

Diáspora e identidad

Procesos de re-producción de armenidad en Buenos Aires luego de la independencia de Armenia

Autor:

Tossounian, Lucila Gayané

Tutor:

Briones, Claudia

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado

Tesis 12-2-14

TESIS 12-2-14

| | |
|--------------------------------|----------|
| FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS | |
| N823.850 | SA |
| 21 DIC 2005 | DE |
| Agr. | ENTRADAS |

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Ciencias Antropológicas

Tesis de Licenciatura

Diáspora e identidad.

**Procesos de re-producción de armenidad en Buenos Aires luego de la
independencia de Armenia**

Lucila Gayané Tossounian

LU: 26.122.218

Directora: Dra. Claudia Briones

Buenos Aires, Diciembre de 2005

*Defendió su tesis de
Licenciatura, el día
14 de marzo de 2006*

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Prof. BEATRIZ S. DIAZ PEREYRA
DIRECTORA TECNICA de ALUMNOS

Índice

| | |
|--|-----|
| Nota preliminar | 4 |
| Introducción | 5 |
| 1. Planteo del problema..... | 5 |
| 2. Las herramientas teóricas..... | 8 |
| a. Comunidad | 9 |
| b. Diáspora | 10 |
| c. Etnicidad..... | 14 |
| d. Usos del pasado..... | 15 |
| 3. Las herramientas metodológicas | 17 |
| Capítulo I Recorriendo históricamente a la comunidad | 22 |
| 1. El puerto de partida | 23 |
| 2. El puerto de destino..... | 27 |
| 3. Conformando la comunidad..... | 29 |
| 4. Organizando la comunidad..... | 31 |
| 5. Diasporizando la comunidad..... | 36 |
| Capítulo II Procesos de re-producción de armenidad | 40 |
| 1. Usos del pasado comunalizadores..... | 40 |
| a. El mito de origen..... | 41 |
| b. La(s) independencia(s)..... | 52 |
| c. Otros usos del pasado..... | 56 |
| d. La territorialización..... | 62 |
| 2. La iglesia nacional..... | 64 |
| 3. La racialización de la identidad..... | 69 |
| Capítulo III Espacios de re-producción de armenidad | 77 |
| 1. Las asociaciones: preservar la armenidad | 77 |
| 2. La faccionalización de la comunidad | 80 |
| a. Versiones sobre la patria de origen | 83 |
| b. Los símbolos nacionales..... | 95 |
| 3. Otros disensos | 98 |
| a. La Causa Armenia..... | 98 |
| b. Concepciones de armenidad..... | 109 |
| Capítulo IV Sentidos trastocados de armenidad | 115 |
| 1. La desovietización..... | 116 |
| a. La desestabilización de los faccionalismos: implosiones | 117 |
| b. Nuevos significantes para la comunalización | 122 |
| 2. El quiebre de espejos: “Nos-Otros” | 123 |
| a. Los armenios nativos y diaspóricos..... | 124 |
| b. Centro y periferia (redefinidos)..... | 130 |
| 3. La lengua como medio de comunalización..... | 144 |
| a. La lengua como objeto polémico de comunalización | 152 |
| 4. Oriente y occidente (redefinidos)..... | 159 |

Conclusiones 165
Bibliografía 171

Nota preliminar

Este trabajo es fruto de muchos motivos e intereses entrecruzados. En principio, la inquietud sobre las formas en que se construye la diversidad humana en términos nacionales y/o étnicos fue una temática que me interesó durante la carrera. Pronto advertí que muchas de las cuestiones que “marcaban pertenencia” y la adscripción a comunidades disímiles habían sido parte de mis experiencias tempranas. Cabe aclarar entonces que uno de los caminos que condujeron a fijar la atención en un grupo particular fue la marca inmigratoria de mi familia (tanto paterna como materna). Decidí entonces “descubrir” la sinuosidad de este paisaje social al tiempo que indagaba sobre mi propia identidad. Estas motivaciones hicieron que a comienzos del año 2000 me acercara con un interés teórico a los armenios en Argentina.

Quisiera agradecer a todos aquellos que, de diversas maneras, colaboraron en la realización de este trabajo, en especial a Claudia Briones, por su dedicación y su generosidad, y por haberme guiado a través de sus reflexiones en este nuevo camino. Agradezco también a mis informantes, quienes cordialmente me brindaron su tiempo e hicieron posible las reflexiones que siguen. Debo dar las gracias también a mi familia y amigos, quienes en todo momento me brindaron su apoyo y estímulo, y a Gastón, por acompañarme...

Finalmente, quisiera dedicar esta investigación a mis abuelos, para quienes la experiencia de migrar fue trascendente en sus vidas.

Introducción

1. Planteo del problema

En el presente trabajo centramos la atención en un grupo de sujetos que, viviendo en Argentina, reivindican una alteridad particular: la pertenencia a la comunidad armenia. Los armenios constituyen una de las tantas “colectividades de origen extranjero” que se han radicado en nuestro país a lo largo del siglo pasado. Han arribado a la Argentina en su mayoría como consecuencia de las persecuciones que sufrieron como minoría étnica en el Imperio Otomano. Se diferenciaron de otras migraciones extra-americanas por su volumen reducido (en comparación con las cifras del período de la emigración de masas de 1880 a 1930), por su origen asiático y por la circunstancia histórica que dio origen al movimiento poblacional. Diferentes oleadas de contingentes de armenios recrearán, en esta temporalidad duradera, la comunidad de pertenencia en el país receptor. A lo largo del siglo XX, la “colectividad” fue adquiriendo visibilidad específica a través de la conformación de asociaciones étnicas y de la inserción de los sujetos que la conforman en múltiples ámbitos de la Argentina. En la actualidad, la “presencia” de los armenios en nuestro país -la mayoría ya descendientes argentinos- se visualiza en los edificios comunitarios, las iglesias, las escuelas, etc. de diferentes barrios de la Capital Federal, en la provincia de Buenos Aires y en otras partes del país, como en la ciudad de Córdoba. Además, esta comunidad ha sostenido relaciones tanto con la comunidad de origen como con otros segmentos diaspóricos armenios localizados en distintas partes del mundo.

La complejidad de la trayectoria comunitaria y los vínculos que los sujetos priorizan en relación al territorio de origen conllevaron principalmente a centrar nuestro análisis en las formas en que las diferentes etapas del nacionalismo armenio (del país de origen) imprimen singularidad a los procesos identitarios de las comunidades armenias diaspóricas, reflejando de esta forma la especificidad histórica y el carácter contextual de los procesos de construcción de identidad. El territorio de origen ha fluctuado entre períodos de independencia y de ocupación de diversos gobiernos “extranjeros”, siendo la independencia de Armenia de la Unión Soviética el último de los acontecimientos sobre el que los armenios de Buenos Aires recurrentemente aluden en sus apreciaciones en torno a la patria de origen. Aunque la formación de una comunidad diaspórica armenia en Argentina es fruto entonces de un proceso de larga data, los procesos de independencia de la República Armenia en 1991 han modificado sustantivamente las formas en que este colectivo construía la pertenencia.

Dinámicas y trayectorias institucionales particulares fueron puestas en suspenso por este evento. Por otra parte, la independencia ha reactivado el flujo de emigrantes desde el país de origen hacia las comunidades diaspóricas, trastocando formas de pertenecer a la armenidad en la diáspora. Frente a esta coyuntura, esta investigación pretende dar cuenta de una serie de cuestiones que resultan fundamentales al momento de interpretar qué significa *ser* armenio hoy en Argentina.

Primero, ¿de qué formas se construye la persistencia de la alteridad? ¿Cómo y cuáles son los procesos que inscriben sentidos de pertenencia en esta grupidad minoritaria? En segundo lugar, ¿cómo sujetos que han experimentado a la distancia la conversión de su comunidad de origen en un estado independiente replantean procesos identitarios que venían anclándose en otras experiencias colectivas de alteridad? Es decir, ¿cómo se hace sentido a la distancia un proceso por el cual la armenidad se convierte de alteridad subordinada en adscripción nacional hegemónica de un estado? Como desarrollaremos, la respuesta a estas preguntas demanda por tanto retomar y poner en relación aportes de la Antropología en particular, y de las Ciencias Sociales en general, en lo que respecta a los procesos de formación de grupos que involucran cuestiones ligadas a la dinámica de las diásporas, de los etnonacionalismos y transnacionalismos, y de los procesos identitarios que construyen la/s diferencia/s.

Teniendo en cuenta la continuidad de la alteridad del grupo a lo largo de una temporalidad que se enmarca como duradera (en comparación por ejemplo, con “colectividades” más recientes, como la de los coreanos o laosianos), nos preguntamos entonces por las estrategias y los procesos desplegados en la formación de esta pertenencia para re-producir una identidad distintiva y reivindicar una especificidad cultural en tanto “otros étnicos” al interior de una comunidad política envolvente como la Argentina. Es decir, cómo es que se construyen los procesos sociales de alterización que transforman la diversidad existente en diferencia étnica significativa. En el marco propuesto para este trabajo, ésta fue la inquietud inicial que guió nuestras primeras salidas al campo. Una vez adentrados en el mismo, advertimos un giro en esta primera preocupación. Progresivamente se fue trazando nuestro problema de investigación hacia otros rumbos. No es que hayamos dejado de lado el interés por el modo en el que la identificación étnico-nacional comunaliza a este colectivo. Nuestro planteo inicial fue afectado por la constatación en campo de la importancia de explorar los discursos nacionalitarios con respecto al país de origen que tan fuerte y recurrentemente cubrían las representaciones de nuestros interlocutores. Este tipo de fenómenos emergen de la condición diaspórica. Fue necesario poner en contexto perfiles

hegemónicos de construcción de pertenencia cristalizados en las trayectorias institucionales comunitarias, para comprender en qué medida éstos perfiles se desplegaban -con sus tensiones y contradicciones- al momento de realizar el trabajo de campo. Percibimos un quiebre en las formas en las que el grupo se comunalizaba y planteamos entonces que la independencia de Armenia en 1991 fue un hito clave para explicarlo. El proceso que llevó a la independencia del país de origen fue un acontecimiento que viró el rumbo del análisis hacia una serie de problemáticas que dan cuenta de la crisis en la homogeneización y cristalización de discursos y prácticas por parte de los portavoces de la comunidad. Es por esta razón que al enfrentarnos con esta problemática surgida del campo nuestra mirada se amplió y se profundizó en los procesos diaspóricos, intentando poner en contexto las problemáticas originadas por el evento independentista.

La particularidad de este colectivo implica un proceso de construcción de comunidad en torno a un eje que la polarizará a lo largo del siglo XX: la soviétización del país de origen. Esta faccionalización fue re-producida en el devenir comunitario. Lo paradójico es que cuando lo soviético desaparece con la independencia de Armenia, esta faccionalización no cede ante la nueva coyuntura, sino que emergen nuevas tensiones, al tiempo que se intensifican las interacciones entre el centro (patria) y la periferia (diáspora). La independencia rearticula los espacios y las formas en que se construía la armenidad. Paralelamente, sostenemos que el arribo de nuevos contingentes de población armenia a la Argentina ha producido el enfrentamiento entre diferentes formas de definir la pertenencia. Las fricciones producidas por este arribo se deben a experiencias y trayectorias disímiles de comunalización.

La investigación propone demostrar que los sentidos de pertenencia que re-construyen la armenidad se re-producen en el campo material y simbólico conformado por las asociaciones étnicas mayoritarias de la comunidad. Por otro lado, si la construcción de la comunidad armenia como diaspórica supone un vínculo con el país de origen de la diasporización, este vínculo ha fluctuado de acuerdo a las etapas asumidas por el nacionalismo en ese país.

Nuestros objetivos tienen que ver entonces con explorar, por un lado, las bases sobre las que se construyen los procesos sociales de alterización que generan la distintividad y la continuidad de la comunidad de origen armenio en Argentina. En otras palabras, con describir y analizar las prácticas y representaciones sociales que devienen en sentidos de pertenencia, determinando la comunalización armenia como especificidad étnica-nacional. Por otro lado, reconstruir el perfil hegemónico de las asociaciones étnicas mayoritarias de la comunidad. Por

último, con describir y analizar las relaciones entre la comunidad diaspórica y las transformaciones del nacionalismo en el país de origen de la diaporización. Pasemos a continuación a revelar las herramientas teórico-metodológicas que sirvieron a la construcción de nuestro objeto de conocimiento.

2. Las herramientas teóricas

La inmigración se constituye como una temática que ha sido abordada desde múltiples perspectivas de las Ciencias Sociales. En Argentina, y a pesar de la importancia que tuvieron los flujos de población inmigrante en la constitución del estado-nación, no es sino recién a fines de la década de 1950 que los estudios comienzan a sistematizarse como producción teórica sustantiva, de la mano de los trabajos pioneros de Gino Germani y José L. Romero (Devoto 1992: 7-9). En un comienzo, los grupos de inmigrantes estudiados fueron los de origen europeo -principalmente españoles e italianos- para luego incluir también a ingleses, alemanes, irlandeses, etc. En principio, esos estudios se enfocaban en el impacto de la inmigración masiva en el Río de la Plata, aunque luego la producción teórica se extenderá hasta la actualidad, y los análisis abarcarán, desde diversos marcos teóricos y metodológicos, a distintos grupos de inmigrantes -coreanos, japoneses, peruanos, paraguayos, bolivianos, etc. (Courtis 2000, Devoto y Rosoli 1985, Germani 1955, Grimson 1999, Halperin Donghi 1987, Maffia 2004, Mármora 1984, Mera 1998, Novick 1992, Oteiza, Novick y Aruj 1997, entre muchas obras más).

Ahora bien, desde la Antropología, los estudios aplicados sobre diferentes “oleadas” de inmigrantes de Europa y Medio Oriente en la Argentina son escasos (Bargman 1992: 190). Se han propuesto estudios sobre italianos, españoles, lituanos, coreanos, judíos, croatas, etc. Sin embargo, no hemos encontrado hasta el momento ningún estudio antropológico que se refiera específicamente a la comunidad armenia. Por otra parte, la “colectividad” armenia de la Argentina cuenta con estudios académicos aislados. La mayor parte de los mismos hacen referencia al proceso migratorio, sus causas, los patrones de residencia, las pautas matrimoniales, la historia y el desarrollo de las instituciones, etc. (Binayán-Carmona 1996, Boulgourdjian 1997). Estos trabajos facilitaron abordar la problemática de los procesos sociales de alterización sin necesidad de reconstruir el proceso migratorio en su totalidad. Por otra parte, contamos con la investigación desarrollada por Brisa Varela (2002), que se estructura en torno a la temática del “mito del retorno” al país de origen y cómo este discurso se ha transformado en el tiempo de acuerdo a la categoría generacional de que se trate. Ya en

este estudio también se da cuenta de los desafíos comunitarios que implicó la independencia de Armenia. Otra serie de investigaciones desarrolladas en comunidades diaspóricas armenias constituyen un antecedente para la investigación. En Francia, las investigaciones etnográficas desarrolladas por Martine Hovanesian (1992a, 1992b, 1996, 1997, 1998, 2000 y s/d) nos aproximan a la perspectiva antropológica en torno a un grupo de inmigrantes, aunque no centralicen el análisis en relación a su diáspora. En todo caso, estos trabajos constituyen un punto de partida para comparar las especificidades de cada comunidad diaspórica armenia. Del mismo modo, en Inglaterra, Talai (1986) realizó un estudio exploratorio sobre la conformación de los armenios como grupo étnico y su interacción con otros grupos en la misma condición “inmigrante”. Pasemos entonces a revisar las categorías analíticas que guiaron el desarrollo de la investigación.

