερασπιστάς εντός της Βουλής οι οποίοι μόλις κατορθώσουν να έλθουν εις την κυβέρνησιν θα προσπαθήσουν βαθμηδόν να εισάξουν αυτήν και εις την επίσημον μηχανήν του κράτους (Σκληρός 126).

Σε άλλη δε αναφορά του για τον ρόλο των δημοτικιστών, τους οποίους αναγνωρίζει ότι ανήκουν στην αστική τάξη, στη μπουρζουαζία

εις ωρισμένα κοινωνικά ζητήματα έχουν προχωρήσει τόσο πολύ και αναπτύξει τοιαύτην ρώμην χαρακτήρος και ειλικρίνειαν ώστε μας αφαιρούν κάθε αμφιβολία περί της ζωτικότητος της φυλής μας. Τοιαύτα στοιχεία είναι κατ' εμέ οι δημοτικισταί –οι ατρόμητοι υπέρμαχοι της ζωντανής μας γλώσσας. Οι δημοτικισταί εκλήθησαν υπό της ιστορίας να παίξουν σπουδαίον ρόλον εις την αναγέννησιν της κοινωνίας μας... έχουν υγιή εγκέφαλον και ... εάν μέχρι σήμερα δεν έπραξαν πολλά, εις τούτο δεν πταίει η καλή των θέλησις αλλά η ουτοπιστική τακτική τους... θύματα της γενικής αμαθείας του τόπου... εφαντάστησαν ότι ημπορούν να λύσουν το γλωσσικόν ζήτημα χωρίς να θίξουν το όλον κοινωνικόν οικοδόμημα... (Σκληρός 128)

Η συζήτηση που ξεκίνησε το έργο του Σκληρού εντοπίζεται στον *Νουμά*, το περιοδικό όργανο των δημοτικιστών, το οποίο, αν και θα περίμενε κανείς να έχει αυστηρά σοσιαλιστική στόχευση, περιλαμβάνει ανθρώπους απ' όλο το πολιτικό φάσμα· εκεί γράφουν όλοι όσοι συντάσσονται με τον δημοτικισμό. Ήδη στα αποσπάσματα του έργου του Σκληρού, από τον αγώνα του δημοτικισμού κανείς δεν

αποκλείεται, αρκεί να διακρίνει τις στρεβλώσεις από την αμάθεια -την οποία προηγουμένως έχει κατονομάσει ως έλλειψη κοινωνικής μόρφωσης. Στη συζήτηση θα συμμετάσχει και ο Ίων Δραγούμης, τον οποίο εντάσσουμε στην εθνικιστική πτέρυγα, ως αντίπαλο των νεοεισαγόμενων σοσιαλιστικών ιδεών.

Παρεμφερή θέση ως προς την γλωσσική αυτοσυνειδησία έχει εκφράσει και παλαιότερα ο Δραγούμης, το 1905, ανεξάρτητα από τις σοσιαλιστικές ιδέες. Στο γλωσσικό ζήτημα, υποστηρίζει, «πρέπει πρώτα να μάθωμε μεις και να γράφωμε και να διαβάζωμε και να μιλούμε όπως πρέπει αυτή τη γλώσσα, που δεν την ξέρουμε καν ακόμα τι πρόσωπο έχει» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 63-64). Μόνο με το φωτισμό πάνω στη γλώσσα, μπορούν τα πράγματα να πάνε στην φυσική τους πορεία, στην αναγέννηση του έθνους, που τόσο επιθυμεί (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 63-64). Κοινός είναι ο στόχος και του Σκληρού, που στοχεύει στην κοινωνική δράση και στην αναγέννηση που αναμένει «μόνο την σκαπάνην του γεωργού, όπως δώση πλουσίαν συγκομιδήν» (Σκληρός 132).

Είναι γενικά παραδεκτή η ύπαρξη δυο τάσεων με δικά της επιχειρήματα αλλά και ατομική σκέψη κάθε εκπροσώπου της στην διετία σχεδόν που διήρκεσε η συζήτηση στον *Νουμά*. Από τη μια πλευρά είναι οι σοσιαλιστές, ο Γεώργιος Σκληρός, ο Αλέξανδρος Δελμούζος, ο Κώστας Χατζόπουλος, ο Νίκος Γιαννιός, ο Μάρκος Ζαβιτζάνος κι ο Φώτος Πολίτης. Από την άλλη πλευρά, οι εθνικιστές, ο Ίων Δραγούμης, ο Πέτρος Βλαστός, ο Γιάννης Χατζής, ο Αριστοτέλης Πουλημένος, ο Μάρκος Τσιριμώκος. Όλοι οι πρωταγωνιστές υπογράφουν άλλες φορές με το πραγματικό όνομά τους και άλλες με ψευδώνυμο (Σταυρίδη-Πατρικίου, *Δημοτικισμός κη'-λ'*). Το κοινό σημείο τους είναι ο δημοτικισμός, η πολιτική τους τοποθέτηση, όμως, είναι διαφορετική. Ένα ακόμα ενδιαφέρον σημείο είναι η ομοιογένεια των γλωσσικών απόψεων των σοσιαλιστών σε αντίθεση με την

ανομοιογένεια των απόψεων των εθνικιστών, οι οποίοι εκφράζουν κατά το μάλλον ή ήττον εντελώς προσωπικές απόψεις ο καθένας. Μερικά δε χρόνια αργότερα, η πολιτική του Ελευθερίου Βενιζέλου θα οδηγήσει και σε αντιπαλότητες στο (πρώην) στρατόπεδο των εθνικιστών (Νούτσος 37).

Όπως ο Σκληρός και οι σοσιαλιστές, έτσι και ο Δραγούμης θεωρεί ότι μόνο η δημοτική γλώσσα μπορεί να προσφέρει στην αυτογνωσία και την προκοπή του ελληνισμού. Την άποψη αυτή διατυπώνει σχεδόν παράλληλα με την συζήτηση που διεξάγεται στον *Νουμά*, το 1907, αλλά όχι στα δημοσιευμένα άρθρα του στο περιοδικό. «Οι Έλληνες οι καλλίτεροι, οι πιο ζουμεροί, οι πιο ζωντανοί, είναι όλοι τους δημοτικιστές ή κλίνουν προς την δημοτική» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 118). Η δημοτική γλώσσα και η στροφή προς αυτήν δείχνει αλλαγή νοοτροπίας των Ελλήνων, επειδή έτσι «γίνονται πραχτικώτεροι ή πραγματικώτεροι, πιο σύμφωνοι με τον εαυτό τους τον αληθινό και ξελευθερώνονται από τη σκλαβιά του φιλελληνισμού και της αρχαιοπρέπειας των γραμματισμένων» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 118-119). Σε άλλο σημείο συμπληρώνει ότι η δημοτική γλώσσα είναι *ζωντανή*, εκφραστική, φέρνει μαζί της σκέψεις, συναισθήματα, φώτα και ανάγκες, αντίθετα με την νεκρή αρχαιοπρέπεια (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 114).

Στο σημείο αυτό, ο Δραγούμης παρατηρεί ότι στη λογοτεχνική διαμάχη, η δημοτική γλώσσα θεωρούνταν -κυρίως από τους υποστηρικτές της αρχαϊζουσας- κατάλληλη μόνο για την ποίηση. Αυτό όμως, κατά τον Δραγούμη, κατέρριπτε κάθε ισχυρισμό πως δεν είναι λογοτεχνική γλώσσα, καθώς η ποίηση θεωρείται «η ευγενικότερη γλωσσική δημιουργία, ικανή να εκθέτει ένα αντικείμενο σε όλα του τα μέρη» (Hegel 150), συνεπώς η δημοτική καθίσταται κατάλληλη και για όλα τα είδη της πεζογραφίας, το διήγημα και το μυθιστόρημα, το δράμα (με τη σημασία του θεάτρου) και το χρονογράφημα (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 79). Αρκεί να θυμηθεί

κανείς ότι την εποχή που γράφει ο Δραγούμης, την πρώτη δεκαετία του 20<sup>ου</sup> αιώνα, ο δημοτικιστής Παλαμάς είναι ήδη ένας καταξιωμένος ποιητής, που, συν τοις άλλοις, γράφει στη δημοτική.

Αντιπαραβάλλει τα δεινά της αρχαιοπληξίας με τα «κουσούρια της, χρυσά κι ατίμητα, με την αρρώστια, χρυσή κι αξιαγάπητη» της δημοτικής γλώσσας. Οι αρχαιοπρεπείς αντιλήψεις δεν οδήγησαν στο κράτος που είχαν οραματιστεί οι Έλληνες του 1821, αλλά, αντίθετα, οδήγησε σε έναν στείρο ιδεαλισμό και θεωρητισμό που δεν βοηθά στην ανάπτυξη του κράτους και του έθνους· σε άχρηστες γνώσεις αντί για πρακτικές, χρήσιμες κι επαγγελματικές. Η προκοπή του κράτους δεν έχει ανάγκη τα αρχαία ελληνικά, αλλά στρατό και στόλο για την απελευθέρωση των αλύτρωτων αδελφών. Στα προβλήματα αυτά έρχονται να προστεθούν και όσα έφεραν στο ελληνικό κράτος οι Βαυαροί και εν γένει οι Ευρωπαίοι, οι οποίοι μεταφύτευσαν νόμους και διατάγματα, κατέστρεψαν την αυτοδιοίκηση, την ελληνική πολιτική παράδοση (τις κοινότητες). Αντίθετα, η δημοτική γλώσσα «φέρει μαζί της χίλια μύρια καλά, σέρνει σωρούς κι αρμαθιές ιδέες, αντιλήψεις, σκέψεις, αισθήματα καινούργια, δροσερά, ανοιξιάτικα» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 120).

Μ' αυτόν τον τρόπο, γενικόλογα και αοριστολογικά, ο Δραγούμης συνδέει το γλωσσικό ζήτημα με την εθνική προκοπή, όπως ο Κοραΐς και ο Ψυχάρης. Η δημοτική μπορεί, μέσω της επαγγελματικής εκπαίδευσης, να οδηγήσει σε οικονομική μεγέθυνση, στην εξασφάλιση πόρων για τον εξοπλισμό του στρατού και του στόλου, στην αυτογνωσία του έθνους και, εν τέλει, στην εκπλήρωση του οράματος της Επανάστασης του 1821, την απελευθέρωση των αλύτρωτων αδερφών (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 186).

Η εμπλοκή του Ίωνα Δραγούμη στη συζήτηση που αναπτύσσεται στον *Νουμά* έρχεται, όταν γράφει ένα άρθρο με σκοπό να σχολιάσει τις απόψεις του

Γεωργίου Σκληρού, όπως διατυπώνονται στο *Κοινωνικόν μας Ζήτημα*. Οι αντιρρήσεις που διατυπώνει ο Δραγούμης δεν αφορούν τόσο πολύ τη γλώσσα, εφόσον τόσο ο Σκληρός όσο και ο Δραγούμης ήταν δημοτικιστές, αλλά τις μαρξιστικές ιδέες τις οποίες εισάγει ο Σκληρός στην ανάλυση της ελλαδικής πραγματικότητας.

Ο Σκληρός στο άρθρο του «Στους Δημοτικιστάς» στον *Νουμά* υποστηρίζει ότι πρέπει να βλέπουμε την κοινωνία στην εξέλιξή της, μέσα από αυτήν να εξάγουμε τους νόμους που καθορίζουν την εξέλιξη αυτή και ότι οι κάθε λογής μεταφυσικές ερμηνείες πρέπει να αποφεύγονται (Σκληρός 366 και 370). Με το σκεπτικό του αυτό καταλήγει ότι το γλωσσικό ζήτημα, όπως είχε διαμορφωθεί εκείνη τη στιγμή δεν ήταν απόρροια της δράσης του Ψυχάρη αλλά αποτέλεσμα της εξελισσόμενης αστικότητας της συνείδησης του λαού και, συνεπώς, αντίθεσης προς τα φεουδαλικού τύπου αριστοκρατικά ή βυζαντινά ιδεώδη. Εν γένει λοιπόν, το πρόβλημα των δημοτικιστών, σύμφωνα με τον Σκληρό, είναι η μεταφυσική και όχι η διαλεκτική σύλληψη του προβλήματος (Σκληρός 1976: 372 και 374). Ουσιαστικά αν και αποτελεί κοινό στόχο ο δημοτικισμός, διαφέρει η αιτιακή αντιμετώπισή του. Ο Σκληρός θεωρεί εαυτόν *διαλεκτικό*, που αντιμετωπίζει τα κοινωνικά φαινόμενα, όπως το γλωσσικό ζήτημα ως αποτέλεσμα συγκεκριμένων υλικών συνθηκών, ενώ διανοούμενοι όπως ο Δραγούμης, τους οποίους ο Σκληρός ονομάζει *μεταφυσικούς* βλέπουν το φαινόμενο ως τυχαία γεγονότα δημιουργημένα από ισχυρές προσωπικότητες χωρίς βαθύτερα κοινωνικά αίτια (Σκληρός 354-365). Η στάση αυτή των μεταφυσικών είναι επηρεασμένη από την νιτσεϊκή σκέψη και δίνει ιδιαίτερη σημασία στην ατομική δράση και δη αυτή της χαρισματικής προσωπικότητας (Σταυρίδη-Πατρικίου, *Δημοτικισμός* νη'). Σε άλλα άρθρα τους, οι δυο αντίπαλοι λίγους μήνες μετά θα αλλάξουν την ορολογία σε *αντικειμενική κοινωνιολογία*

(διαλεκτική), που μεταχειρίζεται τις μεθόδους των φυσικών επιστημών, και σε υποκειμενική κοινωνιολογία (μεταφυσική), που έχει δεοντολογικό και μερικό χαρακτήρα (Σκληρός 394-395).

Στην θέση αυτή θα απαντήσει ο Δραγούμης θεωρώντας πρώτιστα ότι το έργο του Σκληρού έχει σωστές παρατηρήσεις ενίοτε, αλλά κινείται σε λανθασμένη κατεύθυνση. Ο Σκληρός στο κείμενό του μίλησε για αστική ιδεολογία του νεοελληνικού κράτους που βασίστηκε στην εξακολούθηση των βυζαντινών παραδόσεων. Εξαιτίας αυτής της θέσης του, ο Δραγούμης τον κατηγορεί ότι δεν καταδέχτηκε να στοχαστεί για την τουρκική Ελλάδα αλλά ούτε και για τους αγρότες (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 91 και 93). Όσο για το ταξικό ζήτημα και την πάλη των τάξεων, ο Δραγούμης αφενός τα θεωρεί σημάδια διάλυσης της κοινωνίας και ότι αυτό που αναζητείται τελικά είναι η αλληλεγγύη και η ισορροπία ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις, όπως συνέβαινε επί αιώνες στις ευρωπαϊκές χώρες, αρχές τις οποίες θεωρεί φυσικές, «θα βρίσκονται πάντα στη γη επάνω» (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 92).

Τις νέες ιδέες περί εξέλιξης και προόδου, που χρησιμοποιεί ο Σκληρός, ο Δραγούμης τις παρακάμπτει επιδεικτικά σχεδόν χλευάζοντάς τες. Πρωτίστως τις θεωρεί σοφίσματα, παραδοξολογίες που εκφράζουν γενικώς την έννοια της αλλαγής. Η αλλαγή, όμως, μπορεί να είναι και προς το χειρότερο. Συναφής είναι και η αντιμετώπιση του εκσυγχρονισμού. Χλευάζει την άποψη ότι οι Ελληνίδες πρέπει να σπουδάζουν, ότι η τεχνολογική εξέλιξη θα λύσει αμέσως τα προβλήματα (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 94).

Επιστρέφοντας στο ζήτημα της γλώσσας, πριν κλείσει το άρθρο του, ο Δραγούμης προτάσσει την έννοια του έθνους και παράλληλα δείχνει έναν μετριοπαθή δημοτικισμό, στοιχεία που συνδέει αντιπαραβολικά προς τις μαρξιστικές

ιδέες. Ο ακραίος δημοτικισμός αναδεικνύεται με την έκφραση του «μεγαλωτικού φακού», γλωσσική μεταφοράς για το πρόβλημα της μετάφρασης των επιστημονικών όρων στη δημοτική (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 98). Πρόκειται για την έκφραση *μεγεθυντικός φακός*, που έχει επικρατήσει στην σημερινή ορολογία, αλλά δείχνει το αδιέξοδο των ακροτήτων εκείνη την εποχή. Η υπερβολή του δημοτικισμού είναι ανάλογη με την υπερβολή των μαρξιστικών ιδεών που διασπούν την *salus populi* (σωτηρία του λαού). Ο επιστημονικός λόγος χρειάζεται λιτότητα, μονοσημαντικότητα και ακρίβεια, αποπροσωποποιώντας τις έννοιες, χαρακτηριστικά που φέρει η καθαρεύουσα. Έτσι, γλωσσικές ακρότητες που προτάθηκαν κατά καιρούς, απλώς καθυστέρησαν την εισαγωγή της δημοτικής στην επιστήμη (Τοράκη 372-374). Με τον ίδιο τρόπο, οι μαρξιστικές ακρότητες, υπονοεί ο Δραγούμης, μπορεί να αποβούν μοιραίες υπονομεύοντας την *salus populi*.

Λίγους μήνες αργότερα, στα πλαίσια της ίδιας διαμάχης, όπου όμως τα επιχειρήματα των δυο πλευρών ανακυκλώνονται, ο Δραγούμης ενισχύει τα υπάρχοντα επιχειρήματά του σχετικά με την γλώσσα. Αρνείται την καθαρεύουσα ως ψέμα, ονομάζοντάς την όμως λανθασμένα «αρχαία γλώσσα». Συνδέει άμεσα το γλωσσικό ζήτημα με την εκπαίδευση, τονίζοντας ότι «η αρχαία γλώσσα δεν υπάρχει, [...] το σχολείο λέει ψέμματα. Το σχολείο όλο θεωρίες μας διδάσκει, ενώ εμείς θέλουμε πραγματικότητες, θετικά, πρακτικά πράγματα [...] Η γλώσσα θα είναι αυτή που μιλάμε, μας εκφράζει και μπορούμε να πούμε μ' αυτήν ό,τι θέλουμε.» (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 112-113).

Αν παρακολουθήσει κανείς την συνέχεια της συζήτησης ανάμεσα στους δυο στοχαστές, τους σοβαρότερους συνομιλητές από την κάθε πλευρά, των σοσιαλιστών και των εθνικιστών, θα διαπιστώσει ότι η συζήτηση απομακρύνεται από το γλωσσικό



ζήτημα και εστιάζει στις μαρξιστικές ιδέες, πράγμα που φεύγει από τον στόχο της παρούσας εργασίας.

Σε άλλο έργο, υστερότερο, το *Όσοι ζωντανοί* του 1911, βρίσκουμε παρόμοιες σκέψεις σχετικά με την δημοτική γλώσσα, η οποία είναι στραμμένη προς το μέλλον, ελευθερώνει τη σκέψη και την ωθεί να στέκεται κριτικά απέναντι στα μεγαλεία και τις μικρότητες του παρελθόντος. Η δημοτική φανερώνει ανθρώπους που επιθυμούν να κοπιάσουν για κάτι καλύτερο, που διέλυσαν μια παράδοση και επιθυμούν να εξετάζουν κριτικά το κάθε τι, είτε αυτό είναι η παράδοση είτε είναι κάθε σύγχρονη και συχνά ξενόφερτη ιδέα. Επιθυμούν η παράδοση να μην δένει την ζωντανία και την ορμή του έθνους αλλά να την ελευθερώνει και να τη γονιμοποιεί. Η δημοτική γλώσσα έχει ιστορικό πνεύμα, το πνεύμα που βλέπει τα σταθερά και αιώνια πράγματα και στο παρελθόν και στο μέλλον, για όλους τους ανθρώπους και τα έθνη και δεν είναι στραμμένο αποκλειστικά προς το παρελθόν (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 82-83). Ως ιστορικό πνεύμα, ο Δραγούμης προσδιορίζει ως το πνεύμα «όχι εκείνο που κοιτάζει αποκλειστικά κατά πίσω, αλλά το πνεύμα που βλέπει την αιωνιότητα των πραγμάτων και κατά πίσω και τα μπρος και για όλα τα έθνη της γης και για όλα τα άτομα» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 83). Αποσειεί κάθε υπόνοια προγονοπληξίας και, αντίθετα, ανοίγεται προς τον χρόνο και τον χώρο, στην αιωνιότητα και στην οικουμενικότητα. Ο Δραγούμης αναγνωρίζει την αξία των κλασικών, αλλά παράλληλα αναγνωρίζει ότι η εποχή της ακμής τους έχει παρέλθει. Παίρνει ως παράδειγμα τους Ευρωπαίους, οι οποίοι άρχισαν να προοδεύουν όταν άρχισαν να χρησιμοποιούν αντί για την «πεθαμένη λατινική», τη φυσική τους εθνική γλώσσα και με αυτήν πρόκοψαν στις τέχνες, τις επιστήμες και την πολιτική (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 183-185).

Μάλιστα ο Δραγούμης ήδη από το 1905 έχει γράψει ότι «πρέπει πρώτα να μάθωμε μεις και να γράφωμε και να διαβάζωμε και να μιλούμε όπως πρέπει αυτή τη γλώσσα, που δεν την ξέρουμε καν ακόμα τι πρόσωπο έχει» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 63-64).

Μερικά χρόνια μετά την συζήτηση στον *Νουμά* κι ενώ η έλευση Βενιζέλου ως ηγέτη της Ελλάδας αναπτρώνει τις ελπίδες των δημοτικιστών το νέο Σύνταγμα που θα ψηφιστεί το 1911, ως αναθεώρηση του παλαιότερου, του 1864, θα περιέχει για πρώτη φορά και άρθρο σχετικό με την γλώσσα. Παρόλο που ο Βενιζέλος φαίνεται να τάσσεται υπέρ της δημοτικής γλώσσας, θεωρώντας την καθαρεύουσα *ελληνικούρες* (Μπουζάκης, *Ο Ελευθέριος Βενιζέλος* 36), τα αιματηρά γεγονότα της προηγούμενης δεκαετίας και η θυελλώδης συζήτηση στη Βουλή, κατά την οποία οι καθαρολόγοι επιθυμούσαν την διασφάλιση της καθαρεύουσας, ώθησαν τον Βενιζέλο σε συμβιβασμό (Μπουζάκης, «Μεταρρυθμιστικά επεισόδια» 161). Συγκεκριμένα, αναφερόταν στο άρθρο 107 ότι «η επίσημος γλώσσα του κράτους είναι εκείνη, εις την οποία συντάσσονται το πολίτευμα και της ελληνικής νομοθεσίας τα κείμενα, συμπληρωματικά δε ότι πάσα προς παραφθοράν ταύτης επέμβασις απαγορεύεται» (Σύνταγμα 26).

Η διχαστική αυτή συζήτηση στη Βουλή, που αποσκοπούσε ίσως στην ανατροπή της κυβέρνησης Βενιζέλου, έχει αντίκτυπο και στις αναζητήσεις των λογίων. Μέσα σε αυτό το κλίμα, και μετά τις κατηγορίες των καθαρολόγων ο δημοτικιστής Δραγούμης διαχωρίζει τους Έλληνες σε δυο κατηγορίες, τους δημοτικιστές και τους καθαρευουσιάνους. Και οι δυο είναι μέλη του έθνους, της φυλής του και γι' αυτό αισθάνεται καλά και με τους δυο, παρότι διαφωνεί απροκάλυπτα με τους καθαρευουσιάνους. Οι δημοτικιστές, ταυτίζονται με την αυτοδημιούργητη αστική τάξη, ενώ ο κλήρος και οι πολιτικοί είναι οπαδοί της

καθαρεύουσας (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 78-85). Το εθνικό στοιχείο για τον Δραγούμη πάντα υπερτερεί του γλωσσικού. Επειδή όμως, η άρχουσα τάξη έχει βάση πολιτική και όχι οικονομική, η καθαρεύουσα θεσπίζεται ρητά στο σύνταγμα.

### 3.3.5. Η δημοτική γλώσσα ως εκσυγχρονιστικός παράγοντας της κοινωνίας

Αντίθετα με την καθαρεύουσα που είναι η «γλώσσα της υπηρεσίας και του δούλου», η δημοτική είναι «η γλώσσα της ζωής, όπου όλα τα ύφη υπάρχουν», όπως σε κάθε ζωντανή γλώσσα. «Η δημοτική γλώσσα είναι αίσθημα, που δε στηρίζεται απαραίτητα σε γλωσσολογικές θεωρίες», επειδή είναι γλώσσα φυσική, που εκφράζει άμεσα τα συναισθήματα των ανθρώπων που τη χρησιμοποιούν, «γιατί ο ένας ένιωθε τον άλλο χωρίς εξηγήσεις, κανένας δε μιλούσε με δογματικό ύφος, κανένας δεν ήταν αντίπαλος του άλλου» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 81).

Για τον Δραγούμη, η εισαγωγή της δημοτικής στην εκπαίδευση αλλά και η γενικότερη αποδοχή της από την κοινωνία και η θεσμοποίησή της ως επίσημης γλώσσας του κράτους έχει κεφαλαιώδη σημασία. Η δημοτική, ως φυσική γλώσσα, πέραν των κοινωνικών τάξεων, είναι η μόνη που μπορεί να εκφράσει νοήματα, όσο προωθημένα, επίσημα ή άλλης υφής και αν είναι, και η μόνη με την οποία μπορούν να επικοινωνήσουν οι Έλληνες τις εποχές (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 192). Κατανόηση και έκφραση είναι τα ζητούμενά του.

Όπως έχουμε αναφέρει και σε άλλα σημεία, ο Δραγούμης δεν αναφέρεται ποτέ σε συγκεκριμένους στοχαστές. Οι ιδέες τους όμως αυτές για τη γλώσσα εκκινούν από την πλατωνική και αριστοτελική φιλοσοφία. Ο Δραγούμης θέλει την γλώσσα να αντιστοιχεί στην κοινωνία, με την έννοια ότι η δημοτική είναι η φυσική γλώσσα του λαού. Πρόκειται για μια ιδέα που εμφανίζεται στον πλατωνικό *Κρατύλο*, όπου αναφέρεται ότι η γλώσσα δεν είναι αυθαίρετη κατασκευή αλλά επιβάλλεται

από τη φύση του αντικειμένου (Taylor 112). Συνεπώς η δημοτική ως φυσική γλώσσα του λαού πρέπει να επιβληθεί και ρητά, ενώ, σε άλλο σημείο του *Κρατύλου* αναφέρεται ότι ο ειδικός για ν' αποφασίσει αν η γλώσσα είναι κατάλληλη δεν είναι οι νομοθέτες αλλά αυτοί που την χρησιμοποιούν, δηλαδή, *mutatis mutandis*, ο λαός (Taylor 114-115)<sup>98</sup>. Απόρροια δε αυτού είναι ότι η γνώση έρχεται μόνο όταν τα πράγματα είναι ονοματισμένα σωστά και αληθώς, πράγμα που εξασφαλίζεται με την φυσική γλώσσα (Taylor 121).

Η κατανόηση και η γνώση είναι βασικό μέλημα του Αριστοτέλη. Στην αριστοτελική σκέψη, η γλωσσική διαδικασία είναι συμβατική διαδικασία που εκφράζει συναισθήματα, η γλώσσα δηλαδή εκφράζει εσωτερικές σκέψεις που όμως είναι κοινές για όλους τους ανθρώπους. Σε άλλο σημείο αναφέρει ότι αυτός είναι ο φυσικός χαρακτήρας της γλώσσας, να ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα (Düring, *Αριστοτέλης Α'* 133-135). Μάλιστα αυτή η σκέψη του Δραγούμη, μπορεί κάλλιστα να θεωρείται και κληρονομιά του Herder, για τον οποίο η γλώσσα είναι διαρκώς υπό διαμόρφωση, πλουτισμό και ανάπτυξη, ώστε να ανταποκρίνεται σε συγκεκριμένες ψυχικές, κοινωνικές, γνωστικές ανάγκες, που δημιουργούν νέα ύφη, αυθόρμητα, χωρίς την επέμβαση του «φιλοσόφου», όπως τονίζει, συνεπώς χωρίς ρυθμιστή. Με αυτόν τον τρόπο, η θέση του Δραγούμη υπέρ της δημοτικής υποστηρίζεται και σύμφωνα με την νεότερη φιλοσοφία της γλώσσας (Herder 92-105 σποραδικά).

Η γλώσσα είναι βασικός σύμμαχος σε όλη αυτή την προσπάθεια για τον εκσυγχρονισμό της κοινωνίας. Ο,τιδήποτε δεν συλλαμβάνεται από τη λαϊκή γλώσσα είναι σαν να μην υπάρχει, όπως και «ό,τι περιτριγυρίζει τον άνθρωπο στην καθημερινή του ζωή έχει όνομα» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 104). είναι

---

<sup>98</sup> Ο λαός και γλώσσα του, εδώ χρησιμοποιείται περισσότερο με την έννοια που του έδινε η λαογραφία τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, ως τον πολιτισμό της υπαίθρου, τα χαμηλά κοινωνικά στρώματα, που εκφράζουν την αγνότητα της εθνικής ψυχής και όχι με την κοινωνιολογική έννοια του πολιτικώς δρώντος υποκειμένου που επηρεάζει της εξελίξεις (Κυριακίδου-Νέστορος 148-150).

δηλαδή σαν να μην έχει κανείς επαφή με το αντικείμενο που πραγματεύεται ή σαν να μην έχουν τα πράγματα ύπαρξη για τον ομιλητή (Düring, *Αριστοτέλης Α* ' 129).

Η χρήση της κάθε μορφής γλώσσας προδίδει και ανάλογες πολιτικές πεποιθήσεις. Στο δίπολο της σκέψης του Δραγούμη, η καθαρεύουσα είναι συνυφασμένη με τον συντηρητισμό, την προγονοπληξία, τον κακώς εννοούμενο ατομικισμό, τη μοιρολατρεία στην εξωτερική πολιτική, την οκνηρία ως προς την προσωπική εξέλιξη. Αντίθετα, όσοι υποστηρίζουν την δημοτική «κυτάζουν το σήμερα και το εδώ κι ομπρός... ανεξάρτητοι απ' όλα τα περασμένα, τα μεγαλεία και τις μικρότητες, ελευθερώνουν τη σκέψη τους και προετοιμάζουν το τι έχουμε να ζήσουμε ως έθνος» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 82).

Στο σημείο αυτό, ο Δραγούμης συνεχίζει κι απαντά με τον δικό του τρόπο στις επικρίσεις που είχε δεχτεί στη διαμάχη του *Νουμά*, σε άλλο έργο του στα 1911, στην κατηγορία του Σκληρού ότι ο Δραγούμης περιφρονεί τον μαρξισμό.

Οι δημοτικιστές με το να γίνουν άξιοι να διαλύσουν μια παράδοση που κατάντησε πρόληψη και βραχνάς, είναι έτοιμοι και κάθε άλλη πρόληψη να την εξετάσουν και να την πετάξουν από πάνω τους. Δεν είναι όμως ούτε καλό ούτε έξυπνο να δέχονται ανεξέταστα όποια να 'ναι ξενόφερμένη ιδέα (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 83).

Όπως στον κοινοτισμό, ο Δραγούμης δέχεται ότι οι κοινότητες λειτουργούν στο εξωτερικό, π.χ. στην Αλεξάνδρεια όπως είδαμε, καλύτερα απ' ότι στον ελληνικό χώρο, με τον ίδιο τρόπο, μιλούν και γράφουν φυσικότερα την ελληνική, όσοι «ή δεν πέρασαν από ελληνικό σχολείο ή δεν διαβάζουν ελληνικές εφημερίδες ή ξέμαθαν ό,τι έμαθαν ή τα πέταξαν όλ' αυτά από πάνω τους και ξανάκαναν μόνοι τους την ανατροφή του μυαλού τους» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 193). Προοικονομεί κατά κάποιον τρόπο την υστερότερη ρήση του Γιώργου Σεφέρη περί «των τριών μεγάλων πεθαμένων ποιητών μας που δεν ήξεραν ελληνικά»<sup>99</sup> (Σεφέρης 63), με την

<sup>99</sup> [Κάλβος, Σολωμός, Καβάφης] Οι τρεις μεγάλοι πεθαμένοι ποιητές μας που δεν ήξεραν ελληνικά.

έννοια ότι δεν ήταν εμποτισμένοι ή γαλουχημένοι με το πνεύμα της καθαρής και της διγλωσσίας.

Ο Δραγούμης τονίζει ιδιαίτερα τον ρόλο των γυναικών στη γλωσσική εξέλιξη. Για τον Δραγούμη, οι γυναίκες είναι φορείς της δημοτικής παράδοσης, επειδή μένουν περισσότερο στο σπίτι, αποκλεισμένες εν μέρει από τον δημόσιο χώρο, ενώ παράλληλα συνήθως δεν είναι εγγράμματες και δεν μπορούν να διαβάσουν τον τύπο. Συνεπώς, φυλάσσουν τον λαϊκό λόγο καλύτερα και περισσότερο (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 103). Το συμπέρασμα αυτό εδράζεται στο γεγονός ότι οι γυναίκες, εξαιτίας του περισσότερο «ομιλητικού» χαρακτήρα είναι υποχρεωμένες να αναπτύξουν στρατηγικές προφορικότητας που επιτρέπουν τη χρήση ενός λόγου λαϊκότερου, που θεωρείται πιο πρακτικός και λιγότερο «αξιοπρεπής», στο πλαίσιο των έμφυλων στερεοτύπων του «ισχυρού και σιωπηλού» άντρα και της «ομιλητικής, πολυλογούς και υποταγμένης» γυναίκας που πρέπει να αντιμετωπίσει άμεσα τους κινδύνους της καθημερινότητας (Bourdieu 44-45).

### **3.3.6. Το Γλωσσικό Ζήτημα και η εκπαίδευση**

Με πολύ απλά λόγια περιγράφει ο Αλέξης Δημαράς την κατάσταση της ελληνικής εκπαίδευσης στον 19<sup>ο</sup> αιώνα, την οποία συνοψίζει ως εξής: συγκεντρωτικός χαρακτήρας, ομοιομορφία και έλλειψη ευκαιριών για διαφόρων τύπων σπουδές, μονολιθικός κλασικιστικός προσανατολισμός (Α. Δημαράς κα'). Σημαντικό σημείο της μεταρρύθμισης του 1895 είναι ότι κατάργησε την ελεύθερη πρόσβαση στην ανώτερη βαθμίδα εκπαίδευσης και θεσμοθέτησε εισαγωγικές εξετάσεις. Ιδιαίτερη όμως μέριμνα ελήφθη για την πρωτοβάθμια εκπαίδευση, κυρίως λόγω των μεγάλων ποσοστών αναλφαβητισμού, και μάλιστα πρώτη φορά

προβλέφθηκε η ίδρυση νηπιαγωγείων και σχολείων θηλέων (Μπουζάκης, *Νεοελληνική Εκπαίδευση* 52).

Η κατάσταση επιχειρήθηκε να βελτιωθεί με την επιχειρούμενη μεταρρύθμιση του Αθανασίου Ευταξία το 1899, τα νομοσχέδια του οποίου τελικά δεν ψηφίστηκαν. Μια καινοτομία ήταν ο διαχωρισμός πρακτικού και φιλολογικού γυμνασίου, κατά το σκανδιναβικό πρότυπο, όπου όμως η γλώσσα διδασκαλίας παρέμενε η καθαρεύουσα (Μπουζάκης, *Νεοελληνική Εκπαίδευση* 58). Από την άλλη, για πρώτη φορά εισήχθη ρητά ο ταξικός χαρακτήρας της εκπαίδευσης, μέσα στις επιστημονικά τεκμηριωμένες εισηγητικές εκθέσεις –καινοτομία για την εκπαιδευτική πολιτική της χώρας. Σε αυτές, αναγνωριζόταν ως φυσική η ύπαρξη κοινωνικής διαστρωμάτωσης, όπου κάθε βαθμίδα εκπαίδευσης θα είχε ως στόχο την πρέπουσα εκπαίδευση και μιας διαφορετικής κοινωνικής τάξης. Παράλληλα, το αντίδοτό της βρισκόταν στην γενική εκπαίδευση που έφερνε σε επαφή τα μέλη διαφορετικών τάξεων και θα τους εμφυσούσε τα ίδια ιδανικά (Σκούρα, *Γενική Εκπαίδευση* 328). Εξαιρετικά σημαντική ήταν και η πρόβλεψη για βελτίωση της εκπαίδευσης εκπαιδευτικών, διότι χωρίς αυτούς δεν θα μπορούσε να πετύχει οποιαδήποτε μεταρρύθμιση (Τζήκας 805). Τέλος, ήταν ιδιαίτερα σημαντικό στοιχείο η πρόταση εισαγωγής της νέας ελληνικής ως γλώσσας διδασκαλίας στο δημοτικό, που δέχτηκε, όπως ήταν αναμενόμενο, τεράστια πολεμική (Α. Δημαράς κζ' και λα').

Η νομοθεσία που ίσχυσε στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, μετά την αποτυχία της μεταρρύθμισης Ευταξία, προέβλεπε υποχρεωτική φοίτηση των μαθητών στο γραμματοδιδασκαλείο (τύπος δημοτικού σε μέρη όπου δεν μπορεί να ιδρυθεί δημοτικό σχολείο) και στο δημοτικό σχολείο, συνολικά δέκα χρόνια. Το κύριο βάρος έπεφτε στην γλωσσική διδασκαλία, και δη της αρχαιοελληνικής, ενώ ως

καθομιλουμένη νοούνταν η καθαρεύουσα (Χατζηστεφανίδης 248 και Σκούρα, *Γενική Εκπαίδευση*: 282)

Ο Ίων Δραγούμης ξεκίνησε να γράφει την εποχή που εφαρμόζοταν η μεταρρύθμιση της εκπαίδευσης του 1895. Το κύριο πρόβλημα ήταν ότι το σχολείο

μορφώνει τάχα τον Έλληνα ενώ τον αποστραβώνει και τον παραμορφώνει, [...] σκοπό έβαλε να μάθει του παιδιού μια γλώσσα και μάλιστα νεκρή... παραφορτώνει κιόλας και παραγεμίζει το μυαλό του παιδιού με ένα αρμαθό άταχτες, περιττές κι ασύνταχτες γνώσεις (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός 188-191*).

την ίδια στιγμή που το παιδί άλλη γλώσσα μιλούσε (τη δημοτική) και με την επιμειξία όλων αυτών των γλωσσικών τύπων τελικά δεν του ήταν δυνατό να εκφραστεί σωστά σε κανένα επίπεδο. Το μεγαλύτερο μέρος της κριτικής του, συνεπώς, αφορούσε τα χρόνια των προβενιζελικών κυβερνήσεων. Μέσα σε αυτό το κλίμα διατύπωσε τον αφορισμό του περί κατάργησης του σχολείου, εφόσον «εμείς οι δημοτικιστές γράφουμε την ελληνική γλώσσα, όπως θα ήταν, αν δεν υπήρχαν δάσκαλοι και δασκαλικό πνεύμα» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 124)

Στο στόχαστρο του Ίωνα Δραγούμη βρίσκονταν οι παράλληλοι και άνισοι μεταξύ τους τύποι σχολείων που υπήρχαν στην Ελλάδα τον 19<sup>ο</sup> αιώνα και η θεωρητική κατάρτιση που προσέφεραν, η οποία, όμως με τη σειρά της, δεν ανταποκρινόταν στις ανάγκες της χώρας. Έφτανε έτσι να παρατηρήσει ότι:

σκολειά στην Ελλάδα δε χρειαζόμαστε, έχουμε αρκετά, και δημοτικά, και γυμνάσια και πανεπιστήμιο. Τα γυμνάσια στην Ελλάδα είναι πάρα πολλά. Να ήταν τρόπος να έδιναν οι πλούσιοί μας χρήματα για να κλειστούνε μερικά. Γιατί τα γυμνάσια βγάζουν ανθρώπους όχι της δουλειάς, μα χασομέρηδες και ακαμάτες που γυρεύουνε θέσεις (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 133).