2. a. Comunidad

Si bien en la Argentina tanto los actores del proceso étnico como los discursos oficiales adoptaron el término de *colectividad* para referirse a los grupos étnicos de origen extranjero (Bargman 1992: 190), nosotros preferimos tomar el de “comunidad” como fruto de procesos de comunalización para adecuarla a la problemática a la que nos referimos. Como categoría analítica la noción de “comunidad” permite dar cuenta, retomando a Benedict Anderson (2000), del papel de los trabajos de imaginarización social en los procesos de marcación y auto-marcación de las comunidades tanto étnicas cuanto nacionales. Y a su vez, permite tomar a estos procesos como insertos en contextos históricos y sociales determinados. Paralelamente, el término “comunidad” permite dar cuenta de los trabajos sociales para la construcción de lazos y vinculaciones que conlleva cualquier fenómeno identitario en los procesos de re-producción grupal. Subraya además el hecho -como ya lo ha demostrado Fredrik Barth (1976)- de que el grupo conformado no constituye una suma de rasgos culturales objetivos, inmutables y esenciales (como cualidades inherentes y encarnadas en los sujetos), sino que lo que lo re-produce como tal son prácticas y representaciones sociales de procesos en permanente transformación.

Así, el sentido de comunidad del que partimos se encuentra específicamente inscrito en lo que James Brow (1990) propone pensar como comunalización. Siguiendo al planteo weberiano, el autor establece que “comunidad” se refiere a un sentido de pertenencia que combina tanto aspectos afectivos como cognitivos y un sentimiento de solidaridad e identidad compartida. El concepto de “comunalización” hace así referencia a los patrones de acción

afectivos y cognitivos que promueven determinados sentidos de pertenencia. Este proceso es continuo y activo, de allí la importancia del aspecto de imaginización que genera los sentidos de pertenencia, es decir, la representación social de las prácticas de re-producción grupal. Las “relaciones comunales” son socialmente construidas en este proceso de comunalización y las formas específicas que asumen están cultural e históricamente determinadas.¹

Estos aspectos se dirimen en el marco de procesos hegemónicos de construcción cultural, de modo que no son ni esenciales ni atemporales. Se desprende también que estos sentidos de pertenencia y de devenir sean disímiles y a la vez disputados. Es por esta razón que proponemos pensar el perfil hegemónico de las asociaciones étnicas de la comunidad armenia como un espacio para identificar los patrones de acción colectiva que buscan construir y domesticar sentidos de pertenencia determinados. Y paralelamente, sostenemos que la comunidad no conforma estos sentidos en el vacío, sino en constante tensión con otras formas de comunalización, como por ejemplo, la comunidad política que la envuelve, el estado-nación argentino,² o el estado-nación armenio. A grandes rasgos y a pesar de las convergencias por los efectos de las prácticas de entramado diaspórico de esta “colectividad”, no es lo mismo *ser* armenio en Argentina, en Francia, o en Armenia. Las comunidades serán distintivas y heterogéneas, ya que han desarrollado a lo largo del tiempo su especificidad principalmente debido a su interacción con los países receptores. Partimos entonces de estas premisas conceptuales que tienen que ver con el conocimiento de la re-producción de una comunidad de descendientes de inmigrantes.

2. b. Diáspora

Si reflexionamos sobre este colectivo en términos de comunidad, sostenemos que ésta es imaginada como diaspórica. De modo que nos enfrentamos a un proceso de re-producción

¹ Brow (1990) retoma la distinción weberiana entre relaciones comunales y relaciones asociativas. Las primeras involucran a las acciones sociales cuya orientación descansa en el sentimiento subjetivo de la pertenencia común de las partes. En cambio, las últimas implican la orientación en base a una motivación racional de acuerdo a ciertos intereses. Si bien esta distinción forma parte de una tipología ideal, Brow aclara que en la práctica cualquier relación social involucra, en diferente grado, a cualquiera de los dos tipos de relaciones. Es por eso que el autor propone que las relaciones que se generan en el proceso de comunalización pueden ser tomadas desde este aspecto subjetivo privilegiado para el análisis.

² Consideramos que no debemos subestimar los procesos hegemónicos particularizantes/homogeneizantes que dialogan con las comunidades menores que forman parte de una comunalización mayor, aunque esta cuestión no sea el eje de nuestra investigación. En este sentido, sostenemos que la alteridad es construida a través de los procesos de formación de grupo que implican tanto la auto-marcación como la marcación de la diferencia cultural, y no únicamente lo primero (Alonso 1994).

grupal particular basado en la idea de dispersión forzada. La diasporicidad de los armenios se remonta a una longeva tradición de habitar territorios fuera de la “tierra natal”. Las comunidades diaspóricas anteriores a las conformadas durante el siglo XX se hallaban constituidas por “colonias de elites”, predominantemente mercantiles (Tölölyan 2000). La diaspORIZACIÓN que deviene de las dispersiones de los armenios que sobreviven al genocidio de 1915 perpetrado por el estado turco es sin embargo original en comparación con los desarrollos diaspóricos anteriores. La diaspORIZACIÓN forzada culminará en la constitución de comunidades en diferentes partes del mundo. Nuestro país se constituyó como un destino importante en América del Sur, así como también lo fue América del Norte y ciertos países de Europa como Francia.

Diferentes abordajes priorizan distintos criterios a la hora de “etiquetar” a un grupo como perteneciente a una diáspora. Existe no obstante un acuerdo mínimo en torno a tres factores fundamentales: luego de la dispersión, debe haber como mínimo dos destinos, como precondition necesaria para la formación de vínculos entre varias poblaciones en diáspora; debe existir también alguna relación con la “tierra natal” -real o imaginaria-; y por último una “conciencia” de la identidad de grupo, es decir, de que se forma parte de un grupo étnico-nacional (Butler 2001: 192). Sin embargo, podemos diferenciar líneas de investigación en torno a este eje de discusión.

En primer lugar, se destacan los abordajes que se enmarcan en la conceptualización de la diáspora como una entidad, en los cuales resultarán importantes la persistencia o el mantenimiento de los límites étnicos del grupo, y la relación entre un “centro-origen” y su “periferia” (Armstrong 1976, Bruneau 1994, Cohen 1996, Safran 1991). Por otro lado, existen los que la interpretan como un posicionamiento, un proyecto, un discurso, una dimensión de las prácticas grupales contemporáneas (Brubaker 2005, Clifford 1999, Hall 1990, Levy 2000). Una tercera línea identifica el estudio de las diásporas como el marco de análisis de diferentes manifestaciones migratorias que merecen ese estatus, teniendo en cuenta las dimensiones que involucren cuestiones ligadas a las razones y las condiciones de la dispersión, la relación con la “tierra natal” y con el país receptor, y las interrelaciones dentro del grupo diaspórico. Estas dimensiones que permiten identificar categorías de análisis se postulan para el estudio comparativo de las diásporas (Butler 2001). Creemos que estas líneas de investigación resultan en diferentes formas de analizar -teórica y metodológicamente- a los fenómenos diaspóricos.

Nuestro caso en estudio ha constituido el punto de partida normativo para los análisis clásicos de las diásporas en general, en el sentido de que -junto con la diáspora judía y la

griega- se ha conformado como el modelo clásico o el “tipo ideal” que cumpliría con todos los criterios/requisitos que se enumeran en los estudios enmarcados en la primera línea de investigación. En su definición más clásica (Safran 1991), comunidades expatriadas que se han dispersado a partir de un centro original hacia por lo menos dos lugares periféricos; que conservan una memoria, una visión o un mito acerca de su tierra de origen; que creen que no son plenamente aceptados por el país que los recibe; que consideran el hogar ancestral como un lugar de regreso final; que asumen un compromiso con el mantenimiento o restauración de esa tierra natal, y cuya conciencia o solidaridad como grupo encuentran una definición importante en su relación continuada con la tierra natal. Esta línea considera a la diáspora como un aparato sociocultural integrativo (Levy 2000: 138).

Sin embargo, Kachig Tölölyan (2000) ha teorizado sobre la diáspora armenia y su desarrollo histórico, y da cuenta de la importancia de contextualizar sus desarrollos actuales en su marco “transnacional permanente”, desesencializando en su análisis por ejemplo, el criterio del “retorno” a la sociedad de origen. La independencia de Armenia ha abierto un interrogante para repensar este fenómeno como característico de las diásporas, ya que el movimiento no ha sido el de re-poblamiento, sino por el contrario, ha producido su efecto inverso. Esta problemática se inscribe paradójicamente en la forma de reconstruir una “historia” que plantea a los armenios como un pueblo muy antiguo pero en otro sentido muy nuevo como nación, ya que se concreta como nacionalismo territorial luego de la disolución de la U.R.S.S.³ De modo que nuestra propuesta intenta problematizar diferentes criterios esencializadores de la pertenencia que cosifican/etiquetan a un grupo particular, vislumbrado a través de este “tipo ideal” al cual debe ajustarse. Por un lado, y debido en parte a las rearticulaciones que conllevan las transformaciones del nacionalismo en el país de origen, sobre todo a partir de 1991, creemos que es importante repensar las relaciones centro-periferia tan presentes en los modelos de las diásporas “centradas”, es decir, tomarlos como conceptos relativos situados históricamente. Una serie de reposicionamientos han afectado las formas de imaginarizar los vínculos con la *madre patria*. Por otro lado, al interpretar a las identidades sociales como condicionadas contextual y relacionalmente por distintas subjetividades (religiosas, ocupacionales, nacionales, étnicas, de género, etc.), planteamos que no todos los armenios se posicionan como diaspóricos, ya que esta categoría engloba una serie de identificaciones distintivas, como un nivel de compromiso y de participación alto entre los sujetos y el país de origen.

³ Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

La problemática de la dimensión diaspórica de los procesos de formación de identidad es analizada, entre otros, por James Clifford (1999). El autor diferencia a las comunidades diaspóricas de las de inmigrantes, ya que las comunidades de estos últimos son temporarias. Las primeras se acercan más a las de exilio o expatriación por las experiencias de desplazamiento y de residencia en el país receptor. El mantenimiento de las comunidades y las formas de conciencia y solidaridad implicados en los procesos de comunalización son los que permiten plantear el que se constituyan como una comunidad distintiva. La distintividad se ancla en una noción que sostiene las identificaciones: “el vivir adentro con una diferencia”. Observaremos que los sujetos no definen su pertenencia ni en términos de “inmigrantes” ni tampoco como “extranjeros”, sino como *argentinos de origen armenio*. Al mismo tiempo, las comunidades diaspóricas se caracterizan por una tensión permanente entre el “aquí” (país receptor) y el “allá” (país de origen) que puede traducirse en estrategias de auto-marcación de la alteridad y formas de solidaridad transnacionales. Otra de las características nombradas por el autor es la importancia de las historias de desplazamiento, sufrimiento y adaptación distintivas, más importantes quizás que una teleología de origen/regreso en la formación de la identidad y la comunidad diaspórica. Stuart Hall (1990) coincide con esta apreciación al proponer que las identidades diaspóricas necesitan lograr una coherencia imaginaria a raíz de su trasfondo de dispersión y fragmentación a lo largo del mundo. En este punto es importante subrayar la importancia de los usos del pasado y de la memoria comunal en los procesos de diaporización que dan lugar a la comunidad.

Hovanessian (1992a: 265) contempla a la comunidad diaspórica armenia francesa no como una entidad con contornos fijos, sino como una condición que posee eficacia simbólica. La autora explica que el concepto colectivo de diáspora en las representaciones de lo sujetos por ella investigados caracteriza un espacio de convivencia y de complicidad cultural, un lugar de refugio donde el sentimiento de pertenencia permite homogeneizar las identidades eclécticas. Esta caracterización nos permite sopesar los riesgos de caer ante los esencialismos que Rogers Brubaker (2005) denomina “grupismos”, es decir, las esencializaciones en relación a la pertenencia –a una comunidad, a una nación, etc. La diáspora armenia cruza espacios y fronteras, conformando un entramado complejo de prácticas y de re-presentaciones colectivas. Creemos antes que nada que, y tal como postula este autor

“... We should think of diaspora not in substantialist terms as a bounded entity, but rather as an idiom, a stance, a claim. We should think of diaspora in the first instance as a category of practice [...] is used to make claims, to articulate projects, to formulate expectations, to mobilize energies,

to appeal to loyalties [...] As idiom, stance, and claim, diaspora is a way of formulating the identities and loyalties of a population (Brubaker 2005: 12).”

La categoría de análisis interjuega, en nuestro caso de estudio, con la categoría social de *diáspora* utilizada frecuentemente por los sujetos de estudio. En tanto tal, se la utiliza para designar a todos los armenios dispersos que viven fuera de Armenia y que reivindican una *descendencia* armenia. Esta entidad así proclamada debe ser diferenciada de la categoría analítica que utilizaremos a lo largo del trabajo y que responde a los lineamientos antes planteados. Como caracterizaremos en breve, los sujetos “diaspóricos” se diferencian de otros armenios por su posicionamiento como tales.

2. c. Etnicidad

El campo semántico de las diásporas se halla superpuesto con el de grupo étnico o el de minoría (Brubaker 2005: 10). Tomamos la “etnicidad” como categoría analítica que permite dar cuenta de la construcción sociohistórica de la alteridad, que va transformándose en y a través de procesos de construcción de hegemonía cultural (Briones 1998: 138). La etnicidad no se constituye entonces como una cualidad inherente a los sujetos de estudio, sino que es una categoría que circunscribe formas de alterización en los procesos de formación y re-producción de grupos subnacionales (*op.cit.*: 124). Coincidimos con Claudia Briones cuando sostiene la mutua determinación entre prácticas e imaginarizaciones; es decir, entre los procesos de re-producción grupal y su representación social. Y así es también como se diferencian analíticamente la etnicidad de la “identidad étnica”. La identidad es la representación de los procesos que inscriben sentidos de pertenencia y de devenir en tanto imaginarizan la comunidad y su distintividad. De esta manera, nos distanciamos de las concepciones de lo étnico como un fenómeno natural, estático y esencial. Por el contrario, estas categorías propuestas permiten pensar la etnicidad y la alterización que conlleva imaginarizar una comunidad como étnica y/o diaspórica, como inserta en contextos históricos y socialmente situados. La distintividad grupal es relacional y relativa, e involucra procesos de marcación y auto-marcación de la diversidad como “diferencia”, como otredad significativa y, en este caso, étnica-nacional.

Una cuestión que nos permite resolver la recurrente presencia de un discurso nacionalitario con respecto al “allá” en un grupo que debe etnicizarse en tanto “otro interno” en el “aquí” es contemplar ambos fenómenos como facetas de discursos y prácticas que juegan en tensión y contextualmente de manera diferente. De allí nuestra caracterización

como grupo étnico-nacional, para dar cuenta del interjuego de estos dos clivajes. El discurso nacionalitario prima por sobre el étnico, ya que inclusive este concepto no emerge como categoría social. En cambio, “lo nacional” circula entre los sujetos de estudio como referencia central en la re-producción de la pertenencia a una comunidad subalterna en el estado receptor del desplazamiento. No perdemos de vista que la identidad de los sujetos se halla atravesada además por múltiples posicionamientos: sociales, políticos, profesionales, religiosos, nacionales, etc. Como sostiene Keya Ganguly (1992), la representación de la identidad es un proceso continuo, tomado desde varios niveles, en diferentes prácticas y campos de experiencia. Lo paradójico y al mismo tiempo interesante desde el punto de vista antropológico es fijar la mirada en las formas en que la identidad étnico-nacional circunscribe formas de alterización que persisten luego de varias generaciones en el país receptor. Estas cuestiones implican profundizar en los abordajes en torno a las identificaciones inmigrantes. Daniel Bargman (1997) sostiene que los inmigrantes sufrieron un doble proceso: se construyeron como actores étnicos al tiempo que se argentinizaban con una connotación cívica o bien nacional. En tanto “otros étnicos” los armenios, como veremos, expresaron su etnicidad a través de clivajes de tipo religioso, lingüístico, de nacionalidad de origen. Estas prácticas de alterización social emergen como diacríticos distintivos para su señalamiento en el entorno receptor de la migración como objetos de diferenciación (*op.cit.*).

2. d. Usos del pasado

Si proponemos reflexionar sobre nuestro objeto de estudio como comunidad, creemos necesario dar cuenta de cómo los sentidos de pertenencia son producidos por los “usos del pasado”. James Brow (1990) considera importante el papel que cumple el pasado para promover y legitimar las relaciones comunales, ya que considera que el pasado es un campo simbólico privilegiado a partir del cual crear comunidad. Las versiones del pasado que son culturalmente construidas moldean el sentido de identidad de un grupo.

Los abordajes teóricos que se centran en esta problemática parten de la pregunta, pertinente a nuestra investigación, de cómo el presente crea, construye e interpreta al pasado en los procesos de formación de grupo y de una identidad distintiva. Es decir, la pertinencia de examinar al “pasado” como construcción social, siempre (re)creada desde un “presente” local y posicionado (Briones 1994: 99). Los “usos del pasado” como modo de re-crear comunidades han sido objeto de estudio de múltiples disciplinas, ya sea para el análisis de los nacionalismos, los grupos étnicos o cualquier otro sujeto social.

Partimos también de los aportes de Jonathan Friedman (1992a, 1992b, 2001) y de Ana María Alonso (1994) para comprender la importancia del pasado en la constitución de las identidades sociales. Esta autora expresa que las representaciones del pasado son centrales para la constitución simbólica de los grupos sociales y de las identidades sociales (*op.cit.*: 33). Por otra parte, interpretar el pasado es para Friedman (1992a, 2001) un acto de auto-identificación, postulando una relación entre la práctica de la identidad como un proceso y la constitución de un mundo significativo (de eventos, de narrativas, para un sujeto tanto individual como social). El autor sostiene también que el pasado siempre se practica en el presente porque los sujetos le dan forma en la práctica de su identidad social. En términos de la reflexión de las relaciones entre el “presente” y el “pasado”, retomamos la siguiente afirmación de Alonso (1994: 51): el presente configura los significados del pasado, al tiempo que el pasado los del presente. Retornando a Friedman (2001), todas las construcciones del pasado están socialmente motivadas, y en este sentido, deben ser comprendidas en términos posicionales (en circunstancias determinadas histórica, espacial y socialmente). Es por esta razón que la apropiación de un hecho histórico por parte de una comunidad –como puede ser el genocidio de los armenios de 1915- implica re-asignar siempre significados al pasado desde la práctica de una identidad social en el presente. Las narrativas históricas persuasivas y hegemónicas generan comunidad al promover, por ejemplo, un pasado y un origen común. Como veremos en el análisis de la forma en que los sujetos se apropian de la historia de la comunidad, distintos acontecimientos serán reconstruidos selectiva y diversamente en términos de los posicionamientos comunitarios en el presente.

Por otro lado, y en términos de los patrones de acción que promueven sentidos de pertenencia compartida, consideramos que las acciones rituales pueden ser un ámbito fructífero para rastrear sentidos de identidad que son nutridos de y por el pasado. Connerton (1989), en su obra *How Societies Remember*, analiza diferentes rituales, entre los cuales figuran las “ceremonias conmemorativas”. Hemos observado distintas prácticas que se encuadran en dichas ceremonias de la comunidad armenia, como las fechas recordativas de ciertos acontecimientos -el genocidio, la independencia, etc. Estos rituales, siguiendo al autor, permiten recrear la conciencia de la comunidad y su unidad por su rol en la transmisión de la memoria colectiva. Y tienen la particularidad de reclamar explícitamente una continuidad con el pasado. Estas ceremonias “recuerdan” a la comunidad su identidad y su propia constitución, que son representadas y contadas en narrativas hegemónicas.⁴

⁴ Si bien en la propuesta teórica de Connerton parece primar el rol cohesionador de estos rituales, consideramos que estas ceremonias y los usos del pasado implicados se dan en el marco de procesos de lucha por la

3. Las herramientas metodológicas

El trabajo de campo se desarrolló principalmente en dos asociaciones étnicas mayoritarias de la comunidad armenia de Buenos Aires, situadas ambas en el barrio de Palermo de la Capital Federal: la *Asociación Cultural Armenia (A.C.A.)* y la *Unión General Armenia de Beneficencia (U.G.A.B.)*. Ambas se hallan ubicadas en la misma calle (Armenia) y sus edificios son casi linderos. La unidad de estudio seleccionada resulta pertinente para la problemática propuesta, ya que estas son las instituciones que en las salidas exploratorias al campo nuestros interlocutores han planteado como las más importantes en términos de la organización institucional de la comunidad, cuestión que también constatamos a lo largo del trabajo. Es necesario aclarar que debido a los intereses específicos de este estudio se han dejado de lado otras que también resultan centrales, como los centros religiosos. También, se ha elegido uno de los barrios en donde históricamente se ha constituido la vida comunitaria, existiendo otros que exceden el marco del análisis, como Valentín Alsina, Vicente López, Flores o Avellaneda.

La Asociación Cultural Armenia fue fundada a comienzos del siglo XX como filial local de un partido político armenio. Esta asociación étnica también es conocida como *Federación Revolucionaria Armenia (F.R.A.)*. La institución se halla vinculada internacionalmente y con Armenia a partir de los organismos partidarios que se dispersan en otras comunidades de la *diáspora*. Por su parte, la Unión General Armenia de Beneficencia fue fundada para la misma época y desde temprano establece conexiones con otras filiales esparcidas por el mundo y por supuesto, con Armenia.

Nuestras primeras salidas exploratorias forjaron una experiencia de campo discontinua, se desarrollaron a fines del año 2000, continuaron a fines de 2001 y se prolongaron ya de manera intensiva y continua durante el año 2002. Nuestra presencia directa en los lugares recién mencionados incluyó la asistencia a conferencias, obras de teatro, exposiciones, un curso de historia, un curso de lengua, ceremonias conmemorativas, misas y festividades de la comunidad, que no siempre se desarrollaban en las sedes de las asociaciones, sino que tuvimos que trasladarnos hacia otros espacios de acuerdo a la ocasión. Pero, en su mayor parte, nuestra “presencia” estuvo confinada en esos centros.

Consideramos entonces que el “trabajo de campo”, como modo de generar conocimiento, ocupó un lugar central en nuestro intento por comprender e interpretar las

hegemonía, de modo que este factor hegemónico constitutivo de su actuación debe ser igualmente tenido en cuenta.

prácticas y representaciones de los “otros”. El enfoque etnográfico nos permitió “volver extraño lo familiar y familiar lo extraño” para poder dar cuenta de lo naturalizado en las categorías, discursos y acciones de los sujetos con respecto a su propia cultura. De modo que el enfoque etnográfico deviene en una práctica de conocimiento fundada en determinada metodología que permite aprehender la perspectiva de los “otros”, en función siempre del marco teórico del que se parte y no separado de éste.

Creemos que es necesario también aclarar que nos focalizamos en unidades de análisis específicas. Los sujetos de estudio se posicionan en la elite o núcleo de la comunidad y los diferenciamos en una serie de categorías. Consideramos que estas clasificaciones responden, en parte, a facilitar la identificación de sus voces a lo largo de la investigación y, por otra parte, a jerarquizaciones que los mismos sujetos remarcaron.⁵ Por un lado, entonces, identificamos como “dirigentes” a los actores que ocupan algún puesto directivo dentro de las asociaciones. Por otro lado, señalamos a los “militantes” como los actores que poseen un nivel de compromiso alto para con las instituciones de las que forman parte, pero que no detentan cargos en su dirección. Por último, los “miembros”, a quienes especificamos como las personas que participan y/o asisten a las instituciones por distintos motivos. En algunos casos, preferimos hablar de “miembros de la comunidad”, ya que no podemos identificarlos con ningún perfil hegemónico institucional. La identificación/selección de estos sujetos de estudio se relaciona con los objetivos de la investigación, en términos de su posicionamiento como “diaspóricos”. En este sentido, se constituyen como una minoría que evidencia esfuerzos por sostener conexiones organizadas y/o institucionalizadas con otras comunidades diaspóricas y con la patria de origen (cuando esto fue posible). Estos sujetos exhiben un alto grado de compromiso con la vida institucional de la comunidad (Tölölyan 2000). Asimismo, diferenciamos a estos actores en términos de las categorías generacionales a las que pertenecen, siguiendo el planteo de Hovanessian (1992a: 22). La “primera generación” es identificada con los inmigrantes que arriban a comienzos del siglo XX, ya que la autora identifica el “éxodo” como el “punto cero” a partir del cual comenzar a “contar” las generaciones descendientes de la misma.⁶ De modo que nuestro trabajo de campo se desarrolló con sujetos de segunda y tercera generación ya nacidos en Argentina.

⁵ *Ser miembro es diferente a ser dirigente* (Miembro de la comunidad, tercera generación).

⁶ Dado que el genocidio se constituye como el punto de inflexión radical en la narrativa de la comunidad, la autora establece que este acontecimiento ha generado una historia del grupo con nuevas cronologías que parten de este “punto cero”. Nuestro caso, como el de Hovanessian (*op.cit.*), ilustra este punto. Mis abuelos fueron parte de este éxodo desde la tierra natal, representando para mí los primeros ascendentes de una filiación.

En todo caso, sabemos que este núcleo o elite no agota la diversidad de formas en que la identidad armenia despliega su distintividad. En este sentido, señalamos que no todos los descendientes de armenios participan de las asociaciones en general y que por lo tanto se ubicarían en los “márgenes” de la comunidad. Tölölyan señala esta heterogeneidad de la siguiente manera:

“... in diasporas as elsewhere, daily life for the vast majority of people is not so much a matter of attending meetings and performances staged by organizations as of earning a living, raising a family, enjoying entertainment, and so on. That is, of course, true. As in every national society, so also in every diasporic community, the majority of the population is *not* routinely and directly involved in the discursive and political life of its institutions, nor engaged actively in the production of culture... (Tölölyan 2000: 124, énfasis en el original).”

Como categoría de análisis, la “diáspora” armenia no incluye, desde nuestro punto de vista, a mujeres y hombres que en su vida cotidiana practican una “etnicidad simbólica” (Gans 1979) en torno a la armenidad. Estas prácticas de alteridad pueden ser alimentarias, de reunión en fiestas religiosas (como Pascuas o la Navidad armenia del 6 de enero), bautismos de los niños en la iglesia armenia, matrimonios según el rito armenio, etc.

Resulta oportuno señalar la situación singular en la que nos hallamos en el campo de estudio. Nuestra “ascendencia parcialmente armenia” -ya que la otra “mitad” es polaca e italiana- fue una marca de identidad a través de la cual los sujetos de estudio nos consideraban parte de la *colectividad*, más allá de que no frecuentáramos las instituciones ni las actividades que se realizaran en las mismas. Los apellidos (específicamente el sufijo *ian*) funcionan como marcas de pertenencia que incluyen/excluyen a los miembros de la comunidad. Nuestra pertenencia a la *colectividad* era siempre tomada como supuesta. Esta posición particular (la inclusión por parte de los sujetos de estudio como *armenia*) implicó tanto ventajas como dificultades o tensiones durante el trabajo de campo.⁷ En principio, algunos informantes nos “recomendaron” que siempre mencionáramos el apellido, ya que significaba un acceso más fácil, *con las puertas abiertas* al terreno. Las puertas se fueron abriendo en cada uno de los encuentros etnográficos de manera cordial, generosa, más allá de que los sujetos no estuvieron muy seguros de las razones que guiaban nuestra investigación (aunque siempre fueron explicitadas). Una investigadora de la literatura armenia, con quien compartíamos el espacio del curso de lengua, reclamó que uno de nuestros “porteros” al campo no le daba información,

⁷ Hovanesian (1992a) expresa situaciones semejantes en el desarrollo de su investigación, al igual que Monkevicius (2001) y Rosan (2002). El trabajo de Keya Ganguly (1992) sobre las comunidades indias en Estados Unidos señala la importancia de reflexionar, como investigadores, sobre la implicancia de ser considerados como miembros por los sujetos de estudio.

ni libros, ni entrevistas por *no ser armenia*. Este sujeto fue en cambio, para nosotros, una de las formas de acceder a distintos espacios y/o actores institucionales, además de facilitarnos bibliografía. Nuestro dominio de la lengua armenia también posibilitó la interacción en ámbitos en los que los sujetos se expresaban exclusivamente en esa lengua (como conferencias, por ejemplo). De alguna manera podríamos decir que esta situación singular permitió “invisibilizarnos” cuando realizamos el trabajo de campo, ya que muy prontamente fuimos considerados “extraños conocidos” (¿o casi “nativos”?) a los ojos de los informantes (Guber 2004). Sin embargo, y paralelamente, recibimos demandas por parte de algunos miembros de realizar “trabajos” para una de las instituciones, demandas que daban cuenta de un interés por reclutarnos como miembros (dada nuestra presencia en la mayoría de las actividades durante el trabajo de campo) que implicaban que la categoría de *armenia* prevalecía por sobre cualquier otra (como futura antropóloga, por ejemplo). También, que ciertos “conocimientos” (de la historia de los armenios o categorías nativas en armenio, por ejemplo) eran conocidos por el hecho de “pertenecer” a la comunidad.

En cuanto a nuestra propuesta teórico-metodológica, hemos privilegiado la utilización de “técnicas cualitativas” porque las consideramos más pertinentes para el objeto de estudio. En este marco, la “observación participante” se constituye como una de las formas de acceder a las instancias de interacción de distintos ámbitos en donde se re-crea la armenidad. Otra de las técnicas que permitieron adentrarnos en el mundo y las “categorías sociales” (Rockwell 1989) de los sujetos de estudio fueron las “entrevistas”,⁸ sin perder de vista que las situaciones de interacción que se generan durante las mismas constituyen en sí mismas ámbitos de observación de gestos, actitudes, escenarios, etc. (Briggs 1986). Muchas de las entrevistas realizadas fueron “abiertas” aunque también algunas fueron “semiestructuradas” (Guber 2004). Realizamos una decena de entrevistas formales, con horarios y lugares previamente fijados. Otros intercambios más informales, como charlas en los cursos o en otros contextos no pautados, también constituyen material que utilizamos como acceso al marco interpretativo de los actores.