Κατά τον Δραγούμη, λοιπόν, το έθνος κινδύνευε με υπερκπαίδευση, το κράτος κινδύνευε να γεμίσει δημοσίους υπαλλήλους, αντιπαραγωγικούς, αντί να δώσει κίνητρα στην παραγωγή. Όπως έχει τονιστεί, ο μεγάλος ευνοημένος της εκπαιδευτικής πολιτικής στην Ελλάδα του 19<sup>ου</sup> αιώνα ήταν η δευτεροβάθμια



εκπαίδευση, από την οποία προέρχονταν συχνά οι δημόσιοι υπάλληλοι (Μπουζάκης, *Νεοελληνική Εκπαίδευση* 52). Από την άλλη πλευρά, η πρόταση εισαγωγής στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση πρακτικών μαθημάτων γεωπονίας και τεχνολογίας από τα νομοσχέδια Ευταξία (Μπουζάκης, *Νεοελληνική Εκπαίδευση* 54) ανταποκρινόταν στο ζητούμενο του Δραγούμη, που όμως δεν ευοδώθηκε. Η εισαγωγή τέτοιων μαθημάτων δεν ήταν, όμως, άσχετη με τον ταξικό τους χαρακτήρα –ότι η «τρίτη τάξη», οι αγρότες, δεν χρειάζονταν άλλη εκπαίδευση πέραν της δημοτικής και της γεωργικής (Κυπριανός 150), πράγμα που υποστήριξε και ο Δραγούμης. Με τέτοιους ταξικούς όρους περιγραφόταν η κατάσταση στις σχετικές εισηγητικές εκθέσεις και συμφωνούσε με τις αντιλήψεις της αστικής τάξης, όπως είχαν εκφραστεί από τον Χαρίλαο Τρικούπη και, όπως την εξέφρασε και ο διάδοχός του, πρωθυπουργός Νικόλαος Θεοτόκης (Σκούρα, *Γενική Εκπαίδευση* 322). Τέλος, η θεσιθηρία ως λόγος για τον έλεγχο των μαθητικών ροών προς τη μέση και την ανώτατη εκπαίδευση κέρδιζε διαρκώς έδαφος, προκειμένου να διαφυλαχθεί η παραδοσιακή σχέση ανάμεσα στις τάξεις. Οι κατώτερες τάξεις δεν χρειάζονταν ανώτερη μόρφωση, χρειάζονταν όμως, στα πλαίσια της οικονομικής ανάπτυξης, την τεχνική επαγγελματική γνώση (Κυπριανός 154).

Αντίθετα, ο Ίων Δραγούμης, υπηρετώντας το εθνικό ιδεώδες, πρότεινε σχολεία εκεί όπου κινδύνευε ο ελληνισμός, στις διαφιλονικούμενες οθωμανικές περιοχές, που οι ντόπιοι αναγκάζονταν να χρησιμοποιούν και τις σλαβικές γλώσσες για να ανταποκριθούν στην καθημερινότητα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 134). Το μέγιστο πρόβλημα, που δεν αφορούσε μόνο τον εξωελλαδικό ελληνισμό αλλά και την ελληνική κοινωνία ήταν το γεγονός ότι το κράτος ωθούσε μέσα από την πρωτοβάθμια ήδη εκπαίδευση να μάθει ο μαθητής την καθαρεύουσα, την αρχαία και τεχνητή αυτή γλώσσα, ενώ τον *φόρτωνε* και με άσκοπες γνώσεις, χωρίς να

ανακαλύπτει κλίσεις και δεξιότητες. Το παιδί όμως άλλη γλώσσα μιλούσε, άλλη μάθαινε και τελικά δεν μπορούσε να εκφραστεί ή να κατανοήσει (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός 188-191*)

Το φιλελεύθερο πρόταγμα του Δραγούμη στην εκπαίδευση δεν είναι ποτέ απομονωμένο από το εθνικό ζήτημα και από τη γλωσσική πολιτική. Μπορεί από νωρίτερα, από την τρικουπική περίοδο, τα ζητούμενα να ήταν ένας συνδυασμός οικονομικής ανάπτυξης και εθνικής ολοκλήρωσης (Κυπριανός 140), για τον Δραγούμη όμως προέχει πάντα το εθνικό ζήτημα. Ακολουθώντας την σολωμική ρήση ότι «το έθνος πρέπει να μάθει να θεωρεί εθνικόν ό,τι είναι αληθές» (<http://www.snhell.gr/references/quotes/writer.asp?id=300>), έχει κύριο μέλημά του την αλήθεια, όπως εκφράζεται όχι από το ψέμα της αρχαίας γλώσσας αλλά από την σημερινή καθομιλουμένη (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 112-113). Ο Δραγούμης δεν εννοεί φυσικά την αρχαία ελληνική αλλά την τεχνητή καθαρεύουσα.

Η ανάληψη της ηγεσίας της χώρας από τον Ελευθέριο Βενιζέλο το 1910 αναπτέρωσε τις ελπίδες των δημοτικιστών ότι θα προωθούνταν το γλωσσικό ζήτημα μέσω της εκπαίδευσης. Οι κυβερνήσεις του Βενιζέλου επιχείρησαν τις μεταρρυθμίσεις στην εκπαίδευση το 1913 και το 1917.

Το 1913 κατατέθηκαν τρία νομοσχέδια επί υπουργίας Ιωάννη Τσιριμώκου, με εισηγητικές εκθέσεις από τον Δημήτρη Γληνό. Βασικός στόχος τους ήταν μια ενιαία εκπαίδευση με άξονα τα εθνικά ιδεώδη, ενώ προβλεπόταν οργανωμένη επαγγελματική εκπαίδευση και εκπαίδευση των γυναικών. Ωστόσο, η γλώσσα διδασκαλίας στο δημοτικό σχολείο θα παρέμενε η καθαρεύουσα, όπως είχε θεσμοθετηθεί στο Σύνταγμα του 1911 και όχι η δημοτική, όπως αναμενόταν. Η μεταρρύθμιση του 1913 απέτυχε, τα νομοσχέδια δεν ψηφίστηκαν διότι αντέδρασε η Φιλοσοφική Σχολή και ο Διδασκαλικός Σύλλογος (Χατζηστεφανίδης 262 και 265).

Η επόμενη προσπάθεια ακολούθησε μετά τον Εθνικό Διχασμό, το 1917. Η μεγάλη διαφορά από κάθε προηγούμενη ήταν η εισαγωγή της δημοτικής γλώσσας ως γλώσσας διδασκαλίας και γλώσσας των σχολικών εγχειριδίων στις τέσσερις πρώτες τάξεις του δημοτικού σχολείου, ενώ θα διδάσκονταν παράλληλα δημοτική και καθαρεύουσα στις δυο επόμενες (Χατζηστεφανίδης 266 και 268 και Μπουζάκης, *Νεοελληνική Εκπαίδευση* 66).

Είναι ενδιαφέρον να δει κανείς τις ομοιότητες ανάμεσα στη μεταρρύθμιση του 1917, την οποία θα ανέκοπτε η αλλαγή κυβέρνησης το 1920, και στα εκπαιδευτικά αιτήματα που περιγράφει εν συντομία ο Δραγούμης στους *Προγραμματικούς Στοχασμούς*:

Η παιδεία να στήσει τα θεμέλιά της επάνω εις τα πηγάς της νεοελληνικής ζωής. Η ομιλουμένη δημοτική γλώσσα να εισαχθή κατ' αρχάς εις το δημοτικόν εξατάξιον σχολείον. Η καθαρεύουσα να διδάσκεται μόνον εις την τελευταίαν τάξιν της δημοτικής εκπαίδευσως. Αυτοτέλεια της δημοτικής εκπαίδευσως... Ίδρυσις επαγγελματικών σχολών, στηριζομένων εις την στοιχειώδη, την αστικήν και γυμνασιακήν εκπαίδευσιν. Χωρισμός των γυμνασίων εις κλασικά και πραγματικά αναλόγως των αναγκών του πληθυσμού. Πρόνοια ιδιαίτερα δια την εκπαίδευσιν των ξενογλώσσων (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 226).

Για τον Δραγούμη όμως, υπάρχει και μια ακόμα παράμετρος που σχετίζεται με την εκπαίδευση και είναι ο κοινοτισμός. Εδώ βρίσκουμε να εδράζεται η διαφορά του από το βενιζελικό εκπαιδευτικό πρόγραμμα. Παρά το γεγονός ότι υποστηρίζει την επαγγελματική και πρακτική εκπαίδευση, αυτή πρέπει να είναι συνυφασμένη με τις τοπικές ανάγκες. Η ίδρυση γυμνασίων, δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης στην επαρχία καταστρέφει την τοπική κοινωνία, αντί να την αναπτύσσει. Με το να ακολουθείται το δυτικό ιδανικό της δημόσιας μόρφωσης, που είναι ανοιχτή σε όλους, ο Δραγούμης θεωρεί ότι ο άνθρωπος αλλοτριώνεται, καθώς δεν είναι η μόρφωση που κάνει τον άνθρωπο, τα τυπικά προσόντα και τα πτυχία, αλλά η ανατροφή, όπως αναδεικνύεται μέσα από τις καθημερινές σχέσεις του ανθρώπου. Επιπλέον, και στο

επαγγελματικό επίπεδο, η πρόοδος δεν έρχεται με την μόρφωση αλλά με την εμπειρία και τη συνέχιση της επαγγελματικής οικογενειακής παράδοσης, καθώς η τέχνη του επαγγέλματος μεταδίδεται από πατέρα σε γιο. Με αυτόν τον τρόπο, μπορεί κανείς να εξελιχθεί επαγγελματικά και να απλώσει τις δραστηριότητές του σε τοπικές δραστηριότητες που κληρονομούνται από γενιά σε γενιά - μια διαδικασία που διδάσκει καλύτερα από κάθε άλλη - αντί να οδηγηθεί κανείς να γίνει ένας κακοπληρωμένος δημόσιος υπάλληλος. Με αυτόν τον τρόπο λοιπόν ο Δραγούμης θεωρεί ότι γίνεται κανείς *Άνθρωπος*. χρήσιμος στην κοινωνία και στον εαυτό του (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 142-144).

Παρατηρεί, λοιπόν, ασκώντας κριτική στο εκπαιδευτικό σύστημα, ότι η παιδεία φανερώνει την διανοητική κατάσταση ενός έθνους, εξ ου και είναι πλασμένη σύμφωνα με την ιδεολογία της άρχουσας τάξης και παράλληλα επιδρά σε όλα τα μέλη της κοινωνίας, ούσα έτσι αιτία και αποτέλεσμα μαζί. Τα ελληνικά σχολεία προωθούν τον λογιωτατισμό, την καθαρεύουσα και τον αρχαϊσμό. Αυτό που χρειαζόταν όμως ήταν να μορφωθεί μια νέα γενιά δασκάλων, που να αποφεύγουν την ελληνοπρεπή, δυτικόφερτη παιδεία, ακατάλληλη και χωρίς ουσία για τους νεαρούς Έλληνες (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 210-211). Οι δάσκαλοι μορφώνονταν σε διάφορους και διαφορετικούς τύπους διδασκαλείων και μάλιστα μετά το 1912 και τις προσαρτήσεις των Νέων Χωρών, προβλέφθηκε ίδρυση διδασκαλείων υπό κρατική εποπτεία και με τις αρχές του δημοτικισμού (Τζήκας 818)· το ίδιο ίσχυσε και για τους εκπαιδευτικούς δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης (Αντωνίου 858). Ωστόσο ούτε αυτά τα μέτρα άλλαζαν δραματικά την σύνολη εικόνα του εκπαιδευτικού συστήματος.

Η εκπαίδευση των δασκάλων έχει ιδιαίτερη σημασία, επειδή οι δάσκαλοι δεν μετάγγιζαν στους μαθητές κανένα από τα ιδανικά που θα έπρεπε – σύμφωνα με

τον Δραγούμη- δηλαδή ενθουσιασμό για το Βυζάντιο, για την αρχαία Ελλάδα, για τις επιστήμες, τις τέχνες και τον αθλητισμό, αλλά μόνο μια τεχνητή γλώσσα μιμητική της αρχαιοελληνικής, τεχνητή, μαζί με έναν ψευδή ελληνοχριστιανικό πολιτισμό, με την άποψη ότι θρησκεία και γλώσσα έσωσαν το έθνος και δεν το οδήγησαν να «τουρκέψει». Οι όποιες γνώσεις παρέχονταν, δεν είχαν λειτουργικότητα αλλά αποστηθίζονταν, ώστε καθίσταντο άχρηστες για τη ζωή, πολύ θεωρητικές. Επιπλέον, δεν διαπλαθόταν καθόλου ο χαρακτήρας των νέων, καθώς ωθούνταν να σκέφτονται μόνο την ατομική επιβίωση με κάθε τρόπο, χωρίς διάθεση αυτοκριτικής και αυτενέργειας (Δραγούμης *Όσοι Ζωντανοί* 216-217).

Ο μιμητισμός αυτός προερχόταν από τις δυτικές αντιλήψεις περί ελληνισμού, σχετιζόμενων με το μεγαλείο της αρχαιότητας. Ως ενδεικτικό του μιμητισμού αναφέρει το γεγονός ότι σε κάποια περιπλάνηση στην Κωνσταντινούπολη άκουσε ένα δημοτικό τραγούδι, είδος λησμονημένο στα χρόνια του. Κάποιος «φραντσέζος» το είχε παρουσιάσει στον κόσμο με ακομπανιαμένο φράγκικο. Τότε οι συντοπίτες του το εκτίμησαν, πράγμα που δείχνει ότι ακόμα και οι αρχαιολάτρες ξένοι Ευρωπαίοι, δέχονται και παρουσιάζουν ό,τι οι σημερινοί Έλληνες έχουν αφήσει στην άκρη (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 212).

Σε συγκεκριμένες προτάσεις, ο Δραγούμης δεν προχωρά. Είδαμε ήδη τις ομοιότητες της σκέψης του με τα βασικά στοιχεία της βενιζελικής μεταρρύθμισης του 1917. Ο θάνατός του το 1920 δεν επέτρεψε να δούμε πως θα μπορούσαν να εφαρμοστούν οι προγραμματικές του δηλώσεις από μια αντιβενιζελική κυβέρνηση.

### 3.4. Ο Δραγούμης και το εθνικό ζήτημα.

#### Μεγάλη Ιδέα, εξωτερική και εσωτερική πολιτική

##### 3.4.1. Το έθνος: οντότητα διαφορούμενη και πολύπλευρη

Η έννοια του έθνους είναι εξαιρετικά ευρεία και δύσκολη ως προς τον ορισμό της. Έχουν υπάρξει πολλές προσπάθειες ορισμού, στις οποίες συχνά εμφιλοχωρεί η ιδεολογική και πολιτική τοποθέτηση του εκάστοτε μελετητή. Ο Ίων Δραγούμης δεν είναι ένας συστηματικός θεωρητικός του εθνικισμού. Από την άλλη πλευρά, είναι τόσο κεντρικό το ζήτημα του έθνους στο έργο του, που ακόμα και η απουσία συστηματικότητας, το καθιστά αντικείμενο μελέτης.

Ο Δραγούμης ασχολείται με την έννοια του έθνους από πολύ νωρίς μέσα στο έργο του. Στα 1902, στο *Μονοπάτι*, έχουμε τις πρώτες αναφορές. Εδώ θα βρούμε και μια βασική θέση του Δραγούμη περί πατριωτισμού. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ο «πατριώτης [είναι] κείνος που, αγαπώντας την πατρίδα του, δεν πιστεύει πως είναι η καλλίτερη χώρα, και βλέποντας τα λάθη της, προσπαθεί να τα διορθώσει», δηγούμενος μια προσωπική του εμπειρία, έναν διάλογο με μια Ρωσίδα στην Αγία Πετρούπολη (Δραγούμης, *Το Μονοπάτι* 46). Η άποψη αυτή του Δραγούμη αντιδιαστέλλεται προς αυτή της Ρωσίδας συνομιλήτριάς του, η οποία [του] είπε ότι «όλα είναι μεγάλα και έξοχα και απέραντα στη Ρωσία» (Δραγούμης, *Το Μονοπάτι* 46). Αργότερα, στο ίδιο έργο αναφέρει ότι δεν του αρέσουν οι Έλληνες όμως είναι ο ίδιος Έλληνας (Δραγούμης, *Το μονοπάτι* 54). Αυτοπροσδιορίζεται, συνεπώς, ως πατριώτης, εραστής της πατρίδας και όχι εθνικιστής, με την σημερινή έννοια του σοβινιστή, ως άνθρωπος που λειτουργεί κριτικά και επιθυμεί την βελτίωση της κατάστασης στην πατρίδα του. Μάλιστα, μέσα από τον πατριωτισμό, δικαιολογεί και την ένταξή του στον διπλωματικό σώμα, αφού μ' αυτόν τον τρόπο θα μπορεί να

δουλεύει για την βελτίωση της πατρίδας του χωρίς να ζητά τίποτε άλλο πέραν του μισθού του (Δραγούμης, *Το Μονοπάτι* 62).

### 3.4.2. Το ιστορικό πλαίσιο του δραγούμειου εθνικισμού

Ο Ίων Δραγούμης είναι ένας άνθρωπος που ζει στο μεταίχμιο δυο αιώνων, του 19<sup>ου</sup> και του 20<sup>ου</sup>. Ο θάνατός του, στα 42 του χρόνια, το 1920 σχεδόν συμπίπτει με το τέλος μιας εποχής. Το ελληνικό κράτος σχεδόν δεν έχει κλείσει έναν αιώνα ανεξάρτητης ζωής. Ακόμα δε περισσότερο, μέσα σε αυτό τον αιώνα έχει επεκτείνει τα σύνορά του τέσσερις φορές, έχοντας τριπλασιάσει την έκταση και εξαπλασιάσει τον πληθυσμό που είχε στα 1830, όταν η Ελλάδα απέκτησε την ανεξαρτησία της. Στην κλίμακα της βιογραφίας του Ίωνα Δραγούμη, όταν ο συγγραφέας γεννήθηκε το 1878, τα χερσαία σύνορα της Ελλάδας έφταναν μέχρι τον Δομοκό και την Αμφιλοχία και, από την πλευρά της θάλασσας, περιελάμβαναν τον Αργοσαρωνικό, τις Κυκλάδες, τις Βόρειες Σποράδες και τα Επτάνησα<sup>100</sup>.

Την ίδια χρονιά (1878), ο σλαβικός κίνδυνος κορυφώνεται, στο συνέδριο του Αγίου Στεφάνου. Η ίδρυση της Βουλγαρικής Εξαρχίας το 1870 και οι εξεγέρσεις στην Βοσνία και Ερζεγοβίνη θορύβησαν τους Έλληνες, τόσο την πολιτική ηγεσία όσο και την κοινή γνώμη, για τις ρωσικές προθέσεις. Οι Έλληνες συνειδητοποιούσαν τον κίνδυνο ενός πανσλαβισμού που θα μπορούσε να απειλήσει τα ζωτικά συμφέροντα της Ελλάδας στα Νότια Βαλκάνια (Κωφός 301 και 317-318).

---

<sup>100</sup> Τα πρώτα σύνορα του ελληνικού κράτους, που άγγιζαν τον Αμβρακικό και τον Παγασητικό Κόλπο στα βόρεια και παραχωρούσαν μόνο τις Κυκλάδες και τις Βόρειες Σποράδες στο Αιγαίο στο νεοσύστατο κράτος είχαν απογοητεύσει τους Έλληνες. Η διεύρυνση του 1864 με την παραχώρηση των Επτανήσων και του 1881 με την ενσωμάτωση της Θεσσαλίας και της Άρτας, άφηναν και πάλι μεγάλα τμήματα ελληνικών πληθυσμών εκτός ελληνικής επικράτειας. Μεγάλο πρόβλημα για τις ελληνικές διεκδικήσεις και φιλοδοξίες αποτελούσε η πολιτική της Ρωσίας που προωθούσε μια Μεγάλη Βουλγαρία, με έξοδο στο Αιγαίο (Κωφός 326).

### 3.4.3. Οι Έλληνες και οι άλλοι

Ο Ίων Δραγούμης μέσα σε όλον αυτό τον ορυμαγδό γεγονότων και εξελίξεων προσπαθεί να τοποθετήσει τη σκέψη του μέσα σε συγκεκριμένο πλαίσιο, να οριοθετήσει τη δράση και τον στοχασμό του. Συνεπώς είναι εξαιρετικά σημαντικό τόσο για τον ίδιο όσο και για τους αναγνώστες του, να περιγράψει τις έννοιες του έθνους και της φυλής, στις οποίες επανέρχεται διαρκώς, όχι όμως μέσα στο πλαίσιο της ιστορικής κοινωνιολογίας αλλά, περισσότερο, μέσα στο πλαίσιο των συγκεκριμένων πολιτικών και ιστορικών συνθηκών που αντιμετωπίζει ο ελληνισμός του καιρού του.

Στην έννοια της φυλής ο Δραγούμης επανέρχεται συνεχώς. Πρώτο και καθοριστικό στοιχείο η παλαιότητά της. Όπως γράφει, «εμείς οι Έλληνες δεν είμαστε καμιά νέα φυλή, παρά είμαστε πολύ γέρικη. Ο θαυμασμός και η ξιπασιά για τους αρχαίους Έλληνες μοιάζει με τον θαυμασμό των γερόντων για τον δικό τους τον καιρό» (Δραγούμης, *Όσοι ζωντανοί* 222). Εντούτοις, δεν ήταν η αρχαιότητα ή η παλαιότητα της ελληνικής φυλής αυτό που απασχολούσε τον Δραγούμη, αλλά η ανταπόκρισή στις παρούσες ιστορικές συνθήκες. Αυτό, δηλαδή, που προείχε ήταν η ενσωμάτωση, απελευθέρωση και προσάρτηση όσο το δυνατόν περισσότερων περιοχών, στις οποίες κατοικούσαν ελληνικοί πληθυσμοί και που βρίσκονταν εκτός των ορίων του ελληνικού βασιλείου.

Ο Δραγούμης συγκρίνει την ελληνική φυλή με άλλες, πολύ αποσπασματικά μέσα στο έργο του και χωρίς να επιμένει έντονα σε τέτοια σημεία. Η μια σύγκριση αφορά στους συριακούς πληθυσμούς και τη σχέση τους με τα Πατριαρχία Ιεροσολύμων και Αντιοχείας. Εκεί, στη Συρία, «14 Έλληνες δεσποτάδες κυβερνούν χιλιάδες Σύρους», πράγμα που αποτελεί ένδειξη ανωτερότητας, εφόσον Έλληνες καταφέρνουν επί αιώνες μερικοί Έλληνες ιερείς να κυριαρχούν πάνω σε τόσες



χιλιάδες ντόπιους (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 128). Η δεύτερη σύγκριση αφορά τους Λατίνους. Οι Έλληνες διαφέρουν από τους Λατίνους, διότι είναι εμπορικός λαός, είναι φυλή γόνιμη –γεννοβολούν, πληθαίνουν, είναι οι ακριβείς του λέξεις-διαθέτουν το αίσθημα της εδαφικότητας, καθώς αγαπούν το χώμα τους, φυλάσσουν την ιστορία και τις παραδόσεις τους αλλά –μεγάλο μειονέκτημα- δεν κοιτούν πάντα στο μέλλον. Σε ένα έθνος, όμως, γράφει ο Δραγούμης, χρειάζονται ταυτόχρονα και η παράδοση και το βλέμμα στο μέλλον, η διάθεση για καινοτομία (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 117-118). Είναι ενδιαφέρουσα η σύγκριση με τους Λατίνους. Πουθενά δεν φαίνεται και δεν συνάγεται με ασφάλεια αν ο Δραγούμης εννοεί τους Ρωμαίους ή τους σύγχρονους δυτικοευρωπαίους. Η παρατήρησή του είναι *sui generis*, μοναδική μέσα στο έργο του και, πιθανόν δράττεται της ευκαιρίας περισσότερο για να τονίσει ένα χαρακτηριστικό που πρέπει να διορθώσουν οι συμπατριώτες του, παρά για να μειώσει τους Λατίνους, για τους οποίους ουσιαστικά δεν αναφέρει τίποτε άλλο ρητά. Επιπλέον, πρέπει να έχουμε κατά νου, ότι ο Δραγούμης δεν αντιμετωπίζει επιφυλακτικά ή εχθρικά τους ευρωπαϊκούς λαούς αλλά τις *idées modernes*, τις νεότερες ιδέες που προάγουν τον άκριτο κοσμοπολιτισμό και διεθνισμό (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 77 και Μάζης 327).

Αν ο Δραγούμης επιμένει στην έννοια της φυλής τόσο έντονα, αυτό οφείλεται στο ότι εξυπηρετεί την πολιτική του σκοπιμότητα. Οι άμεσοι σκοποί του Ελληνισμού, σύμφωνα με τον συγγραφέα, (πρέπει να) είναι η ένωση της φυλής, μέσα από ένα σαφές πολιτικό πρόγραμμα που να αποσκοπεί στην συμπερίληψη όλων των ελληνικών πληθυσμών σε ένα ενιαίο ελληνικό κράτος (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 125). Ελάχιστες φορές ο Δραγούμης αναφέρεται αναλυτικά σε αυτό το πολιτικό του πρόγραμμα στα κείμενά του. Μια από τις φορές που το πράττει είναι στην *Γ' Προκήρυξη προς τους ξεσκλαβωμένους και αζεσκλάβωτους Έλληνες*, την οποία

δημοσιεύει τον Οκτώβριο του 1909. Η ημερομηνία δεν είναι τυχαία, καθώς από τον Αύγουστο η χώρα βρίσκεται σε στασιαστικό αναβρασμό. Έχει προηγηθεί το Κίνημα του Στρατιωτικού Συνδέσμου στο στρατόπεδο Γουδή<sup>101</sup> και ακολούθησαν πολιτικοί κλυδωνισμοί καθώς το κίνημα απέκτησε και λαϊκή βάση<sup>102</sup>. Το πρόγραμμα, λοιπόν, που προτείνει ο Δραγούμης, υπάλληλος του υπουργείου Εξωτερικών, περιλαμβάνει

α) αγώνα οργανωτικό, πολεμικό και επαναστατικό για να ενωθεί η φυλή σ' ένα κράτος ελληνικό, άλλο από το τωρινό μικρό και πρόσκαιρο κράτος που είναι χάρβαλο, β) να υποστηρίξει παντού, σ' όλους τους ελληνικούς τόπους, προπάντων όμως μέσα στο ελλαδικό κράτος, όπου καταπατείται, την τοπική αυτοδιοίκηση και γ) να μιλά και να γράφει τη γλώσσα της μάνας του, και μόνο αυτή να έχει ως εθνική του γλώσσα και ν' αναγκάσει τους δασκάλους μ' αυτήν να μαθαίνουν τα παιδιά γράμματα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 196).

Είναι, τελικά, εμφανείς εδώ οι τρεις πυλώνες σκέψης του Δραγούμη, το εθνικό στοιχείο, η δημοτική γλώσσα και η επιστροφή στον θεσμό των κοινοτήτων.

Ακριβώς, λοιπόν, επειδή, όπως έχουμε δείξει στα προηγούμενα κεφάλαια, τόσο οι κοινότητες όσο και η γλώσσα είναι ουσιαστικά στοιχεία του ελληνικού έθνους, ο Δραγούμης καταλήγει, σε άλλο έργο του, ότι η αφετηρία του πολιτικού προγράμματος των ελληνικών κομμάτων θα έπρεπε να είναι φυλετική και όχι κρατική. Η διαφορά των δυο, όπως εξηγεί έχει να κάνει με το ζήτημα της αποκατάστασης των εκτός του εθνικού κράτους ελληνικών πληθυσμών. Η κρατική πολιτική αδιαφορεί για τη διεύρυνση των συνόρων και την ενσωμάτωση των εκτός

---

<sup>101</sup> Το Κίνημα στο Γουδί, όπως λέγεται εν συντομία, είναι κίνημα οργανωμένο από στρατιωτικούς, τον Στρατιωτικό Σύνδεσμο, με ηγέτη τον συνταγματάρχη Νικόλαο Ζορμπά, και αποσκοπούσε στην πολιτική και στρατιωτική μεταρρύθμιση της χώρας, χωρίς όμως οι στρατιωτικοί να αναλάβουν οι ίδιοι άμεσα την εξουσία. Τα κύρια αιτήματά τους ήταν η κατάργηση της δυναστείας των Γλύξμπουργκ ή η αλλαγή του βασιλιά, η αλλαγή του συντάγματος, που ίσχυε από το 1864, η απομάκρυνση κάποιων στελεχών από τον Στρατό και η ενίσχυση του προσωπικού του, με παράλληλη απεμπλοκή κάθε μέλους της βασιλικής οικογένειας. Αυτά συνοδεύονταν από αιτήματα που άγγιζαν την αστική τάξη, όπως μείωση της φορολογίας (Βερέμης, «Το στρατιωτικό κίνημα» 258-259).

<sup>102</sup> Το Κίνημα δεν ανησύχησε μόνο τον βασιλιά και το πολιτικό σύστημα της χώρας αλλά προκάλεσε και διεθνές ενδιαφέρον, με δεδομένα αφενός ότι η Ελλάδα βρισκόταν υπό την κηδεμονία του Διεθνούς Οικονομικού Ελέγχου από το 1898, αφετέρου η Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν έβλεπε με καλό μάτι τις αναφορές σε πολεμική ετοιμότητα. Η κυβέρνηση Δημητρίου Ράλλη παραιτήθηκε και την πρωθυπουργία ανέλαβε ο Κυριακούλης Μαυρομιχάλης. Ο Μαυρομιχάλης δεχόταν να συζητήσει τα αιτήματα των στρατιωτικών και ψήφισε σχετικούς νόμους, όμως τα αιτήματα απαιτούσαν κονδύλια που δεν μπορούσαν να εξασφαλιστούν παρά μόνο μέσω βαρύτερης φορολογίας (Βερέμης, «Το στρατιωτικό κίνημα» 260-263).

συνόρων ελληνισμού, ενώ αντίθετα, η φυλετική πολιτική έχει ως στόχο τόσο την ενσωμάτωση των πληθυσμών αυτών αλλά και τη διεύρυνση όλων των δραστηριοτήτων του κράτους. Στο πλαίσιο αυτό, ο Δραγούμης κάνει δυο αναγκαίες διευκρινίσεις: «πολιτική ανεξαρτησία ή ένωση της φυλής –όχι όμως ιμπεριαλισμός- και ευημερία και προκοπή της κοινωνίας – όχι όμως δι’ ακράτου και ακρατήτου κρατισμού» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 203-205).

Το μεγάλο πρόβλημα, για τον Δραγούμη, πηγάζει από την αδιαφορία των Ελλήνων που ζουν εντός του εθνικού κράτους για τους υπόδουλους αδελφούς τους, επειδή ταύτισαν το ελληνικό έθνος με το ελληνικό κράτος, μια διαδικασία που δεν έχει ολοκληρωθεί. Αυτό έχει μια ολόκληρη σειρά συνεπειών στην κοινωνία και στον κρατικό μηχανισμό. Η συνέπεια είναι η μίμηση. Με αυτό ο Δραγούμης εννοεί τους στόχους για τελειότητα στο σύστημα διοίκησης, με πρότυπα ευρωπαϊκά, π.χ. από την Αγγλία ή την Γερμανία, δηλαδή με συστήματα για τα οποία καταβλήθηκε προσπάθεια να μεταφυτευθούν από δυτικές χώρες -με άλλες ανάγκες και στόχους- κυρίως εξαιτίας και μέσα από μεταφράσεις σχετικών έργων. Στο σημείο αυτό, ο συγγραφέας ειρωνεύεται την όλη αυτή προσπάθεια καθώς εκλαμβάνει π.χ. την Ελλάδα και την Αγγλία ως ισότιμες, παρότι «η Αγγλία κυριαρχεί στο μισό κόσμο και μεις ούτε όλη τη φυλή μας δε μπορέσαμε να περιμαζέψουμε σ’ ένα κράτος» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 107). Αναφέρεται ακόμα και στο ιταλικό παράδειγμα, στο οποίο παρατηρεί ότι η Ιταλία έγινε μεγάλο κράτος με δύναμη και ισχύ μόνο μετά την ένωσή της, την οποία αντιμετώπισε ως εσωτερική υπόθεση και όχι ως ζήτημα μίμηση ξένων προτύπων (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 108).

Ο φιλελληνισμός και η αρχαιομανία ίδρυσαν τη μικρή μετεπαναστατική Ελλάδα, ενώ ο βυζαντινισμός οδήγησε στη δημιουργία της Μεγάλης Ιδέας με κέντρο την Κωνσταντινούπολη, παρατηρεί ο Δραγούμης. Όμως, συνεχίζει, και οι δυο

αντιλήψεις είναι ψευδείς, καθώς η Ελλάδα πρέπει να έχει τα σύνορα της φυλής της, και έτσι ο ίδιος δεν ταυτίζεται με καμία από τις δυο αυτές προτάσεις (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 115). Οι Έλληνες διανοούμενοι δέχτηκαν τις επιρροές της διαφωτιστικής ευρωπαϊκής διάνοησης από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και εξής. Ο Διαφωτισμός έβλεπε τη διάλυση της μεσαιωνικής ομογενοποιημένης λόγω χριστιανισμού Ευρώπης σε εθνικά κράτη. Καθώς όλοι αναγνώριζαν μια –έστω και συγκεχυμένη– ευρωπαϊκή ταυτότητα, η πολιτική διαίρεση έμοιαζε με αυτή του αρχαιοελληνικού κόσμου, όπου όλοι αναγνώριζαν «το όμαιμον, το ομόδοξον και το ομόγλωσσον», αλλά παρέμεναν διαιρεμένοι και αντίπαλοι στις μεταξύ τους υποθέσεις (Γιακωβάκη 31-47). Ταυτόχρονα όμως, παραδέχεται ότι η δημοτική παράδοση είναι «ο χυμός του δέντρου, το χνάρι της ψυχής» μας (Δραγούμης, *Ελληνικός πολιτισμός* 75 και 77). Είναι ο γνήσιος κρίκος που συνδέει όλες τις μορφές του ελληνικού πολιτισμού και αποτελεί τόσο βασικό στοιχείο, που υπάρχει από τις απαρχές του ελληνικού πολιτισμού, σχεδόν σα να επρόκειτο για βιολογικό χαρακτηριστικό της ελληνικής φυλής. Ο λόγος για τον οποίο είναι επιφυλακτικός απέναντι στην αρχαιότητα, όπως την έχουν αντιληφθεί οι σύγχρονοί του Έλληνες, είναι η αρχαιοπληξία, δηλαδή η αδράνεια και η προσπάθεια αντιγραφής των παλαιών επιτευγμάτων, όχι όμως και δημιουργία νέων και πρωτότυπων επιτευγμάτων (Δραγούμης, *Ελληνικός πολιτισμός* 75-77).

Σε άλλο σημείο και έργο, ο Δραγούμης προχωρά ακόμα περισσότερο τη σκέψη του, στρεφόμενος στη Βουλγαρία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ότι του είπε ένας Βούλγαρος:

...Ο λαός ο ελληνικός ολόκληρος είναι πολιτισμένος. ... Η ζωή του ελληνικού λαού είναι απλή, πολλά πράγματα δεν του χρειάζονται, μα έχει κάποια λεπτότητα, τη λεπτότητα κάθε ευγενικής καταγωγής, κάθε μακρινού πολιτισμού, που ήταν αδιάκοπος για πολλούς αιώνες.. [...] ο Ευρωπαϊκός πολιτισμός, όπως και οποιοσδήποτε άλλος ξένος πολιτισμός, δε μπορεί να αλλάξει ολότελα τον Έλληνα [...] δεν τον αλλάζουν οι φράγκικες ιδέες. Θα

πάρη από αυτές ό,τι μπορέσει να αφομοιώση [...] Είναι ανόητοι εκείνοι οι Έλληνες που θέλουν και καλά να μας καθίσουν τα φράγκικα συστήματα [...] Δε θα χαθή η φυλή, και αν πέση σε ξένα χέρια και χάση την ανεξαρτησία, φθάνει να νιώσει την ελληνική του υπόσταση κάθε Έλλην. ανεξαρτησίας, εφόσον θα έχει κρατηθεί η ελληνική υπόσταση η ελληνική φυλή δε θα χαθεί. [...] Η ανατροφή πρέπει να ανοίξη το μυαλό των Ελλήνων, να τους το καθαρίση από διάφορες σχολαστικές ιδέες που έχωσαν στο κεφάλι των πατεράδων τους η αμάθεια και η ξενολατρία (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 111-113).

Είναι πολύ ενδιαφέρον αυτό το απόσπασμα, επειδή τα λόγια που μεταφέρει ο Δραγούμης είναι ενός Βούλγαρου, τον οποίο διατηρεί ανώνυμο, ίσως όμως πρόκειται για τον Μάρκο Μπαλαμπάνοβ (Χανή-Μουσιδου 148). Ωστόσο, ο Δραγούμης στρεφόταν με ιδιαίτερο μένος εναντίον των Βουλγάρων, εξαιτίας του ανταγωνισμού στο διάστημα 1870-1913 για τη Μακεδονία (Μάζης 155). Οι Βούλγαροι είχαν την πνευματική ανάπτυξη του ελληνισμού αλλά και την επαναστατική δράση των Ελλήνων κατά το 1821 ως πρότυπα ήδη από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα και σε όλη τη διάρκειά του. Οι πνευματικοί ιδρυτές του βουλγαρικού εθνικισμού είχαν σπουδάσει σε ελληνικά σχολεία είτε της Μολδοβλαχίας είτε της Κωνσταντινούπολης ή και του ελληνικού χώρου, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν φοβούνταν τον εξελληνισμό ή τις ελληνικές διεκδικήσεις στις διαφιλονικούμενες οθωμανικές περιοχές (Χανή-Μουσιδου 73-74 και 145)<sup>103</sup>.

Ανάμεσα στα προβλήματα που ανακύπτουν στο ζήτημα της φυλής, βρίσκουμε και τη διχόνοια των Ελλήνων. Ο Δραγούμης βλέπει τους Έλληνες να διαιρούνται, με βάση το γλωσσικό ζήτημα, σε δυο κατηγορίες, τους δημοτικιστές, που περιλαμβάνουν την αστική τάξη και τα ελευθέρια επαγγέλματα, και τους καθαρολόγους, τα μέλη των οποίων σχετίζονται με πολιτικούς και εκκλησιαστικούς

---

<sup>103</sup> Είναι πολύ ενδιαφέρουσα η διδακτορική διατριβή της Βαϊτσας Χανή-Μουσιδου, στην οποία αναλύει τις θέσεις τεσσάρων Βουλγάρων διανοουμένων του β' μισού του 19<sup>ου</sup> αιώνα, και μέσα από την ανάλυση αυτή μπορεί εύκολα να διαπιστώσει κανείς ότι οι απόψεις της βουλγαρικής διάνοησης απέναντι στον ελληνισμό δεν ήταν πάντα απόλυτα εχθρικές ή φιλικές. Ο μεγάλος εχθρός ήταν πρώτιστα το Πατριαρχείο και σε πολύ μικρότερο βαθμό οι ίδιοι οι Έλληνες (Χανή-Μουσιδου 252 και εξής).

κύκλους. Αναγνωρίζει, παρότι ο ίδιος είναι δημοτικιστής, ότι και οι δυο ομάδες είναι μέλη του έθνους, της φυλής του (Δραγούμης, *Όσοι ζωντανοί* 78)

Αυτόν τον διαχωρισμό, ο Δραγούμης θεωρεί ότι οι άνθρωποι του καιρού του επιθυμούν -και πρέπει- να τον τερματίσουν. Όπως γράφει χαρακτηριστικά, «με το να λέμε και να ξαναλέμε ότι ο Περικλής ήταν παππούλης μας [...] δεν πάει να πει πως κι εμείς είμαστε ή γινήκαμε μεγάλοι. Η αρχαιομανία και η προσκόλληση στην αρχαιότητα με τους μεγάλους άνδρες, δε μας κάνει και μας μεγάλους». Η Μεγάλη Ιδέα δεν μπορεί να μας σώσει, όσο υπάρχουν υπόδουλοι ελληνικοί πληθυσμοί. Η Ελλάδα πρέπει να φτάσει εκεί όπου τελειώνει σήμερα η ελληνική φυλή (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 113). Εντούτοις, τα γεγονότα της δεκαετίας του 1900 και η συζήτηση για την επίσημη γλώσσα του κράτους δεν δικαιολογούν την αισιοδοξία του<sup>104</sup>.

Παρά το γεγονός ότι έχει υπάρξει τεράστια παρεξήγηση πάνω στο θέμα, όταν ο Ίων Δραγούμης μιλά για «ελληνική φυλή», δεν εννοεί ποτέ έναν καθαρό φυλετικό τύπο. Τα λόγια του είναι σαφέστατα:

Η φυλή η ελληνική δεν έμεινε αμόλυντη και καθάρια από τον αρχαίο καιρό ίσαμε σήμερα, και αν το εγώ της, η ψυχή της, τα στοιχεία που τη διατηρούν έθνος ξεχωριστό από τα άλλα έθνη έμειναν, όμως τα μόριά της ανακατώθηκαν με άλλων φυλών μόρια και άλλαξαν τη σύστασή της. Γι' αυτό και δε μπορεί ποτέ κανείς να πει πώς γέρασε η φυλή, γιατί ποτέ δεν έμεινε η ίδια, όσο και να κράτησε η συνείδηση του εγώ της [...] και γι' αυτό έμεινε ελληνικό έθνος.[...] Χημική ανάλυση του αιμάτου δε μπόρεσε κανένας χημικός κοινωνιολόγος ή εθνολόγος να κάμει, ώστε να ξέρουμε πόσο είμαστε απόγονοι των αρχαίων μας προγόνων, και πόσο τρέχει μέσα στις αρτηρίες και στις φλέβες μας αίμα Φράγκων, Αράβων, Σλαύων, Αρβανιτάδων και Ανατολιτών [...] Οι φυλές ποτέ δεν είναι ολότελα φυσικές ή καθάρεις. Καθάρεις ονομάζονται κείνες που έχουν πολύν καιρό να ανακατωθούν με άλλες, και έχουν κατασταλάξει και σχηματισθεί. Το μονιμότερο πράγμα σε μια φυλή είναι ο χαρακτήρας των ατόμων και όχι οι ίδιες (Δραγούμης, *Όσοι ζωντανοί* 222-223 και 225-227).