El “registro” del trabajo de campo estuvo conformado por un diario de campo, en el que anotábamos descripciones, reflexiones, intercambios verbales, etc. tanto durante el encuentro o posteriormente, apelando a la memoria y a la reconstrucción. Las entrevistas que fueron pautadas de antemano generalmente fueron grabadas. Los registros intentaron volcar lo

⁸ Guber (2004: 203) sostiene que una de las ventajas de esta técnica es que, a través de las entrevistas, el investigador puede alcanzar referencias a acciones pasadas o presentes que no hayan sido atestiguadas por él.

dicho y lo observado en las interacciones durante el trabajo de campo,⁹ contando con un total de cuarenta y cinco registros producidos.

Otras fuentes no directas de información fueron las publicaciones de la comunidad: folletines, revistas, material bibliográfico, etc. También, información publicada a través de la red Internet, que cada vez más se constituye como un nuevo “espacio” en el que experimentar la diáspora (contacto con personas de otras comunidades diaspóricas, de Armenia, intercambio de información, portales informativos, etc.). Un ejemplo es el sitio www.armeniadiaspora.com, a través del cual se puede acceder a las Conferencias Armenia-Diáspora que tuvieron lugar en los años 1999 y 2002 en Yerevan (Armenia), conferencias de las que hablaremos más adelante.

Especificamos a continuación el recorrido que esta investigación propone en base a las consideraciones teóricas y metodológicas recién esgrimidas. El Capítulo I es un preámbulo histórico en el que describimos escuetamente el proceso de inmigración armenia en Argentina, dando cuenta de la organización de la comunidad y las características que a grandes rasgos la diasporizan. En el Capítulo II nos detenemos en los factores que han comunalizado al grupo y que se presentan como las versiones unificadas de armenidad: la religión, la descendencia y el genocidio, focalizando en los usos colectivos del pasado que entraman la comunidad. El Capítulo III, por su parte, contextualiza cómo los espacios de comunalización se han faccionalizado en el devenir comunitario en torno a la soviétización de la nación de origen, para problematizar perfiles hegemónicos institucionales. Por último, el Capítulo IV abre el camino para interpretar las formas en que la independencia de Armenia ha trastocado los sentidos de pertenencia cristalizados.

⁹ Las entrevistas siempre fueron grabadas con el consentimiento de los interlocutores. Las desgrabaciones las transcribimos: “...”, mientras que las reconstrucciones de interacciones no grabadas aparecen en *itálicas*.

Capítulo I

Recorriendo históricamente a la comunidad

“I should like to see any power of the world destroy this race, this small tribe of unimportant people, whose wars have all been fought and lost, whose structures have crumbled, literature is unread, music is unheard, and prayers are no more answered. Go ahead, destroy Armenia. See if you can do it. Send them into the desert without bread or water. Burn their homes and churches. Then see if they will not laugh, sing and pray again. For when two of them meet anywhere in the world, see if they will not create a New Armenia”.¹⁰

En este capítulo realizamos un breve recorrido histórico sobre la conformación de la comunidad armenia en la Argentina. Se describen las primeras oleadas inmigratorias del grupo, su composición, sus lugares de asentamiento y las causas de la emigración del territorio de origen. Asimismo, describimos las principales organizaciones étnicas para dar cuenta de los diferentes espacios de comunalización del grupo de estudio. Por último, se sitúa a esta comunidad en su contexto de diáspora; es decir, las relaciones de la misma con el territorio de origen y con las otras comunidades existentes en el mundo que reivindican su pertenencia armenia. Creemos, junto con Butler (2001), que es necesario detenerse en las condiciones de la diáspora original, ya que en buena medida estas condiciones “marcan” al grupo diaspórico y su re-producción en el país de residencia.¹¹

La inmigración armenia a la Argentina comienza en los primeros años del siglo XX. Se pueden distinguir, como lo expresa Varela (2002), tres fases en este proceso migratorio. La primera, que la autora denomina “pionera”, se extiende de 1910 a 1923. En este período se produce un flujo reducido, si bien las cifras con las que se cuenta no son exactas.¹² La segunda fase es la “masiva”, que comienza en 1923 y se extiende aproximadamente hasta 1940. Una tercera fase, la “tardía”, se encuentra marcada por un flujo migratorio que decrece hasta hacerse insignificante (*op.cit.*: 71).

¹⁰ William Saroyan (1908-1981), escritor estadounidense y referente de la literatura diaspórica armenia.

¹¹ Las circunstancias históricas de una diáspora forzada como la de los armenios determinan la composición demográfica o los sectores sociales involucrados. Por ejemplo, se caracteriza a la emigración de los armenios como la diáspora de una totalidad social, en el sentido de abarcar todos los sectores sociales al momento de la partida (Hovanessian 1992a).

¹² Recién en 1918 aparecen en la documentación argentina datos referidos a la inmigración armenia (Varela 2002: 71). Como otras comunidades de origen extranjero, los armenios sufrieron el etiquetamiento de los organismos del estado al momento de su arribo. Por ejemplo, en los Censos Nacionales no se distinguían las mayorías de los asiáticos y es por eso que los armenios pueden haber figurado como otomanos, ya que la mayoría procedía de los territorios bajo el dominio de Turquía (*op.cit.*). Se registra la misma situación con la Dirección General de Migraciones (Boulgourdjian 1997: 13-14).

Si bien es muy reciente como para arriesgar datos exactos -aparte la comunidad no cuenta con los mismos-, es posible establecer una cuarta fase, la que está experimentando actualmente la comunidad, y que está la compuesta por la llegada de los armenios que salen de la tierra de origen una vez que ésta se conforma como estado-nación independiente, es decir, desde mediados de la década de 1990. Todavía no se han establecido las dimensiones de este otro gran movimiento de población armenia y su impacto en la comunidad estudiada. En todo caso, éste será uno de los ejes de esta investigación. Por las características de todas las fases anteriores, ésta última inclusive no es interpretada por los interlocutores como una fase más del proceso que comenzó a principios de siglo, sino que forma parte -como veremos- de *otro* tipo de migración.

Los estudios sobre la inmigración de este colectivo realizados por Boulgourdjian (1997) y Binayán Carmona (1996) ofrecen un exhaustivo relevamiento de fuentes comunitarias y estatales, no sólo para establecer las cifras del flujo de población, sino también para dar cuenta de los lugares de origen y los de asentamiento en la Argentina. La reconstrucción del proceso migratorio para definir el perfil del colectivo migrante fue sumamente facilitada por estos trabajos.

Según la Dirección General de Migraciones, 1923 es el año en el que se registra la mayor cantidad de armenios ingresados al país, con un total de aproximadamente mil arribados (Boulgourdjian 1997: 13/85).¹³ Para comprender el proceso migratorio, señalaremos sucintamente los desarrollos históricos que dieron su origen.

1. El puerto de partida

La meseta de Armenia está ubicada al este de Anatolia, limitada al norte por las cadenas montañosas del Pontus y del Cáucaso, y al sur por las del Taurus. Los territorios de Armenia han sido un enclave inestable durante siglos. La posición del territorio como puente entre Oriente y Occidente (como toda el área mesopotámica) le imprimió la alternancia de diversos dominios sobre la población: los imperios asirio, babilónico, persa, macedónico y romano dejaron sus huellas en estas tierras. La adopción del cristianismo en el siglo IV implicó una constante relación oscilante entre la integración o la ruptura con los vecinos,

¹³ En la Lista de Pasajeros de 1923, sobre el total de 1101 armenios, sólo el 35% tenía la nacionalidad armenia; 53%, la turca; 7%, la siria; 0,5%, la griega; 7% del Protectorado francés, y 0,5%, otras (Boulgourdjian 1997: 14). Como lo aclara la autora, para el relevamiento de los datos se tomó en cuenta los apellidos y nombres decididamente armenios. Como se observará a lo largo de este trabajo, éste será un carácter definitorio de la pertenencia. Binayán Carmona juzga a este criterio de adscripción como *jus sanguini* versus el *jus solis* practicado por los organismos estatales argentinos (1996: 40).

teniendo en cuenta que se desarrolló en un área mayoritariamente islámica. En el siglo XIV se consolidó el Imperio Otomano, y en el año 1375 los territorios armenios pierden su independencia definitivamente. El territorio oriental se mantuvo bajo el dominio de los persas y en el siglo XIX pasó a formar parte de Rusia. Diversos enfrentamientos turco-persas, ruso-persas y ruso-turcos dejaron a Armenia dividida. Después de la Primera Guerra Mundial, parte de los territorios pasaron a Turquía y los otros a la Armenia soviética (Varela 2002: 41-43).

Para dar cuenta del proceso histórico que culminó en el genocidio armenio, nos valemos del trabajo de Varela (2002: 43-57), si bien la literatura en torno a esta temática se halla ampliamente desarrollada (Dadrian 1995 y 1999, Hovannisian 1999, Walker 1991). Los cinco siglos bajo la dominación otomana representaron la inclusión de la población armenia al sistema multiétnico y multireligioso que conformaba ese imperio. En este sentido, los armenios eran una minoría cristiana representada en la categoría de los “millet”.¹⁴ Esta condición de minoría étnica implicó el trato desigual en materias como el pago de impuestos especiales, la prohibición de portar armas e integrar el ejército y de utilizar su propia lengua en algunas regiones de Anatolia.

El Imperio Otomano comenzó a perder territorios a principios del siglo XIX, volcando la presión económica puertas adentro, intensificando los impuestos y las exacciones principalmente sobre los “millet”. La decadencia del poder militar se desarrolló paralelamente al renacimiento político y cultural de las minorías. Las luchas de emancipación desencadenaron la liberación de las provincias balcánicas. Frente a estas condiciones, la reforma del sistema fue el primer paso dado por la elite gobernante: el “tanzimat” (entre 1839 y 1876), un período de reformas que se tradujo en pocos cambios en la vida cotidiana de las minorías, aunque tuvo consecuencias en cuanto a la creación de una intelectualidad de tipo occidental. Esta reforma se desarrolló sobre todo para introducir elementos occidentales en el imperio a través de esta nueva clase dirigente otomana.¹⁵

La reforma modernizante del estado debía estar acompañada de la supresión de la posición de poder autocrático del sultán y su séquito. Es de esta forma como se conformó un grupo de intelectuales reformistas-nacionalistas que es conocido como los “Jóvenes Turcos”, quienes a fines del siglo XIX desestabilizaron el poder del sultán con diversos golpes de

¹⁴ El sistema de los “millet” conformó en el imperio otomano un estado multicorporativo, en el cual varias comunidades religiosas coexistían bajo una autoridad suprema como entidades autónomas que se administraban a sí mismas (Hobsbawm 1991: 79).

¹⁵ Por ejemplo, las reformas en la administración y el ejército. En este último caso, implicó el servicio militar obligatorio para los “millet” no musulmanes, como el caso de los armenios. Se instauró además la educación laica reemplazando a las escuelas tradicionales.

estado. A partir de estos sucesos comenzaron a implementarse reformas -como las de la Constitución de 1876- con características liberales planeadas por este grupo. En este caso, la Constitución establecía que los súbditos eran iguales ante la ley y se garantizaban los derechos civiles, la libertad religiosa, la separación de poderes, etc. En 1877 Rusia invadió Moldavia y la guerra ruso-turca se libró en el frente de Europa oriental y en Armenia occidental. Gran parte de la población armenia apoyó al ejército ruso, otros pagaron para no ser incorporados en las filas turcas y, por último, estuvieron los que se unieron a dichas filas. En 1878 se firmó el Tratado de Berlín en donde se desechó el pedido de los armenios de conformar un estado autónomo independiente en los territorios occidentales.¹⁶ Lo único que dejó ese tratado es a la población armenia pro-rusa a la merced del estado turco. En el mismo año, el Tratado de San Stéfano cambió el mapa de Europa oriental, y garantizaba que las tropas rusas permanecerían en los territorios armenios occidentales hasta que el estado turco realizara las reformas que salvaguardaran sus derechos y su seguridad.

El Patriarca *Jrimian*,¹⁷ uno de los líderes de la *Iglesia Apostólica Armenia*, exhortó a la población a tomar las armas. Así es como comenzó un período de sublevaciones en distintos distritos y de constitución de sociedades secretas armadas. Según se argumenta, este período que va de 1890 a 1897 es el que da inicio a las matanzas llevadas adelante por el estado turco.

En todo caso, los movimientos revolucionarios fueron realizados y organizados en aldeas armenias. La Constitución de 1876 antes nombrada rigió hasta 1909, y tuvo una aceptación considerable de los líderes armenios. En 1908 los “Jóvenes Turcos”, aliados con los azeríes y los armenios, se levantaron contra el sultán, pero en 1913 un golpe de estado interino anuló los estatutos de esa Constitución. El giro en el poder hacia sectores ultranacionalistas implicó el inicio de la planificación de las matanzas que actualmente se conocen como el proceso genocida de 1915.

Ya adentrados en la Primera Guerra Mundial, Turquía atacó a Rusia y, paralelamente, el “Comité de Unión y Progreso” -con su ideología panturquista- decidió afianzar su poder interno a través de los grandes movimientos de población anclados en la deportación y en dar “solución” a los posibles movimientos emancipatorios: el genocidio. Mustafá Kemal resistió la ocupación de los territorios por parte de los Aliados, consolidando en su paso la república turca. En 1918 el ejército otomano fue derrotado. Entre 1918 y 1920 (durante *mil días*)

¹⁶ Los armenios pedían autonomía local, tribunales civiles, milicias cristianas y musulmanas, etc.; un status similar al otorgado al Líbano.

¹⁷ Como se analizará más adelante, esta parte de la historia inmediatamente anterior a la partida de las *tierras ancestrales* es central en los usos del pasado para re-reproducir comunidad. *Jrimian* es el nombre adoptado por una de las escuelas de la comunidad en Buenos Aires.

Armenia conformó en sus territorios orientales un estado independiente. El resto de los territorios quedaron bajo el dominio de Turquía. En 1923 se firmó el Tratado de Lausana y la *Cuestión Armenia*¹⁸ fue archivada de las mesas diplomáticas internacionales. El tratado tiraba por la borda los años en los que los “millet” no musulmanes habían convivido en el imperio y el retorno a las tierras ya era imposible. La minoría armenia se transformó entonces en una comunidad de “apátridas”, es decir, formada por hombres y mujeres privados de su ciudadanía, desterritorializados (Hovanessian 2000: 87). Las consecuencias del genocidio fueron, sucintamente, la dispersión de las familias, la confiscación del patrimonio de bienes, aldeas e iglesias destruidas, deportaciones masivas, el vaciamiento de las casi cuarenta diócesis de la iglesia apostólica y la abolición del Patriarcado de Constantinopla en 1916 (Hovanessian 1997: 39).

La deportación desde las zonas de guerra en el Cáucaso hacia centros de reinstalación en los desiertos de Siria y Mesopotamia significó la emigración casi total de los armenios. Los armenios fueron deportados de todo el imperio, si no asesinados en el camino.

“Cabría decir que “Armenia” fue lo que quedó después de que los armenios fueron exterminados o expulsados de todas las demás partes (Hobsbawm 1991: 177).”

La emigración -que en la fase “pionera” se relaciona con circunstancias forzadas por las persecuciones políticas anteriores a la Primera Guerra Mundial (las matanzas de Adana de 1909) y durante la guerra, con el genocidio de 1915- es fruto entonces de procesos históricos que determinaron la salida forzada de contingentes de población armenia. De allí que la mayoría de los actores que remontan sus relatos a estas épocas caractericen a estos pioneros que llegaron masivamente no como *inmigrantes* (dada la característica de voluntad o elección encarnada en esta categoría¹⁹), sino como *refugiados, exiliados...* significantes que dan cuenta de esta realidad particular. Y es en este sentido que Binayán Carmona establece determinantemente que el genocidio:

“(...) es un dato y un hito histórico que envuelve, enmarca y define cualquier análisis o cualquier tentativa de estudio histórico, sociológico o demográfico de esta colectividad tan peculiar (Binayán Carmona 1996: 25).”

Aparte de este factor político central, es necesario agregar otros presentados por Boulgourdjian (1997: 44), quien establece que la intención de escapar al servicio militar que

¹⁸ A lo largo del trabajo ^{se} ~~de~~ aclarará este término.

¹⁹ Aunque de un modo u otro, como sostiene Devoto, “Elección entonces, pero no autónoma, condicionada, más o menos pesadamente según tiempo y lugar, según característica del mecanismo migratorio (cadenas familiares, mediadores, agentes de emigración) según posibilidades disponibles en el exterior, según la situación en el punto de partida (Devoto 1992: 67).”

se había transformado en obligatorio pudo haber sido de importancia al momento de decidir emigrar. Además, también menciona el factor económico tan distintivo de las migraciones en general, relacionado con la limitación de las fuentes de trabajo provocadas por la industrialización y la expansión del capitalismo europeo. Como lo aclara la autora, la importancia de las redes sociales -que conectaban a la familia, a los paisanos, a los amigos, creando vínculos personales que conforman lo que en los estudios migratorios se denominan “cadenas migratorias”,²⁰ que influyen en el destino, el asentamiento, la movilidad, etc. de los emigrantes- debe ser también tenida en cuenta. Ahora bien, hace falta enmarcar el desplazamiento en el contexto argentino que recibió a los armenios.

2. El puerto de destino

En cuanto a las políticas estatales migratorias en general seguiremos el trabajo de Devoto (1992) y para su incidencia particular en el colectivo migrante armenio, el de Varela (2002) y el de Boulgourdjian (1997).

Devoto evidencia el cambio de tendencia del estado argentino en cuanto a la política inmigratoria para comienzos del siglo XX. Esta tendencia se deslizaba desde el fomento de la inmigración hacia su selección. Ésta se manifestaba en la intensificación de los mecanismos de control de los ingresos, tornándose éstos más estrictos. Las leyes restrictivas en torno a la inmigración estaban a la orden del día en las Cámaras del Congreso y la política inmigratoria abierta retrocedía. El período que siguió a la Primera Guerra Mundial tuvo mucho que ver en las decisiones tomadas en cuanto a hacer más estricto el control: regular y limitar el flujo migratorio. Para el tránsito del siglo XIX al XX es que también se distinguen en las inmigraciones grupos cuya diferencia cultural era percibida como más acusada (Devoto 1992: 83-85). Esta era la tendencia también de países receptores de inmigración, como Estados Unidos.

“Aunque algunos quisieran limitar el ingreso de los agitadores sociales y otros en cambio de la mano de obra barata, de los asiáticos o de los analfabetos, todos parecían coincidir en la necesidad de una nueva ley de inmigración (Devoto 1992: 87).”

Esta ley llegó para el año en el que se registró la mayor cantidad de armenios arribados al país, 1923. Se endurecían las condiciones de restricción, extendiéndose los requisitos:

²⁰ Para el desarrollo analítico de este concepto, véase Devoto (1992).

certificado policial, judicial, médico, entre otros. La exclusión por su parte se amplió a enfermos, marginales, activistas políticos y a los menores de quince años (Devoto 1992: 88).²¹

La selección entonces inclinaba la balanza a favor de las denominadas “razas latinas”, como los italianos, en tanto que los grupos asiáticos, por ejemplo, emergían como portando diferencias culturales inasimilables. Los inmigrantes “deseados” eran los europeos nórdicos, los “realmente” incluidos fueron mayoritariamente los provenientes de regiones de Italia y España. Los que venían de Europa oriental, Medio Oriente y Asia eran considerados “minorías exóticas” (Bargman 1997: 2). En relación a estas percepciones es necesario tener en cuenta que las discusiones de la época sobre los inmigrantes giraban principalmente en torno a lo que se llamaba su asimilación, entendiendo que era un período en donde el proyecto del “crisol de razas” iba a la cabeza, a la par de generar una identidad nacional que pudiera subsumir las demás minorías migrantes bajo el abrigo de la ciudadanía argentina. Pero no “todos los hombres que quieran habitar el suelo argentino” entraban en este proyecto. Los inmigrantes que

“proviene del Asia Menor, sirios, palestinos, armenios, etc. son inasimilables por sus idiomas, costumbres y peculiaridades, en su mayor parte hombres de tienda, comerciantes que llevan la mercancía a costas, etc. (Resumen Estadístico, Dirección General de Migraciones, 1923-1927, p.20. Citado en Boulgourdjian 1997: 56).”

Si bien las condiciones jurídicas para el ingreso de los armenios no eran favorables al momento de su arribo al país, las condiciones socioeconómicas sí lo fueron. La Argentina decididamente representaba un destino prometedor para la masa de extranjeros que decidieron migrar a estas tierras. El país se embarcaba en el “orden y progreso” que comenzó a proyectarse desde 1880. Para cuando estaban arribando los armenios, Argentina se convertía en la primera metrópoli americana y en el primer productor mundial de maíz y lino y uno entre los grandes exportadores de carne vacuna, lana y trigo (Romero 2000). Si bien este proyecto económico prometedor era mitigado de tanto en tanto por crisis económicas, se podría decir que este período fue favorable a la inserción de los inmigrantes. El campo y las ciudades manifestaban un crecimiento espectacular y para ello era necesaria la mano de obra aluvial de aquellos tiempos.

Ahora bien, tal como lo hace Varela (2002), es necesario matizar las condiciones normativas y su incidencia en la entrada de los armenios al país. Como se viene aclarando en

²¹ Este proyecto de ley del gobierno de Alvear fue retirado, pero la mayoría de sus requisitos fueron incorporados a la ley 817, la que reglamentaba en torno a la inmigración, agregando por ejemplo, la limitación en el auto-sustento, como el caso de las mujeres solas con hijos menores de quince años.

cuanto al contexto que los recibió, es necesario también distinguir peculiaridades para el caso de esta minoría migrante. En este sentido, la actitud oficial de la Argentina frente a los sucesos de Armenia tuvo su efecto en la población inmigrante. En 1920 el Presidente H. Yrigoyen reconocía a Armenia como estado independiente. Los armenios apenas llegaron se contactaron con autoridades políticas y difundieron la *Cuestión Armenia*. Este gesto político fue de importancia para los recién llegados y para los que lo estaban por hacer, porque encontraron un país que los amparó y fue un dato a tener en cuenta por los líderes políticos armenios que iniciaron el proceso del exilio (Varela 2002: 65-66). Según Varela, los mecanismos estatales fueron laxos y permisivos en su accionar concreto de la restricción. Los armenios no pudieron ocupar el Hotel de Inmigrantes porque les estaba prohibida la entrada a los de origen asiático; sin embargo, en la práctica social, se desarrollaron mecanismos alternativos para que quienes llegaran encontraran una vivienda. Aquí entran a jugar las “cadenas migratorias” y las redes sociales.

Aparte de este factor político, Argentina aparecía como un destino más viable que Estados Unidos, otro de los países a los que migraron los armenios en este período. Según Binayán Carmona (1996: 21), la intención inicial de destino fue Estados Unidos, pero debido a que la tendencia a la restricción se hizo sentir más fuerte en aquel país -con las “leyes de cuotas” de 1921 y 1923 que limitaban estrictamente el ingreso de los inmigrantes- comienza a cobrar algún protagonismo nuestro país como destino. Tampoco se debe subestimar la importancia que tuvo Argentina como país en pleno período de desarrollo económico y social, en comparación con una estructura más consolidada como la de Estados Unidos, sobre todo al momento de ponderar las posibilidades de crecimiento y de inserción laboral.

3. Conformando la comunidad

A comienzos del siglo XX llegaron hombres solos y su ingreso puede relacionarse con la búsqueda de nuevos lugares en donde vivir o, como ya se comentó, para liberarse de la obligación de cumplir el servicio militar. Para la fase “masiva”, las condiciones cambian: llegaron familias enteras y mujeres solas.

Los viajes no se hacían directamente, sino que se realizaban escalas intermedias. Muchos vinieron desde Grecia o Francia, que había abrigado a los huérfanos del genocidio; también desde Siria, Líbano e Irán. Los que arribaron eran oriundos de las áreas que fueron objeto del genocidio: la meseta de Armenia o “Armenia Histórica”, Anatolia (Cesárea), Cilicia (Aintab, Hadjin, Adana, Marash) y ciudades costeras. Por las regiones de las que

provinieron se los denomina “armenios de Turquía”. Durante la tercera fase de la migración, luego de la Segunda Guerra Mundial, se le sumarán los armenios provenientes de Grecia, Siria y Líbano; y en la década de 1950, los de Rumania, Bulgaria, Turquía y Hungría (Boulgourdjian 1997).

Es posible advertir que, desde el momento del arribo, se fueron conformando lo que Hovannessian (1992a) denomina -para el caso de la comunidad armenia de Francia- “lugares comunitarios”. Este lugar es definido como un espacio que es percibido por los sujetos del grupo étnico como esencial para la preservación de los valores culturales y el sostenimiento de vínculos de solidaridad y pautas identitarias. Este espacio supone una forma específica de disposición territorial y, como agrega la autora, el intento de reproducir una “territorialidad perdida”. Este espacio implica pensar también en un núcleo de edificaciones comunitarias simbólicas, ya sean religiosas, educativas, regionales, clubes y asociaciones culturales (Varela 2002: 78). La continuidad en el tiempo de la importancia de estos lugares es llamativa. Desde comienzos del siglo XX, uno de ellos fue Palermo (en la ciudad de Buenos Aires) y Valentín Alsina, en el partido de Lanús. Allí es donde se ubicaron principalmente. Este patrón de asentamiento tuvo que ver con las posibilidades de vivienda y de trabajo que Buenos Aires podía ofrecer a los armenios. Con el correr del tiempo y con el paralelo ascenso social y económico de la segunda y tercera generación, se puede observar una dispersión hacia otros barrios de la ciudad y del conurbano, como Caballito, Villa Devoto, Belgrano, Ramos Mejía y Olivos (Varela 2002: 86).

En cuanto a la inserción laboral, Boulgourdjian formula que

“Durante las décadas de 1930 y 1940, la gran mayoría, carente de capitales por las circunstancias de su emigración, se dedicó al comercio minorista -mercería, calzado, alimentos- o bien a los oficios por ellos conocidos -joyero, zapatero, sastre, herrero, tejedor-, que les permitieron establecerse por cuenta propia (Boulgourdjian 1997: 119).”

Solamente un grupo muy reducido de armenios -que habían formado parte de la burguesía de ciudades con actividad comercial en Turquía o en Europa oriental- fue el que arribó con grandes capitales. Este grupo estableció fábricas, sobre todo en el rubro textil y también en la fabricación de calzado (Boulgourdjian 1997). Al instalarse en un medio predominantemente urbano, los armenios reprodujeron las actividades de sus regiones de origen. Boulgourdjian cuantificó los oficios y profesiones de los que arribaron a través de la Lista de Pasajeros de 1923 y los datos de la *Unión Nacional Armenia*, una de las primeras instituciones creadas en la comunidad. De los datos analizados por la autora, se desprende que el campesinado constituía el 80 % de la población armenia de los territorios que estaban bajo

el Imperio Otomano. En las ciudades desarrollaban sus actividades los artesanos y los comerciantes. De modo que es posible advertir un ascenso de las categorías de trabajadores manuales calificados por sobre los no calificados a medida que avanza el siglo, como los zapateros, sastres, costureras, etc. La ocupación más frecuente también fue la de “jornalero”.

La ausencia de tierras disponibles quizás haya influido en la transformación de trabajadores rurales a urbanos, ya que el porcentaje de los obreros sufrió un cambio drástico para comienzos de siglo. Estos obreros eran contratados en las zonas de los frigoríficos, que experimentaban una gran demanda de mano de obra, como los de La Plata y Berisso. Otros lo hicieron en otras fábricas (Boulgourdjian 1997: 113-122). El trabajo de las mujeres estaba confinado al ámbito doméstico, aunque ayudaban a la subsistencia familiar como costureras, zapateras, y en algunos casos, como obreras textiles (Varela 2002: 90).

4. Organizando la comunidad

Al visualizar la comunidad armenia de Argentina, uno encuentra una cantidad de instituciones que la representan. Es muy amplio el ámbito que estas organizaciones abarcan. Escuelas, iglesias, partidos políticos, sociedades benéficas, regionales, deportivas y culturales serán, desde un comienzo, los espacios de comunalización de los armenios en la Argentina.²² De acuerdo a Tölölyan (2000), por más distintivas y heterogéneas que resulten las comunidades diaspóricas armenias alrededor del mundo, se puede generalizar que, las instituciones, organizaciones y asociaciones diaspóricas han sido inusualmente importantes por un período inusualmente largo. Quizás es su centralidad a la hora de comunalizar sentidos de pertenencia la que ha llevado a que se sostenga su perdurabilidad en el tiempo. Dada su importancia, sucintamente describiremos gran parte de las instituciones que se desarrollaron en el caso argentino aunque, como se ha aclarado en la introducción, nuestro trabajo de campo se desarrolló prioritariamente en dos de las mismas.

Las iglesias fueron una de las primeras instituciones que organizaron los recién llegados. La *Iglesia Apostólica Armenia* cumplió un rol importante durante los largos períodos en los que Armenia estaba bajo el dominio de otros gobiernos, como baluarte de la identidad nacional -al menos esa es la representación que se evidencia en la comunidad. No debe subestimarse su poder durante el Imperio Otomano, ya que el “millet” estaba organizado de acuerdo a la adscripción religiosa de las minorías. En este sentido, no sólo cumple una

²² La mayoría de las instituciones comunitarias se fundaron entre 1911 y 1938, organizando desde un comienzo a la comunidad diaspórica en su dispersión.

función espiritual sino que es uno de los canales para resguardar la identidad del grupo (Boulgourdjian 1997). La representación de la iglesia como baluarte de la identidad nacional conllevó a que, en los primeros años de asentamiento en nuevos lugares, su constitución fuera una de las formas de organizar la comunidad. Los datos aportados por Boulgourdjian (*op.cit.*) atestiguan la conformación de entidades con el objeto de fundar instituciones religiosas ya desde 1912, aunque en las fuentes de que se disponen no existen coincidencias acerca del nombre y de la ubicación de la primera de ellas (Boulgourdjian 1999: 88). La iglesia *San Gregorio el Iluminador*,²³ en Palermo, se fundó en 1938. La *Institución Administrativa de la Iglesia Armenia* (I.A.I.A.) surgió en 1925 y obtuvo personería jurídica en 1930.²⁴ Esta organización actuará como eje en la vida de la comunidad y es conocida como el *Centro Armenio (Hai Guetrón)*, ya que la actividad de la iglesia excedió el marco religioso para abarcar también el educativo, social, de beneficencia, etc. El salón del *Centro Armenio* se inauguró en 1932.

Además de la iglesia apostólica, se desarrolló la *Iglesia Católica Armenia*, cuyos miembros son los que siguen a la Santa Sede romana pero con rito armenio. Su formación es del siglo XVIII, cuando la comunidad armenia católica obtiene una jerarquía propia. En 1922 llegó el primer sacerdote católico a nuestro país y desde 1942 funciona la *Catedral Católica Armenia Nuestra Señora de Narek* (Boulgourdjian 1999: 91).