---

<sup>104</sup> Πιο αναλυτικά η συζήτηση στο κεφάλαιο για τον Δραγούμη και το γλωσσικό ζήτημα.

Η ελληνική φυλή έχει δεχτεί επιμειξίες, δεν έμεινε αμόλυντη και καθαρή. Μπορεί οι αρχές της να έμειναν ίδιες από την αρχαιότητα αλλά δεν μπορεί να διεκδικήσει καθαρότητα βιολογική σε καμία περίπτωση. Κράτησε η ελληνική φυλή τη συνείδηση του εγώ της, όπως ο χαρακτήρας του ανθρώπου μένει ίδιος, παρότι περνά από διάφορες φάσεις στη ζωή του. Δεν είναι αυτός ο χαρακτήρας, απaráλλαχτος αλλά έχει στοιχεία σταθερά και διηνεκή. Αυτό που ονομάζουμε αλλαγή είναι η διατήρηση της συνείδησης μεν, και οι τροποποιήσεις συγκεκριμένων συμπεριφορών μέσα από τις περιστάσεις που συναντούμε (Δραγούμης, *Όσοι ζωντανοί* 223). Στο σημείο αυτό, συνεπώς, ο Ίων Δραγούμης διαφοροποιείται σε πολύ μεγάλο βαθμό από τις φυλετικές θεωρίες που είχαν διατυπωθεί και κυριαρχήσει ήδη από τον προηγούμενο αιώνα, όπως αυτή του Arthur de Gobineau (Βουτουρής 265).

Απόρροια αυτής της αντίληψης είναι και η θέση του για την ιεραρχία των πολιτισμών. Μια φυλή κρίνεται ως ανώτερη ή κατώτερη σύμφωνα με τη συνεισφορά της στον πολιτισμό, «αν ανθίζουν σα λουλούδια εξαιρετικά αρκετούς ανθρώπους με έξοχα μυαλά». Αυτό συμβαίνει επειδή, όπως συνεχίζει, οι ιδέες γίνονται μόνιμες, αισθήματα και επηρεάζουν τον χαρακτήρα, αλλά δεν είναι μόνο αυτό, καθώς αυτός επηρεάζεται και από το κλίμα και τους τόπους (Δραγούμης, *Όσοι ζωντανοί* 227). Συνεπώς, η φυλή δεν είναι, κατά τον Δραγούμη, άσχετη με τη γεωγραφία και τους γεωφυσικούς παράγοντες.

Η αντίληψη αυτή του Δραγούμη δεν είναι ούτε νέα, ούτε πρωτότυπη. Στην ελληνική διάνοηση την είχε εισάγει ο Αδαμάντιος Κοραής από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα (Shannan-Peckham 8). Πιο συγκεκριμένα, η αντίληψη αυτή θεωρεί ότι το έθνος, σύμφωνα με τους Γερμανούς ρομαντικούς και τους Γάλλους Διαφωτιστές, καθορίζεται ως κοινωνικοπολιτικό φαινόμενο από φυσικούς παράγοντες, όπως και

όλα τα όμοια φαινόμενα έχουν φυσικές αιτίες. Ο Γάλλος φιλόσοφος Montesquieu στο *Πνεύμα των Νόμων* συνέδεε το κλίμα και τους γεωμορφολογικούς παράγοντες με τον χαρακτήρα των λαών (Montesquieu 387-404).

Ο Δραγούμης, επιπλέον όμως, αναγνωρίζει ότι παρότι η ελληνική φυλή διατήρησε τον χαρακτήρα της λόγω της σύνδεσής της με έναν τόπο και ένα κλίμα, εντοπίζουμε ανάμεσα στους Έλληνες πολλές διαφορές, οφειλόμενες τόσο στη γεωγραφική ιδιομορφία, όσο και στο ιστορικό παρελθόν, των κατακτήσεων και επιμειξιών. Καταλήγει, λοιπόν, στο ότι όλοι αυτοί οι τύποι του ελληνικού χαρακτήρα δεν έχουν ακόμα κατασταλάξει σε έναν ενιαίο και οριστικό τύπο Έλληνα. Η αστάθεια ή η πολυδιάσπαση αυτή οφείλεται και στο διαχωρισμό ανάμεσα σε ελευθέρους και υπόδουλους Έλληνες. (Δραγούμης, *Όσοι ζωντανοί* 229-231).

Όπως βλέπουμε, ο Ίων Δραγούμης δεν ενδιαφέρεται μόνο να ορίσει την έννοια της φυλής, αλλά μιλά διαρκώς και για την ένωσή της. Ο στόχος του άλλωστε είναι αυτός, δεν ενδιαφέρεται για μια θεωρητική ιστορική ή κοινωνιολογική μελέτη. Ο ίδιος αντιμετωπίζει το δίλημμα της δημιουργίας και ύπαρξης του συγκεκριμένου κράτους. Από τη μια πλευρά οραματίζεται ένα μεγάλο ελληνικό κράτος, που να ενώνει την ελληνική φυλή. Το όραμα αυτό, το θεωρεί πιο εύκολο στην ευόδωσή του, καθώς βρισκόμαστε στα 1911, οπότε και όλα δείχνουν ότι κάποια πολεμική σύγκρουση είναι προ των πυλών. Το θεωρεί όμως και πιο ρεαλιστικό ως σύλληψη, καθώς ένα τέτοιο κράτος θα ήταν περισσότερο αποδεκτό τόσο από τους *Ελλαδίτες* όσο και από τους *Τουρκομερίτες*. Από την άλλη πλευρά, ο Δραγούμης πεπεισμένος για την ανωτερότητα των ελληνικών έναντι των μουσουλμανικών πληθυσμών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, δεν εγκαταλείπει την ιδέα μιας νεοβυζαντινής αυτοκρατορίας με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη (Δραγούμης, *Όσοι ζωντανοί* 140-141).



Το διευρυμένο ελλαδικό κράτος που θα έφτανε να ενώσει την ελληνική φυλή θα αντιμετωπίσει πρόβλημα διακυβέρνησης, καθώς οι Ελλαδίτες έχουν αντικοσμοπολιτικό και τοπικιστικό πνεύμα και είναι στραμμένοι προς τη Δύση και τον λογιωτατισμό. Στην περίπτωση αυτή θα μοιάζει με τα δυτικού τύπου έθνη κράτη, όπως π.χ. η Ιταλία<sup>105</sup>. Μόνον έτσι μπορεί να βγουν αυτοί οι μεγάλοι άνδρες που τελειοποιούν και δείχνουν το δρόμο στα άτομα και τις κοινωνίες. Όπως εξηγεί, το νεοβυζαντινό κράτος θα δεχτεί τις επιρροές της Ανατολής και θα γίνει το χωνευτήριο ενός συνόλου λαών που θα επιμειχθούν για να δημιουργήσουν μια νέα φυλή, ένα κράτος με πυρήνα τους Έλληνες αλλά όχι μόνον αυτούς. Ακόμα και στην περίπτωση, λοιπόν, του πολυφυλετικού κράτους, το ιδανικό είναι η διατήρηση της φυλής και η διατράνωσή της, έστω και με διαφορετικό τρόπο, πράγμα που μπορεί να γίνει μόνο με αγώνες και χωρίς εμφύλιους σπαραγμούς και κομματικούς διχασμούς (Δραγούμης, *Όσοι ζωντανοί* 140-143).

Ουσιαστικά, στο δίλημμα αυτό του Ίωνα Δραγούμη αντανακλώνται δυο διαφορετικές θεωρίες για την εθνική ολοκλήρωση, η Μεγάλη Ιδέα και ο Ελληνοθωμανισμός<sup>106</sup>. Ο Δραγούμης, στο πλαίσιο του ελληνοθωμανισμού,

---

<sup>105</sup> Την Ιταλία ο Δραγούμης την παίρνει ως παράδειγμα και την αναφέρει ρητά, χωρίς να αναφέρει τον λόγο που την προτιμά έναντι π.χ. της Γαλλίας, της Αγγλίας ή της Γερμανίας. Με δεδομένες τις διαφορετικές συνθήκες, κάτω από τις οποίες σχηματίστηκαν αυτά τα εθνικά κράτη, η Ιταλία αποτελεί ίσως την πλησιέστερη περίπτωση, κατά τη θεωρία του Δραγούμη. Η ιταλική ενοποίηση ξεκίνησε από την πολιτική του Βασιλείου της Σαρδηνίας, που επεδίωξε την ενοποίηση της Ιταλίας υπό την δική του ηγεσία (Παγκράτης, *Ιστορία της Ιταλίας* 155-161). Με τον ίδιο τρόπο, στην ελληνική περίπτωση η ενοποίηση των ελληνικών πληθυσμών θα ξεκινούσε από το ελληνικό κράτος με επέκταση προς τη βόρεια ηπειρωτική χώρα και το Αιγαίο.

<sup>106</sup> Ελληνοθωμανισμός ονομάστηκε η αλυτρωτική πολιτική, την οποία υποστήριζαν κυρίως οι μεγαλοαστοί Έλληνες της Κωνσταντινούπολης. Αυτοί είχαν στον έλεγχό τους ένα μεγάλο μέρος της κωνσταντινουπολίτικης οικονομίας και συνεπώς έλεγχαν ένα μεγάλο μέρος της οθωμανικής οικονομίας εν γένει. Στόχος τους ήταν να ελέγξουν εκ των έσω, διαμέσου της οικονομίας, όλη την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Αυτό όμως συνεπαγόταν την ακεραιότητά της, ώστε να εξελιχθούν απρόσκοπτα οι οικονομικές δραστηριότητες των μεγαλόαστών Ελλήνων της Πόλης. Μέσω της οικονομικής τους δύναμης θα παρεισέφρουν στις υψηλές και σημαντικές διοικητικές θέσεις. Στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα, η ευρωπαϊκή εξωτερική πολιτική ούτως ή άλλως επιθυμούσε την ακεραιότητα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αν και έβλεπε ότι κάτι τέτοιο σε περίπτωση μιας μεγάλης σύγκρουσης θα ήταν ανέφικτο. Το σχέδιο του ελληνοθωμανισμού μείωνε την ευρωπαϊκή επιφυλακτικότητα απέναντι στην ελληνική εξωτερική πολιτική. Όμως, στην Ελλάδα δεν έβρισκε μεγάλη απήχηση, γιατί αυτό σήμαινε τη μη υλοποίηση της Μεγάλης Ιδέας, δηλαδή τη μονιμοποίηση των συνόρων στη

οραματιζόταν την εγκατάλειψη της πολιτικής της Μεγάλης Ιδέας. Αποτέλεσμα θα ήταν να επέλθει η πολιτική αποκατάσταση της φυλής σε ένα κράτος μικρότερο μεν του βυζαντινού αλλά εντός του οθωμανικού κράτους, όπου οι Έλληνες θα κατέχουν τις επιτελικές και υψηλότερες θέσεις. Ακόμα όμως και σε αυτή την περίπτωση, για τον Δραγούμη ήταν απαραίτητο η Ελλάδα στα εδάφη της να περιλαμβάνει τη Μακεδονία, τη Θράκη, και την Ήπειρο και να προωθήσει την ίδρυση ενός αρβανίτικου κράτος στα βόρεια σύνορά της ως προπύργιο στους σλαβικούς λαούς (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 136-137).

#### **3.4.4. Η Μεγάλη Ιδέα και ο Δραγούμης. Η θεωρία του για την εξωτερική πολιτική**

Η απελευθέρωση, με την Επανάσταση του 1821 και το Πρωτόκολλο του Λονδίνου το 1830, ενός μικρού ελληνικού κράτους, το οποίο ήταν αναντίστοιχο με τις προεπαναστατικές προσδοκίες των Ελλήνων, οδήγησε στη σύλληψη και τη διατύπωση της λεγόμενης Μεγάλης Ιδέας. Είναι αναγκαίο, για να κατανοηθεί η σκέψη του Δραγούμη στην εξωτερική πολιτική, να γίνουν ορισμένες διευκρινίσεις σχετικά με την έννοια. Αν και οι περισσότεροι την αποδίδουν στον Ιωάννη Κωλέττη σε ομιλία του στην Εθνοσυνέλευση του 1843-1844, αυτή συναντάται και νωρίτερα. Η σύνδεσή της με τον Κωλέττη της απέδωσε και την επιθετική της σημασία, αυτήν της αλυτρωτικής πολιτικής του ελληνικού κράτους, με την απόρριψη κάθε μορφής διαχωρισμού ανάμεσα στους Έλληνες, που είχαν αγωνιστεί καθένας από τον τόπο του για την απελευθέρωση ολόκληρου του ελληνισμού (Κ.Θ. Δημαράς 467). Ο Βασίλης Κρεμμυδάς, όμως απορρίπτει την πολιτική χρήση του όρου και υποστηρίζει ότι ο Κωλέττης την χρησιμοποίησε ως πολιτισμικό όρο (Κρεμμυδάς, *Μεγάλη Ιδέα*

---

Θεσσαλία και στην Άρτα και, εν τέλει, τη μη συμπερίληψη των αλύτρωτων ελληνικών πληθυσμών στα όρια του ελληνικού κράτους (Σκοπετέα 311-313).

16-29). Η Μεγάλη Ιδέα, με όποια από τις δυο σημασίες κι αν πρωτοδιατυπώθηκε γενικότερα και παρουσιάστηκε από τον Κωλέττη το 1844, έγινε βασικός άξονας της εξωτερικής πολιτικής του ελληνικού κράτους, σε σημείο τέτοιο ώστε να μην είναι δυνατό να παρακαμφθεί, όταν συζητάμε για τον 19<sup>ο</sup> αιώνα.

Το ελληνικό κράτος δεν φάνηκε για ένα μεγάλο μέρος του πρώτου αιώνα της ζωής του αντάξιο αυτής της Μεγάλης Ιδέας, ανεξαρτήτως της αποδοσμένης σε αυτήν σημασίας. Οι επεκτάσεις του το 1864 και το 1881 έγιναν αναίμακτα. Ειδικά η προσάρτηση της Θεσσαλίας είχε ορισμένες συνέπειες, πολύ συγκεκριμένες. Πρώτα και κύρια, τα όρια εξακολουθούσαν να βρίσκονται μακράν του επιθυμητού και μάλιστα αποτελούσαν άμεσο διακύβευμα, καθώς η εμφάνιση του βουλγαρικού εθνικισμού απειλούσε με ιδιαίτερη ένταση τις ελληνικές προσδοκίες. Επιπλέον, δεν επρόκειτο για εδάφη που κερδήθηκαν με πολεμική αναμέτρηση αλλά ήταν παραχωρήσεις των ευρωπαϊκών δυνάμεων στα συνέδρια του Αγίου Στεφάνου (1878) και του Βερολίνου (1881), επειδή εξυπηρετούσαν τα συμφέροντά τους. Όμως, το σημαντικό εδώ είναι ότι επλήγη αμετάκλητα το δόγμα της ακεραιότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, πράγμα που άνοιγε την προοπτική μιας επιθετικότερης πολιτικής των βαλκανικών χωρών (Τσουκαλάς 9). Ιδιαίτερα μετά τη στροφή της «προστάτιδος» Ρωσίας προς τα σλαβικά έθνη και το κατά περίπτωση ενδιαφέρον της Γαλλίας για τις ελληνικές υποθέσεις, μόνο η Αγγλία είχε σταθεροποιήσει τη θέση της στην ελληνική κοινωνία αλλά η πολιτική της δεν ταυτιζόταν πάντοτε με τις ελληνικές επιδιώξεις (Χουρμούζη 172). Τέλος, ο πόλεμος του 1897, που έθεσε σε κίνδυνο την ίδια την υπόσταση του ελληνικού κράτους, οδήγησε σε συνολική αναθεώρηση και αναδιατύπωση προτάσεων για την επίτευξη της Μεγάλης Ιδέας, καθώς φαινόταν ο ελληνοισμός να έχει χάσει τον ηγεμονικό του ρόλο στα Βαλκάνια, ενώ η «ύποπτη» δεκαετία απεμπλοκής των Μεγάλων Δυνάμεων από τα Βαλκάνια μετά το 1897

οδήγησε σε εξελίξεις, όπως τον Μακεδονικό Αγώνα (1904-1908) και την ακόμα μεγαλύτερη ρευστότητα στα δημογραφικά δεδομένα των διαμφισβητούμενων περιοχών (Λούβη 42).

Στο πλαίσιο αυτό, ο Δραγούμης ξεκίνησε να διαφοροποιείται από την επίσημη πολιτική της Μεγάλης Ιδέας, παρότι ήταν υπάλληλος του Υπουργείου Εξωτερικών. Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια του στις αρχές του αιώνα, πριν καν ξεκινήσουν οι ενοπλες αντιπαραθέσεις στη Μακεδονία κατά τον Μακεδονικό αγώνα:

Πρέπει να φαντάζωμαι πώς από μένα μόνον εξαρτάται η σωτηρία του έθνους, και, αν δεν ήμουν εγώ, δε θα ήταν κανένας άλλος που να το σώση [...] Δουλεύω για τον Ελληνισμό [...] Δουλεύοντας για τον Ελληνισμό, δουλεύω για τον εαυτό μου [...] γιατί μήπως είμαι γώ διαφορετικός από τον ελλητισμό μου; (Δραγούμης, *Ο Ελλητισμός μου*, 17-19).

Η Μεγάλη Ιδέα που κυριαρχούσε στην εξωτερική πολιτική ήταν η κρατική, του ελλαδισμού, και υποστήριζε τον ρεαλισμό και την πολιτική της ενσωμάτωσης. Ο Δραγούμης, ξεκάθαρα ήταν υπέρ της εθνικής Μεγάλης Ιδέας, του ελλητισμού, που υποστήριζε ένα μεγάλο όραμα, που θα περιελάμβανε τον ευρύτερο ελλητισμό της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (Γαζή 204). Αυτό ήταν το εναλλακτικό σχέδιο του Δραγούμη, το οποίο είχε σχεδιάσει μαζί με τον φίλο του Αθανάσιο Σουλιώτη Νικολαΐδη<sup>107</sup>. Επρόκειτο για μια παραλλαγή του ελληνοθωμανισμού, ο οποίος είχε προταθεί υπό διάφορες μορφές.

Η διαφωνία του Δραγούμη με την επίσημη εξωτερική πολιτική του ελληνικού κράτους οφείλεται σε μια διαφορετική άποψη για τον ελλητισμό, που σχετίζεται με το βυζαντινό του παρελθόν και όχι απλά με την επιβίωση του από την αρχαιότητα. Βασίζεται στην ανασύσταση της Ανατολικής Ρωμαϊκής, της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη, που υπάρχει στην λαϊκή

---

<sup>107</sup> Η διαμονή του Ίωνα Δραγούμη στην Κωνσταντινούπολη το διάστημα 1907-1909 οδήγησε στην ίδρυση μιας οργάνωσης που αντέβαινε στην επίσημη εξωτερική πολιτική και προωθούσε τον ελληνοθωμανισμό, την *Οργάνωση Κωνσταντινουπόλεως*. Η οργάνωση αυτή ήταν ένας κύκλος λογίων και σημειοσυών προσωπικοτήτων από τον ελλητισμό της Κωνσταντινούπολης που στόχο είχε να προωθήσει τα ελληνικά συμφέροντα εντός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (Γαζή 230).

ψυχή και εκφράζεται μέσα από τα τραγούδια και τις διηγήσεις του λαού. Οι Βυζαντινοί κληρονόμησαν αυτήν την ιδέα του ελέγχου της Ανατολής από τους Ρωμαίους, που με τη σειρά τους την κληρονόμησαν από τον Αλέξανδρο και τους επιγόνους του, των οποίων τα κράτη κατέκτησαν σταδιακά. Ο ελληνικός πολιτισμός, που απλώθηκε στην Ανατολή ως ελληνιστικός, με την εμφάνιση του Χριστιανισμού, έγινε Χριστιανισμός και διατήρησε στην ανώτερη θέση τον ελληνικό πολιτισμό σε όλη την Ανατολή. Το Βυζαντινό κράτος κατέπεσε και καταλήφθηκε από τους Οθωμανούς, αλλά οι Έλληνες δεν έχασαν ποτέ την ενθύμηση αυτής της πολιτισμικής συνέχειας και ανωτερότητας (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 159-160).

Ο ελληνοθωμανισμός των τελών του 19<sup>ου</sup> αιώνα είλκυε την καταγωγή του αφενός από τις *Χάρτες* του Ρήγα Φεραίου, αφετέρου από το παράδειγμα του Συμβιβασμού (Ausgleich) της Αυστροουγγαρίας το 1867<sup>108</sup>. Το πρόβλημα με τέτοιου είδους σχέδια ήταν ότι αναζητούσαν την συνεργασία και τη συμφωνία των άλλων εθνοτήτων των Βαλκανίων, οι οποίες, από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα δεν ήταν διατεθειμένες να δώσουν. Η απόσχιση της βουλγαρικής εκκλησίας από το Οικουμενικό Πατριαρχείο (1870) και η αυτονόμηση αρχικά και εν συνεχεία ανεξαρτητοποίηση των βαλκανικών κρατών στα συνέδρια του Παρισιού (1856), του Αγίου Στεφάνου (1878) και του Βερολίνου (1880) άλλαζαν τα γεωπολιτικά δεδομένα, αλλά η ιδέα δεν εγκαταλείφθηκε από τους ισχυρούς οικονομικούς,

---

<sup>108</sup> Ο Συμβιβασμός (Ausgleich) του 1867 ήταν η δημιουργία μιας δυαδικής μοναρχίας, της Αυστροουγγαρίας. Προέκυψε ως ανάγκη μετά τις φιλελεύθερες επαναστάσεις του 1848, κατά τις οποίες οι σλαβικοί λαοί, οι Ούγγροι και οι Τσέχοι είχαν νικηθεί. Η ανάδυση όμως της Πρωσίας ως κεντρικής δύναμης στην Ευρώπη ώθησε τον Φραγκίσκο Ιωσήφ Β' της Αυστρίας να επιδιώξει συνεννόηση με κάποια από τις μεγάλες μειονότητες στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας του. Οι Ούγγροι ήταν η ισχυρότερη μειονότητα και ο εκπρόσωπός της Ferenc Déak υπέγραψε πολιτειακή συμφωνία με τον κόμη Friedrich Ferdinand Graf von Beust, Υπουργό Εξωτερικών της Αυτοκρατορίας κατά την οποία η Βουδαπέστη μέσω του ουγγρικού θρόνου αποκτούσε εξουσία στο νότιο τμήμα της αυτοκρατορίας, χωρίς όμως αυτή να διασπαστεί. Κοινά και υπό τον υψηλό έλεγχο της Βιέννης παρέμεναν ο στρατός, το ναυτικό, η εξωτερική πολιτική και η οικονομία (Berstein και Milza, *Η ευρωπαϊκή συμφωνία* 143-145).

κοινωνικούς και πολιτικούς κύκλους των Ελλήνων της Κωνσταντινούπολης και της Διασποράς (Panayotopoulos 332 και 335).

Εκ πρώτης όψεως η απομάκρυνση του Δραγούμη από τη Μεγάλη Ιδέα και η στροφή του προς τον ελληνοθωμανισμό φαίνεται να αντιβαίνει τη λογική. Η έννοια της φυλής ως έθνος, η οποία με τη σειρά της απαιτεί αυτοδιάθεση και αυτοκυριαρχία δεν συνάδει με την ιδέα του ελληνοθωμανισμού. Ωστόσο, ο Δραγούμης δεν ονειροβατεί, ξέρει ότι η Ελλάδα δεν έχει τη δυνατότητα να νικήσει την Οθωμανική Αυτοκρατορία και τις βαλκανικές χώρες σε έναν ολοκληρωτικό πόλεμο εναντίον όλων, εξαιτίας εγγενών αδυναμιών που οφείλονται στο μικρό μέγεθός της. Με αυτόν τον τρόπο αναγνωρίζει τη στρατιωτική της δυσκολία. Για να οργανωθεί ο στρατός, δεν χρειάζονται μόνο χρήματα αλλά και στρατιωτικό πνεύμα. Είναι δε απαραίτητος ο στρατός, κατά την κοινή αντίληψη, για την εκπλήρωση της Μεγάλης Ιδέας. Στην ελληνική κοινωνία όμως από τη μια λείπει το στρατιωτικό πνεύμα, από την άλλη η δυσλειτουργία του κράτους ωθούν το όραμα του αλυτρωτισμού να στραφεί προς άλλες κατευθύνσεις (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 153-154)

Η θεωρία του ελληνοθωμανισμού φάνηκε να κερδίζει έδαφος και να γίνεται υλοποιήσιμη με την επανάσταση των Νεοτούρκων το 1908. Οι Νεότουρκοι και το κίνημά τους στην Οθωμανική Αυτοκρατορία το 1908 έδωσαν την εντύπωση ενός ουσιαστικού εξευρωπαϊσμού της τουρκικής διοίκησης. Ο Δραγούμης, όντας διπλωματικός υπάλληλος είχε την εμπειρία του Κινήματος των Νεοτούρκων και είναι ενδιαφέρον να δούμε πώς αποτίμησε ο ίδιος το κίνημα:

Άρχισαν αγάλι αγάλι τη δουλειά τους οι ξένοι αυτοί που δεν ένιωθαν τον κοινωνικό και πολιτικόν οργανισμό της Ανατολής και με τα χρόνια είδαν πως τίποτε δεν έσιαχναν [...] το ένιωσαν οι Τούρκοι και τα έχασαν. Από χρόνια πολλά βρίσκονταν στην Ευρώπη Τούρκοι εξόριστοι ή και νέοι σπουδαστές που είχε ξυπνήσει μέσα τους κάποια συνείδηση εθνισμού τούρκικου και [...] για να δικαιολογήσουν τον τωρινό ξεπεσμό της εξουσίας τους, ξέσπασαν στον Σουλτάνο τους. [...] Και επειδή στα βίλαετια της Ρούμελης βρίσκονταν συγκεντρωμένοι πολλοί απ' αυτούς, εκεί αναμεταξύ

τους ξεφύτρωσε η ιδέα να μην αφήνουν τους χριστιανούς μονάχους ν' αγωνίζονται, είτε για τα εθνικά τους ιδανικά είτε για να καλλιερέσουν την τύχη τους [...] και θα απέκλειαν την κατοχή των Ευρωπαίων. [...] Ζήτησαν και τη βοήθεια των χριστιανών ανταρτών, που πρόθυμα τους παραστάθηκαν. Ονειρεύτηκαν να διοικήσουν τον τόπο τους πάλι αυτοί, μονάχοι τους, χωρίς ν' ανακατεύονται οι Ευρωπαίοι, μα για να κάμουν καλήν εντύπωση, δείχνοντας πως είναι πολιτισμένοι. Εγύρεψαν συνταγματικό πολίτευμα, ονόμασαν τον εαυτό τους Νεότουρκους και όλους τους λαούς της αυτοκρατορίας Οθωμανούς (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 173-174).

Όπως στην Ελλάδα συνέβη με τον Διεθνή Οικονομικό Έλεγχο του 1898, έτσι και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία επί διακυβερνήσεως Αβδούλ Χαμίτ (1876-1909) υπήρξε ένας ανάλογος οικονομικός έλεγχος από ξένα διευθυντήρια, ένας τύποις εξευρωπαϊσμός σε επίπεδο υποδομών και οικονομίας, αλλά όχι και στην πολιτική ζωή. Η δυσaráεσκεια αυτή οδήγησε στο κίνημα των Νεοτούρκων το 1908, με αφορμή τη συζήτηση για την αυτονόμηση της Μακεδονίας. Οι Νεότουρκοι ήταν ένα κίνημα ανάλογο με το Κίνημα στο Γουδί το 1909 στην Ελλάδα. Το κίνημα περιελάμβανε διάφορες τάσεις στο εσωτερικό του ήδη από την αρχή του σχηματισμού του, και εν τέλει επικράτησε η τουρκική και ισλαμική τάση, αντί της φιλελεύθερης, που θα μπορούσε να στηρίζει τον ελληνοθωμανισμό. Τελικά, πολύ γρήγορα οι ελπίδες και τα σχέδια του Δραγούμη και των άλλων υποστηρικτών του ελληνοθωμανισμού, διαψεύστηκαν<sup>109</sup> (Βερέμης, «Κίνημα Νεοτούρκων» 254-255).

Κρίσιμη περίοδος, παράλληλα, στην ιστορία των Βαλκανίων αποτέλεσε και ο λεγόμενος Μακεδονικός Αγώνας, ανάμεσα στο 1904 και στο 1908<sup>110</sup>. Επρόκειτο

---

<sup>109</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι στο ανωτέρω παράθεμα, ο Δραγούμης μιλά σε παρελθοντικό χρόνο, δεδομένου ότι προέρχεται από το έργο του *Όσοι Ζωντανοί*, γραμμένο το 1911, παραμονές των Βαλκανικών Πολέμων.

<sup>110</sup> Η Μακεδονία είχε σημαντικό οικονομικό ρόλο στην οθωμανική οικονομία και αποτελούσε έναν από τους παράγοντες της ευρωπαϊκής οικονομίας. Από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα όμως αρχίζουν οι συγκρούσεις των πληθυσμιακών ομάδων στο εσωτερικό της, που αφορούσαν κυρίως τα θρησκευτικά και εκπαιδευτικά ζητήματα ως μέσα παραγωγής κι επιβολής εθνικής συνείδησης. Έτσι, οι βαλκανικές χώρες προσέβλεπαν σε μια πανσλαβική συνείδηση εκφρασμένη στη θρησκεία και τη γλώσσα και αντίστοιχα έκανε και η Ελλάδα (Κολιόπουλος 215 και 219). Η γλώσσα, κριτήριο εθνικής συνείδησης εκείνη την εποχή, και η θρησκεία (υπαγωγή στο Πατριαρχείο ή στη Βουλγαρική Εξαρχία) επιβάλλονταν με τα όπλα, αντάρτικα σώματα, που από ένα σημείο και μετά συγκρούονταν μέσα στα οθωμανικά εδάφη υποκινημένα και χρηματοδοτούμενα από τις εμπλεκόμενες χώρες. Αν και ο κρυφός σκοπός ήταν η βουλγαρική κυρίως διείσδυση στη Μακεδονία, υπήρχε έντονη κίνηση και για την

για έναν σκληρό πόλεμο, στον οποίο συμμετείχαν όλες οι βαλκανικές χώρες, που εποφθαλμιούσαν οφέλη εδαφικά ή άλλα στην περιοχή της Μακεδονίας, πρώτιστα, και της Θράκης, καθώς ο έλεγχος της περιοχής επέτρεπε την έξοδο στο Αιγαίο, μέσα από τα λιμάνια της Θεσσαλονίκης, της Καβάλας και της Αλεξανδρούπολης (τότε Δεδέαγατς). Ο Ίων Δραγούμης είχε λόγους να ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τον μακεδονικό χώρο, καθώς η οικογένειά του είλκυε την καταγωγή της από το Βογατσικό της Καστοριάς, αλλά και επειδή ο γαμπρός του, Παύλος Μελάς συμμετείχε ενεργά και έχασε τη ζωή του στον ιδιότυπο αυτόν πόλεμο<sup>111</sup>. Παρά το γεγονός ότι η απαρχή του πολέμου αυτού βρίσκεται στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα με την κήρυξη του αυτοκέφαλου της βουλγαρικής εκκλησίας το 1870, η ένοπλη κορύφωσή του στην τετραετία 1904-1908 δείχνει τον κομβικό χαρακτήρα της Μακεδονίας στις διεκδικήσεις όλων των βαλκανικών κρατών, της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας συμπεριλαμβανομένης (Μάζης 150).

Για τον Δραγούμη, λοιπόν, η Μακεδονία ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με την ελληνική ιστορία, τον ελληνισμό και την ελληνική φυλή, συνεπώς δεν ήταν δυνατόν να αφηθεί στα χέρια των διεκδικητών της μετά την κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όποτε και αν αυτή συνέβαινε. Ο Δραγούμης ως πρόξενος ανέπτυξε πολύπλευρη δράση τόσο στο Μοναστήρι όσο και στη Θεσσαλονίκη και την Αλεξανδρούπολη, ώστε να καταλήξει να γίνει ενοχλητικός, όχι μόνο για τις οθωμανικές αρχές αλλά και για την ίδια του την υπηρεσία (Μάζης 166). Παρά την κοινή γνώμη, η υπηρεσία του Δραγούμη στη Μακεδονία και τη Θράκη τον έφεραν σε άμεση επαφή με το πρόβλημα της πολυφυλετικότητας της περιοχής και των πολλαπλών διεκδικήσεων, συνεπώς το όποιο δημογραφικό επιχείρημα μπορούσε να

---

εξασφάλιση μιας αυτόνομης Μακεδονίας, βουλγαρικά ελεγχόμενης, που δεν θα ανήκε σε κανένα από τα βαλκανικά κράτη, τουλάχιστο επισήμως (Μαζαράκης 221-222).

<sup>111</sup> Ο Ίων Δραγούμης έγραψε το μυθιστόρημα *Μαρτύρων και Ηρώων αίμα* για να τιμήσει τη θυσία του γαμπρού του, Παύλου Μελά, συζύγου της αδερφής του, Ναταλίας, το οποίο εκδόθηκε το 1914.



προβληθεί αργότερα από την Ελλάδα εξέπνεε, μιας και καμία εθνοτική ομάδα δεν μπορούσε να διεκδικήσει απόλυτη πλειοψηφία. Η Ελλάδα έπρεπε να αναζητήσει συμμάχους, κατά τον Δραγούμη, και αυτοί ήταν οι Οθωμανοί Τούρκοι, οι οποίοι ως πολιτισμική ομάδα είχαν ανεχθεί την ανεξιθρησκία και δεν είχαν καταφέρει να επιβάλλουν διαφορετικό πολιτισμικό πρότυπο στους χριστιανικούς πληθυσμούς των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας, παρά τη μακράιωνη κατοχή (Μάζης 352). Ωστόσο, ήδη από αυτή την εποχή, ο Δραγούμης είχε προτείνει να δημιουργηθούν τοπικές οργανώσεις–πυρήνες της *Πανελληνίου Οργανώσεως*<sup>112</sup>, για να εξοπλίσουν και να εκπαιδεύσουν στα όπλα τον ελληνικό πληθυσμό για παν ενδεχόμενο (Πλουμίδης 85).

Οι υποσχέσεις που έστελναν οι Νεότουρκοι για την ειρηνική και ισότιμη συνύπαρξη όλων των εθνών και θρησκειών στην Οθωμανική Αυτοκρατορία παραλληλίστηκε με την νομοθέτηση της ισοπολιτείας στο ρωμαϊκό κράτος επί αυτοκρατορίας Καρακάλλα το 212 με την *Constitutio Antoniana* (Alfoldy 187), που ώθησε στον εξελληνισμό της διοίκησης στο ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας, σύμφωνα με τα λόγια του Δραγούμη. Ωστόσο, από πολύ παλαιότερα στο ανατολικό τμήμα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας οι επιμειξίες και ο ισχυρός ελληνικός χαρακτήρας διατηρούσαν όχι μόνο τον πολιτισμό αλλά επέτρεπαν συχνά και την διοίκηση από Έλληνες ή και εξελληνισμένους Ρωμαίους (Τουλουμάκος, «Έλληνες και Ρωμαίοι» 574-578). Αν, λοιπόν στην αρχαιότητα οι Έλληνες είχαν το ήθικό έρεισμα της (συν)διακυβέρνησης, τώρα αυτό λείπει και το πρωτείο ανήκει στην Ευρώπη (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 163).

---

<sup>112</sup> Η Πανελλήνια Οργάνωσις οργανώθηκε το 1908 από τον συνταγματάρχη τότε Παναγιώτη Δαγκλή και αποτέλεσε ως τη διάλυσή της το 1909 το συντονιστικό όργανο ανορθόδοξου πολέμου (ανταρτοπολέμου κλπ) των Ελλήνων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, αντικαθιστώντας το Μακεδονικών Κομιτάτων (Πλουμίδης 85).

Υπό αυτές τις εξελίξεις, την εμφάνιση και ενίσχυση του τουρκικού εθνικισμού, την ανεξαρτητοποίηση και ισχυροποίηση των βαλκανικών κρατών, ο ελληνοθωμανισμός δεν μπορούσε να αποτελεί εναλλακτική. Όμως ο Δραγούμης εξακολουθούσε να αντιτίθεται στη Μεγάλη Ιδέα, η οποία υποστήριζε το ιδανικό της Ελλάδας των δυο ηπείρων και των πέντε θαλασσών, θεωρώντας την ανέφικτη. Έτσι το 1916 γράφει ένα άρθρο με τίτλο «Αυτοκρατορία και Ανατολή», όπου περιγράφει την δική του, κοσμοπολίτικη, εναλλακτική. Το άρθρο έρχεται ως απάντηση και σχολιασμός στο προσφάτως εκδοθέν έργο *Αυτοκρατορία* του βουλευτή Κερκύρας Κωνσταντίνου Σοκόλη<sup>113</sup>. Αφού δίνει μια εκτενέστατη περίληψη, ο Δραγούμης σχολιάζει στο υπόλοιπο άρθρο ότι η ιδέα της ελληνικής αυτοκρατορίας με όργανο την Οθωμανική δεν έχει τελειώσει, παρά τις εξελίξεις των Βαλκανικών Πολέμων, όπου «ο γεωγραφικός διπλασιασμός της Ελλάδος [...] εσήμανε σύγχρονον διπλασιασμόν και της Βουλγαρίας και της Σερβίας και του Μαυροβουνίου, μεγέθυνσιν και της Ρουμανίας» (Δραγούμης, «Αυτοκρατορία και Ανατολή» 1090). Αυτός ο διπλασιασμός δημιουργούσε στην Ελλάδα πρόβλημα καθώς δεν ήταν σε θέση ούτε τα διευρυμένα της σύνορα να διασφαλίσει απόλυτα αλλά και έπρεπε να ταχθεί με κάποια από τις δημιουργημένες συμμαχίες, χωρίς όμως να μπορεί να επηρεάσει την πολιτική τους, παρά μόνο να λάβει υποσχέσεις περί διασφάλισης των συμφερόντων της (Λεονταρίτης 8). Όταν, λοιπόν, γράφει το άρθρο μεσούντος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και του Εθνικού Διχασμού στην Ελλάδα, διατυπώνει και την άποψή του για τη θέση της Ελλάδας στον πόλεμο αυτόν:

Εάν εν μέσω του τρομερού πολέμου που μαίνεται γύρω μας, παραμέναμεν ψυχρότεροι και σταθερότεροι, αντιδρώντες κατά των πρώτων εντυπώσεων, κατά των λόγων και των πειρασμών, θα εξυπηρετούσαμε καλλίτερα το ίδιον σύμφερον μας, και θα ήμεθα ικανώτεροι να διακρίνωμεν

---

<sup>113</sup> Ο Κωνσταντίνος Σοκόλης ήταν νομικός και βουλευτής Κέρκυρας από το 1912 ως το 1920 και από τους θιασώτες της ιδέας διάδοσης των Βυζαντινών Σπουδών στην Ελλάδα (Ρεπούλιος Δημήτρης στον ιστότοπο <http://www.xn----f9bkh3fck.gr/evs/istoriko/> και <https://www.vouleftes-kerkyras.com/-----> )

τα πράγματα και τα σύνορα της ανάγκης εντός των οποίων διαβιοί και κινείται ο Ελληνισμός. Αλλ' η ευρωπαϊζουσα ανατροφή μας και η φιλοπερίεργος διάθεσίς μας, παρέσυρε την φαντασίαν μας, και κατ' αρχάς μενα μας έσυρε ορμητικώς προς την μίαν ομάδα των εμπολέμων [...] κατόπιν δε μας διαίρεσε εις δύο στρατόπεδα. [...] <sup>114</sup> Επήλθον επικουρικώς και αι προπαγάνδαι των δύο ευρωπαϊκών συνασπισμών. [...] Οι μη χάσαντες εντελώς τα λογικά των, ας αποτελέσουν τον πυρήνα του τρίτου στρατοπέδου, το οποίον πρέπει να κυριαρχήσει εις την Ελλάδα και τον Ελληνισμόν. Ότι δεν είναι όνειρον η ιδέα [...] δειλά δειλά αλλά βαθμηδόν εντονότερα και καθαρώτερα θα εμφανίζεται το ανατολικόν ιδανικόν της ελληνικής φυλής. [...] Και ο Ελληνισμός κατ' ολίγον θα καταστεί το κέντρον ανατολικής ομοσπονδίας (Δραγούμης, «Αυτοκρατορία και Ανατολή» 1087).