Por último, dedicaremos unas palabras a la *Iglesia Evangélica Armenia*, que también desde los comienzos de la inmigración tuvo su accionar en Argentina. Los misioneros norteamericanos predicaron durante el siglo XIX en el Imperio Otomano, logrando que parte de la población armenia los siguiera. En 1847 el gobierno reconoció oficialmente a los evangélicos armenios como una comunidad separada de los apostólicos. En Buenos Aires, comenzaron a reunirse en los templos que facilitaron los evangélicos argentinos, hasta que en 1930 se creó la *Iglesia Evangélica Armenia*. Este movimiento se desarrolló en el barrio de

²³ Otras iglesias apostólicas en Buenos Aires y sus alrededores son: *Santa Cruz de Varak*, de Flores (1928); *Surp Shushán* (1929, luego *Surp Hagop* en 1960), de Valentín Alsina; *San Pablo*, de Liniers (1938); *San Jorge*, de Florida (1968); la capilla del *Cementerio Armenio* en La Matanza; *San Jorge*, en Córdoba (1926) y en Mar del Plata, al no contar con capilla propia, las misas se celebran en las iglesias católica y griega (Boulgourdjian 1999: 90).

²⁴ Esta institución tuvo como antecedente a la *Unión Nacional Armenia* (U.N.A.) formada en 1918 con el objetivo de centralizar la vida comunitaria. Asumió un rol semejante al de un consulado, ya que funcionaba como representante de la *colectividad* ante las embajadas extranjeras y las autoridades argentinas. Se ocupaba de la documentación oficial. Al perder apoyo por no conseguir la representatividad de todos los sectores de la comunidad, en 1922 se organizó el *Centro Colonial Armenio*. Sus objetivos eran cubrir todas las necesidades de la *colonia* -como se la llamaba en aquel período- incluyendo en su seno a todas las denominaciones religiosas (católico, apostólico, evangélico). Finalmente, el estatuto presentado excluía a las demás y designaba exclusivamente a la *Iglesia Apostólica*. En su seno funcionó el *Consejo Administrativo de la Iglesia Apostólica Armenia*, demostrando la determinación de centralizar la vida comunitaria en la iglesia (Boulgourdjian 1997: 147-148, 1999: 88-89).

Flores. El porcentaje de armenios pertenecientes a estas dos últimas iglesias -evangélicos y católicos- es del 12 al 15%, cifras coincidentes con el caso de la comunidad en Francia (Boulgourdjian 1997: 149, 1999: 92-93).

Otra de las entidades que facilitaron la inserción de los inmigrantes en el país receptor fueron las sociedades regionales o *compatrióticas*. Se desarrollaron en la mayoría de las comunidades diaspóricas armenias, reagrupando a los oriundos de la misma región o provincia. Las anteriores a 1914, como es el caso de las de Estados Unidos, tenían como objeto ayudar a los que quedaron en las tierras de origen. Con el genocidio de 1915, los objetivos se reorientaron hacia la ayuda a los huérfanos y a los familiares en su búsqueda de los desaparecidos. En la Argentina tienen su apogeo en los momentos de mayor inmigración, entre 1920 y 1930. Muchas de estas organizaciones ya desaparecieron, quedando actualmente en funcionamiento la *Unión de Residentes Armenios de Hadjin* (fundada en 1915) y la *Unión Compatriótica Armenia de Marash* (1924). Se hallan ambas en el barrio de Palermo.

Otras entidades organizadas desde el arribo fueron los partidos políticos armenios. Los principales fueron organizados en el siglo XIX y se trasladaron a la diáspora en su desplazamiento. Fueron prohibidos en la Turquía Kemalista y, en su momento, en la Armenia Soviética de modo tal que, en la diáspora, se reorganizaron y se proyectaron como asociaciones culturales. El partido *Social Demócrata Henschak* fue fundado en Ginebra en 1889; el partido *Ramgavar (Organización Demócrata Liberal Armenia, O.D.L.A.)* originado en Constantinopla en 1908,²⁵ y el *Dashnaktsagán* (de ideología socialista-nacionalista) conocido también como *Federación Revolucionaria Armenia (F.R.A. o Dashnak)* fundado en Tiflis en 1890, son los principales.

En la década de 1910 se fundaron en Buenos Aires las filiales locales de estos partidos. Al ser partidos políticos extranjeros, tomaron la forma de *asociación cultural o unión cultural*. La F.R.A. funda la *Asociación Cultural Armenia (A.C.A.)*, con personería jurídica desde 1950. De la F.R.A. dependen un periódico (*Armenia*) que se edita desde 1931, la *Unión Juventud Armenia (U.J.A., 1941)*, la *Sociedad de Beneficencia de Damas Armenias* (1931), el *Consejo Nacional Armenio, Hamazkain* y la institución deportiva más importante de la comunidad, la *Unión General Armenia de Cultura Física o Homenetmen* (1927), con su agrupación scout. La *Unión Cultural Tekeyan* es la institución del partido *Ramgavar*. Su vocero fue el diario *Surhantag* aparecido en 1960. En 1975 se fundó *Sardarabad* que continúa hasta nuestros días. La *Unión Cultural Sharyum* del partido *Henschak* también fundó un

²⁵ Aunque para su fundación se establece la fecha de 1921, ya que fue el resultado de la fusión de distintos grupos políticos.

periódico con el mismo nombre que se editó hasta 1991. La *Unión Cultural Armenia*, de tendencia progresista (*Arachtimagán*), también tiene sus orígenes en la década de 1920²⁶ y también publicó una serie de periódicos hasta 1992. Su sede actual es la *Casa de la Cultura*, de la que dependen conjuntos de baile y coro. Todas estas asociaciones se hallan en el barrio de Palermo (Boulgourdjian 1997: 134-136, 1999: 96-97).

Otra de las grandes instituciones de la comunidad es la *Unión General Armenia de Beneficencia* (U.G.A.B.), fundada en 1913.²⁷ Constituye una filial local de una organización internacional fundada en El Cairo en 1906. Su sede central actual se halla en Estados Unidos. En sus comienzos, la institución ofrecía conferencias y se leían diarios armenios del Medio Oriente, se dictaban cursos de castellano, se ayudaba mediante colectas a los armenios de Argentina y a los huérfanos de la *madre patria*. En 1940 se fundó la *Liga de Jóvenes* y en 1948 la *Comisión de Damas*. Actualmente, la institución se concentra en la actividad de beneficencia, educativa y social. Posee una agrupación scout.

En cuanto a la prensa, se puede afirmar concisamente que estas tres grandes formas de organización que recién comentamos contaron cada una con su difusión a partir de la prensa gráfica. También se desarrollaron emisiones radiales y algunas de ellas continúan en la actualidad transmitiendo programas relativos a Armenia, a la *colectividad*, etc.

Además de estas organizaciones de los comienzos, una vez afianzadas surgen otras más recientes, como la *Asamblea Nacional Armenia*, que desde 1997 tiene por objeto colaborar con los gobiernos constitucionales de Armenia y con la relación entre este país y Argentina; o la *Cámara de Comercio Argentino-Armenia* creada en 1986. Una de las últimas organizaciones creadas –luego de la independencia de Armenia- fue el *Fondo Nacional Armenia*, institución transnacional que evidencia el carácter diaspórico de la comunidad. Desde 1993 también funciona la *Embajada de la República de Armenia*.

Por último, las escuelas. Así como la iglesia se constituye en baluarte de la identidad nacional para los sujetos de estudio, lo mismo vale decir para las instituciones educativas. Es más, en algunos barrios, la iglesia y la escuela formaron parte de un mismo espacio, como si no se pudiese pensar una sin la otra. La representación de la lengua como el medio central para “resguardar” los valores culturales se vislumbra en la cantidad y la pronta organización de las escuelas comunitarias. Ya desde un principio se establecía como objetivo desarrollar la

²⁶ Se originó en la entidad *Haiastani Oknutian Komité* (H.O.K.) o *Comité de Ayuda a Armenia* del barrio de Flores. Se llamó *Unión Compatriótica de Armenios Residentes en la República Argentina* y luego, *Unión Cultural Argentino-Armenia*.

²⁷ Desde 1911 hasta la fecha en la que se integra a la organización mundial, se denominó *Sociedad de Beneficencia de los Armenios de Argentina*.

educación de los niños teniendo como prioridad los contenidos armenios. Informales en un comienzo, con el tiempo las *academias*²⁸ fueron sistematizándose hasta alcanzar la formalidad y la centralización con la supervisión de la I.A.I.A. La Comisión de Educación de dicho organismo supervisaba el funcionamiento de las *academias* de los distintos barrios.²⁹ Hasta 1960, las escuelas sólo contaban con los niveles de jardín de infantes y primario. El secundario se agregó en aquella década (con excepción del colegio *Mekhitarista*³⁰ que comenzó en 1956) cuando se adscriben a la enseñanza oficial (Boulgourdjian 1997: 163-172). La condición para la admisión era la asistencia de los niños a las escuelas del Consejo Nacional de Educación (C.N.E.) argentino. En 1934 existían quince escuelas “idiomáticas” en los barrios de Palermo, Barracas, La Boca, Flores Sur, Floresta, Pompeya, Villa Soldati, Piñeyro, Valentín Alsina, Lanús y Florida. El total de alumnos era de 949. Durante el tránsito de la década de 1950 a la de 1960, algunas de estas *academias* desaparecieron y la posibilidad de adscripción al C.N.E. con la doble escolaridad modificó el paisaje educativo de la comunidad. Las que continuaron como *academias* de idioma con el tiempo desaparecieron.

Una de las escuelas que comenzó como *academia* fue la *Arslanian*, fundada en 1932. En 1967 cambió su nombre por el actual: *Instituto San Gregorio el Iluminador*, que se halla ubicado al lado de la catedral del mismo nombre. Otra de las que perduran hasta la actualidad es la escuela *Arzruni* (1929), que se halla también junto a una iglesia, la de *Santa Cruz de Varak*, en el barrio de Flores. En el barrio de Nueva Pompeya se creó en 1928 la escuela *Sahagian* y en 1934 su alumnado se trasladó a la escuela *Mesrobian* en Villa Soldati, que en 1961 se incorpora a la enseñanza oficial con el nombre de *Backchellian*. Otros dos colegios comenzaron directamente con la doble escolaridad: el colegio *Mekhitarista* del barrio de Belgrano y el *Instituto Marie Manoogian*, de la U.G.A.B., que fue fundado en 1974. Fuera de la Capital Federal, se fundó en 1934 una escuela en el barrio de Florida, aunque no es hasta 1966 que se funda el *Colegio Armenio de Vicente López*, ubicado en el mismo predio que la iglesia *San Jorge*. En Valentín Alsina se fundó la escuela *Jrimian* en 1930, que pasó a ser de doble escolaridad en 1963. Esta escuela pertenece a la *Asociación Cultural Armenia* (A.C.A.).

Como hemos observado, podemos concluir junto con Levy que,

“For most refugees of the initial diasporic generation, settling in meant constituting clubs and political parties, building an educational system to take charge of the socialization of Armenian

²⁸ Las clases se daban en casas de particulares.

²⁹ Las obligaciones del Consejo eran: “Vigilar y cuidar el desenvolvimiento moral y material de las academias que dependen del Consejo, controlar la enseñanza del Idioma Armenio, de los Dogmas de su Iglesia y de la Historia Nacional, cuidar la cultura de sus hijos para que sean ciudadanos Argentinos (...) Acta 98, I.A.I.A., 29 de abril, 1934. Citado en: Boulgourdjian 1997: 164.”

³⁰ Los padres *Mekhitaristas* son una congregación católica armenia que dependen del Papa.

children, building a church and a church life, and also, of course, constructing solid relations with non-Armenian neighbours (Levy 2000: 144).”

En suma, las instituciones de la diáspora armenia desarrollan actividades que pueden incluir la subvención de escuelas y publicaciones, la fundación de programas de salud (como una campaña de vacunación en Armenia), subvenciones a artistas de Armenia, la construcción de carreteras con importancia económica y militar en Karabagh, etc. (Tölölyan 2000: 127). A estas actividades institucionalizadas, podemos agregar además las que involucran a individuos o familias que visitan la *madre patria* (generalmente como parte de grupos organizados), o a parientes/paisanos que residen en otras comunidades diaspóricas. La circulación de recursos materiales y humanos es una de las características distintivas de la diáspora armenia. Veamos a continuación cuáles son las otras.

5. Diasporizando la comunidad

La comunidad estudiada es concebida como parte de la diáspora armenia. Este colectivo sostiene vinculaciones con otras localizaciones armenias en el mundo y con el país de origen. Quizás las cifras ayuden a comprender este fenómeno: según datos de 1997, Armenia cuenta con 3.773.000 habitantes,³¹ de los cuales el 93% son armenios, y casi el 3% azerbaijanos, entre otras nacionalidades. Contabilizando el total de armenios en el mundo, la cifra asciende entre 7 a 9 millones, de modo que la proporción de población en diáspora es alta. La mitad o poco más de la mitad de los armenios viven fuera de Armenia.

Las comunidades que constituyen la diáspora armenia en orden descendente de acuerdo a su población incluyen comunidades en Rusia (cerca de 2 millones), Estados Unidos (800.000), Georgia (400.000), Francia (250.000), Ucrania (150.000), Líbano (105.000), Irán (100.000), Siria (70.000), **Argentina** (60.000),³² Turquía (60.000), Canadá (40.000) y Australia (30.000). Existen otras veinte comunidades con poblaciones menores -de 25.000 a 3.000- en Gran Bretaña, Grecia, Alemania, Brasil, Suecia, Egipto, Jordania, Irak, Kuwait,

³¹ Según datos del gobierno de Armenia, en el año 2001 esta cifra desciende a 3.002.000 habitantes (Fuente: www.president.am, leído el 15/10/05).

³² Algunos de los actores y fuentes (como en Zago 1999: 51) alegan la cifra de 80.000. Rogers Brubaker (2005) nos advierte que las tentativas de considerar que los miembros de una diáspora sean cuantificables responde a un modelo que la considera como una entidad. En este sentido, pareciera que lo que realmente se cuenta o se estima como miembros del grupo diaspórico es el criterio ancestral. El autor propone tener presente que las definiciones de diáspora que enfatizan los “números”, son definiciones “débiles”, en contraposición a las “fuertes” que centran la atención en la misma como formación social. Estas últimas definiciones tienen en cuenta fenómenos como la persistencia de los límites del grupo, las vinculaciones laterales con sujetos diaspóricos en otros países, y los vínculos verticales sostenidos con la patria de origen.

Italia, Venezuela, etc. (Tölölyan 2000: 1). Estas comunidades son distintivas y heterogéneas, ya que han desarrollado a lo largo del tiempo su especificidad principalmente debido a su interacción con los países receptores.

Ahora bien, no es en vano aclarar aquí sucintamente que estas comunidades forman parte de una “tradición” histórica de desarrollos diaspóricos por parte de los armenios durante el último milenio. Sin embargo, la diaporización que deviene de las dispersiones de los armenios que sobreviven al genocidio de 1915 ciertamente es original en comparación con el período histórico anterior. En todo caso, Tölölyan (2000) teoriza sobre la diáspora armenia, y propone una serie de fases para caracterizar su desarrollo. La primera fase enmarca el período que se extiende desde el año 1045 hasta 1453. Durante el mismo, las invasiones de Armenia por diferentes conquistadores del Asia Central de origen turco y mongol, destruyeron el estado armenio y forzaron a muchos a la migración. Se establecieron en dos regiones: por un lado, alrededor del Mar Negro (lo que actualmente es Ucrania y el sur de Polonia), siendo comunidades de artesanos y mercaderes. Por otro lado, se afincaron en la región de Cilicia (actualmente el sector sudeste de la costa mediterránea turca), siendo en su mayoría nobles feudales y alta jerarquía del clero, conformando un estado que perduró durante tres siglos.

La segunda fase que va del año 1453 al 1604 es el de adaptación diaspórica a las grandes consolidaciones imperiales urbanas del Medio Oriente. En el año 1453 los turcos conquistaron Constantinopla y la rebautizaron Estambul. Este es el período de conformación de los “millet” de los armenios dispersos desde Cilicia, Anatolia occidental y los litorales del Mar Negro (actuales Bulgaria, Rumania, y el sur de Ucrania). En el Imperio Persa, una serie de ordenanzas movilizaron a miles de armenios para ser restablecidos en zonas urbanas alrededor de la capital. Desde el año 1605 hasta 1784 se desarrolla una próspera diáspora mercantil, conformando la tercera fase.

Esta tercera fase floreció sobre todo en India e Irán, pero llegó tan lejos como a Java. Estaba constituida por una elite mercantil aliada de notables y de los primeros intelectuales que comienzan a formular perspectivas nacionalistas en la cultura impresa. Aquí actuaron los monjes *Mekhitaristas*, que fueron los intelectuales pioneros de las tendencias nacionalistas, produciendo textos, poemas, diccionarios, etc. que introdujeron las corrientes de ideas de Alemania, Italia y Francia en la diáspora armenia. Los asentados en Madras y Calcuta no tardaron en ser influenciados por las concepciones norteamericanas y británicas sobre la nación.

La cuarta fase es la que se extiende hasta 1923, con la emergencia de un claro liderazgo nacionalista. La diáspora elaboró y fundó una serie de instituciones que lentamente

fueron enmarcando una “unidad” más secular, lingüística y nacional. Este sistema en principio suplementó, luego rivalizó y finalmente desplazó al anterior, en el que la iglesia y los notables ejercían la posición de liderazgo. Esta es la fase en la que las escuelas, la prensa, los partidos políticos y las organizaciones filantrópicas se comprometieron en la emancipación política de Armenia. Las consecuencias ya fueron adelantadas. El genocidio implicó el establecimiento de los sobrevivientes en territorios en donde ya se había desarrollado una pequeña comunidad diaspórica, como Estados Unidos, Siria o Egipto. Otros lo hicieron en tierras nuevas, como el caso de Argentina. Estas comunidades diaspóricas post-genocidio reconstruyeron las instituciones que habían existido en las antiguas. Pocas fueron las instituciones diaspóricas nuevas o al menos, como sostiene Tölölyan (2000), no se fundaron sino hasta después de 1970.

La *diáspora* es una categoría social utilizada en muchos espacios de la comunidad para dar cuenta de su distintividad como “colectividad de origen extranjero”, y adquiere otros sentidos al proyectarse a otros espacios (nacionales, transnacionales, etc.). Su equivalente en armenio, *spiurk*, también fue utilizado en los discursos de nuestros interlocutores y la encontramos en diferentes referencias, por ejemplo, de la prensa gráfica de la comunidad. La singularidad de la diásporización de los armenios durante el siglo XX será evidenciada por la creación de este neologismo *-spiurk*³³ para diferenciarla de la tradición diaspórica de los siglos anteriores -las “colonias de elites” o *kaghut*.

Al observar a la comunidad y las cifras que arrojan las fuentes en torno a la marcación de la pertenencia, es menester aclarar que la investigación se realizó no sólo con descendientes de la primera generación, sino también con los de segunda y tercera generación. La forma mediante la cual se marca la pertenencia es a través de los apellidos, que distinguen por el sufijo *ian* si alguien es armenio o no lo es.³⁴ Hemos sido objeto de estos mecanismos de marcación que establecen quién es quién en la comunidad. Este tema será tratado más adelante, al analizar los patrones de endogamia del grupo y la racialización de la identidad.

En todo caso, al contarse entre sesenta y ochenta mil armenios en la Argentina, se tienen en cuenta a los descendientes de armenios que se localizan mayoritariamente en Palermo, Belgrano-Núñez, Valentín Alsina, Olivos-Martínez, Lanús-Avellaneda, Flores-Pompeya, Villa Devoto, Ramos Mejía, Quilmes-La Plata y Mar del Plata, tomados en forma de importancia numérica decreciente (Binayán Carmona 1996: 217). Para el resto del país,

³³ El término apareció en los escritos armenios a fines de la década de 1920 (Hovanessian 2000: 85).

³⁴ Este sufijo es común a todos los armenios.

Córdoba es la segunda en concentración de armenios. Otras pequeñas comunidades se localizan en Rosario (Santa Fe), Tucumán, Mendoza y Misiones.

La composición social de la comunidad puede ser comprendida dentro de los sectores medios, medios-altos y altos de la sociedad argentina. A partir de las visitas realizadas a las instituciones, se puede afirmar que la mayoría de los dirigentes son hombres de la segunda generación nacida ya en Argentina.³⁵ Los militantes, de acuerdo al organismo del que formen parte, generalmente son jóvenes -con una mayoría de hombres, aunque no subestimo la presencia femenina- de tercera generación. Los miembros de la comunidad que participan en actividades lo hacen como grupo familiar.³⁶ Los jóvenes participan en actividades artísticas (grupos de danzas, por ejemplo) y deportivas, además de las educativas.

³⁵ Las *Comisiones de Damas* de las distintas organizaciones y asociaciones específicamente femeninas son la excepción a la regla.

³⁶ De acuerdo a lo argumentado por Hovanessian (1992a: 106), la familia evoca el capital de transmisibilidad política, es decir, su poder de mantener dentro de un perfil un sistema de referencias ideológicas.

Capítulo II

Procesos de re-producción de armenidad

En este capítulo exploraremos a través de qué diacríticos y prácticas este grupo minoritario se construye y se constituye como comunidad. Intentaremos poner en evidencia cuáles son las marcas mediante las cuales la alteridad es construida como étnica-nacional. Una serie de elementos se distinguen como los más representativos del “nosotros” construido por la comunidad. Quisiéramos detenernos entonces en los sentidos hegemónicos de armenidad. Estos sentidos o “certezas” -como los hemos denominado- los identificamos como los elementos que los miembros de la comunidad reclaman en sus prácticas y en sus representaciones como centrales a la hora de construir la definición de armenidad. Son los temas naturalizados y cristalizados en el discurso y en las prácticas de los actores con respecto a su adscripción como armenios. Debido a su recurrencia y a la importancia que cobran en los espacios reconstruidos a partir de distintas instancias de la investigación es que decidimos exponerlos antes de observar, como lo haremos en el próximo capítulo, cuáles son los espacios que re-producen dichos sentidos de pertenencia.

Para ello, en primer lugar, nos sumergimos en la dimensión del pasado de la comunidad, donde se enfatizan las narrativas apropiadas por la comunidad para marcar su origen común. Analizamos entonces el ritual que conmemora el genocidio armenio, al tiempo que ilustramos otros “usos” del pasado que construyen un pasado común que es resaltado a través de hitos (independencia(s), relatos épicos, etc.) que marcan una articulación con el territorio de origen. Luego, daremos cuenta de la centralidad del cristianismo como factor que define la distintividad en la construcción de la pertenencia étnico-nacional. Por último, contemplamos las formas en que la descendencia adscribe, a través de procesos de inclusión/exclusión, a los miembros de la comunidad, enmarcada desde los procesos de alterización que racializan la identidad.

1. Usos del pasado comunalizadores

“There can (...) be no simple ‘return’ or ‘recovery’ of the ancestral past which is not re-experienced through the categories of the present...
(Hall 1996: 163).”

Como adelantamos en la introducción, nos fue imposible dejar de tomar en cuenta las formas mediante las cuales los sujetos crean narrativas persuasivas en torno al pasado para

comunalizar sentidos de pertenencia, no tanto porque ese recurso al pasado sea un punto teórico de entrada, sino por la recurrencia con que las historizaciones formaban parte de la presentación de los sentidos de pertenencia por parte de nuestros interlocutores. Teniendo además en mente las herramientas teóricas antes esgrimidas, pudimos explorar diferentes umbrales que periodizaron el discurso de los informantes hacia un devenir de la armenidad cubierto de certezas. En este sentido, y en primer lugar, nos resultó sugerente que una de las “cartas de presentación” de los interlocutores en diferentes escenarios del trabajo de campo estuviese insistentemente marcada por un comienzo doloroso e inefable: el genocidio, expresado como mito de origen de la comunidad. En segundo lugar, hallamos que las diferentes independencias del territorio de origen cobraron en las palabras de los actores un lugar central. Por último, resultó interesante observar la forma mediante la cual se construye y se territorializa un espacio constituido como *nacional* y al cual siempre se retorna al reclamar la pertenencia. Exploremos entonces cómo las representaciones del pasado configuran la imaginización de la comunidad.

1. a. El mito de origen

Todas las definiciones de diáspora enfatizan que las diásporas relatan el momento mítico de su expulsión o migración desde la tierra natal (Levy 2000: 148). El relato de ese hito clave, para el caso de los armenios, es el de la diasporización forzada desde los territorios ancestrales. De modo que, algunos autores toman al genocidio armenio como el “mito de origen” (Björklund 1993: 338), el “mito fundador” (Hovanesian 1992: 297) o “(re)fundacional” (Varela 2002: 100) por excelencia de las comunidades que se forman fuera de Armenia y alrededor del mundo durante los comienzos del siglo XX. No sólo explican la centralidad del genocidio como hito constitutivo de las comunidades en sí mismas, sino que también dan cuenta de su importancia como narrativa maestra en cuanto a su representación y forma de trazar continuidad con el pasado para construir el presente. El genocidio se constituye como el común denominador de la identidad de la diáspora en el proceso de formación de las comunidades.³⁷ Asimismo, que el genocidio se establezca como el mito fundante de la comunidad posibilita además la coherencia imaginaria que es tan necesaria a los grupos que -como los armenios- experimentaron la dispersión y la fragmentación resultante de cualquier proceso de diasporización forzada (Hall 1990: 224).

³⁷ “El eje permanente sobre el que se construirá la identidad la “marca de pertenencia” será hasta el presente las masacres de 1915 (Varela 2002: 105).”

“(...) El genocidio... es el único hecho histórico que los armenios procuran, de manera obsesiva, hacer conocer a los otros y a través del cual tratan de hacerse reconocer por los otros... [En] el genocidio todos los armenios se encuentran... los ha mutilado y separado pero no desunido. (Ter Minassian 1978: 40. Citado en Binayán Carmona 1996: 140).”

En la mayoría de los relatos que se retrotraen a la época de la formación de la comunidad de Buenos Aires, el genocidio aparece como el evento prototípico de la historia comunitaria. Es decir, no sólo se carga de sufrimiento el origen de la comunidad, sino que también se lo muestra como constitutivo. El desplazamiento fue indefectiblemente forzado a los ojos de los descendientes, y este desplazamiento en la dispersión se carga de representaciones del daño sufrido:

- “...a partir de 1890 y pico, como consecuencia de todos los genocidios que estaban pasando, no solamente el genocidio de 1915, sino pequeñas masacres que se iban dando en Armenia, grupos de familias se iban trasladando. Lo que era la Armenia grande [mira a su alrededor para encontrar un mapa] bueno, justo el mapa... está ahí atrás [tapado por muchos objetos, apoyado sobre una pared, no colgado]. Lo que era la Armenia grande, de los 110.000 Km. cuadrados, se empezó a achicar. Y familias que vivían en la parte occidental, que es lo que ahora pertenecería a Turquía, se fueron trasladando. Algunas se fueron trasladando hacia Oriente, Grecia, Francia. Otras pasaron por ahí, y se vinieron directamente, por ejemplo, para la Argentina. Otro grupo fue para Estambul, y se quedó allá. Otro grupo fue para Estados Unidos y Canadá. O para bajar un poco más, estar en Venezuela, donde también hay una comunidad. O sea, **todo fue consecuencia del genocidio**. Es innegable no decir que la diáspora no se forma por eso. Eh... las persecuciones que tienen que ver con haber quedado después del genocidio casi 2 millones de personas menos, más allá de las fallecidas, fue todo esto que se conformó. Por eso es lo que provocó que se conformen las comunidades en cada uno de los países. (Dirigente de la Unión Juventud Armenia, tercera generación).”
- “La idea es que, por alguna razón, las oleadas inmigratorias que vinieron al principio, que fueron la de mis abuelos, tus abuelos y demás, vinieron no porque se estuvieran muriendo de hambre allá (más allá de que eso fuera así), pero muchos vinieron con mucho dinero, pero estaban siendo expulsados de sus tierras. Vinieron con una razón muy puntual, por una razón política. Por eso es que en realidad ni siquiera fueron inmigrantes, fueron exiliados. Para mí fueron exiliados. Y es más, para mí la diáspora es un cúmulo de exiliados políticos. (Miembro de la Asociación Cultural Armenia, tercera generación).”
- “...está la mitad de la población en Armenia, el resto un poco más está disperso en la diáspora. Y esto no es porque nos queríamos salir de la patria o del país, fue por deportación, por masacre, por las guerras, especialmente teniendo en cuenta en 1915 el... genocidio. (Dirigente de la Iglesia Apostólica Armenia).”

Basamos nuestra interpretación tanto en entrevistas como en las observaciones realizadas durante las conmemoraciones de la comunidad el *24 de abril*,³⁸ fecha que se transformó en la recordativa del genocidio tanto en las comunidades diaspóricas como en Armenia.³⁹ Esta ceremonia es organizada por el *Arzobispado de la Iglesia Apostólica Armenia de Argentina* y por la *Comisión pro Conmemoración del 24 de Abril*.⁴⁰ Como señala Boulgourdjian (1997), si bien a partir de 1965 el acto de recordación del genocidio adquiere un carácter público tanto en Armenia como en la diáspora, el modelo ritual que le sirvió de base es el practicado por las comunidades diaspóricas, como la de Argentina, con anterioridad a ese año. En este sentido, la estructura de la práctica de la ceremonia del período de entreguerras descrita por la autora puede ser rastreada hasta en las prácticas del presente:⁴¹ ceremonias religiosas de responso, ofrendas florales a los *mártires* y discursos pronunciados por representantes de la comunidad, entre las acciones más distintivas de la celebración. Esta ceremonia es la que adquiere carácter *oficial* para los miembros de la comunidad. En este sentido podemos agregar que fijar una única conmemoración oficial indica que no todas las interpretaciones del genocidio aportadas por armenios y descendientes de armenios en Argentina gozan de la misma legitimidad. De modo que, quienes las sostengan permanecen en este aspecto en los márgenes del “nosotros” pretendidamente más representativo desde las elites dirigenciales de la comunidad. Asimismo, en la creación del relato oficializado por las instituciones, las historias subordinadas son apropiadas y transformadas al ser incorporadas a una visión “nacional.” Y las que no pueden ser incorporadas son excluidas de esta visión, siendo almacenadas en los márgenes, negándoles una voz “pública” plena (Alonso 1988: 44-45).