Μέσα από αυτό το απόσπασμα ο Ίων Δραγούμης προτείνει με σαφήνεια την ομοσπονδιοποίηση των βαλκανικών κρατών, καθώς λόγω της οθωμανικής κατοχής, τα διακρίνει κοινή ιστορία, θρησκεία. Ο ελληνισμός μπορεί να ηγηθεί του εγχειρήματος με την άμβλυνση των διαφορών ανάμεσά τους (Παρασκευόπουλος 52). Ο Δραγούμης φαίνεται εδώ να αντιτίθεται στην έννοια του έθνους-κράτους, όπως αναφέρει ο Μάζης (348). Όμως αυτό δεν φαίνεται ορθό, διότι ήδη τον έχουμε δει να αναφέρεται στην οργάνωση της Αγγλίας και της Γερμανίας, κατόχων αποικιακών αυτοκρατοριών μεν αλλά με σημείο αναφοράς το εθνικό κράτος, και να χρησιμοποιεί ως παράδειγμα δημιουργίας εθνικού κράτους την Ιταλία. Επιπλέον, η πολιτική του δράση την εποχή που ήταν πρόξενος στη Μακεδονία είχε σκοπό να απομακρύνει τον βουλγαρικό κίνδυνο με κάθε τρόπο, ώστε να μην κινδυνεύσει ο μακεδονικός χώρος να γίνει βουλγαρικός. Ωστόσο, τον βλέπουμε να στοχεύει σε ένα ιδανικό

---

<sup>114</sup> Ο Δραγούμης εδώ αναφέρεται στο ζήτημα της συμμετοχής της Ελλάδας στον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και στις πολιτικές διεργασίες και αντιπαλότητες που προκάλεσε. Η εκλεγμένη κυβέρνηση του Ελευθερίου Βενιζέλου επιθυμούσε τη συμμετοχή της χώρας στο πλευρό της Entente Cordiale (Αντάντ: Αγγλία, Γαλλία, Ρωσία), εφόσον οι γειτονικές Βουλγαρία και Οθωμανική Αυτοκρατορία συντάσσονταν με το πλευρό των Κεντρικών Αυτοκρατορικών (Γερμανία και Αυστροουγγαρία). Η Βουλγαρία και η Οθωμανική Αυτοκρατορία θα επιθυμούσαν την αναθεώρηση των συνθηκών των Βαλκανικών Πολέμων, συνεπώς η Ελλάδα, κατά τον Βενιζέλο, όφειλε να πάρει θέση ξεκάθαρη. Αντίθετα, ο βασιλιάς Κωνσταντίνος, με σύζυγο την αδερφή του Κάιζερ Γουλιέλμου της Γερμανίας επιθυμούσε την αυστηρή ουδετερότητα της χώρας, εφόσον δεν μπορούσε να προτείνει ανοιχτά να συνταχθεί η Ελλάδα με τις Κεντρικές Αυτοκρατορίες. Το πρόβλημα έγινε πολύ πειστικότερο και ο διχασμός πολύ εντονότερος, όταν, μετά το 1915, η τελμάτωση του ανατολικού και του δυτικού μετώπου του πολέμου, επέβαλε το άνοιγμα ενός τρίτου, και οι δυνάμεις της Entente το ζητούσαν στη Νότια Βαλκανική, οπότε και η Ελλάδα έπρεπε να προχωρήσει στη δημιουργία αυτού του μετώπου χωρίς καθυστέρηση (Μαργαρίτης 74-75).

ισοπολιτείας εντός μιας αυτοκρατορικής διοίκησης, οθωμανικής ή ελληνικής (Μάζης 160-163).

Η κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και η ενδυνάμωση όλων των βαλκανικών κρατών σε βάρος της, όπως είδαμε, προβλημάτισε τον Ίωνα Δραγούμη. Ήδη από την εποχή του Μακεδονικού Αγώνα ο Δραγούμης μέσα στην αρθρογραφία του είχε προτείνει τον σχηματισμό αλβανικού κράτους στα βόρεια του ελληνικού ώστε να λειτουργήσει ως ανάχωμα στον σλαβικό επεκτατισμό. Δεν ήταν μάλιστα αρνητικός και σε μια ελληνοαρμενική, πέραν της ελληνοαλβανικής συνεργασίας, ως προσπάθειας ανακοπής των απειλών των Βουλγάρων και των Σέρβων (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 22). Τη σκέψη του αυτή, για την ελληνοαλβανική συνεργασία, δεν τη συγκροτεί ενιαία, αλλά επιστρέφει με διάφορες αφορμές και σε διαφορετικές χρονικές στιγμές. Βασική του θέση ως προς αυτό είναι ότι η ελληνική και η αλβανική ψυχή είναι συγγενικές. Τον βρίσκουμε, εν συνεχεία, να γράφει στα 1908 ότι θα έπρεπε να εισαχθεί η αλβανική γλώσσα στα ελληνικά σχολεία, εφόσον υπάρχουν μαρτυρίες, κατά τις οποίες οι Αλβανοί ευχαριστούν την ελληνική κυβέρνηση για την εισαγωγή της αλβανικής γλώσσας στην περιοχή των Ιωαννίνων (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 132-133).

Η θέση αυτή υπέρ της Αλβανίας, είναι πιθανόν να φαίνεται οξύμωρη με την ιδέα του για την εξωτερική πολιτική. Ωστόσο, πέρα από τη συγγένεια, ο Δραγούμης γνωρίζει, ως διπλωματικός υπάλληλος, ότι οι Αλβανοί θεωρούν εχθρούς τους Σέρβους και εν γένει την φυλή των Σλάβων (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 74). Αναγνωρίζει όμως και την εμπλοκή της διεθνούς πολιτικής, καθώς τους «Αλβανούς [...] έχουνε φαρμακώσει εναντίο μας οι Αυστριακοί και οι Ιταλοί» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 129). Δεν παύει, ωστόσο, να τους θαυμάζει, επειδή «αν και

γινήκαν μουσουλμάνοι όμως δεν ξέχασαν πως είναι πρώτ' απ' όλα Αρβανίτες» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 98).

Γι' αυτούς τους λόγους και δεν αντιτίθεται στην ανάπτυξη του αλβανικού εθνικισμού που βρίσκεται στις απαρχές του στα τελευταία χρόνια του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Αντίθετα, ο Δραγούμης πιστεύει ότι η Ελλάδα έχει συμφέρον να βοηθήσει την ανάπτυξη της εθνικής ιδέας των Αλβανών και να συνταιριάξουν τα δυο έθνη τις αξίες τους. Δεν θεωρεί ότι μπορεί να γίνει, βέβαια, σοβαρή συζήτηση για σύνορα, εφόσον ακόμα δεν έχει σχηματιστεί αλβανικό κράτος, ωστόσο η συνεργασία ανάμεσα στα δυο έθνη συμφέρει πολλαπλά και τα δυο μέρη. Αφενός μειώνεται ο σλαβικός κίνδυνος, πράγμα που ο Δραγούμης έχει υποστηρίξει και σε άλλα γραπτά του, αφετέρου, όντας στο διπλωματικό σώμα, γνωρίζει καλά τις κινήσεις των Αυστριακών και των Γερμανών να εγκαθιδρύσουν ένα προτεκτοράτο τους στη Βαλκανική με όχημα τον αλβανικό εθνικισμό και έχει ξεκάθαρη σκέψη και φόβους απέναντι στους Ιταλούς: «δεν έχουν καλούς σκοπούς για τη χώρα τους<sup>115</sup>. Αυτοί<sup>116</sup> θέλουν την Αρβανιτιά να την κατακτήσουν για ορίζουν και από τις δυο μεριές την Αδριατική Θάλασσα. Έπειτα λιμπίζονται το λιμάνι της Αυλώνας. Και δεν κρύβουν τις επιθυμίες ή τις βουλιμίες τους». Στο σημείο αυτό, ο Δραγούμης κάνει την πρότασή του σχετικά με την ανεξαρτησία της Αλβανίας, για δυαδική μοναρχία στο πρότυπο της Αυστροουγγαρίας ανάμεσα στην Ελλάδα και την Αλβανία (Δραγούμης, «Αρβανιτιά» 120-121)<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Αναφέρεται στη χώρα των Αλβανών.

<sup>116</sup> Αναφέρεται στους Ιταλούς.

<sup>117</sup> Αν και το ζήτημα του εθνικού προσδιορισμού των Αρβανιτών είναι έντονα πολιτικοποιημένο, θα αναφερθούμε πολύ περιορισμένα στην κοινωνικοεπαγγελματική ομάδα των *stradioti*, μισθοφόρων στρατιωτών στην Ευρώπη την εποχή της Οθωμανικής Κυριαρχίας. Οι *Stradioti* προέρχονται από τον χώρο της Ηπείρου και άλλοτε θεωρούνται αλβανικής καταγωγής άλλοτε Αρβανίτες Έλληνες. Για παράδειγμα, ο Κωνσταντίνος Σάθας τους θεωρεί Έλληνες, επικαλούμενος ακόμα και σύγχρονες με τους *stradioti* πηγές, όπως τον ιστορικό Λαόνικο Χαλκοκονδύλη και τον ίδιο τον εθνικό ήρωα της Αλβανίας, Γεώργιο Καστριώτη ή Σκεντέρμπεη, ή την οικογένεια Μπούα που δηλώνουν και οι δυο απόγονοι του Πύρρου, αρχαίου βασιλιά της Ηπείρου (Σάθας θ' -ι'). Σύγχρονα, η Χρύσα Μαλτέζου και

Ακόμα ίσως πιο οξύμωρο φαίνεται να είναι το άρθρο σε δυο μέρη που δημοσίευσε το 1912 στο περιοδικό *Νουμάς*, με τίτλο «Ελληνοβουλγαρικά» (I και II), στο οποίο προτείνει συνεργασία με τους Βούλγαρους. Με τους Βούλγαρους έχει συνεργαστεί το ελληνικό στοιχείο στη Βουλή των Νεοτούρκων, όταν συνέπηξε χριστιανικό κόμμα για τον σεβασμό των μειονοτήτων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Συνεπώς, όταν το 1912 έχει λήξει ο Α΄ Βαλκανικός Πόλεμος –και ακόμα Ελλάδα και Βουλγαρία βρίσκονται στο ίδιο, το αντιοθωμανικό στρατόπεδο- ο Δραγούμης δεν βρίσκει λόγο να μη συνεχιστεί αυτή η συνεργασία, που πιθανόν να συμπαρέσυρε και τα άλλα γειτονικά χριστιανικά έθνη σε μια ευρύτερη συνεργασία, ειρηνική αυτή τη φορά. Η βάση της συνεργασίας αυτής θα ήταν μέσα στην *Τουρκιά* (Οθωμανική Αυτοκρατορία) και θα αφορούσε το εμπόριο, την αναγνώριση κοινοτήτων και τον αμοιβαίο σεβασμό και φυσικά, θα ανάγκαζε τους Τούρκους σε μια στάση πολύ λιγότερο αλαζονική και πιο υποχωρητική απέναντι στα δυο έθνη (Δραγούμης, «Ελληνοβουλγαρικά» 57 και 91). Καθίσταται έτσι εξαιρετικά σαφές το συμπέρασμα της Γαζή ότι ο Δραγούμης κινούνταν μέσα στις όποιες γεωπολιτικές αλλαγές και καθόριζε ανάλογα τη σκέψη και τις προτάσεις του, ενώ τουλάχιστο ως το 1912, δεν είχε περάσει στο αντιβενιζελικό στρατόπεδο (Γαζή 207 και 227).

Στα τέλη όμως του 1912 και μετά τη λήξη του Α΄ Βαλκανικού Πολέμου, ο Δραγούμης δημοσιεύει στον *Νουμά* ένα εξαιρετικά βίαιο άρθρο, με τίτλο «Τιμή και Ανάθεμα» στις 29 Δεκεμβρίου. Ο Δραγούμης διαχωρίζει εκεί δυο πολιτικές, την ελλαδική ή των προσθηκών και την πανελλήνια. Η πολιτική των προσθηκών είναι η πολιτική που ακολούθησε ο Βενιζέλος, συμμαχώντας με την Βουλγαρία εναντίον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, πράγμα που διαλύει την ελπίδα του Δραγούμη για το ελληνοθωμανικό κράτος (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 193). Η μεγάλη

---

ο Στάθης Μπίρταχας που έχουν ερευνήσει αυτή την πτυχή του θέματος, τους θεωρούν Έλληνες ή ελληνίζοντες Αλβανούς (Μαλτέζου 17-18 και Birtachas 125-126).

ανησυχία του Δραγούμη έγκειται στο γεγονός ότι στα υπό διεκδίκηση και κατάληψη εδάφη από τη Βουλγαρία ζουν ελληνικοί πληθυσμοί, τους οποίους οι Βούλγαροι δεν θα σεβαστούν, επειδή «κιόλας άρχισαν οι Βούλγαροι με τρόπο ακατανόμαστο να τους βασανίζουν για να χάσουν τα ελληνικά τους χώματα- και θα τους οδηγήσουν στη φυγή» (Δραγούμης, Ανθολόγιο του Νουμά 196). Τέλος, ένα τρίτο σημείο ανησυχίας είναι ότι με τη νίκη των Βουλγάρων υπάρχει κίνδυνος να επιστρέψουν τα βουλγαρικά σύνορα σε αυτά του Συνεδρίου του Αγίου Στεφάνου το 1878, δηλαδή στο Αιγαίο, λόγω της κατάληψης της Ανατολικής Μακεδονίας και της Θράκης (Δραγούμης, Ανθολόγιο του Νουμά 198).

Ο Ίων Δραγούμης το 1917 εξορίζεται στην Κορσική από την κυβέρνηση Βενιζέλου, μετά το τέλος του Εθνικού Διχασμού το 1917 και ως το 1919. Η αρθρογραφία του στο διάστημα 1915-1917, εναντίον των συνεχών επεμβάσεων των Αγγλογάλλων, και κυρίως των Γάλλων, στην ελληνική πολιτική, εξόργισαν τη Γαλλία, που ζήτησε την εξορία του, πράγμα που ο Βενιζέλος αναγκάστηκε να κάνει (Μάζης 236-238). Με την επιστροφή του στην Ελλάδα από την Κορσική το 1919, αμέσως η εξορία του συνεχίζεται στη Σκόπελο. Οι καταστάσεις όμως πλέον έχουν αλλάξει δραματικά. Ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος έχει τελειώσει, η Ελλάδα βρισκόταν στην πλευρά των νικητών και συμμετείχε πλήρως στον πόλεμο, έστω και με αρκετή καθυστέρηση, πράγμα που της έδινε δικαίωμα να ζητήσει ανταλλάγματα για τη συμμετοχή αυτή. Επιπλέον, το ευρωπαϊκό –κυρίως βρετανικό– δόγμα της ακεραιότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με κάθε κόστος είναι πια παρωχημένο, μετά από τόσο καταγιμιστικές εξελίξεις. Τα νέα αυτά δεδομένα υποχρεώνουν και τον Ίωνα Δραγούμη να αλλάξει και την δική του σκέψη. Αυτό που είχε καταστησει τον Δραγούμη ανεπιθύμητο από τους Συμμάχους ήταν ότι, αν και συμφωνούσε με τον Βενιζέλο για την έξοδο της Ελλάδας στον πόλεμο με την

Ανταντ, ζητούσε γραπτές εγγυήσεις και δεσμεύσεις για τα όποια ανταλλάγματα θα δίνονταν για τη συμμετοχή της αυτή (Μάζης 235-236).

Ευρισκόμενος στην Κορσική, δεν σταματά τη δράση του αλλά συντάσσει το *A' Υπόμνημα* προς τη Συνδιάσκεψη της Ειρήνης στο Παρίσι. Ο Δραγούμης στο *A' Υπόμνημα* αγγίζει όλα τα ακανθώδη θέματα που απασχολούσαν την ελληνική διπλωματία και αναζητούσαν επειγόντως λύση, όπως π.χ. το αμφισβητούμενο καθεστώς των νησιών του Αιγαίου, τα οποία η Ελλάδα είχε καταλάβει στρατιωτικά κατά τους Βαλκανικούς Πολέμους αλλά δεν της είχαν αποδοθεί οριστικά· καταφερόταν, παράλληλα και εναντίον των Συμμάχων της Entente για τις ποικιλότητες πιέσεις που άσκησαν στην Ελλάδα κατά τη διεξαγωγή του *A' Παγκοσμίου Πολέμου*· τέλος, ζητούσε επανόρθωση όσων είχαν συμβεί στη χώρα στα χρόνια του πολέμου, με την εμπλοκή των Δυνάμεων στις εσωτερικές κρατικές υποθέσεις: τη διεξαγωγή ελεύθερων εκλογών, την αυτοδιάθεση των ελληνικών πληθυσμών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και την εδαφική μεγέθυνση τις χώρας για τις υπηρεσίες που προσέφερε (Παρασκευόπουλος 327-334 και Μάλλωσης 37-40).

Λίγους μήνες αργότερα, από τη Σκόπελο, ο Δραγούμης θα στείλει και ένα δεύτερο υπόμνημα, ως συνέχεια, με πιο συγκεκριμένες θέσεις, το *B' Υπόμνημα επί του ελληνικού ζητήματος προς την εν Παρισίοις Συνδιάσκεψιν της Ειρήνης*. Στο κείμενό του αυτό ο Δραγούμης θα φανεί αρκετά διαλλακτικότερος, σε σχέση με το προηγούμενο *A' Υπόμνημα* και θα αναλύσει τις βασικές, κατά τη γνώμη του, θέσεις της Ελλάδας στη Συνδιάσκεψη. Πρώτη επισήμανσή του ότι «εάν παρά πάσαν προσδοκίαν παροραθούν οι δίκαιαι του έθνους αξιώσεις, ως αποτέλεσμα [...] θα προκύψη μόνον χάος» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 248).



Το όλο επιχείρημα του Δραγούμη, ώστε να πείσει τη Συνδιάσκεψη για την αποκατάσταση του ελληνισμού είναι στη βάση του ιστορικό-πολιτισμικό. Ξεκινά με τη μακραίωνη, «από τριάκοντα αιώνων» παρουσία του ελληνισμού στις περιοχές που διεκδικεί. Δεν πρόκειται, όμως, μόνο για τον σημερινό ελληνικό χώρο, «αλλά πάσα χώρα από αρχαιοτάτων χρόνων οικηθείσα υφ' Ελλήνων οργανωμένων εις ιδιαίτερον έθνος» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 249) και πιο συγκεκριμένα «το ελληνικόν έθνον νυν εκτείνεται μέχρι της Βορείας Ηπείρου, της Βορείας Θράκης και εν Ανατολή μέχρι των πυλών της Αρμενίας και της Συρίας. Ευρίσκονται επί πλέον συμπαγείς ελληνικοί πληθυσμοί εις τη Νότιαν Ρωσίαν και τον Καύκασον (Ο ελληνισμός της Μεγάλης Ελλάδος, δηλαδή της μεσημβρινής Ιταλίας και Σικελίας, είναι πλέον μόνο ιστορική ανάμνησις...)» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 250-251). Πρόκειται για την κοιτίδα του έθνους, το οποίο «έλαβε συνείδησιν της εθνικής του ενότητος ... και κέκτηται ικανότητα πολιτική προς αυτοοργάνωσιν και αυτοδιάθεσιν» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 249). Στις περιοχές αυτές οι «Έλληνες αποτελούν ιθαγενή πληθυσμόν, αυτόχθονον από αμνημονεύτων χρόνων» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 251). Από αυτή την ευρεία περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου, αναδύθηκε ένα, *συντεταγμένον* ελληνικό έθνος. Προς επίρρωση, μάλιστα, του επιχειρήματός του συνεχίζει με την εμπορική και, εν γένει, οικονομική δραστηριότητα των Ελλήνων – την οποία μοιράζονται με Αρμενίους και Εβραίους- μια δραστηριότητα, η οποία εκκινεί από το φτωχό έδαφος και υπέδαφος της χώρας (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 251-254). Το κείμενο του Δραγούμη είναι διατυπωμένο έτσι ώστε να μην εισέρχεται σε επικίνδυνα νερά. Πρώτο δε και κύριο, δίνει βάση στην ισχυρή κατά την Αρχαιότητα και το Βυζάντιο παρουσία των Ελλήνων στην Ιταλική Χερσόνησο – ονομάζοντάς την «ισχυράν ιστορικήν ανάμνησιν», που δεν εγείρει αξιώσεις- ενώ προχωρά και σε σαφέστατο διαχωρισμό ανάμεσα στον παροικιακό ελληνισμό της

Βόρειας και Δυτικής Ευρώπης από τον αυτόχθονο –που θα ήγειρε συνεπώς δικαιώματα επί της γης- ελληνισμό στην Ανατολική Μεσόγειο.

Στο δεύτερο μέρος του *Υπομνήματος*, ο Δραγούμης εντάσσει τις ελληνικές διεκδικήσεις μέσα στο λεγόμενο Ανατολικό Ζήτημα. Πρώτ' απ' όλα αρνείται έναν υποτιθέμενο ελληνικό ιμπεριαλισμό, εφόσον, όπως έδειξε προηγουμένως, οι Έλληνες βρίσκονταν «πάντα» στα μέρη τα οποία διεκδικούν με τρόπο οργανωμένο, συνειδητό και έχοντας συναίσθηση του ρόλου και της ταυτότητάς τους. Εγκαταλείπει πλέον το όραμα μιας Ανατολικής Αυτοκρατορίας, εφόσον οι εξελίξεις πια έχουν οδηγήσει στα εθνικά κράτη, ωστόσο αναγνωρίζει ότι θα υπάρξουν περιπτώσεις χάραξης συνόρων που θα περιλαμβάνουν μειονότητες, «διάφορα εθνικά στοιχεία, διότι τα φυσικά ή πολιτικά σύνορα εκάστου δεν συμπίπτουν εντελώς προς τα εθνικά όρια». Ωστόσο, προτείνει ο όποιος χωρισμός συνόρων και το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης των λαών να περιλαμβάνει τις συμπαγείς πληθυσμιακές ομάδες (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 256-257).

Στο δεύτερο στάδιο ο Δραγούμης περιγράφει την κατάσταση στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Πιθανόν έχοντας υπόψη του τις συζητήσεις που γίνονται ή προϋπήρχαν για μια μελλοντική συνοριακή χάραξη, ο συγγραφέας προτείνει τις δικές του λύσεις για τα Βαλκάνια, όπως την παραίτηση της Σερβίας από τη Βόρεια Μακεδονία υπέρ της Ελλάδας και της Βουλγαρίας από το Μελένικο και τη Στρώμνιτσα υπέρ της Ελλάδας, αλλά να λάβει την Δοβρουτσά στα βόρεια σύνορά της από τη Ρουμανία. Η Ελλάδα μπορεί να διεκδικήσει τη Βόρεια Ήπειρο από την Αλβανία, η οποία μπορεί να λάβει εδάφη από τη Σερβία. Ακόμα στις ελληνικές διεκδικήσεις περιλαμβάνει την Ανατολική Θράκη, την Κύπρο και τα Δωδεκάνησα. Προτείνει ακόμα την απόδοση της Μικράς Ασίας στην Ελλάδα και την ίδρυση ανεξάρτητης Αρμενίας. Η υπό σχηματισμό Τουρκία θα πρέπει να δώσει εγγυήσεις

ασφαλείας και για τις αλλόδοξες και αλλόθρησκες κοινότητες εντός της αλλά και για την λειτουργία των χριστιανικών Πατριαρχείων (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 255-264).

Όσο για την Κωνσταντινούπολη και το φλέγον θέμα της παραχώρησής της στην Ελλάδα, ο Δραγούμης αρνείται μια τυχόν διεκδίκηση ή παραχώρησή της. Η Κωνσταντινούπολη έχει μια σειρά μειονεκτημάτων, όπως ότι η θέση της στην υπό διαμόρφωση γεωπολιτική κατάσταση δεν της επιτρέπει να γίνει πρωτεύουσα ούτε του ελληνικού κράτους ούτε της περιφέρειας της Μικράς Ασίας, ενώ με το να εκτείνεται σε δυο ηπείρους δεν μπορεί να παραχωρηθεί στην Ελλάδα. Μόνη λύση είναι ένα ανεξάρτητο κράτος της Κωνσταντινούπολης και μεταφορά της τουρκικής πρωτεύουσας σε άλλη πόλη (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 263-265). Τέλος, ζητά δικαίωμα κοινοτικής αυτοδιοίκησης για τις ελληνικές κοινότητες σε όλα τα υπό σχηματισμό νέα κράτη (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 265-268).

Βλέπουμε και σε αυτό το κείμενο του Δραγούμη ότι μιλά με βάση ιστορική, χωρίς δημογραφικά δεδομένα, που θα μπορούσαν να αδυνατίσουν το ιστορικό επιχείρημά του. Οι αξιώσεις του Δραγούμη ήταν υπερβολικά φιλόδοξες, ακόμα και σε σχέση με αυτές του Βενιζέλου, που είχαν κατατεθεί νωρίτερα, στα τέλη του 1918. Ακόμα και ο πρωθυπουργός Βενιζέλος κατανοούσε ότι δύσκολα θα κατάφερνε να πείσει τους Συμμάχους ακόμα και για τα πολύ λιγότερα εδάφη που ζητούσε για τη χώρα, εφόσον ειδικά στην περίπτωση της Μικράς Ασίας, τα ίδια εδάφη διεκδικούσε και η Ιταλία (Παρασκευόπουλος 400-403). Ωστόσο, η σκέψη του έχει αλλάξει, η θέση περί μιας ελληνοθωμανικής αυτοκρατορίας έχει εγκαταλειφθεί και είναι έτοιμος να προσαρμόσει τις θέσεις του στα νέα δεδομένα, παρά την αντίρρηση που εκφράζει

και ως προς αυτό το σημείο ο Μάζης με αναφορές στα *Ημερολόγια* του Δραγούμη (Μάζης 389)<sup>118</sup>.

### 3.4.5. Το εσωτερικό πολιτικό πρόγραμμα του Ίωνα Δραγούμη

Ο Ίων Δραγούμης είναι σαφέστατος. Ήδη από τα πρώτα του γραπτά, το 1903, δηλώνει ευθαρσώς: «Δε δουλεύω για την κυβέρνηση, δουλεύω για τον Ελληνισμό. Δεν αγαπώ την κυβέρνηση, αγαπώ τον Ελληνισμό. Σιχαίνομαι την κυβέρνηση, δε σιχαίνομαι τον Ελληνισμό. Άμα συλλογίζομαι την κυβέρνηση, πέφτω σηκώνομαι, όταν νιώθω τον ελληνισμό. Πονώ για τον ελληνισμό· για την κυβέρνηση μ' έρχεται καταφρόνια» (Δραγούμης, *Ο Ελληνισμός μου* 24).

Από τη στιγμή που ο Δραγούμης αφοσιώνεται ψυχή τε και σώματι στην εθνική δράση, θα συμπέραινε κανείς ότι τα εσωτερικά της χώρας τον αφήνουν μάλλον αδιάφορο. Ωστόσο ο Δραγούμης δεν αφήνει ασχολίαστες πτυχές της εσωτερικής ζωής ακόμα και στα δημόσια κείμενά του. Είδαμε ήδη, στα προηγούμενα κεφάλαια τις απόψεις του για την εσωτερική οργάνωση στο κράτος και για την εκπαίδευση. Μας άφησε μια σειρά από προγραμματικά κείμενα, τις *Τρεις Προκηρύξεις* και τους *Προγραμματικούς Πολιτικούς Στοχασμούς*, τα οποία αν και γραμμένα σε διαφορετικές περιόδους και με διαφορετικά δεδομένα, δίνουν μια εικόνα του κράτους που επεδίωκε ο Δραγούμης ως προς την εσωτερική οργάνωση.

Στο πρώτο από αυτά τα κείμενα, την *Α' Προκήρυξη προς τους σκλαβωμένους και τους ελευθερωμένους Έλληνες*, γραμμένο το 1908, ο Δραγούμης πιστός στον ελληνοθωμανισμό στην εξωτερική πολιτική, θεωρεί ότι το κράτος οφείλει να αναλάβει δράση μαζί με την οικονομικά ισχυρή τάξη, ώστε να ενισχυθεί ο

---

<sup>118</sup> Οι όποιες αναφορές του Ίωνα Δραγούμη στα *Ημερολόγια* του δεν αναιρούν το περιεχόμενο του *Υπομνήματος* που έστειλε στη Συνδιάσκεψη, διότι –αν τυχόν γινόταν δεκτό και επικρατούσε η γνώμη του– με βάση το *Υπόμνημα* θα γινόταν η όποια διαπραγμάτευση.

ελληνισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αντί να ιδρύονται νοσοκομεία, που κάνουν το έθνος να μοιάζει άρρωστο και γηρασμένο. Ο Δραγούμης στηλιτεύει τη συμπεριφορά των ευπόρων αστών, οι οποίοι ιδρύουν ευαγή ιδρύματα για να βρουν συγχώρεση για αμαρτίες και για να ακούγεται το όνομά τους. Αν πρόκειται να διατηρηθεί και να ενδυναμωθεί ο ελληνισμός στις υπόδουλες χώρες, πρέπει να αυξηθεί η οικονομική δραστηριότητα και ο Δραγούμης έχει τον τρόπο. Σχετικά με αυτό, αναφέρει ότι «χρειάζεται ν' αγοράζουμε τσιφλίκια στα υπόδουλα μέρη και να βάζουμε δικούς μας χωριάτες να τα δουλεύουν, επειδή μπορεί το χρήμα να βγάλει και άλλες δουλειές στη μέση, ενώ το ίδιο να κάνουμε και στο ελεύθερο βασίλειο» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 131-132).

Η συζήτηση αυτή για την οικονομία δεν είναι ανεξάρτητη από τις προσδοκίες του Δραγούμη, αλλά εμπεριέχει υπόρρητες παραδοχές. Η ανεξαρτητοποίηση κρατών από την δεκαετία του 1830 δημιουργούσε ανησυχίες κατά πόσο αυτά θα ήταν οικονομικώς βιώσιμα. Το μέγεθος ενός κράτους και οι διαθέσιμες πλουτοπαραγωγικές πηγές αποτελούσαν ουσιαστική προϋπόθεση για την ύπαρξή του. Συνδεόταν έτσι ο οικονομικός φιλελευθερισμός με τον κοινωνικό και πολιτικό δαρβινισμό, καθώς τα μικρά κράτη αναμενόταν να εξαφανιστούν, καθιστώντας έτσι αναπόφευκτη την τάση για επεκτατισμό<sup>119</sup>.

Ιδιαίτερα σημαντικό παράγοντα στην οικονομική δραστηριότητα παίζει η εκπαίδευση. Είδαμε ήδη τη σχέση ανάμεσα στη γλώσσα και στην εκπαίδευση. Ο Δραγούμης, όμως, αναδεικνύει μέσα στα γραπτά του και μια ακόμα σχέση, αυτή της εκπαίδευσης με την οικονομία. Ο συγγραφέας θεωρεί ότι η αρχαιομανία και ο λογιωτατισμός αλλοτριώνουν τον άνθρωπο. Οι χωρικοί δεν ξέρουν τι κάνουν

---

<sup>119</sup> Φιλελεύθεροι οικονομολόγοι, όπως ο Friedrich List, αμφισβητούσαν το 1843 τη βιωσιμότητα κρατών, όπως το Βέλγιο, η Ολλανδία, η Πορτογαλία, αλλά όχι τη βιωσιμότητα της Ελλάδας. Εντούτοις, κατά τα φαινόμενα η άποψη αυτή διαψεύστηκε ιστορικά, εφόσον τα παραδείγματα των χωρών στις οποίες αναφέρθηκε ο List δεν ανέπτυξαν επεκτατικές τάσεις εις βάρος των γειτονικών τους κρατών (Hobsbawm, *Εθνη και εθνικισμός* 52).

στέλνοντας τα παιδιά τους σε ανώτερα σχολεία, δεν νιώθουν πως τιμή είναι η δουλειά. Γι' αυτό ο Δραγούμης, πιστεύει ότι:

του χωριάτη ο γιος πρέπει να μένει χωριάτης, παπουτσή παπουτσή, του φούρναρη φούρναρης [...] και μόνο έτσι καλλιερεύει η εργασία του καθενός. Ο γιος μαθαίνει από τον πατέρα του, καλλίτερα παρά κάθε άλλον, την τέχνη που έχει να κάνει σε όλη του τη ζωή [...] Αυτοί γίνονται οι πιο χρήσιμοι άνθρωποι στην κοινωνία, όσοι κάνουν την δουλειά του πατέρα τους, καλλιερεύοντας και μεγαλώνοντάς τηνα (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 142-144)

Η λύση του Δραγούμη, που φαντάζει μάλλον αναχρονιστική και παρωχημένη σήμερα, εκείνη την εποχή ανταποκρινόταν στην ανάγκη για την ανάπτυξη της οικονομίας, του πρωτογενούς τομέα, εφόσον δεν υπήρχε βιομηχανία αξιόλογη. Γι' αυτό συνεχίζει και προτείνει, μέσα σε πνεύμα συλλογικότητας και κοινοτισμού, «να βοηθεί ο ένας τον άλλο να βρει δουλειά [...] να φροντίζει για τη νεώτερη γενιά, τα σχολεία να καλλιερέψουν», ώστε να επιβάλλουν την πειθαρχία και να ανταποκρίνονται στις τοπικές ανάγκες και, ταυτόχρονα, να ανταποκρίνονται και στις ανάγκες και τις δεξιότητες των παιδιών, που σχετίζονται με τη σωματική ανάπτυξη και ρώμη» (Δραγούμης, *Όσοι Ζωντανοί* 146-147). Στα 1916, στους *Προγραμματικούς Πολιτικούς Στοχασμούς*, θα αναφερθεί πολύ σύντομα και επιγραμματικά στην ανάγκη δημιουργίας επαγγελματικής εκπαίδευσης ανάλογα με τις ανάγκες κάθε περιοχής και να δοθεί ιδιαίτερη έμφαση στην ξενόγλωσση εκπαίδευση, χωρίς όμως να προβαίνει σε λεπτομέρειες (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 226).

Ένα άλλο μεγάλο και κομβικό πρόβλημα είναι η δημιουργία στρατού, ισχυρού και αξιόμαχου. Ο Δραγούμης αναφέρεται στο ζήτημα στη *Γ' Προκήρυξη* που τιτλοφορείται «Στρατός και άλλα», δείχνοντας έτσι τη σημασία που αποδίδει στον στρατό. Μόνο ο στρατός μπορεί να οδηγήσει στην επίτευξη των όποιων εθνικών στόχων. Ωστόσο, δεν εννοεί μόνο την υλική προετοιμασία, τον στρατιωτικό

εξοπλισμό αλλά και το στρατιωτικό πνεύμα, το φρόνημα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 154).

Ο στρατός δεν είναι ένα ζήτημα που είναι απομονωμένο από την υπόλοιπη κρατική οργάνωση. Ο Δραγούμης θεωρεί ότι τα σύνορα της χώρας το 1909, όταν γράφει το συγκεκριμένο κείμενο, δεν βοηθούν, επειδή δεν εξασφαλίζουν ικανούς πόρους για την ανάπτυξη της εκπαίδευσης και την εκτέλεση έργων υποδομής. Για το γεγονός αυτό δεν ευθύνεται μόνο η γεωπολιτική κατάσταση αλλά και η κακοδιαχείριση των οικονομικών του ελληνικού κράτους, που είναι έρμια μικροπολιτικής. Το πρόβλημα, κατά τον Δραγούμη, λύνεται μόνο αν εφαρμοστούν όλα όσα έχουμε δει ως τώρα, η επίλυση του γλωσσικού ζητήματος προς τον δημοτικισμό, η θεσμική μεταρρύθμιση και η επιστροφή στον κοινοτισμό, αντί του οθωνικού συγκεντρωτισμού (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 166-167). Οι κυβερνήσεις της δεκαετίας του 1900 είχαν προχωρήσει σε μεταρρυθμίσεις στον στρατό και το κείμενο γράφεται την ίδια περίοδο με το ξέσπασμα του Κινήματος στο Γουδί. Πιθανόν, λοιπόν, ο Δραγούμης, να στόχευε σε μια συνολικότερη μεταρρύθμιση στη χώρα και να κατέθετε και τη δική του πρόταση στις συνολικές διεργασίες.

Το κείμενο που εμφανίζει με πολύ συγκροτημένο τρόπο τις απόψεις του Δραγούμη για την εσωτερική πολιτική ζωή είναι ένα κείμενο του 1916, οι *Προγραμματικοί Πολιτικοί Στοχασμοί*. Εκεί εκφράζει εξ αρχής την άποψή του για την πολιτική:

Το πολιτεύεσθαι βέβαια δεν είναι θεωρία, ούτε φιλοσοφική ούτε επιστημονική. Είναι τέχνη που πρέπει να παρακολουθή την αδιάκοπον κίνησιν της ομαδικής ζωής και των συμφερόντων της, την διηνεκώς μεταμορφούμενην πλοκήν, το αιώνιον γίνεσθαι. Χρειάζεται μεν επιστημονικήν παρασκευήν και παρατήρησιν η πολιτική, αλλά επιστήμη δεν είναι. Τα πολιτικά προγράμματα συνεπώς θα ήταν περιττά, εάν ήσαν μόνο θεωρητικώς λογικά, εάν δεν ελάμβανον υπ' όψει την γύρω πραγματικότητα και εάν είχαν την αξίωσιν να παραμένουν αιώνια και αναλλοίωτα, πετρωμένα

και αποκρυσταλλωμένα, και να εξαντλούν όλες τας δυνατάς προβλέψεις (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 201).

Ο Ίων Δραγούμης στο απόσπασμά του αυτό δίνει τη δική του άποψη για την πολιτική, την οποία θεωρεί απόλυτα εμπειρική δραστηριότητα, που δεν επιδέχεται κανόνες και νόμους, καθώς, ακολουθώντας την ανθρώπινη δράση, που μεταβάλλεται διαρκώς, ως εκ τούτου δεν υπάρχουν σταθερές για να ακολουθήσει κανείς.

Η θεωρητική αυτή αφετηρία του Ίωνα Δραγούμη φαίνεται να μη συνάδει με τον πρακτικό χαρακτήρα του έργου του, καθώς δεν έχει συνηθίσει τους αναγνώστες του σε θεωρητικούς ορισμούς και κείμενα. Εδώ όμως, το κάνει επειδή εν συνεχεία θέλει να στηλιτεύσει, για άλλη μια φορά, τις πολιτικές του ελληνικού κράτους και τις αντιλήψεις των Ελλήνων συναδέλφων του. Οι πολιτικοί της Ελλάδας είτε αντιγράφουν ο ένας τον άλλο ή αντιγράφουν από ξένα προγράμματα και, σε κάθε περίπτωση, τα προγράμματα αυτά δεν είναι παρά προεκλογικές υποσχέσεις που ατονούν μετεκλογικά. Αυτό που δημιουργεί, όπως λέει, ένα πολιτικό πρόγραμμα είναι η ιδιοσυγκρασία του ατόμου που το εμπνεύστηκε και όχι οι όποιες αρχές. εμπεριέχει (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 202).

Ο Δραγούμης εξακολουθεί να θεωρεί το φυλετικό πρόγραμμα, την ολοκλήρωση δηλαδή του ελληνισμού σε ενιαίο κράτος, την βασικότερη συνισταμένη κάθε προγράμματος. Από εκεί εξαρτώνται και οι άλλες πτυχές ενός εσωτερικού πολιτικού προγράμματος, η οικονομική, πρώτιστα, και οι υπόλοιπες, των οικονομικών συνθηκών επιτρεπουσών. Βασική όμως μέριμνα οφείλει να είναι η παράλληλη πορεία της ευημερίας με την εθνική ολοκλήρωση. Ο συγγραφέας δεν θεωρεί ότι το ελληνικό κράτος έχει σκοπό ιμπεριαλιστικό ή επεκτατικό, αλλά την εθνική ολοκλήρωση (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 204-206).

Όταν ξεκινά να συζητά την εσωτερική πολιτική, ο Δραγούμης δίνει τον δικό του ορισμό του κράτους, ως «ωργανωμένη υπηρεσία πολιτικών, δικαστικών και



κοινοφελών εξουσιών». Ο στόχος παραμένει ο ίδιος, «ευημερία και προκοπή της κοινωνίας και των ατόμων μέσα εις το κράτος, όσον εκ του κράτους εξαρτάται» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 205-206). Αν δούμε τον ορισμό που δίνει ο Δραγούμης με τους όρους του Montesquieu<sup>120</sup>, αφενός παρατηρούμε την τριμερή διάκριση του γάλλου φιλοσόφου, αλλά με διαφορετική ορολογία. Έχει διατηρήσει μόνο την δικαστική εξουσία αυτούσια, ενώ αντί για νομοθετική και εκτελεστική προτιμά τους όρους πολιτική και κοινοφελής.

δεν είναι θέμα ή αντικείμενον προγράμματος η καλή λειτουργία των δημοσίων υπηρεσιών, διότι αυτό προϋποτίθεται. Πρέπει εντούτοις να ενυπάρχει εις ένα κόμμα η διάθεσις να εφαρμόση ορθώς «κατά γράμμα και ιδίως κατά πνεύμα» τους νόμους ή να δημιουργήση άλλους νόμους ούτως, ώστε να λειτουργούν όσο γίνεται πλέον προσηρμοσμένοι προς τον σκοπόν των αιδημόσιαι υπηρεσίαι (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 209-210).

Εκτελεστική και νομοθετική εξουσία συμπλέκονται για την καλή λειτουργία του κράτους και την ευημερία των πολιτών. Το πρόβλημα όμως κατά τον συγγραφέα είναι ο *κομπογιαννιτισμός*, που εδώ δεν έχει την έννοια της αμάθειας και της εξαπάτησης, αλλά εννοείται «η εύκολος εργασία της αντιγραφής και μεταφράσεως νόμων της αλλοδαπής, ίνα προχείρως προσαρμοσθούν εις παρατηρηθείσας ανάγκας» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 210). Επιπλέον δε, ως προς τη δικαστική εξουσία ζητά «φυγάδευσιν του πνεύματος της ρουτίνας, αναβλητικότητας, σχολαστικότητας και τυπικότητας από το δικαστικόν σώμα, μαζί με απλοποίησι των δικαστικών νόμων και ανακαινισμόν του ποινικού δικαίου» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 226). Ο Δραγούμης εδώ ακολουθεί τη γραμμή του γερμανικού ρομαντισμού, σύμφωνα με την οποία ο κάθε λαός έχει την δική του ψυχή και συνεπώς οι νόμοι πρέπει να ανταποκρίνονται στις ανάγκες του συγκεκριμένου λαού (Κυριακίδου-Νέστορος 29

---

<sup>120</sup> Ο Γάλλος φιλόσοφος Charles Louis de Secondat, Baron de Montesquieu είχε υποστηρίξει ότι ο λόγος που η Αγγλία ήταν η πιο προηγμένη πολιτικά χώρα της εποχής της οφειλόταν στον λεγόμενο διαχωρισμό των εξουσιών σε νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική, όχι όμως απόλυτα, αλλά σε συσχέτιση και ισορροπία μεταξύ τους (Sabine 606-608).

και 31-32). Τελικά ο Δραγούμης πάλι έχει ως άξονα της σκέψης του τον κοινοτισμό, ως προς τη διοίκηση του κράτους.

Η ένταξη του Ίωνα Δραγούμη στο στρατόπεδο των αντιβενιζελικών τον ταυτίζει συχνά με τους βασιλόφρονες. Ωστόσο, ο Δραγούμης δεν είναι εναντίον του κοινοβουλευτικού συστήματος, θεωρεί όμως ότι πρέπει να μεταρρυθμιστεί εκ βάθρων. Κατ' αρχήν, δεν είναι αντίθετος με το σύνταγμα και δεν επιθυμεί μια απόλυτη μοναρχία. Αναγνωρίζει όμως ότι «η έννοια 'Βασιλεύς' είναι βαθιά χαραγμένη κατά παλαιωτάτην παράδοσιν εις την ψυχήν την ελληνικής, αλλά και η λαϊκή αντιπροσωπεία είναι επίσης ελληνικότατον προϊόν» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 227). Επιθυμεί την ύπαρξη ενός βασιλιά που να έχει άποψη για τη χάραξη πολιτικής και, όποτε υπάρχει διάσταση απόψεων ανάμεσα στον βασιλιά και την κυβέρνηση να οδηγεί τη χώρα σε εκλογές, ώστε να αποφασίζει ο λαός (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 227)<sup>121</sup>.

Γραμμένο το 1916, το κείμενο αυτό μέσα στον Εθνικό Διχασμό, δείχνει μια στάση μετριοπαθή και κριτική, που υπονοεί ότι και οι αντιβενιζελικοί έχουν διαπράξει λάθη. Επίσης, παρά τις μεταρρυθμιστικές προσπάθειες που έγιναν παλαιότερα, ούτε ο Στρατιωτικός Σύνδεσμος στο Κίνημα στο Γουδή ζήτησε πολιτειακή αλλαγή, ούτε με τις μεταρρυθμίσεις του Βενιζέλου το 1911 τέθηκε πολιτειακό ζήτημα, καθώς προείχαν άλλες ανάγκες που απαιτούσαν ομοφωνία και σίγουρα όχι διαίρεση, ενώ ήταν σαφές για τον Δραγούμη το 1916, όπως και για τον Βενιζέλο παλαιότερα, το 1910, ότι η χώρα δεν ήταν έτοιμη για πολιτειακή αλλαγή (Βερέμης «Το στρατιωτικό κίνημα» 258 και Σβολόπουλος 274-276).

Το κράτος μπορεί, εφόσον προχωρήσει η κοινοτιστική οργάνωση της διοίκησης, να εποπτεύει την λειτουργία της, να ασχολείται με ζητήματα φορολογικά,

---

<sup>121</sup> Εδώ ο λαός χρησιμοποιείται ως το πολιτικώς δρών ιστορικό υποκείμενο της κοινωνιολογίας και της πολιτικής επιστήμης, από τον οποίο αντλείται η νομιμοποίηση της εκάστοτε εξουσίας.

δικαστικά, ρύθμιση και εκτέλεση των μεγάλων δημοσίων έργων, εξωτερική πολιτική και, εν τέλει, εσωτερική και εξωτερική ασφάλεια με χωροφυλακή, στρατό και στόλο (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 174). Κάνει σύντομη αλλά σαφή αναφορά στην ανάγκη δασοφυλακής, αγροφυλακής και αστυνομίας και θεωρεί τον χωροφύλακα, «αντιπρόσωπον του κράτους εις την ύπαιθρον χώρα» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 219). Ειδικά ως προς το ζήτημα της ασφάλειας και της άμυνας, ο Δραγούμης πλησιάζει τη θέση του Max Weber -παρά το γεγονός ότι το κείμενο γράφεται πριν τα σχετικά έργα του Γερμανού κοινωνιολόγου<sup>122</sup>- που ορίζει το κράτος ως φορέα της νόμιμης βίας, που επιφέρει την οικειοθελή υπακοή των πολιτών στα κελεύσματα της κρατικής εξουσίας (Weber, *Η πολιτική* 12-15). Αποτέλεσμα αυτών που προτείνει θα ήταν η μείωση των δημοσίων δαπανών, η βελτίωση του αντιπροσωπευτικού συστήματος με την εξάλειψη των ρουσφετιών και των τοπικών κομματαρχών και των πελατειακών τους δικτύων (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 176-178). Είναι εμφανής η στάση του Δραγούμη στο κείμενο αυτό, απομακρυσμένη από την σχεδόν τυφλή αντισοσιαλιστική σκέψη των αρχών του αιώνα. Τείνει να προσεγγίσει τον ρεπουμπλικανισμό, που εδράζεται στη Γενική Βούληση του Rousseau και στις απόψεις του Giuseppe Mazzini, την αγάπη για το έθνος, όχι με στόχο ιμπεριαλιστικό αλλά αναπτυξιακό, ώστε να είναι δικαίωμα όλων των πολιτών να συναποφασίζουν και να συμμετέχουν στις όποιες κοινωνικοπολιτικές διεργασίες και να αγαπούν την πατρίδα τους επειδή την κοινωνούν και όχι επειδή επιβάλλεται να το κάνουν (Viroli 40-43 και 56).

Μεταρρύθμιση ζητά και για την κεντρική διοίκηση. Βασικό ζητούμενό του είναι η κατάργηση της πολυνομίας, που εν τέλει δημιουργεί ανομία και αυξάνει την γραφειοκρατική οργάνωση. Πάντοτε με δεδομένο τον κοινοτισμό προτείνει και τη

---

<sup>122</sup> Ο Max Weber ασχολείται με το κράτος σε πολλά έργα του, ενώ διάσημη είναι η διάλεξή του «Για την Πολιτική ως κάλεσμα και ως επάγγελμα», που δόθηκε το 1919 και ασχολείται με τον χαρακτήρα της πολιτικής, του κράτους και του ηγέτη (Weber, *Η πολιτική* 9).

αποκέντρωση της διοίκησης, επικεφαλής της οποίας θα είναι αρχές εκλεγμένες σε τοπικό επίπεδο (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 212 και 214).

Καθώς φορείς της διοίκησης είναι οι δημόσιοι υπάλληλοι, ο Δραγούμης ζητά μεταρρύθμιση και ως προς την εργασιακή τους κατάσταση. Πρώτιστα χρειάζεται εκπαίδευση, γι' αυτό και προτείνει την ίδρυση σχολής δημόσιας διοίκησης: «δικαστήριο υπαλλήλων και υπηρεσία επιθεωρήσεως», την οποία προσδιορίζει ως «δρακόντεια» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 212). Οι θεσμοί αυτοί έχουν στόχο το να πάνσουν οι δημόσιοι υπάλληλοι να λειτουργούν ως «σατραπίσκοι, να λείψη το γραφειοκρατικόν πνεύμα» και να αλλάξει η νοοτροπία, να γίνουν δηλαδή «υπηρέται όχι μόνο του κράτους αλλά περισσότερο ίσως των αναγκών του πολίτου» (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 213). Το διακύβευμα λοιπόν για μια καλύτερη διοίκηση είναι η βελτίωση του ποιού των δημοσίων υπαλλήλων και όχι του ποσού, ώστε να μη σπαταλάται το δημόσιο χρήμα (Δραγούμης, *Ελληνικός Πολιτισμός* 214).

Τέλος ως προς την οικονομία, ο Δραγούμης δηλώνει ευθαρσώς ότι τάσσεται υπέρ μιας οικονομίας, που τείνει στο φιλελεύθερο σοσιαλιστικό μοντέλο:

Δε θέλομεν κράτος παντοδύναμον απέναντι των ατόμων. Δεν θέλομεν υπερφίαλον κρατισμόν. Ευρίσκουν και μόνα των τα άτομα τον δρόμον προς την ευτυχίαν, δια συνεταιρισμών και συνασπισμών. [...] Δύναται βεβαίως και πρέπει το κράτος να υποβοηθή τα άτομα και τας ομάδας, αλλά χωρίς να προτρέχη της ανάγκης. [...] Αυτή η αρχή πρέπει να ισχύει και προς την φιλεργατικήν νομοθεσίαν. Βέβαια το κράτος έχει χρέος να μην επιτρέπη την εκμετάλλευσιν υπό μίας ομάδας ή τάξεως ή του ενός ατόμου των άλλων ομάδων, τάξεων και ατόμων, διότι το κράτος είναι υπέρ όλων [...] Να μην επεμβαίνει αμέσως αλλά εμμέσως, υποβοηθούν [...] ουχί δι' επιχορηγήσεων και προνομίων ή δι' αναμίξεως [...] αλλά δια δημοσίων έργων (*Ελληνικός Πολιτισμός* 217-218).

Βλέπουμε ότι βασικές ιδέες του Δραγούμη στην οικονομία είναι η απομάκρυνση τόσο από ένα αμιγώς φιλελεύθερο και ατομικιστικό μοντέλο όσο και από ένα αυστηρά κρατικιστικό. Προτιμά την ατομική πρωτοβουλία και αυτενέργεια,

την οποία το κράτος να υποβοηθά δομικά και όχι με παλαιοκομματικούς πελατειακούς και ψηφοθηρικούς τρόπους παραχωρώντας προνόμια και διευκολύνσεις. Επιπλέον, λαμβάνει μέριμνα και για την εργατική τάξη.

Ο Δραγούμης αφήνει πολλά παράθυρα στην ιδιωτική πρωτοβουλία, π.χ. οι σιδηρόδρομοι θα μπορούσαν να μην ανήκουν εξ ολοκλήρου στο κράτος, εταιρείες θα μπορούσαν να αναλαμβάνουν δημόσια έργα ή να τα διαχειρίζονται, «αίτινες γενικώς επιμελέστερα και οικονομικώτερα την [εκμετάλλευσι] διαχειρίζονται» (*Ελληνικός Πολιτισμός* 218). Επιπλέον ως προς τη γεωργία τονίζει την ανάγκη δημιουργίας τοπικών συνεταιρισμών και, μάλιστα, εφόσον χρειάζεται, να σταλούν αγρονόμοι και δημοδιδάσκαλοι στις γειτονικές βαλκανικές χώρες για να μελετήσουν την οργάνωση τέτοιων συνεταιρισμών. Το κράτος θα μπορούσε, συμπληρωματικά, να αποδώσει από τις γαίες του για καλλιέργεια με βάση αυτό το μοντέλο ή και να απαλλοτριώνει ιδιωτικά κτήματα που μένουν ακαλλιέργητα. Επιπρόσθετα, εγγειοβελτιωτικά έργα θα μπορούσαν να αναλαμβάνονται από τους γαιοκτήμονες των κοινοτήτων, προς αύξηση της παραγωγής, προς ενίσχυση των αγροτών και συγκράτηση της μετανάστευσης (*Δραγούμης, Ελληνικός Πολιτισμός* 221-222).

Προς επίρρωση της οικονομικής του πολιτικής, τέλος, προτείνει και ενέργειες στη δημοσιονομική πολιτική, όπως τη στέγαση των κρατικών υπηρεσιών σε ιδιόκτητα κτήρια· η ορθολογικοποίηση και αναλογικότητα στην φορολογία, ώστε να υπάρχει δίκαιη κατανομή των βαρών· μείωση της φορολογίας των ειδών πρώτης ανάγκης· σύνταξη κτηματολογίου, ώστε να καθορίζεται σαφέστερα και δικαιότερα ο φορολογητέος πλούτος στον πρωτογενή τομέα. Τέλος, ζητούμενο πρέπει να είναι ο ισοσκελισμός των προϋπολογισμών και ο σεβασμός στο δημόσιο χρήμα (*Δραγούμης, Ελληνικός Πολιτισμός* 224-225).

Αν κανείς ξεκινήσει να διαβάσει για τον Ίωνα Δραγούμη χωρίς να έχει διαβάσει τον ίδιο τον Ίωνα Δραγούμη, είναι πολύ πιθανόν να βρεθεί σε σύγχυση. Πρόκειται για έναν στοχαστή –πέρα από πολιτικό- που ανήκει στην Ακρα Δεξιά ή στην Αριστερά; Ακόμα και στον αναρχισμό έχει επιχειρηθεί η ένταξη του Δραγούμη<sup>123</sup>. Κάθε ένας από αυτούς τους πολιτικούς χαρακτηρισμούς έχει ένα μερίδιο αλήθειας, αλλά κανένας δεν καλύπτει ολοκληρωτικά την πολιτική του σκέψη. Ήδη στα 1927, όταν η μνήμη του ήταν ακόμα νωπή, ο Δραγούμης ήταν σημείο αμφιλεγόμενο και πέτρα του σκανδάλου, στον οποίο κάθε πλευρά είχε να προσάψει κάποια συγκεκριμένη οπτική (Θεοτοκάς 395).

Ο Δραγούμης τον Νοέμβριο του 1907 γράφει ένα άρθρο στο περιοδικό *Νουμάς*, στο οποίο ασκεί κριτική στο έργο του Γεωργίου Σκληρού, *Το Κοινωνικόν μας ζήτημα*, που είχε κυκλοφορήσει τον Ιούνιο του ίδιου έτους. Ξεκινά με τα θετικά του στοιχεία, «όχι ως δε λέει σωστά πράγματα, έχει σύστημα, ενότητα και πάστρα και γυρεύει να ταιριάζει την τωρινή ελλαδική κοινωνία [...] σ' ένα κοινωνιολογικό σύστημα γερμανικό, υποθέτω», στο οποίο ο Δραγούμης αναγνωρίζει εγγεληνική βάση (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 91). Πέραν όμως αυτών των αναφορών, ο Δραγούμης εκφράζει καίριες και κρίσιμες γι' αυτόν διαφωνίες. Πρώτη και κύρια, ο Δραγούμης αναγνωρίζει ότι δεν τον ενδιαφέρουν οι θεωρητικές υποθέσεις. Ο Σκληρός λοιπόν με το να μελετά θεωρητικά τα ζητήματα, δεν ασχολείται με τα πρακτικά, που αφορούν την κατάσταση των Ελλήνων στις οθωμανοκρατούμενες περιοχές (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 91). Επιπλέον, για τον Δραγούμη η πάλη των τάξεων αποτελεί στοιχείο διάλυσης της κοινωνίας που δεν δίνει περιθώρια συμβιβασμού και ομαλής συνοδοιπορίας (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 92). Παρά το γεγονός ότι ο Σκληρός ενδιαφέρεται για τις χαμηλές κοινωνικές τάξεις, δεν

---

<sup>123</sup> Είναι πολύ ενδιαφέρον να δει κανείς τον ιστότοπο [http://giorgosbalurdos.blogspot.com/2018/12/blog-post\\_31.html](http://giorgosbalurdos.blogspot.com/2018/12/blog-post_31.html) όπου παρουσιάζεται ο Ίων Δραγούμης μέσα από μεταγενέστερη αρθρογραφία και να εντοπίσει αυτές τις διαφορές.

ασχολείται στο έργο του καθόλου με τους αγρότες (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 93), ενώ επιπλέον διαφωνεί με τη χρήση της νέας κοινωνιολογικής ορολογίας περί προόδου, εξελίξεως και εκσυγχρονισμού (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 94-95).

Ως απάντηση στον Σκληρό, ο Δραγούμης αναπτύσσει τις θέσεις του σχετικά με το πολιτικό και κοινωνικό ζήτημα στη χώρα σε δυο άρθρα, ενώ αναπτύσσεται και διάλογος ανάμεσά τους στον *Νουμά*. Πρώτιστα –κι αυτό είναι βασικό στοιχείο της κοσμοθεωρίας του- δεν πρέπει να είναι κανείς σκλαβωμένος σε κανενός τις θεωρίες, πόσο μάλλον ο πολιτικός, ο οποίος οφείλει να διορθώνει τα κακώς κείμενα, να ενδιαφέρεται για την *αυτοσυντηρησία* του κράτους και τη νίκη της εθνικής ζωής, ακόμα κι αν τα ταξικά συμφέροντα πρέπει να θυσιαστούν, «οι προλετάριοι πρέπει να αρρωστήσουν, να μείνουν δίχως ψωμί, γυμνοί, χωρίς σπίτια, να χαντακωθούν, να χαθούν ολότελα, να πεθάνουν [...] αν το κράτος έχει γενικότερες δουλειές να κοιτάξει, αν δεν είναι σοβαρός ο κίντυνος για το κράτος, ας ζήσουν ακόμα έτσι» (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 96-97). Ο Δραγούμης ενδιαφέρεται για το κράτος ως ολότητα κι ενότητα και όχι για τα επιμέρους στοιχεία του, όσο τουλάχιστο αυτό εκφράζει την εθνική ιδέα και διασφαλίζει την *salus populi* (την σωτηρία του λαού) (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 99). Παράλληλα δηλώνει ευθαρσώς ότι δεν τον ενδιαφέρουν τα πλήθη αλλά τα άτομα και δη τα εξαιρετικά, οι «μεγάλοι άνδρες», που αξίζουν περισσότερο από τις τάξεις (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 101). Στο σημείο αυτό υπάρχει μια εσωτερική αντίφαση στη δραγουμική σκέψη –και όχι μόνο σε αυτή, εφόσον η ηθική του εθνικισμού είναι αλτρουιστική, απαιτώντας τη θυσία του ατόμου προς όφελος του συνόλου (Βουτουρή 54-55). Τελειώνει δε με την υπόδειξη στον Σκληρό ότι η Ελλάδα δεν μπορεί να μελετάται με τους ίδιους όρους όπως ένα κράτος πλήρως ανεπτυγμένο, όπως το Βέλγιο ή η Αγγλία, πρώτα και κύρια

επειδή έχει να αντιμετωπίσει εξωτερικές προκλήσεις που είναι σαν εσωτερικές, λόγω των αλύτρωτων ελληνικών πληθυσμών (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 102-104).

Η απάντηση του Δραγούμη θα συνεχιστεί και με το δεύτερο άρθρο στο *Νουμά* την επόμενη χρονιά, «Κοινωνισμός και Κοινωνιολογία». Ο Δραγούμης επιτίθεται στον *κοινωνισμό* (σοσιαλισμό), επειδή θέλει να κάνει το ιδανικό των εργατών, να δουλεύουν λιγότερο και να κερδίζουν περισσότερο, ιδανικό όλων των τάξεων. Ήδη όμως εδώ έχουμε το πρώτο ρήγμα σε σχέση με το προηγούμενο άρθρο, εφόσον μιλά για αληθινά κατακουρασμένους ανθρώπους (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 178). Ο σοσιαλισμός, επίσης, με το να αποκλείει τις άλλες τάξεις, καθίσταται αντιεπιστημονικός, συναισθηματικός και υποκειμενικός. Ουσιαστικά είναι μια ιδεολογία όπως κάθε άλλη, που και αυτή από την πλευρά της στέλνει στο μακελειό συγκεκριμένους ανθρώπους για τα δικά του ιδανικά (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 179). Στο υπόλοιπο άρθρο ο Δραγούμης δηλώνει την πίστη του στον ελληνισμό και την αποστολή του να υπηρετήσει αυτό το ιδανικό, κοντά στους συμπατριώτες του που υποφέρουν από την οθωμανική κυριαρχία και τις συγκρούσεις στον μακεδονικό χώρο. Ακόμα, δηλώνει ότι πρόθεσή του είναι να ενώσει κεφάλαια απ' όλο τον ελληνισμό για να δημιουργηθεί βιομηχανία, εμπόριο και ναυτιλία αξιόλογα, αλλά και να βοηθήσει τους *δούλους* να γυρέψουν και να επιτύχουν καλύτερη τύχη (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 185). Τότε, ίσως, να έρθει η ώρα του σοσιαλισμού και για την Ελλάδα (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 183). Στη σκέψη του Δραγούμη, η σειρά είναι οικονομική ανάπτυξη και πολιτική ενοποίηση του έθνους, όπως συνέβη στην Γερμανία με τον Otto von Bismarck και στην Ιταλία με τον Cavour (Δραγούμης, *Ανθολόγιο του Νουμά* 184-185)

Οι αντιλήψεις αυτές του Δραγούμη, όπως εκτίθενται στα άρθρα του του 1907-1908 διαφέρουν πολύ από αυτές που είδαμε να γράφει μια δεκαετία αργότερα



στους *Προγραμματικούς Πολιτικούς Στοχασμούς*, όπου το κράτος υπάρχει για όλους, ανεξάρτητα από την κοινωνική τάξη. Ήδη το 1908 εμφανίζονται τα πρώτα ρήγματα, καθώς δεν μπορεί να μη λάβει υπόψη του ορισμένες από τις παρατηρήσεις του Σκληρού. Ωστόσο, η κοινωνικά ανάλγητη σκέψη και αδιαφορία για την εργατική τάξη, εφόσον προέχει το έθνος μέσα στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες (Μακεδονικός Αγώνας και προετοιμασία για αιφνίδιες και απροειδοποίητες εξελίξεις), αντικαθίσταται από μια περισσότερο ολιστική προσέγγιση των κοινωνικών προβλημάτων, όταν το 1916 οι ιστορικές συνθήκες έχουν αλλάξει άρδην (νικηφόροι Βαλκανικοί Πόλεμοι, πρόβλημα συμμετοχής στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο). Η εργατική τάξη, στο σχήμα του Σκληρού δεν έχει να κάνει με την αστική τάξη, στην οποία ανήκει ο Δραγούμης, εντούτοις η αλλαγή στη στάση του Δραγούμη θα μπορούσε να οφείλεται και στον κίνδυνο να την προσεταιριστεί η πλευρά των βενιζελικών.

Το κείμενο του 1916 πλησιάζει περισσότερο τις αντιλήψεις του αμερικανού φιλοσόφου John Dewey περί κοινωνικού φιλελευθερισμού, όπως θα διατυπωθούν συστηματικά αργότερα, αλλά συζητούνται ήδη από την Βιομηχανική Επανάσταση Όπως ο Adam Smith είχε αναγνωρίσει ότι η κοινωνική ευημερία και πρόοδος έρχονται με τους λιγότερους περιορισμούς στην οικονομική δραστηριότητα, έτσι και ο Dewey και, εν προκειμένω, ο Δραγούμης, πιστεύουν ότι όταν κανείς εργάζεται για το κοινό καλό, πρέπει να δρουν ελεύθεροι (Dewey 139 και 141-142). Αυτό όμως δεν σημαίνει και ανεξέλεγκτοι, γιατί ο φιλελευθερισμός έχει κοινωνικό καθήκον να μεσολαβεί στις κοινωνικές μεταβάσεις (Dewey 166) ώστε να υπάρχει μια κοινωνική οργάνωση τέτοια που να επιτρέπει την πραγματική ελευθερία στην προσωπική ανάπτυξη (Dewey 176).

Οι όροι αυτοί είναι πρωτίστως οικονομικοί. Διότι στο πολιτικό πεδίο ο Δραγούμης, το διακηρύσσει κιόλας, είναι εθνικιστής και υποστηρίζει τον κοινοτισμό, όπως είδαμε στο σχετικό κεφάλαιο. Δρα με άξονα το έθνος του, το οποίο θεωρεί ως σημαντικότερη οντότητα από το κράτος, επειδή, κυρίως, το ελληνικό κράτος δυσλειτουργεί· είδαμε άλλωστε ότι αναφέρεται στο πρότυπο της ιταλικής ενοποίησης, άρα δεν είναι ενάντιο στο κράτος αλλά στις ελληνικές δυσλειτουργίες. Κατά μία έννοια ο Δραγούμης λειτουργεί όπως ο Niccolò Machiavelli στην Ιταλία της εποχής του, καθώς το πρόβλημα είναι κοινό, η ενοποίηση και η δημιουργία ενός ενιαίου κράτους. Αναλογικά με την ανάγκη της απόλυτης μοναρχίας ως του πολιτεύματος που θα μπορούσε, σύμφωνα με τον Machiavelli, να προσφέρει τη λύση στο ιταλικό πρόβλημα (Sabine 376), έτσι και στην ελληνική περίπτωση μια ισχυρή μεν μοναρχία –η οποία θα έχει δικαίωμα παρέμβασης στις πολιτικές υποθέσεις- ελεγχόμενη δε, θα μπορούσε να αποτελέσει τη λύση και στην ελληνική περίπτωση, πόσο μάλλον μέσα στο πλαίσιο της θεωρίας του περί ελληνοθωμανισμού. Ο έλεγχος, όπως είδαμε, προέρχεται από την καταφυγή στις κάλπες και την έκφραση της λαϊκής βούλησης, όποτε υπάρχει διαφωνία βασιλιά και κυβέρνησης, πράγμα που αφενός εξασφαλίζει τις ελευθερίες των πολιτών αφετέρου οι αντιπρόσωποι του λαού εκλέγονται με ελεύθερες εκλογές (Heywood 73).

Ένα τελευταίο πρόβλημα σχετικά με τον Ίωνα Δραγούμη και την πολιτική του τοποθέτηση είναι η σχέση του με τον φασισμό, ως ιδεολογία που αναδυόταν εκείνη την εποχή στην Ευρώπη και ο οποίος θα θεσμοποιηθεί στην Ιταλία το 1922, μετά τον θάνατο του Δραγούμη. Από τους πρώτους που θεώρησαν ότι ο Δραγούμης, αν ζούσε, θα ανήκε στο χώρο των φασιστών, είναι ο Κώστας Βάρναλης, μια κρίση γραμμένη στα 1936 και ενδεχομένως υπό την επήρεια της εμπειρίας της εξορίας από το καθεστώς Μεταξά (Βουτουρής 187). Ο Μάζης θεωρεί ότι ο πρωτοφασισμός,

ο φασισμός δηλαδή πριν την θεσμοποίησή του το 1922, είλκυε μια μερίδα διανοουμένων ως εναλλακτική στα αδιέξοδα που είχε δημιουργήσει ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος (Μάζης 257), π.χ. στην περίπτωση της Ελλάδας τις πολλαπλές και άκομψες επεμβάσεις των δυνάμεων της Entente, που συσκοτίζαν τη διαφορά ανάμεσα στις «εγγυήτριες» και τις «προστάτιδες» δυνάμεις, όπως είχαν οριστεί με το Πρωτόκολλο της Ανεξαρτησίας του 1830 (Γαζή 274). Αν ανατρέξει κανείς στους παράγοντες, που υποβοηθούν την άνοδο του φασισμού, στην Ελλάδα της εποχής του Δραγούμη και δη στην τελευταία δεκαετία της ζωής του συγκλίνουν πολύ λίγοι από αυτούς και είναι κυρίως πολιτισμικοί και πολιτικοί (αίσθηση πολιτισμικής κρίσης, προϋπάρχων εθνικισμός, σχετικά πρόσφατα ιδρυμένο κράτος) ενώ πολύ περισσότεροι από αυτούς τους παράγοντες απουσιάζουν (Payne 675). Οι πρωτοφασιστικές ιδέες είναι εν πολλοίς συγκεχυμένες και θολές (Μάζης 274-275), ίσως ακριβώς επειδή βρίσκονται –τουλάχιστο μέχρι την εποχή θανάτου του Δραγούμη- σε καθεστώς «ασκήσεων επί χάρτου».

Ο Μάζης καταλήγει να θεωρεί πρωτοφασίστα τον Ίωνα Δραγούμη, για μια σειρά από λόγους, όπως τα κοινά στοιχεία του με τον Γάλλο εθνικιστή Maurice Barrès, με τον οποίο διατηρούσε αλληλογραφία και διέθετε στην προσωπική του βιβλιοθήκη τα έργα του<sup>124</sup>. Σημαντικό ήταν και το γεγονός ότι αμφότεροι κατάγονταν από διαμφισβητούμενες περιοχές ανάμεσα σε αντίπαλα κράτη (Αλσατία και Μακεδονία) και βρήκαν στη λατρεία του έθνους την ιδεολογία που θεωρούσαν ότι τους ταίριαζε (Θεοτοκάς 398-399 και Μάζης 286-288).

Από την άλλη όμως υπάρχει ισχυρός αντίλογος. Πρώτα και κύρια φαίνεται να μη λαμβάνεται υπόψη η εξέλιξη στη δραγουμική σκέψη, μέσα στη δεκαετία του 1910, όσο εξελίσσονται τα γεγονότα και διαμορφώνονται νέες γεωπολιτικές

---

<sup>124</sup> Ο Θεοτοκάς κάνει μια πρώτη προσπάθεια να ανιχνεύσει συγκεκριμένες επιρροές του Barrès στον Δραγούμη, κυρίως από λογοτεχνική άποψη.

συνθήκες στα Βαλκάνια, την Ευρώπη και την Δυτική Ασία. Ακόμα, βασικοί εκπρόσωποι της Αριστεράς στην δεκαετία του 1910 και του 1920 αναγνωρίζουν πολλά θετικά στοιχεία στην πολιτική θεωρία του Δραγούμη και προς το αδόκητο τέλος της ζωής του φαίνεται να την πλησιάζει, παρότι θεωρεί ότι στην Ελλάδα δεν συντρέχουν λόγοι ανάπτυξης του σοσιαλισμού· ίσως και γι' αυτό ο Νικόλαος Γιαννιός του αναγνώριζε ότι επιχειρούσε να δημιουργήσει έναν νεοελληνικό σοσιαλισμό (Κουτρούλης, *Παράδοση και Μοντερνισμός* 114). Επιπλέον και αντίθετα με την άποψη του Βάρναλη, ο Γιαννιός θεωρεί ότι το ξέσπασμα του πολέμου το 1940 θα τον χαροποιούσε, επειδή θα έδειχνε τη δύναμή του και, μάλιστα, ακόμα και «θα προτιμούσαμε τον συστηματοποιημένο εθνικισμό του Ίδα ακόμα και μεις οι σοσιαλιστές» (Βουτουρής 188).

Το επιχείρημα αυτό ουσιαστικά συνεχίζει την θετική προς τον Δραγούμη στάση που δείχνει και ο Βουτουρής, που αναφέρεται εξίσου εκτεταμένα στην πρόσληψη της δραγουμικής σκέψης. Ο Βουτουρής υποστηρίζει ότι δεν αλλάζει η σκέψη του Δραγούμη μετά τον θάνατό του, αλλά ο τρόπος ανάγνωσής της, εξαιτίας της (αρνητικής) ανασηματοδότησης της έννοιας του εθνικισμού. Θα τολμούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η ανασηματοδότηση αυτή προέρχεται όχι μόνο από την ανάμνηση των δεινών που υπέστη η χώρα κατά την περίοδο του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και της Κατοχής, αλλά και από το γεγονός της εδαφικής της ολοκλήρωσης με την ενσωμάτωση των Δωδεκανήσων στο ελληνικό κράτος το 1947. Εδώ παράδειγμα είναι ο Οδυσσέας Ελύτης που ενώ σε δοκίμιό του το 1945, το «Απολογισμός και νέο ξεκίνημα» στο περιοδικό *Τα Νέα Γράμματα* μιλά με επαινετικά λόγια για τον Δραγούμη, στην επανέκδοσή του το 1974 έχει απαλείψει κάθε επαινετική αναφορά (Βουτουρής 180-182).

Σωστότερο, λοιπόν, θα ήταν να θεωρήσουμε τον Ίωνα Δραγούμη ως εκπρόσωπο του φιλελεύθερου κοινοτισμού, που προάγει εξίσου δικαιώματα και υποχρεώσεις των πολιτών μέσα στην (τοπική) κοινότητα και την (εν γένει) κοινωνία, προάγοντας τοπικές συνεργασίες που ενδυναμώνουν τη φωνή των πιο αδύναμων στην κεντρική πολιτική σκηνή και παράλληλα προάγει την κατανόηση και αποδοχή των εθνικών αξιών (Heying 44-45) και σέβεται τις τοπικές, πολιτισμικές ιδιαιτερότητες και τις κοινές πρακτικές των ανθρώπων (Kymlicka 319-320). Επιμένουμε στον φιλελεύθερο χαρακτήρα, διότι παρόλη τη στράτευση στην εθνική υπόθεση μέχρι την ολοκλήρωσή της, ο Δραγούμης δεν αρνείται μέσα στο πρόγραμμά του την τοπική ιδιομορφία, εφόσον δεν γίνεται απειλητική, διχαστική και διασπαστική. Βάση του είναι η αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι εξ αρχής μέλος μια κοινότητας και οφείλει να την ακολουθεί (Heying 46), χωρίς ποτέ όμως να χάνει την ατομικότητά του την οποία οφείλει να αναπτύσσει παράλληλα με τον κοινωνική του δράση.

#### 4. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο Pedro Henríquez Ureña και ο Ίων Δραγούμης αποτελούν σημαντικά κεφάλαια στην πνευματική ιστορία της χώρας τους και στις κοινωνίες στις οποίες έζησαν. Η περίοδος στην οποία έζησαν και έδρασαν, οι τελευταίες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα και, κυρίως, οι πρώτες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα ήταν εποχές δύσκολες και για τις δύο χώρες και σηματοδεύτηκαν από σημαντικά γεγονότα για τη μελλοντική τους εξέλιξη. Μετά την επισκόπηση των σημείων της σκέψης τους που σχετίζονται με την εθνική τους θεωρία, μπορούμε να εντοπίσουμε μια σειρά από κοινά σημεία και διαφορές που εντάσσονται στο ευρύτερο πλαίσιο των ιδεών του εθνικισμού κατά τον 20<sup>ο</sup> αιώνα.

Οι δυο στοχαστές είναι περίπου σύγχρονοι, γεννημένοι γύρω στο 1880, το 1884 ο Henríquez Ureña και το 1878 ο Δραγούμης. Συνεπώς χαρακτηρίζονται σύγχρονοι μεταξύ τους, βιώνουν τα ίδια γεγονότα της παγκόσμιας ιστορίας, καθένας διαμέσου της δικής τους κοινωνίας και, συνεπώς, καθίσταται ενδιαφέρον να δούμε με ποιο τρόπο αντιδρούν σε όμοιες ανάγκες.

Ως προς την καταγωγή, οι δυο στοχαστές που μελετήθηκαν εδώ ανήκουν και οι δυο στην αστική άρχουσα τάξη. Πρόκειται για γόνους ευκατάστατων οικογενειών που έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην πολιτική πρωτίστως ζωή της χώρας τους. Ο πατέρας του Pedro Henríquez Ureña, Francisco, ανέλαβε σημαντικά αξιώματα στην πολιτική ζωή της Δομινικανής Δημοκρατίας, φτάνοντας μέχρι και το ύπατο αξίωμα του Προέδρου της Δημοκρατίας. Ο πατέρας του Ίωνα Δραγούμη, Στέφανος, χρημάτισε πρωθυπουργός της Ελλάδας πριν από τη διακυβέρνηση της χώρας από τον Ελευθέριο Βενιζέλο. Το οικογενειακό, λοιπόν περιβάλλον τους,

μπορούσε να τους δώσει ένα στιβαρό υπόβαθρο ώστε να διαμορφώσουν και να εξελίξουν τη σκέψη τους πάνω στα προβλήματα του τόπου και της εποχής τους.

Ένα ακόμα κοινό σημείο της βιογραφίας των δυο στοχαστών είναι η εξορία, παρά το γεγονός ότι αυτή οφείλεται σε διαφορετικούς λόγους και αντιμετωπίστηκε από τον καθένα τους διαφορετικά. Ο Pedro Henríquez Ureña έζησε αυτοβούλως στο εξωτερικό, στις ΗΠΑ, στην Κούβα, στο Μεξικό. Όταν αναφερόμαστε στην εξορία του, ο σωστότερος όρος θα ήταν αυτοεξορία, από τη στιγμή η απόπειρά του να επιστρέψει στην πατρίδα του και να αναλάβει τη μεταρρύθμιση της δημόσιας εκπαίδευσης στη Δομινικανή Δημοκρατία απέτυχε, λόγω των διαφωνιών του με το δικτατορικό καθεστώς του Trujillo. Εξαιτίας της διαφωνίας του έφυγε για την Αργεντινή, έχοντας πάντα την ελπίδα του νόστου, που όμως δεν πρόλαβε να πραγματοποιηθεί ποτέ. Ο Ίων Δραγούμης, από την άλλη πλευρά, δεν απομακρύνθηκε από την Ελλάδα παρά για ένα μικρό σχετικά χρονικό διάστημα. Έζησε μεν εκτός συνόρων, ως διπλωμάτης, σε περιοχές, οι οποίες μπορεί να μην ανήκαν στο ελληνικό κράτος, αλλά –εξαιρουμένης της Αλεξάνδρειας- ήταν διεκδικούμενες από αυτό. Εξορίστηκε κατ' απαίτηση των Γάλλων, επειδή στηλίτευε την πολιτική τους απέναντι στην Ελλάδα, όταν έγινε βουλευτής και μέσα σε κλίμα εξαιρετικής πολιτικής έντασης, στον Εθνικό Διχασμό. Έτσι, παρότι και οι δυο έχουν κοινό στοιχείο την εξορία, στον μεν Henríquez Ureña πρόκειται για αυτοεξορία, στον δε Δραγούμη για εξορία για πολιτικούς λόγους. Επιπλέον και η διάρκεια κάθε εξορίας διαφέρει. Κοινό σημείο παραμένει όμως ότι πέρασαν μεγάλο μέρος της ζωής τους εκτός των συνόρων της πατρίδας τους.

Ακόμα και υπό αυτές τις συνθήκες, και οι δυο στοχαστές υπήρξαν στην εποχή τους δημόσιοι διανοούμενοι, ακόμα και αν βρέθηκαν σε διαφορετικές θέσεις. Βλέπουμε δηλαδή τον Pedro Henríquez Ureña να λαμβάνει σθεναρά θέση υπέρ της

πατρίδας του την ίδια στιγμή που φιλοξενείται ως φοιτητής στο αμερικάνικο πανεπιστήμιο της Μινεσότα. Τον βλέπουμε επίσης να οργανώνει το Ateneo στην Πόλη του Μεξικού, να δίνει δημόσιες διαλέξεις για διάφορα ζητήματα, όπου κι αν βρίσκεται και, ακόμα και όταν καλείται ως αυθεντία στα εκπαιδευτικά ζητήματα της χώρας του, με κίνδυνο να χαρακτηριστεί συνοδοιπόρος του δικτάτορα Trujillo, να αναλαμβάνει τη μεταρρύθμιση της εκπαίδευσης. Μάλιστα, είναι σε αυτό το σημείο, όπου δείχνει την ηθική του ως πολίτης με κοινωνική ευαισθησία, όταν παραιτείται εξαιτίας των διαφωνιών του με τον Trujillo και αυτοεξορίζεται, πρώτα στη Γαλλία και εν συνεχεία στην Αργεντινή, όπου ανέλαβε την οργάνωση του Λαϊκού Πανεπιστημίου Alejandro Korn.

Η περίπτωση του Ίωνα Δραγούμη είναι ανάλογη, αν και δεν ταυτίζεται με του Henríquez Ureña. Πέρα από τα πολιτικά του άρθρα και κείμενα και τη δράση του ως διπλωμάτης, ως δημόσιος διανοούμενος, ο Ίων Δραγούμης εκδίδει το περιοδικό *Πολιτική Επιθεώρησης*, το οποίο θα του στοιχίσει τη δική του εξορία, επειδή σε ταραγμένους καιρούς, όπως είναι η περίοδος του Εθνικού Διχασμού, δημοσιεύει γνώμες και άρθρα εναντίων των Συμμάχων και της βενιζελικής πολιτικής. Δημοσιεύει ακόμα άρθρα σε περιοδικά που έχουν απήχηση στο κοινό, όπως είναι ο *Νουμάς* και συνδιαλέγεται με ιδεολογικούς του αντιπάλους, πράγμα που προσφέρει μια ανάγλυφη εικόνα στον αναγνώστη για τις διαφορές και τις απόψεις των δύο πλευρών σε ζητήματα όπως είναι το γλωσσικό ή το όραμα της Μεγάλης Ελλάδας. Έχουμε, δηλαδή και στο σημείο αυτό έναν άνθρωπο που δεν είναι στραμμένος μονοσήμαντα στην πολιτική αλλά φροντίζει για τη διάχυση των ιδεών του σε ευρύτερο κοινό και μάλιστα πληρώνοντας προσωπικό τίμημα γι' αυτές.

Στο σημείο αυτό, η διαφορά των δυο στοχαστών είναι στην άμεση στόχευση τους ως διανοουμένων. Ο Henríquez Ureña εμφανίζεται πρώτιστα ως στοχαστής και



δευτερευόντως ως πολιτικός. Η «πολιτική» του καριέρα διαρκεί ενάμιση χρόνο στη Δομινικανή Δημοκρατία, ενώ στο Μεξικό, αν και συνεργάστηκε με τους πολιτικούς της Μεξικανικής Επανάστασης, αυτό έγινε μέσα στο όραμα μιας νέας κοινωνίας με βάση τον πολιτισμό. Αντίθετα, ο Δραγούμης διανύει μια πορεία πνευματική από τον πολιτισμό προς την πολιτική, ειδικά από τη στιγμή που ασχολείται ενεργητικά με αυτή από το 1915 και εξής. Ενώ, δηλαδή αρχικά εξετάζει τα ενοποιητικά, διαχρονικά πολιτισμικά στοιχεία του ελληνισμού, η ενασχόλησή του με την πολιτική τον στρέφει σε περισσότερο πολιτικά ζητήματα εθνικής πολιτικής, χωρίς να αποκόπτεται εντελώς από το πολιτισμικό στοιχείο της σκέψης του.

Τα στοιχεία της εθνικής θεωρίας των δυο στοχαστών έχουν τόσο κοινά σημεία όσο και μεγάλες διαφορές. Αυτό οφείλεται πρωτίστως στις διαφορετικές ιστορικές συνθήκες εντός των οποίων έζησαν. Κάθε κοινωνία αναζητά τις δικές της απαντήσεις στα ερωτήματα που την απασχολούν, οι οποίες μπορεί να διαφέρουν ακόμα και αν πρόκειται για κράτη γειτονικά, πόσο μάλλον για κράτη που βρίσκονται σε διαφορετικές ηπείρους και βίωσαν διαφορετικά τον 19<sup>ο</sup> και τον 20<sup>ο</sup> αιώνα.

Στον 19<sup>ο</sup> και στον 20<sup>ο</sup> αιώνα η Δομινικανή Δημοκρατία βίωσε μια πολυκύμαντη ιστορία. Στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα η Ισπανία αναγκάστηκε να μοιραστεί το επί τρεις αιώνες αμιγώς ισπανοκρατούμενο νησί της Hispaniola με τη Γαλλία. Το γεγονός αυτό φαίνεται ότι άφησε βαθύ τραύμα στο ανεξάρτητο κράτος της Δομινικανής Δημοκρατίας, ειδικά αν σκεφτεί κανείς ότι τα δυο κράτη από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα, η Αϊτή και η Δομινικανή Δημοκρατία πολέμησαν μεταξύ τους δυο φορές, το 1821 και το 1844. Ο κίνδυνος ολοκληρωτικής ήττας για τους Δομινικανούς οδήγησε στην αναζήτηση της ισπανικής προστασίας, το 1861 και στην προσάρτηση του κράτους στην Ισπανία ξανά στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα ως το 1865. Στον δε 20<sup>ο</sup> αιώνα, η επέμβαση των ΗΠΑ, στο πλαίσιο του Δόγματος Μονroe, άφησε επίσης το

ίχνος της στην εργογραφία του Henríquez Ureña. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η αναζήτηση της dominicanidad στον Henríquez Ureña με την επιστροφή και την απαρχή της στους χρόνους της Αποικιοκρατίας δεν αποτελεί παρά μια προσπάθεια να υπερβεί αυτό το τραύμα των εξωτερικών επεμβάσεων και συγκρούσεων, που έχουν αποτυπωθεί στην ιστορία της πατρίδας του.

Στον 19<sup>ο</sup> αιώνα η Ελλάδα έζησε ανάλογες –όχι όμως ίδιες- εμπειρίες με αυτές της Δομινικανής Δημοκρατίας, με διαφορετική ένταση και σε διαφορετικές χρονικές στιγμές. Η Ελληνική Επανάσταση δεν εξελίχθηκε όπως προσδοκούσαν οι Έλληνες, με αποτέλεσμα να ιδρυθεί ένα κράτος πολύ μικρότερο από το επιθυμητό. Η πολιτική που κυριάρχησε ήταν αυτή της επέκτασης των συνόρων, ώστε να ταυτιστεί το κράτος με το έθνος, μια διαδικασία που δεν επετεύχθη ποτέ πλήρως. Ο πόλεμος του 1897 που έληξε με βαριά ήττα της Ελλάδας οδήγησε στοχαστές, όπως ο Ίων Δραγούμης, στην αναζήτηση των στοιχείων της ελληνικότητας που θα μπορούσαν να βοηθήσουν στην ανασυγκρότηση της χώρας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στράφηκε σε διαχρονικά στοιχεία του ελληνισμού, όπως η κοινοτική οργάνωση και η γλώσσα, ενώ προτείνει και συγκεκριμένες λύσεις για τη χώρα του, που αγγίζουν ολόκληρη την κοινωνία και όχι μόνο τον κρατικό σχεδιασμό.

Μέσα στις παράλληλες, ομοειδείς περιστάσεις του 19<sup>ου</sup> αιώνα, οι στοχαστές προσπαθούν να αναδείξουν τον ιστορικό ρόλο της εθνικής τους ομάδας στην ιστορία. Ωστόσο, υπάρχει μια κεντρική διαφορά ανάμεσά τους και αυτή σχετίζεται με τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο. Η αμερικανική ήπειρος έμεινε σχετικά ανεπηρέαστη από τον πόλεμο, με την έννοια ότι δεν ενεπλάκη ενεργά σε αυτόν. Η Ελλάδα, όμως, τόσο μέσα από τη γεωγραφική της θέση, κομβική για την εξέλιξη του πολέμου, όσο και σε κρίσιμη στιγμή για την εθνική της ολοκλήρωση έλαβε ενεργά μέρος και αυτό

επηρέαζε σε μεγάλο –αν όχι απόλυτο- βαθμό τη σκέψη όσων διατύπωναν θεωρητικές προτάσεις για τον ελληνισμό και την ελληνικότητα.

Εφόσον, όπως εξ αρχής έχουμε τονίσει, οι ιστορικές συνθήκες είναι διαφορετικές, είναι λογικό ορισμένες πτυχές της σκέψης των δυο στοχαστών που περιλήφθηκαν στη μελέτη μας να μην είναι ομόλογες και συγκρίσιμες, τουλάχιστον άμεσα, ή να παραμένουν –αν και δεν θα το περιμέναμε- πολύ χαμηλόφωνες. Ο Henríquez Ureña βλέπουμε ότι δεν δίνει την αναμενόμενη σημασία στην γεωγραφική περιοχή, όπου ανήκει η πατρίδα του. Ανάλογα πράττει και ο Δραγούμης, όπου δεν συναντάμε ιδιαίτερες αναφορές για τον βαλκανικό χώρο. Τα κίνητρά τους για τις σιωπές αυτές, υποθέτουμε, είναι διαφορετικά.

Ο Henríquez Ureña φαίνεται πολύ περισσότερο να ενδιαφέρεται για τη συγκρότηση μιας ιβηροαμερικάνικης ταυτότητας, ως αντίβαρο στην διαρκώς αυξανόμενη επιρροή πολιτική, στρατιωτική, οικονομική και πολιτισμική των ΗΠΑ. Έχει βιώσει από πολύ κοντά τον οικονομικό επεκτατισμό των ΗΠΑ αλλά και την επεμβατική πολιτική τους, όχι μόνο της διαμονής του στις ΗΠΑ εκείνη την περίοδο, αλλά και επειδή ο πατέρας του ήταν πρόεδρος της χώρας του το 1916 και διαπραγματευτής των συμφωνιών που προσπάθησε να κάνει η Δομινικανή Δημοκρατία με τις ΗΠΑ το 1907.

Ο Δραγούμης, από την άλλη έχει να αντιμετωπίσει τους μεγαλοϊδεατισμούς των άλλων βαλκανικών κρατών και / ή τον πανσλαβισμό, ώστε να μην έχει το περιθώριο να τονίσει κοινά στοιχεία και οράματα των βαλκανικών λαών. Με αντιπάλους τις γειτονικές χώρες που αναζητούν και αυτές το μερίδιό τους από τη διανομή των εδαφών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που παραπαίει, επιδιώκει να τονίσει τη δυναμική του ελληνικού έθνους και τις πτυχές εκείνες που επιτρέπουν την ικανοποίηση ιστορικών δικαίων, όπως είναι η αντίληψη της εποχής.

Κοινό στοιχείο στη σκέψη των δυο στοχαστών, παρότι δεν είναι ίσως ορατό με την πρώτη ανάγνωση είναι η έννοια της ουτοπίας. Στον Henríquez Ureña η έννοια αυτή είναι αν όχι σχεδόν ταυτισμένη με το έργο του το λιγότερο εμβληματική έννοια μέσα σε αυτό. Πρόκειται για μια έννοια κεντρική στη σκέψη των λατινοαμερικάνων, μιας πολιτικής ενοποίησης που θα εκκινεί από τη συνειδητοποίηση του κοινού πολιτισμικού υποστρώματος που σχετίζεται με τη γλώσσα, τη θρησκεία αλλά και τους τοπικούς πολιτισμούς, που συμβάλλουν στη διαμόρφωση ενός πολιτισμικού ψηφιδωτού, ικανού λόγω των αξιών του, προερχόμενων από τον ελληνορωμαϊκό κόσμο, να αποτελέσει ανάχωμα στην επεκτατική πολιτική σε κάθε επίπεδο των ΗΠΑ.

Στη σκέψη του Δραγούμη η λέξη ουτοπία δεν εμφανίζεται ποτέ. Ωστόσο, κρίνοντας από τις ιστορικές συνθήκες και από τα αποτελέσματα τόσο του Α' Παγκοσμίου Πολέμου όσο και τα διακυβεύματα της ιστορίας της Ελλάδας του 20<sup>ου</sup> αιώνα, η σκέψη του αποτελεί μια μορφή ουτοπίας. Οι διεκδικήσεις που εκφράζει στα υπόμνημά τους προς τους νικητές του Πολέμου θεωρήθηκαν υπερβολικές και απέδωσαν καρπούς μόνο εν μέρει, ενώ σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Δραγούμης δεν ανήκε στην παράταξη των Φιλελευθέρων, που συμμετείχε στις διαπραγματεύσεις της ειρήνης στο Παρίσι, ούτε είχε κάποιον θεσμικό ρόλο ή αξίωμα, που να δικαιολογεί την απόπειρα εμπλοκής του. Ακόμα και οι μεταρρυθμιστικές προτάσεις του για όλο το φάσμα της πολιτικής ζωής στη χώρα ακούγονται ακόμα και σήμερα ως ζητούμενα.

Ένα ακόμα κομβικό σημείο στη σκέψη των δυο συγγραφέων είναι αυτό της γλώσσας. Η ενασχόλησή τους με τη γλώσσα είναι έντονη, μολονότι οφείλεται σε εντελώς διαφορετικούς λόγους. Ο Henríquez Ureña ασχολείται με την ισπανική

γλώσσα τόσο ως κοινό πολιτισμικό αγαθό της πλειοψηφίας των χωρών που βρίσκονται νοτίως των ΗΠΑ όσο και ως έναν τρόπο να εξασφαλίσει μια εξέχουσα θέση για την μικρή πατρίδα του στη χορεία των ισπανόφωνων χωρών της Λατινικής Αμερικής. Αναζητά δηλαδή ένα σύστημα *primus inter pares* για την πατρίδα του, ως αντίβαρο ίσως στις επεμβάσεις των ΗΠΑ και στην εχθρική συνύπαρξη με την Αϊτή. Η γλώσσα για τον Henríquez Ureña φέρει κύρος και γόητρο, δεν είναι μόνο ένα μέσο επικοινωνίας. Ως φορέας κύρους και γοήτρου, ο συγγραφέας προσπαθεί να αποδείξει ότι η διάλεκτος που ομιλείται στη Δομινικανή Δημοκρατία, είναι η πιο καθαρή (*pura*) και κοντινή στα καστιλιάνικα ισπανικά, δηλαδή τη γλώσσα της αυτοκρατορικής αυλής της μητρόπολης, επειδή εκεί έφτασαν πρώτα και αποίκισαν οι Ισπανοί άποικοι. Η άποψη αυτή με τον καιρό καταρρίφθηκε προς όφελος του *andalucismo*, δηλαδή ότι στο νησί κατοίκησαν περισσότερο άποικοι προερχόμενοι από τον ισπανικό νότο που μετέφεραν τη δική τους προφορά εκεί, παρά καστιλιάνοι. Εδώ πρέπει να θυμηθούμε επίσης ότι η οικογένεια του συγγραφέα ήταν από τις πιο γνωστές και σεβαστές στη Δομινικανή Δημοκρατία και, τρόπον τινά, με την επιμονή του στην αριστοκρατικότητα και την καθαρότητα της γλώσσας δεν εξασφάλιζε μόνο ένα πρωτείο στη χώρα του ανάμεσα στις άλλες ισπανόφωνες χώρες της ηπείρου αλλά και εμμέσως αναδείκνυε εκ νέου το γόητρο της οικογένειάς του.

Στην περίπτωση του Ίωνα Δραγούμη το ζήτημα της γλώσσας είχε πολύ πιο άμεσα πολιτική υφή και στόχευση. Το αν η καθομιλουμένη ελληνική ήταν άξια να ομιλείται και, κυρίως, να γράφεται, ως λογοτεχνικό και επιστημονικό όργανο έκφρασης ήταν ένα ζήτημα που είχε τις ρίζες του ήδη στην αρχαιότητα. Στα χρόνια, όμως, του Δραγούμη και με δεδομένη την ανεξαρτησία της χώρας και την ελληνοφωνία των κατοίκων της, ήταν επιτακτικό να λυθεί το ζήτημα. Ένα μεγάλο μέρος του λαού πίστευε ότι η γλώσσα του κράτους και των θεσμών του έπρεπε να

είναι η καθαρεύουσα ενώ ένα εξίσου μεγάλο μέρος πίστευε το αντίστοιχο για τη δημοτική. Αν και ο Δραγούμης ανήκει στην παράταξη των αντιβενιζελικών, συμμερίζεται την άποψή τους για την επισημοποίηση της δημοτικής γλώσσας. Ωστόσο, πρέπει να θυμόμαστε ότι η διάκριση βενιζελικοί-αντιβενιζελικοί δεν ταυτίζεται πάντοτε με τη διάκριση δημοτικιστών-καθαρευουσιάνων. Εδώ παρατηρούμε δηλαδή την αντίθετη στάση απέναντι στη γλώσσα από αυτήν που εξέφρασε ο Henríquez Ureña, καθώς ο Δραγούμης δεν υπεραμύνεται της καθαρής και αρχαϊζουσας γλώσσας αλλά της δημοτικής. Ο λόγος που το κάνει είναι επίσης πολιτικός και εντάσσεται στη δική του «ουτοπία», τη βελτίωση της εκπαίδευσης, στην άμεση κατανόηση των περιεχομένων της από τους μαθητές, ώστε να εξασφαλιστεί η πνευματική και οικονομική ανύψωση της χώρας.

Από τα βασικότερα ερωτήματα της παρούσας μελέτης είναι το ζήτημα του έθνους και της σχέσης των δυο στοχαστών με αυτό. Σε πολλά σημεία ο Henríquez Ureña προβάλλει την δομινικανική του καταγωγή και δεν είναι λίγες οι φορές κατά τις οποίες φέρνει τη χώρα του ως παράδειγμα, όταν θέλει να εικονογραφήσει κάποιο σημείο στον θεωρητικό του λόγο. Επιπλέον, αφιερώνει ολόκληρα έργα του στην πατρίδα του, συν το γεγονός ότι δεν διστάζει να ταχθεί με το μέρος της ανοιχτά και χωρίς να κρύβεται πίσω από τις λέξεις, όποτε χρειάζεται να πάρει σαφή θέση, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την εισβολή των ΗΠΑ στη Δομινικανή Δημοκρατία το 1916.

Για τον Henríquez Ureña το δομινικανικό έθνος είναι ένα από τα αρχαιότερα της Αμερικής. Πολύ γρήγορα μετά την κατάκτηση του νησιού από τους Ισπανούς αποίκους, ο πληθυσμός εξισπανίσθηκε και σήμερα μένει μόνο η ανάμνηση των γηγενών κατοίκων μέσα από γλωσσικά και λεξιλογικά στοιχεία. Η διαδικασία αυτή, σύμφωνα με τον συγγραφέα, είχε ολοκληρωθεί μέσα στον 16<sup>ο</sup> αιώνα. Ο Henríquez

Ureña αναγνωρίζει τη μεγάλη εθνολογική και πολιτισμική αλλαγή που έφτασε με την άφιξη των Ευρωπαίων στην Αμερική και συνεπώς δεν θα μπορούσε να υποστηρίξει θεωρίες του έθνους που εκκινούν από τις αντιλήψεις του αρχεγονισμού, δηλαδή περί αιωνιότητας του έθνους. Περισσότερο η αντίληψή του ταιριάζει με την προσέγγιση του εθνοσυμβολισμού. Από τη μια πλευρά, δεν αρνείται την παρουσία και την ανάμνηση προγενέστερων πολιτιστικών στρωμάτων, από τη δε άλλη πλευρά το δομινικανικό έθνος μορφοποιείται σταδιακά από τη συγχώνευση των ιθαγενών και των αποίκων. Η φυλετική, εθνολογική ανάμειξη δεν γίνεται προγραμματισμένα και συνειδητά αλλά οφείλεται στη συνύπαρξη των πληθυσμών στον ίδιο τόπο. Το κενό στη θεωρία του μπορεί να εντοπιστεί στους αφροδομινικανικούς πληθυσμούς, τους απογόνους των πρώτων δούλων που έφεραν οι δουλέμποροι από την Αφρική, για τους οποίους αναφέρει μόνο ότι εξισπανίσθησαν, ώστε να θεωρούνται πλέον ότι δεν είναι διακριτοί στη δομινικανική κοινωνία.

Η στάση του αυτή φαίνεται παράξενη, αν αναλογιστεί κανείς ότι εκφράζεται από έναν άνθρωπο που έζησε σε εξορία, που έζησε στο εξωτερικό, σε διάφορες χώρες και για διάφορους λόγους. Είναι όμως και το ζήτημα του χωρισμού του νησιού και του διαμοιρασμού του μεταξύ Δομινικανής Δημοκρατίας και Αϊτής, που εκτός από τις εχθρικές σχέσεις, είχαν και διαφορετικές εθνοτικές πλειοψηφίες, συνεπώς ήταν η στάση αυτή και ένας φυλετικός τρόπος διαχωρισμού, πέραν και πάνω από τον πολιτισμικό, που αφορούσε στην ισπανοφωνία και τη γαλλοφωνία.

Η περίπτωση του Ίωνα Δραγούμη στη σχέση του με το έθνος είναι πιο σύνθετη. Η μεγάλη διαφορά ανάμεσα στους δυο στοχαστές ή, καλύτερα, ανάμεσα στις κοινωνίες για τις οποίες γράφουν, είναι ότι στην ελληνική περίπτωση η κατοίκηση είναι συνεχής και δεν άλλαξε με τον υπερβολικά δραματικό τρόπο της αποίκησης και της κατάκτησης. Στην ελληνική περίπτωση, όλοι οι κατακτητές αλλά

και οι κυριαρχούμενοι συμβίωναν, επειδή προϋπήρχαν πέρα από συγκρούσεις και επαφές κάθε είδους. Αυτό το στοιχείο είναι που επιτρέπει, σε διάφορους μελετητές κατά καιρούς, να διακρίνουν στη μακρά διάρκεια από την αρχαιότητα ως τη σύγχρονη εποχή τη συνέχεια του ελληνικού έθνους.

Ο Δραγούμης δεν ξεφεύγει από αυτή την αντίληψη που εδραιώνεται στην ελληνική σκέψη μέσα στον 19<sup>ο</sup> αιώνα. Αντιμέτωπος με τις αντίπαλες εθνικές ιδεολογίες που διεκδικούν και αυτές το δικό τους δίκαιο μερίδιο από τη διανομή της παραπαίουσας Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ο έμπειρος διπλωμάτης στηρίζει την ελληνική ταυτότητα σε δυο πρωτίστως στοιχεία, στη γλώσσα και στον θεσμό του κοινοτισμού, δηλαδή τη χαρακτηριστική μορφή αυτοδιοίκησης που διακρίνει τον ελληνισμό από τις άλλες εθνότητες, ξεκινώντας από την πόλη-κράτος, συνεχίζοντας με τα βυζαντινά χωρία και φτάνοντας ως τις κοινότητες της οθωμανικής κατοχής, των οποίων η λειτουργία διακόπτεται βίαια με την ίδρυση του ελληνικού κράτους και την εφαρμογή συγκεντρωτικού γραφειοκρατικού μοντέλου στη διοικητική διαίρεση.

Με τη χρήση της ελληνικής γλώσσας από τα ομηρικά χρόνια ως την εποχή του και με τη διατήρηση, μέσα στις ιστορικές συνθήκες κάθε εποχής, του θεσμού των κοινοτήτων, ο Δραγούμης αναδεικνύει την ελληνική συνέχεια, όχι μόνο ως πολιτισμικό παράγοντα αλλά και ως πολιτικό στοιχείο που στοιχειοθετεί, αναμφισβήτητα κατά τη γνώμη του, τα ελληνικά δίκαια πάνω στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.

Ποια είναι η σχολή στην οποία θα μπορούσε να ενταχθεί ο Δραγούμης από την άποψη της αμιγώς εθνικής του θεωρίας; Παρά το γεγονός ότι υποστηρίζοντας τη συνέχεια του ελληνισμού μέσα από δυο βασικά πολιτισμικά στοιχεία μπορεί να θεωρηθεί αρχεγονιστής, είναι λίγο πιο περίπλοκη η σχέση του με τις εθνικές θεωρίες. Ο Δραγούμης αναγνωρίζει ότι αυτό που χρειάζεται η Ελλάδα της εποχής του είναι η



ταύτιση έθνους και κράτους. Στις προηγούμενες ιστορικές περιόδους, όμως, αναγνωρίζει ότι δεν υπήρχε αυτή, καθώς δεν υπήρχε ελληνικό κράτος ούτε στην αρχαιότητα ούτε στα βυζαντινά χρόνια. Επιπλέον, δεν παραλείπει τις μεγάλες περιόδους κατάκτησης του ελληνισμού τόσο από τους Ρωμαίους όσο και από τους Οθωμανούς. Ουσιαστικά, λοιπόν, το ελληνικό έθνος σχηματοποιείται με τρόπο συνειδητό στους τελευταίους αιώνες του Βυζαντίου και στους αιώνες της Οθωμανικής κυριαρχίας και βασίζεται είτε στο ιδεώδες της κλασικής αρχαιότητας είτε στο βυζαντινό. Οι προσεγγίσεις αυτές είναι λανθασμένες, και ο Δραγούμης το αποδεικνύει θεωρώντας το μεν ιδεώδες της αρχαιότητας ότι παρασύρει την Ελλάδα σε μια αυτοαντίληψη υποτιμητική, το δε ιδεώδες του Βυζαντίου σε μια αυτοαντίληψη πλήρως ουτοπική. Γι' αυτό προτείνει, με βάση τον κοινοτισμό και τη γλώσσα, μια δική του νέα εθνική θεωρία, που υπερβαίνει και συγκεράζει ταυτόχρονα τα όρια της αρχαιότητας και του Βυζαντίου. Επιπρόσθετα στρέφεται και κατά των άκριτων υιοθετήσεων των δυτικών θεσμών, επειδή δεν ταιριάζουν με την παράδοση και την ψυχοσύνθεση του ελληνισμού. Το αποτέλεσμα και εδώ, όπως και στην περίπτωση του Henríquez Ureña, είναι να μιλάμε για έναν ιδιόμορφο εθνοσυμβολισμό, εφόσον προϋπάρχουν πολιτισμικά στοιχεία αλλά εκλαμβάνονται με νέα μορφή, που στόχο οφείλει να έχει την πλήρη αναμόρφωση και αναγέννηση του γερασμένου ελληνικού έθνους.

Συνδεδεμένη με την εθνική αντίληψη είναι και η αντίληψη των συγγραφέων για την ένταξη σε κάποια μεγαλύτερη πολιτισμική ή εθνολογική ενότητα. Εδώ εντοπίζουμε και τη μεγαλύτερη διαφορά τους, που όμως πάλι πρέπει να διατυπωθεί με προϋποθέσεις και με προσοχή στα ιστορικά δεδομένα.

Στην περίπτωση του Pedro Henríquez Ureña η σκέψη του είναι σαφής και ξεκάθαρη. Τα κίνητρό του είναι πολιτισμικά, εκκινούν από την αντίθεση στον

βορειοαμερικάνικο ατομικισμό και ωφελμισμό και εδράζονται στην διαφορετική αποικιακή παράδοση, αυτή της ισπανικής Αποικιοκρατίας, που φέρει εντός της όλες τις επιρροές της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας. Παρά το γεγονός ότι ο δομικανός συγγραφέας δεν είναι ο πρώτος που έχει εκφράσει τέτοιες ιδέες –έχει προηγηθεί ο José Enrique Rodó με το έργο του *Ariel*- ο Henríquez Ureña προχωρά τη σκέψη του προδρόμου του προς δυο κατευθύνσεις που ως τότε έλειπαν.

Η πρώτη κατεύθυνση είναι η αναζήτηση αμοιβαίας κατανόησης ανάμεσα στον ισπανοαμερικάνικο κόσμο και στον βορειοαμερικάνικο αγγλοσαξωνικό. Σε αυτό μπορεί να συνέβαλε το γεγονός ότι ο συγγραφέας έζησε σε διαφορετικά μεν αλλά μεγάλα χρονικά διαστήματα –ειδικά η δεύτερη παραμονή του- στις ΗΠΑ. Έμαθε να διαχωρίζει την πολιτική από τον πολιτισμό, θαύμασε τον πνευματικό κόσμο της χώρας, εργάστηκε και δίδαξε σε πανεπιστήμιά της. Αποτέλεσμα ήταν ο ξεκάθαρος λόγος του υπέρ της πατρίδας του, όταν οι ΗΠΑ εισέβαλαν σε αυτή, αλλά και μια σειρά άρθρων που αναδείκνυαν την ανάγκη και την προοπτική συνεργασίας ανάμεσα στις δυο πλευρές της αμερικανικής ηπείρου, την αγγλοσαξωνική και την ισπανική. Δεν πρέπει να ξεχνά κανείς σ' αυτό το σημείο ότι ο Henríquez Ureña δεν αμέλησε να μελετήσει πτυχές της λογοτεχνίας των ΗΠΑ αλλά και –κατά την τελευταία παραμονή του εκεί- φρόντισε να γνωρίσει στους αμερικανούς φοιτητές και αναγνώστες τον πολιτισμό της λατινοαμερικάνικης ηπείρου.

Με τα τελευταία του έργα, περνάμε στη δεύτερη κατεύθυνση προς την οποία έφερε τη σκέψη του Rodó. Ο Henríquez Ureña μετέτρεψε την *América española* σε *América ibérica*, ενσωματώνοντας πρώτος αυτός τη Βραζιλία στη Λατινική Αμερική και την πολιτισμική της θεωρία. Με αυτόν τον τρόπο, ο παναμερικανισμός του αποκτά σάρκα και οστά, γίνεται ένας μελετητής με θετική αύρα όλης της αμερικανικής ηπείρου και των τριών μεγάλων παραδόσεών της, της

αγγλοσαξωνικής, της ισπανικής και της πορτογαλικής. Δημιουργεί ένα ευρύ περιγραφικό και ερμηνευτικό σχήμα, αναγνωρίζοντας επαφές, διεισδύσεις, επιδράσεις, πέρα από την πολιτική και τις διαφορές που αυτή δημιουργεί.

Η περίπτωση του Ίωνα Δραγούμη είναι διαφορετική. Στην περίπτωση του ελληνικού έθνους δεν έχουμε ομόλογα έθνη, δεν ομιλείται η ελληνική από άλλες κοινότητες πλην των Ελλήνων και το μόνο στοιχείο που μπορεί να ενώσει τους Έλληνες με άλλους λαούς είναι η χριστιανική θρησκεία και, πιο περιορισμένα, η ορθοδοξία. Αυτό ιστορικά δημιουργεί, κατά τον Δραγούμη, ένα πρόβλημα, η Ελλάδα έχει να αντιμετωπίσει τόσο μια αλλόθρησκη αυτοκρατορία, την Οθωμανική, όσο και λαούς στα βόρεια σύνορά της, με τους οποίους, αν και μοιράζεται το ίδιο θρήσκευμα, δεν συνανήκουν πολιτισμικά. Στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, είχε επικρατήσει ο πανσλαβισμός, μια ιδεολογία που εκπορευόταν από την αυτοκρατορική Ρωσία και είχε στόχο να δημιουργήσει δορυφορικά συμμαχικά κράτη που να της εξασφαλίσουν διέξοδο στις λεγόμενες θερμές θάλασσες. Με αυτόν τον τρόπο, η Ελλάδα έμενε μόνη εναντίον ομόθρησκων χωρών, που διεκδικούσαν εδάφη και πληθυσμούς τους οποίους διεκδικούσε και η Ελλάδα. Την ίδια στιγμή, ο Δραγούμης ασκούσε κριτική σε όσους υιοθετούσαν άκριτα τα δυτικά πρότυπα στην οργάνωση του κράτους και της κοινωνίας.

Συνεπώς, η Ελλάδα ήταν μόνη εναντίον όλων, κατά μία έννοια, επειδή η πολιτική τοποθέτηση του Δραγούμη δεν τον άφηνε να δει τα στοιχεία που συνέδεαν την Ελλάδα τουλάχιστον με τις ομόθρησκές της χώρες, τη Δυτική Ευρώπη και τα Βαλκάνια. Αυτό δεν ήταν μια απλοϊκή εθελουφλία του διπλωμάτη και πολιτικού Δραγούμη, αλλά μια ρεαλιστική ως ενός σημείου στάση που είχε την πρόθεση να υποστηρίξει τα ελληνικά συμφέροντα στην περιοχή. Επιπλέον, μέχρι τη στιγμή του θανάτου του Δραγούμη, η ιδέα μιας μελλοντικής ευρωπαϊκής ενοποίησης δεν είχε

ακόμα διατυπωθεί με σαφήνεια και ενάργεια, ώστε να μπορεί να εξετάσει τις προοπτικές της χώρας του μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο.

Ολοκληρώνοντας τα συμπεράσματα, υπάρχει ακόμα ένα σημείο στο οποίο πρέπει να σταθούμε και έχει σχέση με την πρόσληψη του κάθε στοχαστή. Ο καθένας κατηγορήθηκε μεταγενέστερα και οι κατηγορίες αυτές αδικούν το συνολικό έργο και τις προθέσεις των δυο συγγραφέων.

Ο Pedro Henríquez Ureña χαρακτηρίστηκε από κάποιους μεταγενέστερους μελετητές ως colonialista, δηλαδή αποικιοφίλος, όχι μόνο επειδή παραμέρισε το γηγενές και το αφροαμερικανικό στοιχείο στο έργο του αλλά και επειδή μοιάζει να ξεκινά την ιστορία της αμερικανικής ηπείρου με την ανακάλυψή της από τους Ευρωπαίους. Για τον συγγραφέα όμως, όσο και αν το ιθαγενές και προκολομβιανό υπόστρωμα υπάρχει παντού στην Αμερική, αυτό που αλλάζει τα δεδομένα της ηπείρου είναι η έλευση των Ευρωπαίων και η κατάκτηση της ηπείρου, ο διαμοιρασμός της και τα ενοποιητικά στοιχεία που έφεραν και καθιέρωσαν. Γι' αυτόν είναι ένα δεδομένο απαράβατο, που επέδρασε καταλυτικά στη διαμόρφωση όχι μόνο της Αμερικής αλλά και ολόκληρης της παγκόσμιας ιστορίας στο εξής.

Μια ανάλογη κατηγορία αποδόθηκε και στον Ίωνα Δραγούμη, αυτή του φασίστα ή του ακροδεξιού εθνικιστή. Ως αντίπαλος του Ελευθερίου Βενιζέλου, μιας από τις σημαντικότερες πολιτικές προσωπικότητες της νεότερης Ελλάδας, ο Δραγούμης βρίσκεται στο ρόλο του κακού στο μανιχαϊστικό δίπολο «καλού» και «κακού» πολιτικού. Ωστόσο, ο Δραγούμης επέλεγε έναν άλλο δρόμο, ο οποίος δεν είχε την απόκλιση που θέλουν οι αντίπαλοί του να αναδεικνύουν από τον δρόμο που ακολούθησε ο Βενιζέλος. Όπως και ο Βενιζέλος, ο Δραγούμης επιθυμούσε μεταρρύθμιση του κράτους, αύξηση των εδαφών του με σκοπό να φτάσει στα ιστορικά του όρια στις δυο πλευρές του Αιγαίου και να καλύψει τους ελληνικούς

πληθυσμούς που ζούσαν εκτός των ελληνικών συνόρων στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Διαφωνούσε με τη συνεχή αντιγραφή δυτικών προτύπων, με τη συνεχή και άκριτη, όπως πίστευε, συμπόρευση με τις δυτικές δυνάμεις χωρίς επαρκείς εγγυήσεις και με την άνευ όρων στήριξη της οικονομίας στη βιομηχανία αντί της γεωργίας. Παρότι οι διαφορές δεν ήταν αμελητέες, σε διαφορετικό πολιτικό κλίμα και ειρηνικές ιστορικές συνθήκες, θα μπορούσα να συζητηθούν και να βρεθούν συνισταμένες για τη μελλοντική ανάπτυξη της χώρας. Ακόμα δε περισσότερο, δεν πρέπει να ξεχνιέται το γεγονός ότι ο αυστηρός, σκληρός και ξύλινος λόγος της νεότητάς του, όσο περνούν τα χρόνια, αμβλύνεται και, προς τα τέλη της ζωής του, ο Δραγούμης δείχνει σημάδια που θα μπορούσαν να τον τοποθετήσουν κοντά στον κόσμο της αριστεράς, όπως έδειχναν πολλές εκτιμήσεις και σχόλια ιδεολογικών του αντιπάλων.

Τέλος, σημαντική λεπτομέρεια στη σκέψη του, η οποία, όσο ωριμάζει, απομακρύνεται από την ακραία και σκληρή ρητορική, είναι το γεγονός ότι παραδέχεται τις φυλετικές επιμειξίες στον ελλαδικό χώρο και προτείνει την ίδρυση ανεξάρτητου αλβανικού κράτους ή, εάν αυτό δεν συμβεί, μια δυαδική ελληνοαλβανική μοναρχία, στο πρότυπο της Αυστροουγγρικής. Συνεπώς, η απόδοση της κατηγορίας του φασισμού ή του ακροδεξιού εθνικισμού αδικούν τον συγγραφέα, μειώνουν το έργο του και παραβλέπουν ή δεν κατανοούν πλήρως όλες τις πτυχές της σκέψης τους. Στο σημείο μάλιστα αυτό εντοπίζεται και μια καίρια διαφορά σε σχέση με το έργο του Henríquez Ureña, ο οποίος, όπως είδαμε, υποβαθμίζει πολύ τη δυναμική του αφροκαραιβικού στοιχείου στη συγκρότηση του δομινικανικού έθνους. Παράλληλα είναι υπαρκτή μια τάση υποβάθμισης του αφροκαραιβικού στοιχείου εντός της δομινικανικής κοινωνίας, που και ο Henríquez Ureña εκφράζει, καθώς τουλάχιστο μέχρι τη δεκαετία του 1960 και την πτώση του Trujillo επιχειρείται μια

διαδικασία *blanqueamiento*, ισχυροποίησης και ενδυνάμωσης της λευκής ταυτότητας.

Ιδεολογικά και φιλοσοφικά, τέλος, οι δυο στοχαστές, παρά τις όποιες διαφορές εντοπίσαμε ως εδώ, συγγενεύουν ως προς τον ευρωσκεπτικισμό τους. Η περίοδος, στην οποία και οι δυο έζησαν, που χαρακτηρίστηκε από τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο -πολύ περισσότερο δε ο *Henríquez Ureña* που πρόλαβε να δει τη λήξη και του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ήταν η περίοδος που ξεκίνησε η πτώση της Ευρώπης. Παρά τον κεντρικό της ρόλο στην πολιτική, στον πολιτισμό, στη σκέψη, η Ευρώπη δεν αντιμετωπιζόταν με το ίδιο δέος, με το οποίο την αντιμετώπιζαν οι ηγέτες και οι στοχαστές του προηγούμενου αιώνα.

Ένα ακόμα στοιχείο είναι ο ιδιότυπος ευρωσκεπτικισμός των δυο στοχαστών, που δεν φτάνει στην ανοιχτή σύγκρουση, αλλά διεκδικεί την αυτονομία της σκέψης και της παράδοσης της πατρίδας του καθενός.

Ο *Pedro Henríquez Ureña*, παρά το γεγονός ότι ανατράφηκε σε ένα οικογενειακό περιβάλλον στο οποίο η πνευματική συγκρότηση οφειλόταν πρώτιστα στην ευρωπαϊκή σκέψη, δεν δίστασε να διαφοροποιηθεί και να στραφεί προς την ιδιοταυτότητα της Αμερικής. Ασκεί κριτική προς τις αγγλοσαξωνικές, ειδικά, ιδέες, ασπαζόμενος αυτές της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας, απομακρύνεται από τον θετικισμό από πολύ νωρίς, και στα χρόνια του ώριμου έργου του αναζητά τον ιδιαίτερο αμερικανικό χαρακτήρα και όχι τις στείρες απομιμήσεις των ευρωπαϊκών λογοτεχνικών και καλλιτεχνικών προτύπων. Ακόμα, η σκέψη του μπορεί να παραλληλιστεί με αυτή του *Simón Bolívar*, ως προς την ενότητα της Αμερικής, στην οποία εντάσσει και τη Βραζιλία αλλά και δεν εξαιρεί, παρά τις διαφορές ούτε τον αγγλοσαξωνικό βορρά.

Δεν είναι λίγες οι φορές όπου ο Ίων Δραγούμης εναντιώνεται στην Ευρώπη. Αυτό συμβαίνει ιδιαίτερα στο πεδίο της πολιτικής, πράγμα που θα του στοιχίσει την εξορία του. Θεώρησε ότι τα ευρωπαϊκά συμφέροντα δεν ταυτίζονται με τα ελληνικά και, ως εκ τούτου, η Ελλάδα, παρότι δεν ανήκει στις ευρωπαϊκές δυνάμεις, θα έπρεπε να είναι πολύ περισσότερο προσεκτική ως προς την αποδοχή θέσεων και προτάσεων των ηγετών των ευρωπαϊκών δυνάμεων, αλλά και καταφέρεται με απόλυτη αντίθεση σε οποιαδήποτε προσπάθειες της Αγγλίας και της Γαλλίας να επέμβουν στην εσωτερική πολιτική της χώρας μεσούντος του Α' Παγκοσμίου Πολέμου. Παράλληλα, θεωρεί υπερβολική και στείρα μιμητική την άκρατη υιοθέτηση ευρωπαϊκών ιδεών και θεσμών, για τους οποίους υποστηρίζει ότι δεν συνάδουν με τις παραδόσεις και την ιστορική συνέχεια του ελληνισμού. Ασφαλώς, και δυστυχώς, λόγω του πρόωγου θανάτου του, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε ποια θα ήταν η αντίδρασή του απέναντι στις πρώτες συζητήσεις για μια μελλοντική ευρωπαϊκή ενοποίηση που θα ξεκινούσαν στα χρόνια του Μεσοπολέμου.

## 5. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Acosta, Eduardo. "Menéxeno." *Platón, Diálogos II, Gorgías, Menéxeno, Eutídemo, Menón, Cratilo*, dirección general de Carlos García Gual. Madrid, Gredos, 1987, pp. 147-190.
- Adrados, Francisco. *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας. Από τις απαρχές ως τις μέρες μας*, μετάφραση Alicia Lecumberrí-Villar. Αθήνα, Παπαδήμας, 2010.
- Aguilar Benítez de Lugo, Mariano. "Doble Nacionalidad." *Boletín de la Facultad de Derecho*, nums. 10-1, 1996, pp. 19-262.
- Aguilar Monteverde, Alonso. *El panamericanismo: De la Doctrina Monroe a la Doctrina Johnson*. Ciudad de México, Cuadernos Americanos, 1965.
- Aínsa, Fernando. "Utopías contemporáneas de América Latina." *América: Cahiers du CRICCAL*, vol.32, 2004, *Utopies en Amerique Latine*, pp. 9-33. doi: <https://doi.org/10.3406/ameri.2004.1677>
- Alba, Orlando. "Pedro Henríquez Ureña y *El Español en Santo Domingo*." *Cuadernos de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico*, vol. 13, 1985, pp. 47-68.
- Alfoldy, Geza. *Ιστορία της Ρωμαϊκής Κοινωνίας*, μετάφραση Άγγελος Χανιώτης. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 1998.
- Álvarez Nazario, Manuel. "Ureña y la polémica andalucista." *Cuadernos de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico*, vol.13, 1985, pp. 18-28.
- Álvarez, Soledad. "La pasión dominicana de Pedro Henríquez Ureña." [http://www.cielonaranja.com/phu-alvarez.htm#\\_ftn1](http://www.cielonaranja.com/phu-alvarez.htm#_ftn1)
- Anderson Imbert, Enrique. "La filosofía de Pedro Henríquez Ureña." *Pedro Henríquez Ureña, Archivos V, Homenaje de Argentina*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo Cielonaranja, 2015, pp. 63-80.
- Anderson, Benedict. *Φαντασιακές Κοινότητες, Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μετάφραση Ποθητή Χαντζαρούλα. Αθήνα, Νεφέλη 1997.



- Andrews, Antony. *Αρχαία Ελληνική Κοινωνία*, μετάφραση Ανδρέας Παναγόπουλος. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 1987.
- Andújar, Rosa. “Pedro Henríquez Ureña, el Sócrates del Caribe y el Ateneo de la Juventud.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos X*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2020, pp. 387-420.
- . “Pedro Henríquez Ureña’s Hellenism and the american Utopia.” *Bulletin of Latin American Research*, vol. 37, no. 3, 2008, pp. 168-180.
- Antelo, Raúl. “La desnudez del espíritu. Pedro Henríquez Ureña de-creator.” *CONFLUENZE*, vol. 1, no. 1, 2009, pp 25-42.
- Antzus Ramos, Ioannis. “Autenticidad y Utopía: El reparto de los sensibe en Pedro Henríquez Ureña , Alfonso Reyes y Mariano Picón Salas.” *PERIFRASIS*, vol. 8, no. 16. julio-diciembre 2017, pp. 64-81.
- Aron, Raymond. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Vol. 1. *Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville*, traducido por Anibal Leal. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987.
- Arroyo García, Francisco Manuel. “Atrévete a pensar. Kant , un espíritu ilustrado.” *Kant: Qué podemos saber y qué podemos hacer? En busca de los límites del conocimiento y de la moral*, editado por Arroyo y Marcos. Jaén, Unigraf, 2015, pp. 9-52.
- Atkinson, William. “Literary Currents in Hispanic America by Pedro Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 137-138.
- Aymard, Maurice. «1492: Η Ευρώπη και ο Κόσμος» *Οι Ευρωπαίοι*, τόμος 2, *Νεότερη και Σύγχρονη Εποχή* Μετάφραση Πάρις Μπουρλάκης, επιμέλεια Ελένη Αρβελέρ και Maurice Aymard, Αθήνα, Σαββάλας 2003, σσ. 11-30,
- Αναστασίου, Τάκης. «Τοπική αυτοδιοίκηση / Τοπική υπόθεση» *Τοπική Αυτοδιοίκηση*, τεύχος 2, Μάιος-Ιούνιος 1991, σσ. 71-72.
- Αντωνίου, Χρήστος. «Η παιδαγωγική κατάρτιση των εκπαιδευτικών δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης στην Ελλάδα (1897-1997)» *Πανόραμα Ιστορίας της Εκπαίδευσης. Όψεις και Απόψεις*, Τόμος Β' *Νεοελληνική Εκπαίδευση 1821-2010*, επιμέλεια Σήφης Μπουζάκης. Αθήνα, Gutenberg, 2016, σσ. 851-870.

- Αριστοτέλης. *Πολιτικά, βιβλία Α-Δ*, επιμέλεια και μετάφραση Δημήτρης Παπαδής. Θεσσαλονίκη 2006, Ζήτρος.
- Baeza Flores, Alberto. “Pedro Henríquez Ureña, relacionador de las culturas hispánicas.” *Cuadernos Hispanoamericanos*, no. 411 septiembre 1984, pp.103-121.
- Balcácer, Juan Daniel. “Pensadores dominicanos del siglo XX y el surgimiento de la conciencia nacional.” *El siglo XX dominicano. Economía, política, pensamiento y literatura*, coordinación de José Rafael Lantigua. Santo Domingo, CODETEL, 1999, pp. 304-445.
- Ballester Rodríguez, Mateo. “El desarrollo de las concepciones precontemporáneas de la nación. Una alternativa a las teorías modernistas.” *Revista de estudios políticos*, no. 180, 2018, pp. 275-306.
- Barbadillo de la Fuente, Maria Teresa. “Reencuentro con Pedro Henríquez Ureña.” *CAUCE*, vol. 14-15, 1992, pp. 585-598.
- Barker, Chris, και Emma Jane. *Πολιτισμικές Σπουδές, θεωρία και πρακτική, μετάφραση Κατερίνα Ιορδάνογλου, επιμέλεια Βασίλης Αλεξίου*. Αθήνα, Τζιόλας, 2021.
- Barnola, Pedro Pablo. “Ureña, humanista e hispanista.” *AULA, Revista General de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña*, no. 54, 1985, pp. 54-62.
- Barrenechea, Ana Maria. “Lo peculiar y lo universal en la América de Pedro Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos V, Homenaje de Argentina*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2015, pp. 81-85.
- Barrera Enderle, Victor. “El relevo de una empresa pendiente: La independencia cultural e los *Seis Ensayos en busca de Nuestra Expresión* de Pedro Henríquez Ureña.” *UNIVERSUM*, no. 18, 2003, pp. 45-54.
- . “Herencia como posibilidad: Pedro Henríquez Ureña en la hora actual.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos III, Seis Ensayos en busca de nuestra expresión. Textos críticos*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2013, pp. 95-108.

- Bartholomew, Roy. “*Las corrientes literarias en la América hispánica* by Pedro Henríquez Ureña traducido por Joaquín Díez-Canedo.” *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año 3, no. 2, Apr. - Jun., 1949, pp. 197-200.
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.
- Berlin, Isiah. *Τρεις κριτικοί του Διαφωτισμού: Vico, Hamann, Herder*, μετάφραση Γιώργος Μερτίκας, επιμέλεια Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα, Κριτική 2002.
- Bernabé, Mónica. “El canón de la expresión americana.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos VII*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2013, pp. 83-100.
- Berryman, Jim. “Vere Gordon Childe and Arnold Hauser on the social origins of the artist.” *Thesis Eleven*, vol. 168, num. 1, pp. 21-36. doi: 10.1177/07255136211053384
- Berstein, Serge, και Pierre Milza. *Ιστορία της Ευρώπης*, τόμος 1, *Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα ευρωπαϊκά κράτη, 5<sup>ος</sup>-18<sup>ος</sup> αιώνες*, μετάφραση και σημειώσεις Αναστάσιος Δημητρακόπουλος, επιμέλεια Κώστας Λιβιεράτος. Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1997.
- . *Ιστορία της Ευρώπης*, τόμος 2, *Η ευρωπαϊκή συμφωνία και η Ευρώπη των εθνών, 1815-1919*, μετάφραση και σημειώσεις Αναστάσιος Δημητρακόπουλος, επιμέλεια Κώστας Λιβιεράτος. Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1997.
- Bethell, Leslie. “Brazil and ‘Latin America’.” *Journal of Latin American Studies*, vol. 42, no. 3, 2010, pp. 457-485. doi: 10.1017/S0022216X1000088X
- Birtachas, Stathis. “La memoria degli stradioti nella letteratura italiana del tardo Rinascimento.” *Tempo, spazio e memoria nella letteratura italiana. Omaggio ad Antonio Tabucchi / Χρόνος, τόπος και μνήμη στην ιταλική λογοτεχνία. Τιμή στον Antonio Tabucchi*, a cura di Zozi Zografidou. Salonicco, Università “Aristotele” di Salonicco - Aracne ed. - University Studio Press, 2012, pp. 124-142.
- Bolívar, Simón. *Carta de Jamaica, 1815-2015*, editado por Simón Andrés Sánchez. Caracas, Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario de la Carta de Jamaica, 2015, pp. 9-31.

- Boudon, Raymond, και François Bourricaud. *A Critical Dictionary of Sociology*, translated by Peter Hamilton. Chicago, University Press, 1986.
- Bourdieu, Pierre. «Λαϊκός είπατε;» *Τι είναι λαός;*, μετάφραση Καράμπελας Γιώργος, επιμέλεια Δημήτρης Παπακώστας. Αθήνα, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2014, σσ. 23-48.
- Bowersock, Glenn Warren. «Οι ελληνικοί πολιτικοί θεσμοί κατά την περίοδο της Ρωμαιοκρατίας» *Ιστορία Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΣΤ. Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 1975, σσ. 112-137.
- Brito Olvera, Mariana Graciela. *Crítica auroral: memoria, justicia y utopía en la obra de Pedro Henríquez Ureña*. (Tesis de Licenciatura). Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, <https://repositorio.unam.mx/contenidos/104990>
- Brown Scott, James. “The ideals of Panamericanism.” *World Affairs* vol. 92, no. 2, June 1935, pp. 87-91.
- Browning, Robert. *Η ελληνική γλώσσα, μεσαιωνική και νέα*, μετάφραση Μαρία Κονομή. Αθήνα, Παπαδήμας, 1988.
- Burke, Peter. *Τι είναι πολιτισμική ιστορία;*, μετάφραση Σπύρος Σηφακάκης. Αθήνα, Μεταίχμιο 2009.
- Burns E., *Ευρωπαϊκή Ιστορία, Εισαγωγή στην Ιστορία και τον Πολιτισμό της Νεότερης Ευρώπης*, τόμος 1. Μετάφραση και επιμέλεια Ιωάννης Κολιόπουλος Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1993
- Βακαλόπουλος, Απόστολος. *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμος 2. *Οι ιστορικές βάσεις της νεοελληνικής κοινωνίας και οικονομίας*. Θεσσαλονίκη, 1976.
- . «Οι Κοινότητες» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος Ι. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 150-157.
- Βακαλόπουλος, Κωνσταντίνος. *Ιων Δραγούμης. Μαρτύρων και Ηρώων Αίμα. Ανατομία της Ελλαδικής Πραγματικότητας*. Θεσσαλονίκη, Σταμούλης, 2008.
- Βαρτζιώτη, Όλγα. «Η λέξη πολιτισμός και η σημασία της» *Ελληνικά* τόμος 55, τεύχος 2, 2005, σσ. 261-273.
- Βερέμης, Θάνος. «Το στρατιωτικό κίνημα του 1909» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΔ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 258-266.

- . «Το Κίνημα των Νεοτούρκων και οι άμεσες συνέπειές του» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΔ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 254-257.
- Βόγλη, Ελπίδα. «Ανάμεσα σε δύο “επαναστάσεις”: Το βασίλειο του Όθωνα και οι “προστάτιδες” Δυνάμεις» *Θέματα ελληνικής ιστορίας (19ος-20ος αιώνας)*, επιμέλεια Νάση Μπάλτα et al. Αθήνα, Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών 2015, σσ. 108-179.
- Βούρτσης, Ιωάννης. «Εξέλιξη και Διάλεκτοι της Ελληνικής Γλώσσας» *Η Έννοια του Πολιτισμού*, τόμος Α', *Όψεις του Ελληνικού Πολιτισμού*, επιμέλεια Γιώργος Πασχαλίδης, Κώστας Σμπόνιας, Ελένη Μανακίδου, Ιωάννης Βούρτσης, Πάτρα, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2008, σσ. 247-305.
- Βουτουρής, Παντελής. *Ιδέες της σκληρότητας και της καλοσύνης. Εθνικισμός, Σοσιαλισμός, Ρατσισμός (1897-1922)*. Αθήνα, Καστανιώτης, 2017.
- Cardozo, Alejandro. “Pedro Henríquez Ureña y el Dasein latinoamericano.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos I*, editado por Mena, Miguel, Cielonaranja, 2012, pp. 50-57.
- Carilla, Emilio. *Pedro Henríquez Ureña, Otros Signos*. Santo Domingo, Cielonaranja, 2013.
- . “Sobre Pedro Henríquez Ureña en su centenario.” *Thesaurus*, vol. XXXIX, núms. 1, 2 y 3 (1984), pp. 311-320.
- . “El tema esencial de Pedro Henríquez Ureña”. *Thesaurus*, tomo XXXV, núm. 1, 1980, pp. 122-135.
- Cassá, Roberto. “Fundamentos de la utopía americana de Pedro Henríquez Ureña” *CLIO*, vol. 89, num. 199, enero-junio 2020, pp. 11-34.
- . “La historiografía de la República Dominicana.” *Ecos*, vol. 1 1993, pp. 9-40.
- Castro Calcagno, Salvador. “Junio y Pedro Henríquez Ureña.” *Hoy Digital*, 9 de julio 2011, <http://hoy.com.do/aportejunio-y-pedro-henriquez-urena/>. Τελευταία προσπέλαση 26 Μαρτίου 2022
- Cervera Salinas, Vicente. “Hispanisms in the works of Pedro Henríquez Ureña.” *Transatlantic Studies: Latin America, Iberia, and Africa*, edited by Cecilia Enjuto-Rangel, Sebastian Faber, Pedro García-Caro and Robert Patrick. Newcomb, Liverpool University Press, 2019, pp. 406-417.

- Christensen, Karen, and David Levinson. Introduction. *Encyclopedia of Community. From the village to the Virtual World*, edited by David Levinson and Karen Christensen, vol. 1, Thousand Oaks, Sage Publications, 2003, pp. xxxi-xlii.
- Clogg, Richard. «Η ελληνική Διασπορά: Το ιστορικό Πλαίσιο», *Η Ελληνική Διασπορά στον 20ο αιώνα*, επιμέλεια Richard Clogg, μετάφραση Μαρίνα Φράγκου. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2004, σσ. 23-59.
- Comas-Diaz, Lillian. “Hispanics, Latinos, or Americanos: The evolution of identity.” *Cultural diversity & ethnic minority psychology*, vol. 7, num. 2, May 2001, pp. 115-120.
- Cuche, Denys. *Η έννοια της κουλτούρας στις κοινωνικές επιστήμες*. Μετάφραση Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια Μαίρη Λεοντσίνη, Αθήνα, Τυπωθήτω 2001.
- Curet, Luis Antonio. “El Colonialismo y las arqueologías del Caribe hispano.” *Indigenas e Indios en el Caribe: Presencia, legado y estudio*, editado de Jorge Ulloa Hung y Roberto Varcárel Rojas. Buha, Santo Domingo, 2016, pp. 153-201.
- Γαζή, Έφη. *Άγνωστη Χώρα. Ελλάδα και Δύση στις αρχές του 20ου αιώνα*. Αθήνα, Πόλις, 2020.
- Γέμτου, Ελένη. *Ιστορία της τέχνης. Μια επιστημολογική θεώρηση*. 2<sup>η</sup> έκδοση, Αθήνα, Επίκεντρο, 2017.
- Γιακωβάκη, Νάσια, *Ευρώπη μέσω Ελλάδας. Μια καμπή στην ευρωπαϊκή αυτοσυνείδηση, 17ος-18ος αιώνας*. Αθήνα, Εστία, 2006.
- Γιαννόπουλος, Θεόδωρος. *Πόθεν και πότε οι Έλληνες; Οι υπεύθυνες απαντήσεις της επιστήμης και η παρούσα κατάσταση της έρευνας για την πρώτη αρχή του ελληνικού πολιτισμού*. Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013.
- Γιαννόπουλος, Ιωάννης. «Η Επανάσταση κατά το 1823» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος IB. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 289-313.
- Γκιούρας, Θανάσης. Εισαγωγικό Σημείωμα. *Εθνοτικές Σχέσεις και Πολιτικές Κοινότητες*, του Max Weber, μετάφραση Θανάσης Γκιούρας. Αθήνα, Κένταυρος, 1997, σσ. 9-32.
- Γλύκατση-Αρβελέρ, Ελένη. «Εισαγωγή στο Βυζάντιο» *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, επιμέλεια Μιχάλης Κοπιδάκης, Άννα Κατσιγιάννη. Αθήνα, Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, 1999, σσ. 126-135.

- Dakin, Douglas. *Η ενοποίηση της Ελλάδας, 1770-1923*. Μετάφραση Φίλιππος Ξανθόπουλος, επιμέλεια Αντιγόνη Φιλιππούλου. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 2012.
- Dávila, Reyes. “La antillanía en Hostos.” *Exégesis*, num. 60, 2008, pp. 18-24.
- De Granda, Germán. “Carlos Larrazábal Blanco, ‘Los negros y la esclavitud en Santo Domingo’. Reseña.” *Thesaurus*, tomo XXIV, num. 1, 1969, pp. 116-118.
- Deflem Mathieu. “Ferdinand Tönnies (1855-1936).” *Routledge Encyclopedia of Philosophy Online*. Edited by Edward Craig. London, Routledge, 2001. URL: <http://www.rep.routledge.com/article/R048> Τελευταία προσπέλαση 31 Μαρτίου 2022.
- Degiovanni, Fernando. “Una disciplina de guerra: Pedro Henríquez Ureña y el latinoamericanismo.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, num. 41, 2015, pp. 135-160.
- Demenech, Pedro. “The utopia of America: Time and Authenticity in Ángel Rama’s critics.” *História da Historiografia*, vol. 12, no. 29, jan-abr 2019, pp. 244-270. doi: 10.15848/hh.v12i29.1231
- Devés-Valdés, Eduardo. “El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: La reivindicación de la identidad.” *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 14, 1997, pp. 11-75.
- Dewey, John. *Φιλελευθερισμός και Κοινωνική δράση*, μετάφραση Μαγδαληνή Τσεβρενή και Θανάσης Γιαλκέτσης, επιμέλεια Κωνσταντίνα Σταματογιαννάκη. Αθήνα, Πόλις, 2019.
- Díaz Quiñones, Arcadio. “Pedro Henríquez Ureña y las tradiciones intelectuales caribeñas.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos I*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, 2012, Cielonaranja, pp. 263-281.
- . “Pedro Henríquez Ureña: La persistencia de la tradición.” *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año 27, num. 33, primer semestre 1991, pp. 21-28.
- Domínguez, Daylet. *Etnografía, literatura y proyectos nacionales en el Caribe insular hispánico*. <https://dataspace.princeton.edu/handle/88435/dsp01w6634375t> Τελευταία προσπέλαση 1 Απριλίου 2022

- Duering, Ingemar. *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμοι Α' - Β', μετάφραση Παρασκευή Κοτζιά-Παντελή. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 2000-2003
- Durán Mañaricúa, Diony. "Prólogo en *Seis Ensayos en busca de Nuestra Expresión.*" *Pedro Henríquez Ureña, Archivos III, Seis Ensayos en busca de nuestra expresión. Textos críticos*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2013, pp. 21-36.
- Durán, Diony. "Ucronía y Utopía. Proyecto utópico de Pedro Henríquez Ureña", *Antropológicas*, 6, 2002, pp. 157-171.
- Δετοράκης, Θεοχάρης. «Η γλώσσα των πατέρων της Εκκλησίας» *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, επιμέλεια Μιχάλης Κοπιδάκης, Άννα Κατσιγιάννη. Αθήνα, Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, 1999, σσ. 120-121.
- Δημαράς, Αλέξης. *Η μεταρρύθμιση που δεν έγινε. Τεκμήρια Ιστορίας*, τόμος Β, 1895-1967. Αθήνα, Εστία, 2009.
- Δημαράς, Κωνσταντίνος. «Η κληρονομιά των περασμένων, οι νέες πραγματικότητες, οι νέες ανάγκες» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 454-485.
- Διάλλα, Άντα. *Η Ρωσία απέναντι στα Βαλκάνια: Ιδεολογία και πολιτική στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια 2009.
- Δραγούμης, Ίων. *Ο ελληνισμός μου και οι Έλληνες - Ελληνικός Πολιτισμός*. Αθήνα, Ευθύνη, 2000.
- . *Ελληνικός Πολιτισμός*, πρόλογος Στέλιος Παπαθεμελής, Εισαγωγή Θανάσης Καλαφάτης, Αθήνα, Φιλόμυθος, 1993.
- . *Σαμοθράκη*. Αθήνα, Πελεκάνος, 2009.
- . *Το Ανθολόγιο του Νουμά*, επιμέλεια Στέφανος Μπεκατώρος, Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 2002.
- . *Όσοι Ζωντανοί*, πρόλογος Δημήτρης Σταμάτης, εισαγωγή-σημειώσεις, Θανάσης Καλαφάτης, Αθήνα, Φιλόμυθος, 1993.
- . *Το μονοπάτι*. Αθήνα, Πελεκάνος, 2007.
- . «Αυτοκρατορία και Ανατολή» *Πολιτική Επιθεώρησης*, περίοδος Α, τεύχος 32 1916, σσ. 1083-1091.
- . «Αρβανιτιά» *Νουμάς*, τεύχος 468, 25 Φεβρουαρίου 1912, σσ. 119-121.



- . «Ελληνοβουλγαρικά» *Νουμάς*, τεύχος 464, 28 Ιανουαρίου 1912, σσ. 56-58.
- . «Ελληνοβουλγαρικά II» *Νουμάς*, τεύχος 466, 11 Φεβρουαρίου 1912, σσ. 90-92.
- Δραγούμης, Φίλιππος. Πρόλογος. *Ιων Δραγούμης, Ο ελληνισμός μου και οι Έλληνες - Ελληνικός Πολιτισμός*. Αθήνα, Ευθύνη, 2000, σσ. 7-15.
- Elliott, John. *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, traducido por Marta Balcells. Madrid, Taurus, 2006.
- Etzioni, Amitai. “Communitarism Revisited”, *Journal of Political Ideologies*, vol. 19, no. 3, 2014, pp. 241–260.
- . “Communitarism” *Encyclopedia of Community. From the village to the Virtual World*, edited by David Levinson and Karen Christensen, vol. 1, Thousand Oaks, Sage Publications, 2003, pp. 224-228.
- Εταιρεία Βυζαντινών Σπουδών. «Ιστορικό» <http://www.xn----f9bkh3fck.gr/evs/istoriko/> Τελευταία προσπέλαση 31 Μαρτίου 2022.
- Ευθυμίου, Μαρία. «Αντί Προλόγου: Οι κοινότητες της ελληνικής χερσονήσου κατά την Τουρκοκρατία. Μια απόπειρα σχηματικής κατάταξης στον χώρο κατά την εσωτερική οικονομική και πολιτική του λειτουργία» *Εόα και Εσπερία*, 7, 2007, σσ. 239-245.
- Febres, Laura. *Pedro Henríquez Ureña, crítico de América*. Santo Domingo, Cielonaranja, 2014.
- . *Transformación y firmeza. Estudio de Pedro Henríquez Ureña*. Santo Domingo, Cielonaranja, 2014.
- . “El problema de Nuestra Expresión.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos III, Seis Ensayos en busca de Nuestra Expresión. Textos Críticos*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2013, pp. 37-46.
- Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*. Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.
- Fernández Retamar, Roberto. “América, Descubrimiento, diálogos.” *Araucaria de Chile*, 47-48, 1990, pp. 25-31.
- Ferrer Canales, José. “Pedro Henríquez Ureña y Hostos.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos I*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 253-263.

- Fiallo Billini, José Antinoe. "La construcción antillanista. Insinuaciones para una estrategia geopolítica rebelde." *Ciencia y Sociedad*, vol. XXIX, núm. 4, octubre-diciembre 2004, pp. 672-715.
- Flores, Juan. *The insular vision. Pedreira's interpretation of Puerto Rico's culture*. Research Foundation of the City University of New York, 1978.
- Franco, Franklin. *Blacks, Mulattos, and the Dominican Nation*, translated by Patricia Mason. Routledge, New York, 2015.
- Frangoudakis, Anna. "Diglossia and the present language situation in Greece. A sociological approach to the interpretation of diglossia and some hypotheses on today's linguistic reality." *Language in Society* 21, 1992, pp. 365-381.
- Funes, Patricia. "El pensamiento latinoamericano sobre la nación en la década de 1920." *Boletín Americanista*, 49, 1999, pp. 103-120.
- Gaztambide-Geigel, Antonio. "La invención del Caribe a partir de 1898 (Las definiciones del Caribe, revisitadas)." *Tierra Firme* vol. 21, núm. 82, pp. 1-23.
- Gellner, Ernest. *Εθνη και Εθνικισμός, μετάφραση Δώρα Λαφαζάνη*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια 1992.
- Gelpí, Juan "Cultura, sujeto y constitución de una crítica literaria: *Nuestra América* de José Martí y *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* de Pedro Henríquez Ureña" *Revista de Estudios Hispánicos* vol. 24, num. 1, 1997, pp. 69-83.
- Genette, Gerard. *Palimpsests. Literature in the Second Degree*, translated by Channa Newman and Claude Doubinsky. Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1997.
- Gómez Díez, Francisco. "El ideal antillano en Eugenio Maria de Hostos." *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 1995, pp. 141-146.
- González Casanova, Pablo. "Pedro Henríquez Ureña: *Literary Currents in Hispanic America*." *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 169-170.
- González Juárez, Xóchitl. "Pedro Henríquez Ureña (1884-1946)." *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y «latino» (1300-2000)*. *Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta. Caracas, Siglo XXI Editores, 2017, pp. 973-975.

- González Miranda, Sergio, y Cristián Ovando Santana. “Hacia un nuevo pensamiento integracionista latinoamericano: aproximación a una lectura de segundo orden.” *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 21, 2008, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30502113>.
- Gramsci, Antonio. *Οι διανοούμενοι και η οργάνωση της κουλτούρας*, μετάφραση Θάνος Παπαδόπουλος. Αθήνα, Στοχαστής, 2005.
- Grutzmacher, Lukasz. *¿El descubridor descubierto o inventado?: Cristóbal Colón como protagonista en la novela histórica hispanoamericana y española de los últimos 25 años del siglo XX*. Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2009. [https://books.google.gr/books?id=OJiOOkLcadQC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.gr/books?id=OJiOOkLcadQC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) Τελευταία προσπέλαση 1 Απριλίου 2022
- Guardia, Carmen de la, y Juan Pan-Montojo. “Reflexiones sobre una historia transnacional.” *Historia Contemporánea*, num. 16, 1998, pp. 9-31.
- Guerrero Guerrero, Eva. “Tradicción y renovación en el pensamiento de Pedro Henríquez Ureña: *Seis Ensayos en busca de nuestra expresión* (1928).” *Revista de Literatura Hispanoamericana*, num. 50, enero-junio 2005, pp. 16-37.
- . *Pedro Henríquez Ureña. Abordajes críticos*. Santo Domingo, Cielonaranja, 2014.
- . “España en la base del americanismo de Pedro Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos I*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 120-148.
- Guitarte, Guillermo. “Del español de España al español de veinte naciones: La integración de América al concepto de lengua española.” *El español de América, Actas del III congreso internacional de el español en América*, editado por Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo. Valladolid, 1991, vol. 1, pp. 65-86.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. Introducción. *La Utopía de América, por Pedro Henríquez Ureña*, compilado por Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989, pp. ix-xxxvii.
- . *Pedro Henríquez Ureña*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Αισθητική. Επιλογή Κειμένων*. Αθήνα, Αναγνωστίδης, 1970.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Para la historia de los indigenismos (Papa y batata, Aje, Boniato, Caribe, Palabras antillanas)*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1938.
- . “Observaciones sobre el español en América.” *Revista de Filología Española*, 1921, VIII, pp. 357-390.
- . “El supuesto andalucismo de América.” *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires*, Tomo I, num. 2, 1925, pp. 117-122.
- . “Memorándum sobre Santo Domingo.” *Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos*, de Alfredo Roggiano, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 313-316.
- . “El despojo de los pueblos débiles.” *Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos*, de Alfredo Roggiano, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 283-287.
- . “La República Dominicana.” *Pedro Henríquez Ureña, Obras Completas 6: 1911-1920 III. La Universidad - Tablas cronológicas*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Editora Nacional, 2013, pp. 284-292.
- . “El español en Santo Domingo.” *Pedro Henríquez Ureña, Obras Completas 10: 1936-1940 I. El español en Santo Domingo - La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Editora Nacional, 2015, pp. 9-252.
- . *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielo Naranja, 2006.
- . *La utopía de América*, compilado por Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989.
- . “La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo.” *Pedro Henríquez Ureña, Obras Completas 10: 1936-1940 I. El español en Santo Domingo - La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Editora Nacional, 2015, pp. 253-396.

- . “Plenitud de España.” *Pedro Henríquez Ureña, Obra crítica*, editado por Emma Susana Speratti Piñero. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 445-576.
- . “Cuestiones filosóficas.” *Pedro Henríquez Ureña, Obra crítica*, editado por Emma Susana Speratti Piñero. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 52-84.
- . *Las Corrientes literarias en la América Hispánica*, traducido por Joaquín Díaz-Canedo. 2nda edición, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- . *Historia de la cultura en la América Hispánica*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- . “Horas de Estudio.” *Pedro Henríquez Ureña, Obra crítica*, editado por Emma Susana Speratti Piñero. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 49-51.
- . “De mi patria.” *Pedro Henríquez Ureña, Obra crítica*, editado por Emma Susana Speratti Piñero. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 122-153.
- Herder, Johann Gottfried. *Πραγματεία περί της καταγωγής της γλώσσας*. Μετάφραση Γιάννης Καραπαπιάς, Αθήνα, Τροπή, 2007.
- Heying, Charles. “Autonomy vs. Solidarity: Liberal, Totalitarian and Communitarian Traditions.” *Administrative Theory & Praxis*, vol. 21, no. 1, March 1999, pp. 39-50.
- Heywood, Andrew. *Πολιτικές Ιδεολογίες*, μετάφραση Χαράλαμπος Κουτρής, επιμέλεια Νίκος Μαραντζίδης. Αθήνα, Επίκεντρο, 2007.
- Hirschon, Renée. «Η ταυτότητα και το ελληνικό κράτος: Μερικά εννοιολογικά ζητήματα και παράδοξα» *Η Ελληνική Διασπορά στον 20ο αιώνα*, επιμέλεια Richard Clogg, μετάφραση Μαρίνα Φράγκου. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2004, σσ. 287-323.
- Hobsbawm, Eric. *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 ως σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, μετάφραση Χρυσάνθη Νάντρις. Αθήνα, Καρδαμίτσα, 1994.
- . «Εισαγωγή: Επινούντας Παραδόσεις» *Η επινόηση της παράδοσης*, επιμέλεια Eric Hobsbawm και Terence Ranger, μετάφραση Θανάσης Αθανασίου. Αθήνα, Θεμέλιο 2004, σσ. 9-24.

- . *Θρυμματισμένοι Καιροί: Κουλτούρα και κοινωνία στον 20ο αιώνα*, μετάφραση Νίκος Κούρκουλος, επιμέλεια Άννα Μαλικιώση. Αθήνα, Θεμέλιο 2013.
- Husková, Anna. “La Utopía y el sentido histórico.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos VI*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2016, pp. 45-52.
- Θεοτοκάς, Γιώργος. «Ένας Νέος Δραγούμης: Α. Δραγούμης και Μπαρρές» *Αναγέννηση*, Χρονιά Β, Μάης 1928, φυλλάδιο 9, σσ. 394-399.
- Jiménez Rueda, Julio. “Literary Currents in Hispanic America by Pedro Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 163-166.
- Kirkpatrick, Gwen. “Spanish american modernism.” *Encyclopedia of Latin American and Caribbean Literature, 1900-2003*, edited by David Balderstone and Mike González. Routledge, London-New York, 2004, pp. 547-549.
- Knight, Franklin. *The Caribbean. The Genesis of a Fragmented Nationalism*. New York, Oxford University Press, 1990.
- Kuhlmann Wolfgang, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μετάφραση Αντώνης Ρεγκάκος, επιμέλεια Μαριλίζα Μητσού. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 2003.
- Kymlicka, Will. *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, μετάφραση Γρηγόρης Μολύβας. Αθήνα, Πόλις 2005.
- Καζάκος, Πάνος. «Απόδημος ελληνισμός και εθνικά θέματα» *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τόμος 3, αρ. 2, 1994, σσ. 103-134, doi: 10.12681/hpsa.15304
- Καλαφάτης, Θανάσης. «Βιογραφικά-Εργογραφία» *Των Δραγούμης, Ελληνικός Πολιτισμός*, εισαγωγή Θανάση Καλαφάτη. Αθήνα, Φιλόμυθος, 1993, σσ. 231-235.
- . «Εισαγωγικές Σημειώσεις» *Των Δραγούμης, Ελληνικός Πολιτισμός*, εισαγωγή Θανάση Καλαφάτη. Αθήνα, Φιλόμυθος, 1993, σσ. 17-46.
- Κανελλόπουλος, Παναγιώτης. «Το κράτος του Μεγάλου Αλεξάνδρου» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος Δ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 218-235.
- Καραβίδας, Κώστας. «Η Δημοκρατία και η Αυτοδιοίκησης εν Ελλάδι» *Κ.Δ. Καραβίδας, Το Πρόβλημα της Αυτονομίας. Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός*,

- πρόλογος Παναγιώτης Κανελλόπουλος, εισαγωγή Κώστας Βεργόπουλος. Αθήνα, Παπαζήσης, 1981, σσ. 131-164.
- . «Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός (Δοκίμιο περί των γεωοικονομικών και κοινωνικών βάσεων του πολιτισμού των ελληνικών χωρών)» *Κ.Δ. Καραβίδας, Το Πρόβλημα της Αυτονομίας. Σοσιαλισμός και Κοινοτισμός*, πρόλογος Παναγιώτης Κανελλόπουλος, εισαγωγή Κώστας Βεργόπουλος. Αθήνα, Παπαζήσης, 1981, σσ. 1-82.
- Καραμανωλάκης, Βαγγέλης. *Η συγκρότηση της ιστορικής επιστήμης και η διδασκαλία της Ιστορίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (1837-1932)*. Αθήνα, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας Γενικής Γραμματείας Νέας Γενιάς - Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. 2006.
- Καρανάσου, Φλωρέσκα. «Οι Έλληνες στην Αίγυπτο: Από τον Μοχάμετ Άλι στον Νάσερ» *Η Ελληνική Διασπορά στον 20ο αιώνα*, επιμέλεια Richard Clogg, μετάφραση Μαρίνα Φράγκου. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2004, σσ. 63-115.
- Κατσιαρδή-Hering, Όλγα. «Από την οθωμανική κατάκτηση ως την εδραίωση του νεοελληνικού κράτους» *Οι Έλληνες στην Διασπορά, 15ος-21ος αιώνας*, επιμέλεια Ιωάννης Χασιώτης, Όλγα Κατσιαρδή-Hering Όλγα, Ευρυδίκη Αμπατζή. Αθήνα, Βουλή των Ελλήνων, 2006, σσ. 35-52.
- Κλειώσης, Χρήστος. *Ιστορία της τοπικής αυτοδιοίκησης (από τους προϊστορικούς χρόνους μέχρι σήμερα)*. Θεσσαλονίκη, χ.ε. 1977.
- Κολέμπας, Γιώργος. *Ο Σύγχρονος Κοινοτισμός*. Αθήνα, Οι Εκδόσεις των Συναδέλφων, 2015.
- Κολιόπουλος, Ιωάννης. «Η θέση των Ελλήνων στη Μακεδονία από το 1881 ως το 1896» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΔ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 215-220.
- Κοντογιώργης, Γιώργος. *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτοδιοίκηση. Οι ελληνικές κοινότητες της Τουρκοκρατίας*. Αθήνα, Λιβάνης, 1982.
- . «Κοινοτική αυτοδιοίκηση και Καποδιστριακό πολιτειακό σύστημα» *Ο Ιωάννης Καποδίστριας και η συγκρότηση του ελληνικού κράτους*, επιμέλεια Παύλος Πετρίδης. Θεσσαλονίκη, University Studio Press, σσ. 97-109.
- . «Η τοπική αυτοδιοίκηση στο Νεοελληνικό Πολιτικό Σύστημα» *Τοπική Αυτοδιοίκηση*, τεύχος 6, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1982, σσ. 21-29.

- Κοπιδάκης, Μιχάλης. «Εισαγωγή στις Λογοτεχνικές Διαλέκτους» *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, επιμέλεια Μιχάλης Κοπιδάκης, Άννα Κατσιγιάννη. Αθήνα, Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, 1999, σσ. 44-45.
- . «Εισαγωγή στην Ελληνιστική Κοινή» *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, επιμέλεια Μιχάλης Κοπιδάκης, Άννα Κατσιγιάννη. Αθήνα, Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, 1999, σσ. 114-115.σσ. 82-93.
- Κοτρώτσιου-Λόντου, Τατιανή. «Το ελληνικό γλωσσικό ζήτημα» *Επιστημονικό Βήμα* 3, Απρίλιος 2004, σσ. 40-56.
- Κουτρούλης, Σπύρος. *Εθνισμός και Κοινοτισμός*. Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 2004.
- . *Παράδοση και Μοντερνισμός στον Νέο Ελληνισμό*. Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 2020.
- Κρεμμυδάς, Βασίλης. «Η οικονομία των Ελλήνων. Πενήντα κρίσιμα χρόνια, 1770-1821» *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμος 1. *Η Οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821, Πολιτική πραγματικότητα, Οικονομική και κοινωνική οργάνωση*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2003, σσ.275-304.
- . *Η Μεγάλη Ιδέα. Μεταμορφώσεις ενός εθνικού ιδεολογήματος*. Αθήνα, Gutenberg, 2010.
- Κρητικός, Γιώργος. *Έθνος και χώρος. Προσεγγίσεις στην ιστορική γεωγραφία της σύγχρονης Ευρώπης*. Αθήνα, Μεταίχμιο 2008.
- Κυπριανός, Παντελής. *Συγκριτική ιστορία της ελληνικής εκπαίδευσης*. Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2004.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη. *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας: Κριτική Ανάλυση*. Αθήνα, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού - Σχολή Μωραΐτη 1978.
- Κωνσταντίνου, Μιλτιάδης. *...του συνιέναι τάς γραφάς. 13+1 βήματα εισαγωγής στην Παλαιά Διαθήκη*. Θεσσαλονίκη, Μπαρμπουνάκης, 2014.
- Κωφός, Ευάγγελος. «Το ελληνοβουλγαρικό ζήτημα» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 298-365.
- Lantigua, José Rafael. “Pedro Henríquez Ureña: Documentos de su presencia en la dictadura.” στην ιστοσελίδα <http://www.cielonaranja.com/phu-jrl.htm> τελευταία προσπέλαση 22 Μαρτίου 2022
- Larrazábal Blanco, Carlos. “Papeles de Familia,” *Clio*, 13, 1945, pp. 59-93.



- Leal, Luis. "Pedro Henríquez Ureña, crítico de la literatura hispanoamericana." *Pedro Henríquez Ureña, Archivos IV*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2013, pp. 39-58.
- Leavitt, Sturgis. "Literary Currents in Hispanic America by Pedro Henríquez Ureña." *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena, Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 141-143.
- Lebrón Saviñón, Carlos. "España frente a la Leyenda Negra." *Aula*, 51, octubre-diciembre de 1984, pp. 49-57.
- Lebron Saviñón, Mariano. "Pedro Henríquez Ureña, un humanista hispánico." *Aula*, 1, abril-junio de 1972, pp. 44-57.
- Lee, Muna. "Literary Currents in Hispanic America by Pedro Henríquez Ureña." *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 152-155.
- Lindberg, David. *Οι απαρχές της δυτικής επιστήμης. Η φιλοσοφική, θρησκευτική και θεσμική συγκρότηση της ευρωπαϊκής επιστημονικής παράδοσης 600 πΧ-1450 μ.Χ.* Μετάφραση Ηλίας Μαρκολέφας, επιμέλεια Κατερίνα Ιεροδιακόνου, Αθήνα, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Ε.Μ.Π., 2003
- Link, David. "Pedro Henríquez Ureña: filología y comparatismo." *Hispanismos del mundo, diálogos y debates en (y desde) el Sur*, coordinación de Leonardo Funes. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, pp. 245-258.
- Lope Blanch, Juan. "Ureña y la delimitación de las zonas dialectales de Hispanoamérica." *Cuadernos de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico*, 13, 1985, pp. 30-45.
- Luedke, Tilman. "Pan-Ideologies." *European History Online (EGO)*, published by the Leibniz Institute of European History (IEG), Mainz 2012-03-06. URL: <http://www.ieg-ego.eu/luedket-2012> τελευταία προσπέλαση 27 Μαρτίου 2022.
- Λάππας, Κώστας. *Πανεπιστήμιο και φοιτητές στην Ελλάδα κατά τον 19ο αιώνα.* Αθήνα, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας Γενικής Γραμματείας Νέας Γενιάς- Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2004.
- Λέκκας, Παντελής. *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία.* Αθήνα, Κατάρτι, 1996.

- . «Διανοούμενοι και Ιδεολογία» *Επιστημονική Συνάντηση στη Μνήμη του Κ.Θ. Δημαρά*, επιμέλεια Τριαντάφυλλος Σκλαβενίτης. Αθήνα, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 1996, σσ. 201-210.
- Λεονταρίτης, Γεώργιος. «Η διεθνής θέση της Ελλάδος στις παραμονές του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΕ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 8-46.
- Λεοντσίνη, Ελένη. «Αριστοτελική πολιτική φιλία και φιλελεύθερη ισότητα» *Πρακτικά του 20ου Διεθνούς Συνεδρίου Φιλοσοφίας, Η ελληνική φιλοσοφία και τα προβλήματα της εποχής μας*, έκδοση Κωνσταντίνος Βουδούρης και Δημήτριος Γεωργοβασίλης. Αθήνα, Διεθνής Εταιρεία Ελληνικής Φιλοσοφίας και εκδόσεις Ιωνία, 2009, σσ. 93-113.
- . «Η φιλία ως κοινωνικό και πολιτικό αγαθό. Η γάρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία» *Κράτη και Πολίτες. Κοινότητα, Ταυτότητα, Διαφορετικότητα*, επιμέλεια Γκόλφω Μαγγίνη και Ελένη Λεοντσίνη. Αθήνα, Σμίλη, 2016, σσ. 129-166.
- . «Το κοινι συμφέρον: δημοκρατία, φιλία και ομόνοια στην αριστοτελική και νεοαριστοτελική πολιτική φιλοσοφία» *Κράτη και Πολίτες. Κοινότητα, Ταυτότητα, Διαφορετικότητα*, επιμέλεια Γκόλφω Μαγγίνη και Ελένη Λεοντσίνη. Αθήνα, Σμίλη, 2016, σσ. 205-240.
- Λεοντσίνης, Γεώργιος. *Ζητήματα Νεότερης Ελληνικής Ιστορίας και Εκπαίδευσης*. Αθήνα, Τολίδης, 2004.
- . *Πολυπολιτισμικότητα και σχολική ιστορία*. Αθήνα, Ατραπός, 2007.
- Λιάτα, Ευτυχία. «Οι Κοινότητες. Ένας θεσμός με πολλές όψεις» *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμος 2. *Η οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2003, σσ. 309-324.
- Λούβη, Λίνα. «Το εθνικό ζήτημα. “Σλαβικός Κίνδυνος” και ελληνική εξωτερική πολιτική» *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμος 5. *Τα χρόνια της σταθερότητας, 1871-1909*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, σσ. 37-44.
- Mackridge, Peter. *Γλώσσα και εθνική ταυτότητα στην Ελλάδα, 1776-1976*, μετάφραση Γρηγόρης Κονδύλης, επιμέλεια Κώστας Σίμος. Αθήνα, Πατάκης, 2013.
- Mallo, Jerónimo. “Henríquez Ureña, Pedro, *Historia de la Cultura en la América Hispánica*.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 174-175.

- Mañach, Jorge. “La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 117-118.
- Manessis, Aristovoulos. “L’ activité et les projets politiques d’un patriote Grec dans les Balkans vers la fin du XVIIIe siècle.” *Balkan Studies*, vol. 3, no. 1, 1962, pp. 75-118.
- Mariátegui, José Carlos. “*Seis Ensayos en busca de Nuestra Expresión.*” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos III, Seis Ensayos en busca de Nuestra Expresión. Textos Críticos*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2013, pp. 15-19.
- Marín Osorio, William. “El hispanismo de Ureña y Federico de Onís en Estados Unidos.” *La Colmena* 107, julio-septiembre 2020, pp. 9-26.
- Martínez, Agustín. “Tradición culturalista de la crítica literaria latinoamericana. Situación actual de Pedro Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos VIII*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2019, pp. 113-148.
- Martínez Carrizales, Leonardo. “Pedro Henríquez Ureña, el territorio simbólico del hombre de letras.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos VII*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2018, pp. 9-34.
- Martínez-Echazábal, Lourdes. “Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959.” *Latin American Perspectives*, vol. 25, num. 3, 1998, pp. 21-42.
- Martínez Reinosa, Milagros, y Félix Valdéz García. “¿De qué Caribe hablamos?.” *El Gran Caribe en el siglo XXI, Crisis y Respuestas*, compilado por Luis Suárez Salazar y Gloria Amézquita. Buenos Aires, CLASCO, 2013, pp. 21-34.
- Martínez, José Luis. “Henríquez Ureña, Pedro, *Historia de la Cultura en la América Hispánica.*” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 171-173.
- Martínez, Ricardo. *De Bolívar a Dulles: El panamericanismo, doctrina y práctica imperialista*. Caracas, El pero y la rana, 2015.
- Massey, Doreen, και Allen John. *Η γεωγραφία έχει σημασία, μετάφραση Κατερίνα Παυλογεωργάτου*. Πάτρα, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2001.

- Mondragón, Rafael. “Gestos de pensar y ética de la lectura.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos I*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 149-187.
- . “Pedro Henríquez Ureña: La historia de cultura en cuanto campo de batalla.” *Memoria: Premio Internacional Pedro Henríquez Ureña, otorgado al poeta nicaraguense Ernesto Cardenal y al escritor uruguayo Eduardo Galeano*, compilado y editado por Luis O. Brea Franco. Santo Domingo, Ministerio de Cultura, 2015, pp. 76-93.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de. *To Πνεύμα των Νόμων*, τόμος Α', μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης και Παναγιώτης Κονδύλης, επιμέλεια Παναγιώτης Κονδύλης, Αθήνα, Γνώση, 1994.
- Moreno Almendral, Raúl. “Corrientes teóricas para el estudio de las naciones y el nacionalismo. Críticas y alternativas al paradigma modernista.” *Revista de estudios políticos*, 171, 2016, pp. 225-253.
- . “El debate académico sobre nación y nacionalismo desde los orígenes hasta la consolidación del predominio anglosajón.” *ARBOR, Ciencia, pensamiento y Cultura*, 191-775, septiembre-octubre 2015 a 272, pp. 1-13.
- Moya López, Laura. “Pedro Henríquez Ureña: La identidad cultural hispanoamericana en la *Utopía de América*” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos I*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 58-90.
- Μαζαράκης, Ιωάννης. «Η Μακεδονία στις παραμονές του Αγώνα» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΔ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 220-254.
- Μάξης, Γιάννης. *Των Δραγούμης, ο ασυμβίβαστος*, μετάφραση Ανδρέας Παππάς, επιμέλεια Κατερίνα Λελούδη. Αθήνα, Μεταίχμιο, 2016.
- Μαλλώσης, Ιωάννης. *Ο Των Δραγούμης εξόριστος (Κορσική, Σκόπελος)*. Αθήνα, Πελασγός, 1992.
- Μαλτέζου, Χρύσα. «*Stradioti*»: *Οι προστάτες των συνόρων*. Αθήνα, Ευρωπαϊκό Δίκτυο για την Ακριτική Παράδοση, 2003.
- Μαργαρίτη-Ρόγκα, Μαριάννα. «Αττική Διάλεκτος» *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, επιμέλεια Μιχάλης Κοπιδάκης, Άννα Κατσιγιάννη. Αθήνα, Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, 1999, σσ. 38-39.

- . «Εισαγωγή και Ταξινόμηση» *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, επιμέλεια Μιχάλης Κοπιδάκης, Άννα Κατσιγιάννη. Αθήνα, Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, 1999, σσ. 24-25.
- Μαργαρίτης, Γιώργος. «Η εμπόλεμη Ελλάδα. Βαλκανικοί Πόλεμοι, Μακεδονικό Μέτωπο, Ουκρανία» *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμος 6. *Η εθνική ολοκλήρωση 1909-1922. Από το Γουδί στη Μικρασιατική Καταστροφή*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, σσ. 63-82.
- Μπαλούρδος, Γιώργος. «Ο Ίων Δραγούμης με τα μάτια οκτώ σχολιαστών του», [http://giorgosbalurdos.blogspot.com/2018/12/blog-post\\_31.html](http://giorgosbalurdos.blogspot.com/2018/12/blog-post_31.html) Τελευταία προσπέλαση 31 Μαρτίου 2022.
- Μπαμπαλιούτης, Λάμπρος. *Ο θεσμός της διοικητικής αποκέντρωσης*. Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο 2003, στην ιστοσελίδα <http://hdl.handle.net/10442/hedi/15542> Τελευταία προσπέλαση 1 Απριλίου 2022.
- Μπαμπάς, Στέλιος. «Η τοπική αυτοδιοίκηση ως θεσμός κοινωνικός» *Τοπική Αυτοδιοίκηση*, τεύχος 2, Μάρτιος-Απρίλιος 1982, σσ. 10-12.
- Μπαμπινιώτης, Γεώργιος. *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα, Κέντρο Λεξικολογίας, 2002.
- . *Συνοπτική Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα, Κέντρο Λεξικολογίας, 2000.
- Μπαμπούνης, Χαράλαμπος. *Τοπική Αυτοδιοίκηση και Ελλαδικός Χώρος*. Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2007.
- Μπουζάκης, Σήφης. *Νεοελληνική Εκπαίδευση*. Αθήνα, Gutenberg, 1991.
- . «Μεταρρυθμιστικά επεισόδια στη Γενική και Τεχνική-Επαγγελματική εκπαίδευση κατά την πρώτη (1910-1920) και τη δεύτερη (1928-1932) Βενιζέλική περίοδο» *Πανόραμα Ιστορίας της Εκπαίδευσης. Όψεις και Απόψεις*, Τόμος Β' *Νεοελληνική Εκπαίδευση 1821-2010*, επιμέλεια Σήφης Μπουζάκης. Αθήνα, Gutenberg, 2016, σσ. 157-182.
- . *Ο Ελευθέριος Βενιζέλος και η ελληνική εκπαίδευση. Από την Κρητική Πολιτεία (1898-1913) στις κυβερνητικές περιόδους στην Ελλάδα (1910-1920 και 1928-1932)*. Αθήνα, Gutenberg, 2016.

- Μπουρνάζος, Στρατής. «Η εκπαίδευση στο ελληνικό κράτος» *Ιστορία της Ελλάδας του 20ου αιώνα*, τόμος Α2. *Οι Απαρχές, 1900-1922*, επιμέλεια Χρήστος Χατζηιωσήφ. Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2013, σσ. 189-281.
- Νιτσιάκος, Βασίλης. *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*. Αθήνα, Οδυσσέας, 2004.
- Νούτσος, Παναγιώτης. *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974*, τόμος Β. *Ιδέες και κινήσεις για την οικονομική και πολιτική οργάνωση της εργατικής τάξης (1907-1925)*, Α' μέρος. *Από το Κοινωνικόν μας Ζήτημα στην ιδρυτική γενιά του ΣΕΚΕ*. Αθήνα, Γνώση, 1994.
- Ντάνου, Φωτεινή. *Η Λερναία Ύδρα των αχρειών: Τα πληβεία στρώματα στην αγγλική πολιτική σκέψη (1509-1625)*. Αθήνα, Ηρόδοτος, 2017.
- Ortiz, Fernando. *El glosario de afronegrismos*. La Habana, Imprenta el Siglo XX, 1924.
- Oviedo, José Miguel. *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol.1. *De los orígenes a la Emancipación*. Madrid, Alianza, 1995.
- . *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol.2. *Del Romanticismo al Modernismo*. Madrid, Alianza, 1995.
- . *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol.3. *Posmodernismo, Vanguardias, Regionalismo*. Madrid, Alianza, 1995.
- Özkırımlı, Umut. *Θεωρίες του Εθνικισμού. Μια κριτική προσέγγιση*, επιμέλεια και προλεγόμενα Αλέξης Ηρακλείδης, μετάφραση Ιουλία Πεντάζου. Αθήνα, Ι. Σιδέρης 2013.
- Ολυμπίτου, Εύη. «Τεχνικές και επαγγέλματα. Μια εθνολογική προσέγγιση» *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμος 1. *Η Οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821, Πολιτική πραγματικότητα, Οικονομική και κοινωνική οργάνωση*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2003, σσ. 305-316.
- Pageaux, Daniel-Henri. "Sobre la extrapeninsularidad." *Bases metodológicas para unha historia comparada das literaturas na Península Ibérica*, editado por Anxo Abuín González y Anxo Tarío Varela. Universidade de Santiago de Compostela, 2004, pp. 193-210.
- Panayotopoulos, A.J. "The Great Idea and the Vision of Eastern Federation. A propos of the Views of I. Dragoumis and A. Souliotis Nikolaidis." *Balkan Studies*, τ. 21, αρ. 2, 1980, pp. 331-365.

- Payne, Stanley. *Ιστορία του Φασισμού, 1914-1945*, μετάφραση Κώστας Γεώργιας, Αθήνα, Φιλίστωρ, 2000.
- Pearson, David. "Community and Sociology." *Society* vol. 32, num. 5, 1995, pp. 44-50.
- Pedreira, Antonio. *Insularismo. Ensayos de interpretación puertorriqueña*. Puerto Rico Edil, San Juan, 1968.
- Penrose, Jan. "Essencial constructions? The 'cultural bases' of national movements." *Nations and Nationalism* vol. 1, num. 3, 1995, pp. 391-417.
- Pesoutova, Jana, y Corinne Hofman. "La contribución indígena a la biografía del paisaje cultural de la República Dominicana. Una revisión preliminar." *Indigenas e Indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio*, editado de Jorge Ulloa Hung y Roberto Varcárel Rojas. Buha, Santo Domingo, 2016, pp. 115-148.
- Pérez de Cuello, Catana, y Rafael Solano. *El merengue. Música y baile de la República Dominicana*. CODETEL, Santo Domingo, 2003.
- Petropulos, John. *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο ελληνικό βασίλειο (1833-1843)*. Μετάφραση Νικηφόρος Διαμαντούρος, επιμέλεια Αντιγόνη Φιλίππου. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας 1985.
- Pita González, Alexandra. "Panamericanismo y nación. La perspectiva de Samuel G. Inman." *Anuario IEHS* vol. 32, num. 1, 2017, pp. 135-154.
- Poirrier, Philippe. Introducción: por una historia comparada de la historia cultural. *La historia cultural. ¿Un giro historiográfico mundial?*, editado por Philippe Poirrier, traducido por Julia Climent y Mónica Granell. Valencia, Universitat de València, 2012, pp. 17-24.
- Pounds, N.J.G. *Ιστορική Γεωγραφία της Ευρώπης, τόμος Α', Από τους κλασικούς πολιτισμούς στον Μεσαίωνα*, μετάφραση Μανώλης Αλεξιάκης, Μαρία Κονομή, Αμαλία Λογιάκη. Πάτρα, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2001.
- Pucciarelli, Eugenio. "Pedro Henríquez Ureña y la filosofía." *Pedro Henríquez Ureña, Ensayos*, edición crítica por José Luis Abellán y Ana Maria Barrenechea. ALLCA XX Université de Paris XX, 2000, pp. 771-781.

- Παγκράτης, Γεράσιμος. «Η Βενετική Κυριαρχία στα Ιόνια Νησιά» *Ιόνιοι Νήσοι. Ιστορία και Πολιτισμός*, επιμέλεια Θεοδόσης Πυλαρινός. Αθήνα, Περιφέρεια Ιονίων Νήσων, 2007, σσ. 75-95.
- . *Ιστορία της Ιταλίας, από τη συνθήκη του Λόντι στην ενοποίηση (1454-1870)*. <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/3959> Τελευταία προσπέλαση 31 Μαρτίου 2022.
- Πάκος, Παναγιώτης. «Λαός» Φιλοσοφικό - Κοινωνιολογικό Λεξικό, τόμος Γ'. Αθήνα, Κ. Καπόπουλος, 1995, σσ. 162-163.
- Πανταζόπουλος, Νικόλαος. *Ο ελληνικός κοινοτισμός και η νεοελληνική κοινοτική παράδοση*. Αθήνα. Παρουσία, 1993.
- Παπαγεωργίου, Στέφανος. *Από το γένος στο έθνος. Η θεμελίωση του ελληνικού κράτους 1821-1862*. Αθήνα, Παπαζήσης, 2005.
- Παπαδία Λάλα, Αναστασία. «Ελληνικές Κοινότητες και Ευρωπαϊκός Κόσμος (13ος-19ος αι.). Μορφές αυτοδιοίκησης, κοινωνική οργάνωση, συγκρότηση ταυτοτήτων. Μια ερευνητική πρόταση» *Εώα και Εσπερία* 7, 2007, σσ. 139-148.
- Παπαρρηγόπουλος, Κωνσταντίνος. *Ιστορικάί Πραγματεΐαι*. Αθήναι, Τυπογραφείον Λαζάρου Βιλαρά, 1858.
- . *Τα διδακτικώτερα πορίσματα της Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους*. Αθήναι, Τυπογραφείον Σπυρίδωνος Κουσουλίνου, 1899.
- Παρασκευόπουλος, Φώτιος. *Η πολιτική δραστηριότητα του Ίωνα Δραγούμη, 1915-1920*. Διδακτορική διατριβή, Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ, 2005. <http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/23843#page/74/mode/2up> Τελευταία προσπέλαση 31 Μαρτίου 2022.
- Πετρόπουλος, Ιωάννης, και Αικατερίνη Κουμαριανού. «Περίοδος Βασιλείας του Όθωνος (1833-1862)» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΓ. Αθήνα, 1977, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 8-105.
- Πιζάνιας, Πέτρος. *Η ιστορία των Νέων Ελλήνων. Από το 1400 έως το 1820*. Αθήνα, Εστία, 2014.
- Πιτσάκης, Κωνσταντίνος. «Το Δίκαιο. Βυζαντινή παράδοση και εκκλησιαστική ανανέωση» *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού* τόμος 2. *Η οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2003, σσ. 267-282.



- Πλουμίδης, Σπυρίδων. *Τα μυστήρια της Αιγίδος. Το μικρασιατικό ζήτημα στην ελληνική πολιτική (1891-1922)*. Αθήνα, Εστία, 2016.
- Quijano, Aníbal. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima, Ediciones Sociedad y Política, 1988.
- Quisqueya, Lora. “La conquista olvidada. La abolición de la esclavitud y su importancia para historia dominicana.” *Caribes*, vol. 25, num. 3, agosto-diciembre 2020, pp. 18-25.
- Resnick, Melvyn. *Introducción a la historia de la lengua española*. Washington, Georgetown University Press, 1981.
- Rodríguez Demorizi, Emilio. *Dominicanidad de Pedro Henríquez Ureña*. Santo Domingo, Taller, 1984.
- Rodríguez Monegal, Emir. “Pedro Henríquez Ureña y la cultura hispanoamericana.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos I*, editado por Mena, Miguel. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 113-119.
- Roggiano, Alfredo. “Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos de Norteamérica.” *Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos*, de Alfredo Roggiano, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 9-85.
- Rojas Osorio, Carlos. “Hostos y la identidad caribeña.” *Caribbean Studies*, vol. 25, num.1-2, Jan. - Jul. 1992, pp. 133-145.
- Romera Navarro, Miguel de la Santa Cruz. “El español en Santo Domingo.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 129-133.
- Rosado, Elma Beatriz. “La Confederación Antillana como punto de partida. Eugenio María de Hostos.” [https://www.academia.edu/42018929/La Confederación Antillana como punto de partida Eugenio María de Hostos](https://www.academia.edu/42018929/La_Confederación_Antillana_como_punto_de_partida_Eugenio_María_de_Hostos) Τελευταία προσπέλαση 23 Μαρτίου 2022
- Ross, David W. *Αριστοτέλης, μετάφραση Μαριλίτσα Μητσού, επιμέλεια Κατερίνα Στεφάνου*. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 2010.

- Rousseau, Jean Jacques. *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, επιμέλεια Βασιλική Γρηγοροπούλου, μετάφραση Βασιλική Γρηγοροπούλου και Αλβέρτος Σταϊνχάουερ. Αθήνα, Πόλις, 2004.
- Rubin, Miri. «Τι είναι πολιτισμική ιστορία σήμερα;» *Τι είναι ιστορία σήμερα;*, επιμέλεια David Cannadine, μετάφραση Κώστας Αθανασίου. Αθήνα, Νήσος, 2007, σσ. 155-180.
- Ρέπουλιος, Δημήτριος. «Βουλευτές Κέρκυρας» <https://www.vouleftefkerkyras.com/>----- Τελευταία προσπέλαση 31 Μαρτίου 2022.
- Ρηγοπούλου, Καλλιόπη. «Οι κοινότητες στην εποχή της κρίσης» *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 134-135, Α'-Β' 2011, σσ. 211-236.
- Sabine, Georg. *Ιστορία των Πολιτικών θεωριών*, μετάφραση Μάνθος Κρίσπης, Αθήνα, Ατλαντίς, χ.χ.
- Said, Edward. *Διανοούμενοι και εξουσία (Διαλέξεις Reith 1993)*, μετάφραση Γιάννης Παπαδημητρίου. Αθήνα Scripta, 1997.
- San Miguel, Pedro. “Intelectuales, sociedad y poder en las Antillas hispanohablantes.” *Revista Mexicana del Caribe*, vol. VI, núm. 11, 2001, pp. 243-259.
- Sancholuz, Carolina “Peregrinaje, exilio, errancia: Pedro Henríquez Ureña según Rafael Gutiérrez Girardot y Arcadio Díaz Quiñones.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos VI*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2016, pp. 169-184.
- Sarlo, Beatriz. “Pedro Henríquez Ureña: Lectura de una problemática.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos V, Homenaje de Argentina*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2015, pp. 287-296.
- Scarano, Mónica. “Vasconcelos y Henríquez Ureña: Dos versiones en el epensamiento utópico latinoamericano en los años ‘20” *Agora Philosophica*, num. 19-20, vol. X, 2009, pp. 211-224.
- Schulman, Ivan. “Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 207-209.

- Presentación. *La historia cultural. ¿Un giro historiográfico mundial?*, editado por Philippe Poirrier, traducido por Julia Climent y Mónica Granell. Valencia, Universitat de València, 2012, pp. 7-16.
- Serna, Justo, y Anacleto Pons. *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. 2da edición, Madrid, Akal, 2013.
- Shannon-Peckham, Robert. *Εθνικές ιστορίες. Φυσικά Κράτη. Εθνικισμός και πολιτική του τόπου στην Ελλάδα*. Μετάφραση Νίκος Παπαδάκης και Μαρίνα Κόφφα Μαρίνα, επιμέλεια Γιώργος Παπαχρήστου. Αθήνα, Ενάλιος, 2008.
- Shaw, Donald. "Modernismo." *Encyclopedia of Latin American Literature*, edited by Verity Smith. London-Illinois, Fitzroy-Deardorn Publishers, 1997, pp. 1036-1039.
- Smith, Anthony. *Εθνική Ταυτότητα*, μετάφραση Εύα Πέππα. Αθήνα, Οδυσσέας 1997.
- . *Ethno-symbolism and Nationalism: A cultural approach*. Abingdon, Routledge 2009.
- . "Nations and their Pasts." *Nations and Nationalism* vol. 2, num. 3, 1993, pp. 358-365.
- Soberanes Fernández, José Luis. *El Poder Judicial federal en el siglo XIX (notas para su estudio)*, Ciudad de México, UNAM, 1992.
- Sotiropoulos, Dimitris. "Diglossia and the national language question in modern Greece." *Linguistics* 197, 1977, pp. 5-31.
- Sozzi, Martin. "Pedro Henríquez Ureña, latinoamericanista." *CHUY, Revista de estudios literarios latinoamericanos*, núm. 2, junio de 2008, pp. 125-139.
- Spengler, Oswald. *La decadencia del Occidente*, vol. 1, *Bosquejo de una morfología de la historia universal*, traducido por Manuel Morente, transcrito para formato web por David Carpio. Madrid, Espasa Calpe, 1966.
- Storey, John. *Πολιτισμική θεωρία και λαϊκή κουλτούρα*. Εισαγωγή, μετάφραση Βασίλης Ντζούνης, επιμέλεια Λουκάς Ρινόπουλος. Αθήνα, Πλέθρον 2015.
- Σάθας, Κωνσταντίνος. Εισαγωγή. *Ελληνικά Ανέκδοτα*, τόμος πρώτος, *Τζάνε Κορωναίου Μπούα Ανδραθήματα, Σουμάκη Ρεμπελιόν Ποπολάρων, Μάτση Ημερολόγιον*. Αθήνα, Τύποις του Φωτός, 1867, σσ. α-ρλζ.
- Σακελλαρίου, Μιχαήλ. *Ο Ψυχάρης και το γλωσσικό ζήτημα*. Αθήνα, Τυπογραφείο Σεργιάδη, 1929.

- . «Εθνική και πολιτική ανασύνταξη (1125-700 π.Χ)» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος Β. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 6-95
- . «Παλαιές και Νέες Ελληνικές Δυνάμεις» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος Γ2. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 6-95.
- Σαρρής, Νεοκλής. *Οσμανική Πραγματικότητα. Συστημική Παράθεση δομών και Λειτουργιών*. Τόμος Β. Αθήνα, Αρσενίδης, 1990.
- Σβολόπουλος, Κωνσταντίνος. «Η είσοδος του Ελευθερίου Βενιζέλου στην πολιτική ζωή της Ελλάδος και οι εσωτερικές εξελίξεις από το 1909 έως το 1912» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΔ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 266-279.
- Σβορώνος, Νίκος. «Οικονομία και Κοινωνία» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος Η. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 180-213.
- Σεφέρης, Γιώργος. *Δοκιμές*, τόμος Α' (1936-1947). Αθήνα, Ίκαρος, 1981.
- Σκιαδάς, Ελευθέριος. *Ιστορικό Διάγραμμα των Δήμων της Ελλάδας, 1833-1912. Σχηματισμός - σύσταση - εξέλιξη - πληθυσμός - εμβλήματα*. Αθήνα, Υπουργείο Εσωτερικών - Τ.Ε.Δ.Κ.Α., 1933.
- Σκληρός, Γεώργιος. *Γεωργίου Σκληρού, Έργα*, επιμέλεια Λουκάς Αξελός. Αθήνα, Επικαιρότητα, 1977.
- Σκοπετέα, Έλλη. *Το «Πρότυπον Βασίλειον» και η Μεγάλη Ιδέα: Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα 1830-1880*. Αθήνα, Πολύτυπο, 1988.
- Σκούρα, Λαμπρινή. «Γλωσσικό Ζήτημα και Εκπαίδευση κατά το πρώτο μισό του 20ου αιώνα» *6ο Πανελλήνιο Συνέδριο του Ελληνικού Ινστιτούτου Εφαρμοσμένης Παιδαγωγικής και Εκπαίδευσης (ΕΛΛ.Ι.Ε.Π.ΕΚ.): Παιδεία κάλλιστον εστί κτήμα βροτοίς: Ανθρωπιστικές και Θετικές Επιστήμες: Θεωρία και Πράξη*. Αθήνα, 5-7 Οκτωβρίου 2012.
- . *Η γενική πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση στην Ελλάδα (1862-1910). Θεσμοί, αντιλήψεις, ανισότητες. Μια ιστορική-κοινωνιολογική προσέγγιση*. Αθήνα, Gutenberg, 2014.
- Σουλογιάννης, Ευθύμιος. «Αίγυπτος και Σουδάν» *Οι Έλληνες στην Διασπορά, 15ος-21ος αιώνας*, επιμέλεια Ιωάννης Χασιώτης, Όλγα Κατσιαρδή-Hering Όλγα, Ευρυδίκη Αμπατζή. Αθήνα, Βουλή των Ελλήνων, 2006, σσ. 223-228.
- Σπανού, Καλλιόπη. *Διοίκηση, Πολίτες και Δημοκρατία*. Αθήνα, Παπαζήσης, 2000.

- Σταμάτης, Δημήτρης. Πρόλογος. *Των Δραγούμης, Όσοι Ζωντανοί*, εισαγωγή Θανάσης Καλαφάτης. Αθήνα, Φιλόμυθος, 1993, Φιλόμυθος, σσ. 7-36.
- Σταυρίδη-Πατρικίου, Ρένα. *Γλώσσα, εκπαίδευση και πολιτική*. Αθήνα, Ολκός, 2009.
- Σταυρίδη-Πατρικίου, Ρένα. *Δημοτικισμός και κοινωνικό πρόβλημα*. Αθήνα, Εστία, 2000.
- Στυλιανού, Άρης. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου: Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*. Αθήνα, Πόλις, 2006.
- Σύνταγμα της Ελλάδος. *Σύνταγμα της Ελλάδος, μετά την κατά το έτος 1911 αναθεώρησιν και μεταρρυθμίσειν αυτού*. Αθήνα Εθνικόν Τυπογραφείον, 1911.
- Σωτηρόπουλος, Δημήτρης, και Δημήτρης Παναγιωτόπουλος. «'Ειδικοί' διανοούμενοι και θύλακες χειραφέτησης στο Μεσοπόλεμο. Μεταρρυθμιστές γεωπόνοι και μηχανικοί στην ύπαιθρο και στο άστυ» *Μνήμων* 29, 2008, σσ. 121-150.
- Tam, Henry. *Communitarism. A new agenda for politics and citizenship*. New York, Palgrave Macmillan; 1998.
- Taylor, Alfred Edward. *Πλάτων, μετάφραση Ιορδάνης Αρζόγλου*. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπεζας, 2003.
- Thomson, George. *Η ελληνική γλώσσα, αρχαία και νέα, μετάφραση Χρίστος Αλεξίου*. Αθήνα, Κέδρος, 1989.
- Tönnies, Ferdinand. *Ferdinand Tönnies, Community and Civil Society*, edited by Jose Harris, translated by Margaret Hollis. Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge, University Press, 2001.
- Torchia Estrada, Juan Carlos. “El problema de América en Pedro Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos V, Homenaje de Argentina*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2015, pp. 207-224.
- . “Pedro Henríquez Ureña y la historiografía de las ideas en América Latina.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos VI*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2016, pp. 137-156.
- Torres-Rioseco Arturo. “*Literary Currents in Hispanic America* by Pedro Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 161-162.
- Torres-Saillant, Silvio. “Western discourse and the curriculum (The uniting of multicultural America).” *Journal of Open Mind*, 1, 1993, pp. 7-64

- . "The tribulations of blackness. Stages in dominican racial identity." *Latin American Perspectives*, vol. 25, num. 3, *Race and National Identity in the Americas*, May 1998, pp. 126-146.
- . *The intellectual history of the Caribbean*. New York, Palgrave-Macmillan, 2006.
- . *Introduction to Dominican Blackness*. New York, CUNY Dominican Studies Institute, 2010
- Treviño, Blanca Estela. "La recepción crítica de Juan Ruiz de Alarcon y Sor Juana en la obra de Pedro Henríquez Ureña." *Pedro Henríquez Ureña, Archivos IV*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2013, pp. 179-190.
- Tunermann Bernheim, Carlos. "América Latina. Identidad y diversidad cultural. El aporte de las universidades al proceso integracionista." *Polis*, 18, 2007, pp. 1-18.
- Τζήκας, Χρήστος. «Η μόρφωση των δασκάλων, των διδασκαλισσών και των νηπιαγωγών στο ελληνικό κράτος κατά την περίοδο των Διδασκαλείων (1834-1933)» *Πανόραμα Ιστορίας της Εκπαίδευσης. Όψεις και Απόψεις*, Τόμος Β' *Νεοελληνική Εκπαίδευση 1821-2010*, επιμέλεια Σήφης Μπουζάκης. Αθήνα, Gutenberg, 2016, σσ. 787-836.
- Τοράκη, Κατερίνα. «Γλωσσικό ζήτημα και επιστημονική ορολογία: μια διερεύνηση διαδρομών και συναντήσεων» *Πρακτικά 8ου Συνεδρίου: Ελληνική Γλώσσα και Ορολογία*, επιμέλεια Κώστας Βαλεοντής. Αθήνα, 10-12 Νοεμβρίου 2011, σσ. 369-381.
- Τουλουμάκος, Ιωάννης. «Οι πόλεμοι των διαδόχων» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος Δ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 282-321.
- . «Έλληνες και Ρωμαίοι: Αντίθεση και προσαρμογή των Ελλήνων στη ρωμαϊκή κυριαρχία» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΣΤ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 560-581.
- Τριανταφυλλίδης, Μανόλης. *Ο Ψυχάρης και το γλωσσικό ζήτημα*. Αθήνα, Τυπογραφείο Σεργιάδη, 1929.
- Τρυπάνης, Κωνσταντίνος. *Ο αττικισμός και το γλωσσικό μας ζήτημα*. Αθήνα, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφέλιμων Βιβλίων, 1984.

- Τσαντσάνογλου, Κυριάκος. «Αττικισμός και αντιαττικισμός» *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, επιμέλεια Μιχάλης Κοπιδάκης, Άννα Κατσιγιάννη. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 1999, σσ. 114-115.
- Τσενές, Ηλίας. *Τοπική Αυτοδιοίκηση, Θεωρία και Πράξη*. Αθήνα, Φοίβος, 1986.
- Τσουκαλάς, Κωνσταντίνος. «Η ανορθωτική προσπάθεια του Χαρίλαου Τρικούπη 1882-1895» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΔ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 8-22.
- Valdés Echenique, Catalina. *La historiografía literaria de Pedro Henríquez Ureña y sus aportes al conocimiento de la historia cultural de la Colonia*. Universidad de Chile, 2008.
- Valdez, Juan. *Tracing Dominican Identity. The writings of Pedro Henríquez Ureña*. New York, Palgrave Macmillan, 2011.
- Valerio-Holguín, Fernando. “Pedro Henríquez Ureña: El intelectual mulato poscolonial.” *CELEHIS—Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, año 22, num. 25, 2013, pp. 103–117.
- . “Pedro Henríquez Ureña: Utopía del silencio.” *Caribbean Studies*, 39, no. 1-2, junio-diciembre 2011, pp. 195–221.
- Vaquero de Ramírez, Maria. “Ureña y la linguística indigenista.” *Cuadernos de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico* 13, 1985, pp. 70-90.
- Varela Centeno Hülsendeger, Margarete Jesusa. “A literatura nacional nos ensaios de José Enrique Rodó, Pedro Henríquez Ureña y Ernesto Sábato.” *Web Revista Linguagem, Educação e Memória*, Julho de 2017, pp. 87-102.
- Vargas, José Rafael. *El nacionalismo de Pedro Henríquez Ureña*. Santo Domingo, UASD, 1984.
- Viroli, Maurizio. *Εθνικιστές και Πατριώτες*, μετάφραση Δημήτρης Αρβανιτάκης, Αθήνα. Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 2020.
- Walsh, Donald. “*Literary Currents in Hispanic America* by Pedro Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 144-145.
- Weber, Max. *Η πολιτική ως κάλεσμα και ως επάγγελμα*, μετάφραση Κώστας Κουτσοурέλης, επιμέλεια Θάνος Σαμαρτζής. Αθήνα, Δώμα, 2019.

- . *Εθνοτικές Σχέσεις και Πολιτικές Κοινότητες*, μετάφραση-πρόλογος Θανάσης Γκιούρας, Αθήνα, Κένταυρος, 1997.
- Weinberg, Liliana. “Pedro Henríquez Ureña y el nuevo descubrimiento del Mediterráneo.” *Anuário del Colegio de Estudios Latinoamericanos*, 1, 2006, pp. 129-136.
- . “El ensayo latinoamericano entre la forma de la moral y la moral de la forma.” *Cuadernos del CILHA*, vol. 8, núm. 9, 2007, pp. 110-130.
- Whitaker, Arthur. “*Literary Currents in Hispanic America* by Pedro Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos II*, editado por Miguel Mena, Santo Domingo, Cielonaranja, 2012, pp. 149-151.
- Woon Chih, Yuan. “Postcolonialism.” *The Wiley Blackwell Companion to Political Geography*, edited by John Agnew et al. New York, Wiley-Blackwell 2016., pp. 322-342.
- Φερραίος, Ρήγας. «Νέα Πολιτική Διοικήσεις των κατοίκων της Ρούμελης, της Μ. Ασίας, των Μεσογείων Νήσων και της Βλαχομπογδανίας» *Παρθενών*, έτος Α', 1871, I, σσ. 544-555.
- Φλογαΐτης Κώστας. «Οι σχέσεις Κράτους και Τοπικής Αυτοδιοίκησης» *Τοπική Αυτοδιοίκηση*, τεύχος 4, Ιούλιος-Αύγουστος 1982, σσ. 24-36.
- Φωτιάδου, Ανδρομάχη. *Των Δραγούμης. Οι απόψεις του για την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση και τον εκπαιδευτικό δημοτικισμό*. Θεσσαλονίκη, Αφοί Κυριακίδη, 1986.
- Yaksic Ahumada, Maria José. “Aportes de Pedro Henríquez Ureña en la historiografía literaria en Latinoamérica.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos VII*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2018, pp. 101-126.
- Χανή-Μωυσίδου, Βαΐτσα. *Η συμβολή των ελληνομαθών Βουλγάρων λογίων στην πνευματική αφύπνιση των Βουλγάρων στα μέσα του 19ου αιώνα*, Διδακτορική Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2007 στην ιστοσελίδα <https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/19178> Τελευταία προσπέλαση 1 Απριλίου 2022
- Χαραλαμπίκης, Χριστόφορος. *Νεοελληνικός Λόγος. Μελέτες για τη γλώσσα, τη λογοτεχνία και το ύφος*. Αθήνα, 1999.



- Χασιώτης, Ιωάννης. *Επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής Διασποράς*. Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1993.
- . Εισαγωγή. *Οι Έλληνες στην Διασπορά, 15ος-21ος αιώνας*, επιμέλεια Ιωάννης Χασιώτης, Όλγα Κατσιαρδή-Hering Όλγα, Ευρυδίκη Αμπατζή. Αθήνα, Βουλή των Ελλήνων, 2006, σσ. 13-31.
- Χατζηστεφανίδης, Θεόδωρος. *Ιστορία της Νεοελληνικής Εκπαίδευσης (1821-1986)*. Αθήνα, Παπαδήμας, 2010.
- Χιωτάκης, Στέλιος. «Διανοούμενοι: οριοθέτηση και τυπολογία μιας πολύσημης έννοιας» *Επιστήμη και Κοινωνία* 7, 2001, σσ. 1-38.
- Χολέβας, Ιωάννης. *Ο μακεδονολάτρης Ίων Δραγούμης ως φιλόσοφος, δημοσιολόγος, οικονομολόγος και κοινωνιολόγος*. Αθήνα, Πελασγός, 2013.
- Χουρμούζη, Ελένη. «Η Ελλάδα μετά τον πόλεμο του 1897» *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ΙΔ. Αθήνα, 1975, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 160-179.
- Χρύσης, Αλέξανδρος. *Φιλοσοφία της Ιστορίας. Εισαγωγικές προσεγγίσεις από τους αρχαίους στον Marx*. Αθήνα, Κριτική, 2004.
- Young, Robert. *Μεταποικιακή Θεωρία. Μια ιστορική εισαγωγή*, μετάφραση Γιώργος Δεμερτζίδης, επιμέλεια Βασιλική Καραγιάννη. Αθήνα, Πατάκης, 2007.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. «Η τοπική αυτοδιοίκηση ως πολιτικός θεσμός» *Τοπική Αυτοδιοίκηση*, τεύχος 6, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1982, σσ. 15-20.
- Zorilla, Alicia Maria. “Pedro Henríquez Ureña, el humanista de América en Argentina.” <https://academia.org.do/2021/11/05/las-academias-colombiana-dominicana-y-argentina-celebran-panel-sobre-pedro-henriquez-urena/> τελευταία προσπέλαση 21 Μαρτίου 2022.
- Zuh, Deodáth. “Arnold Hauser and the multilayer theory of knowledge” *Studies in East European Thought*, vol. 67, issues 1-2, June 2015, *Special issue on Marxist Roots of Science Studies*, pp. 41-59. doi 10.1007/s11212-015-9228-3
- Zuleta Álvarez, Enrique. “Ureña y los Estados Unidos.” *Cuadernos Hispanoamericanos*, 442, abril 1987, pp. 93-108.
- . “Cronología.”, *Pedro Henríquez Ureña, Ensayos*, edición crítica por José Luis Abellán y Ana Maria Barrenechea. ALLCA XX Université de Paris XX, 2000, pp. 429-452.

---. “Humanismo y ética en Pedro Henríquez Ureña”, *Pedro Henríquez Ureña, Ensayos*, edición crítica por José Luis Abellán y Ana María Barrenechea. ALLCA XX Université de Paris XX, 2000, pp. 870-879.

Zuleta, Emilia de. “España en la comprensión de América de Henríquez Ureña.” *Pedro Henríquez Ureña, Archivos V, Homenaje de Argentina*, editado por Miguel Mena. Santo Domingo, Cielonaranja, 2015, pp. 255-270.