Entonces, el genocidio es el punto en el que “todos se encuentran”, en donde se consensua no sólo el origen, sino también el pasado común que une al grupo. Brow (1990) establece que uno de los aspectos en los procesos de formación de los sentidos de identidad de una comunidad se relaciona con el re-crear y reforzar una homogeneidad al interior del mismo, por ejemplo, a través de la apelación a una misma narrativa de origen, tanto espacial

³⁸ Tuvimos la oportunidad de presenciar las ceremonias realizadas en los años 2002 y 2004.

³⁹ Del 23 al 24 de abril de 1915 fueron detenidos, deportados y asesinados intelectuales, políticos, religiosos, docentes, etc. armenios de Constantinopla.

⁴⁰ Esta comisión, que organiza el evento desde hace décadas, está integrada por la A.C.A., la U.G.A.B. y los directores de las escuelas comunitarias, como el Instituto *San Gregorio el Iluminador* y el *Marie Manoogian*, entre otras.

⁴¹ Si bien hubo cambios en la forma de la celebración, se intenta mantener la idea de una totalidad sin cambios a lo largo del tiempo, lo que permite mantener y sostener la memoria comunal. Sin embargo, los cambios pueden ser rastreados por ejemplo, en los lugares elegidos para realizar el ritual, aunque siempre mantienen su distintividad como “lugares de la memoria”. Es decir, espacios que son privilegiados para transmitir, sostener y cristalizar la memoria comunal, como los *Monumentos a los Mártires* (Véase Nora 1989).

como temporal. En este marco se comprenden mejor las reflexiones de una informante que sostiene que:

- “...de no haber habido genocidio, los armenios estaríamos en Armenia. (Dirigente de la Unión Juventud Armenia, tercera generación).”

El énfasis en el origen que vincula a la comunidad con el territorio de los antepasados y con los acontecimientos de 1915-1923 emerge como naturalizado en el discurso de los interlocutores. *Todo fue consecuencia del genocidio* y, en tanto tal, el genocidio se convierte en el eje de pertenencia clave que revela la persistencia de la alteridad en contextos diaspóricos. En otras palabras, el sufrimiento comunaliza aquí fuertemente. Entendemos que es por esta razón que la ceremonia conmemorativa del genocidio es una de las fechas más importantes en cuanto a celebraciones de la comunidad y en la cual todas las diferencias internas –que se analizarán en el próximo capítulo- “se dejan de lado”. Como muestra uno de nuestros informantes,

- “...Uno de los actos que unifica a toda la colectividad es el acto del 24 de abril. (Miembro de la Unión General Armenia de Beneficencia, tercera generación)”

Ahora bien, este proceso de homogeneización se da a la par de otros de heterogeneización. Es decir, el proceso a través del cual los factores que los diferencian con otros grupos y al interior del propio grupo son resaltados (Brow 1990: 6). Por un lado, el genocidio aparece como la marca que diferencia al grupo de otras comunidades, por ejemplo, respecto a otras “colectividades de origen extranjero” dentro del estado-nación receptor. Emerge así como una marca de distintividad étnica en la Argentina, objetivizando la diferencia para los de “afuera” del grupo.

El proceso de comunalización en el seno de un grupo que fue víctima de un genocidio adquiere, según Claudia Briones (1993), una dinámica particular. Una de las hipótesis propuestas por la autora es la que sostiene que la identificación a través del argumento del genocidio opera simultáneamente objetivizando la distintividad grupal -que recién comentamos- y al mismo tiempo, recreando un compromiso fuerte para los de adentro (*op.cit.*: 6). Este compromiso puede ser visto, asimilándolo al caso de la comunidad de armenios de Buenos Aires, cuando los miembros del grupo son estimulados a venerar y re-actuar los mismos atributos culturales por los cuales sus ancestros fueron victimizados. A

modo de ejemplo, la práctica de la religión cristiana, de la lengua, la resistencia heroica en la defensa de sus territorios, etc. Por ende, la conmemoración del evento puede ser vista como una forma mediante la cual se evidencia la “obligación” de mantener la identidad étnica y la continuidad de la memoria colectiva. Además, la comunidad se transforma, según el término acuñado por Briones (*op.cit.*), en una “comunidad de sufrimiento”. De este énfasis en la comunidad que carga con este sufrimiento constitutivo se desprende que el pasado no puede ni debe ser olvidado. La apelación al sufrimiento no hace más que reforzar la “obligación” de recordar el pasado y, al mismo tiempo, continuar con una práctica de la identidad que promueve procesos de identificación entre inmigrantes y descendientes. Esta necesidad también se traduce en la memoria-deber, es decir, en la “obligación” de construir la identidad presente en continuidad con ese pasado que debe ser narrado. La necesidad de honrar y homenajear a los *mártires* en un día especial es comprensible, ya que ante la imposibilidad de que la historia sea recordada, ésta debe ser narrada y re-actuada en el ritual.⁴² En la recordación, los *héroes nacionales* que se convirtieron en *mártires* se conforman como receptáculos de valores y de una moral que debe ser sostenida y mantenida por los miembros de la comunidad. La presencia de uno de los sobrevivientes, la entrega de ofrendas florales homenajéndolos y el relato -en algunos de los discursos- de los hechos del genocidio (como la explicación de los *intereses expansivos del Panturquismo*), no hacen más que recordar y narrar a los descendientes su origen y la impronta de sufrimiento del mismo.

Ahora bien, una de las formas de reclamar la continuidad con ese pasado es a través del propio ritual conmemorativo. La fecha simbólica, al ser representada y re-actuada todos los años en un mismo día, da cuenta de la centralidad del evento en la memoria de la comunidad. La continuidad “real” con el pasado recordado durante el ritual es asegurada por la representación de los mismos acontecimientos de 1915. Y los partícipes del ritual (miembros de la comunidad, dirigentes, autoridades eclesiásticas, oradores, escuelas, agrupaciones scout, etc.) logran no sólo aunarse con los personajes-héroes que vivieron aquella fecha, sino que en el mismo acto éstos héroes recuerdan a los vivos la constitución de la comunidad. Los partícipes se “encuentran” con los ancestros, con los sobrevivientes, con las víctimas de acciones que se desarrollaron en un tiempo determinado, inscrito simbólicamente en la actuación del ritual. El tiempo de la vida cotidiana se interrumpe con la

⁴² En uno de los actos conmemorativos se anunció la presencia de uno de los sobrevivientes del genocidio en Argentina. La imposibilidad de recordar se relaciona con la ausencia de sobrevivientes que den testimonio directo del evento. De allí la importancia de las narrativas para “imaginar” la comunidad (Anderson 1997). Y en cuanto a la importancia de las memorias o testimonios de los sobrevivientes del genocidio armenio como formas narrativas que contienen la historia cultural que es transmitida en la memoria colectiva, véase Shirinian (1999).

actuación del ritual.⁴³ Y este quiebre y la inmersión de los sujetos en una temporalidad diferente permite la percepción y resignificación del pasado desde el presente. La repetitividad misma del ritual -como rasgo característico de cualquier proceso ritual (Connerton 1989)- también asegura su continuidad con el pasado. El ritual se realiza en lugares especiales (plazas, monumentos, iglesias u otros espacios comunitarios significativos) y en tiempos fijados (con horarios de comienzo y de cierre de las ceremonias). Sobre la conmemoración anual del genocidio, Hovanessian comenta que

“Les pôles communautaires alors, rendent visible à cette occasion, la cohérence du lien qui les unit, et à travers ce mimétisme collectif, évaluent leurs forces respectives et leur degré de mobilisation. L’entité de la diaspora se manifeste par la ritualisation de l’absence. À l’occasion de cette date, les Arméniens pleurent leurs morts et expriment ainsi les effets de la violence génocidaire, à savoir l’éloignement de leur centre, de leur sol national. C’est autour de ce passé migratoire bien singulier, où la génération de l’exode fut formée par les rescapés d’un génocide, que ces descendants d’étrangers semblent, aujourd’hui, vouloir consolider un principe d’unité. La communauté se dessine moins dans l’identification à des valeurs ethniques ou culturelles que dans la conscience d’un destin commun marqué par la perte et la rupture irréversible. (Hovanessian 1992a: 297).”

Por otro lado, y paralelamente, en términos de la práctica de la etnicidad de la comunidad, la identificación a través del genocidio y del reclamo de la continuidad con ese pasado permite plantear que, si bien existe un reclamo de justicia ante la impunidad que conlleva el *negacionismo*⁴⁴ del estado turco hasta el presente, un “pueblo” que ha sido víctima de un genocidio no necesita proveer demasiadas pruebas de su especificidad cultural. Para precisar esta idea, retomamos lo propuesto por Briones (1993) en su análisis de la especificidad cultural de los armenios cuando argumenta que, una vez que un grupo es reconocido en diferentes audiencias (judiciales, por ejemplo) como víctima de prácticas genocidas, la necesidad de la demostración de ser un grupo con una identidad cultural específica se esfuma.⁴⁵ Como sugiere la autora, la misma noción de genocidio atestigua la idea de que por la especificidad cultural del grupo y porque los límites étnicos existieron, el grupo fue víctima de esos actos. Si asemejamos este planteo teórico al caso de la comunidad

⁴³ El hecho más ilustrativo es el cierre de comercios como un *día de duelo*. Si bien ésta es una práctica que cada año pierde más adeptos, aun sigue en pie.

⁴⁴ Es el término adoptado por los armenios para dar cuenta del conjunto de distorsiones y falsedades de las que se vale el gobierno turco para negar el genocidio (Dadrian 1999). Uno de los representantes de la *Comisión Pro Conmemoración del 24 de abril* lo utilizó en su discurso, en relación a la importancia de la *memoria como baluarte de los reclamos de las comunidades diaspóricas armenias*.

⁴⁵ A modo de ejemplo, la autora explica cómo ciertos grupos que no pueden construir su especificidad a partir de ser víctimas de un genocidio deben por lo general ofrecer “pruebas” que atestigüen que sus miembros utilizan una lengua particular, practican una religión específica, poseen con documentación demostrable una conexión histórica con un territorio, etc. (Briones 1993: 5).

armenia de Buenos Aires, percibimos que estas audiencias están relacionadas con las que le otorgan el estatus y la legitimidad como *colectividad* en el país receptor. Nos referimos por ejemplo a las *adhesiones* a las que se hacen alusión durante el ritual: las del Presidente de la nación argentina, de diferentes Senadores y Diputados y de otros personajes públicos. Estas autoridades nacionales argentinas no hacen más que validar y legitimar el status étnico de una “comunidad de inmigrantes” que habitan el estado argentino, pero que viven dentro del mismo con una diferencia: el provenir de otra parte, la “extranjería”.

A lo largo de los relatos y de las prácticas referentes al pasado, pronto advertimos que estaban recorridos por una serie de otros-adversarios: *turcos*, *comunistas* y *azerbaijanos* se sucedían en una cadena de antagonismos con respecto a la construcción de un “nosotros” nacional, alternándose de acuerdo al momento histórico de que se tratara. Con respecto a este punto, y en relación al tema del genocidio, resulta sugerente la idea desarrollada por Briones (1993) cuando argumenta que cuando un grupo es víctima de un genocidio, puede encontrarse una radicalización de la representación de la otredad. En el caso armenio, el otro antagónico y radical por excelencia serán hasta la actualidad los turcos, los autores de la *masacre*. Paralelamente a su responsabilidad de las matanzas y de la diáspora forzada, actualmente en el discurso los turcos son el enemigo en tanto no reconocen el genocidio. Y se los identifica en el *negacionismo* y en su trabajo de *lobby* para con diversas arenas de legitimación.

Los procesos de construcción de la identidad armenia en constante y tenso diálogo con los turcos devienen en un despliegue de representaciones que encuentran su significatividad en esos procesos. Así, en el contexto contemporáneo, la fuerza de la representación de la otredad radicalizada se traslada a cualquier grupo que ataque la armenidad. Simbólicamente, ese “enemigo” será equiparado a aquellos “otros” concretos (los turcos) que realizaron el genocidio. Es por esta razón que los azerbaijanos, por ejemplo, son apropiados como los nuevos atacantes del territorio y de la armenidad. Y ellos son los que adquieren protagonismo y se convierten en los “nuevos turcos” en el discurso. Al mismo tiempo, al referirse a los mismos como *turco-azeríes*⁴⁶ o *los hermanos de los turcos*, por ejemplo, se asegura la continuidad en la memoria colectiva con un pasado concreto que, si es olvidado, se tiene la amenaza de que pueda ser reproducido. Es posible advertir cómo la lucha política por el reconocimiento del genocidio se transforma en una plataforma para, a partir de la práctica de

⁴⁶ *Azeríes-azerbaijanos* se usan indistintamente en el discurso de los interlocutores.

la etnicidad, realizar reclamos concretos -como los territoriales, en relación al conflicto de Karabagh con Azerbaiján.

Uno de los usos del pasado que permite comunalizar la pertenencia a la comunidad es la apelación a la representación del 24 de abril como el *Día de los Mártires*.⁴⁷ La martirización de las víctimas del genocidio y su representación como figuras prototípicas en la memoria colectiva posibilita el juego entre diferentes sentidos de identidad, enmarcados en esta “comunidad de sufrimiento” a la que nos referimos antes.

Entre estos sentidos, el que más se halla reforzado es la vinculación de los armenios con la fe cristiana, vinculación que se afirma durante la *misa* oficiada en una de las ceremonias. En uno de los discursos pronunciados, una autoridad eclesiástica señaló:

- ... ese millón y medio de personas murieron por y para ser cristianos y armenios (Notas de campo).

Aquí el *ser armenio* y el *ser cristiano* aparecen como equivalentes simbólicos. La armenidad halla su base en la iglesia, como espacio privilegiado y legítimo para sostener y remarcar los límites étnicos. Según lo comentado por Hovanessian (1997), la religión servirá de referencia unitaria para afirmar, en la gran diversidad de prácticas identitarias, un lugar y una representación de la cohesión diaspórica. El *cristianismo* y *Armenia*, por los cuales las víctimas resistieron heroicamente, son ambos similares en la representación de la martirización. Y la religión se transforma en una marca distintiva de la pertenencia étnico-nacional. La *misa* es en sí misma una instancia de comunalización, a través de la apelación a acontecimientos concretos del pasado -como la vida de Cristo- y también al remarcar la continuidad de la identidad de pertenecer a una *iglesia nacional*.⁴⁸ Otra analogía remarca esta práctica de la identidad: en uno de los discursos pronunciados, el sufrimiento de Cristo es equiparado con el de los armenios al defender su fe cristiana y con el experimentado por el *padre fundador de la iglesia armenia*.⁴⁹

Sin embargo, y a pesar de los sufrimientos y de todos los avatares de la historia, *la sangre armenia no se convirtió en agua*. Y es a partir de la sangre derramada por esos héroes que *la nación floreció*.⁵⁰ Como estrategia para inscribir sentidos de pertenencia, la apelación a

⁴⁷ Esta denominación particular fue utilizada en varias ocasiones por los sujetos de estudio. También fue corroborada en la afirmación de Björklund del “Día de los Mártires” como “conmemoración anual del genocidio” a nivel mundial (1993: 359).

⁴⁸ Aquí nos referimos específicamente a la *Iglesia Apostólica Armenia*.

⁴⁹ Según la narrativa del mito, *San Gregorio El Iluminador -héroe nacional-* permaneció 14 años en un pozo por practicar y profesar la religión cristiana.

⁵⁰ Ambas citas fueron extraídas de un discurso pronunciado durante una *misa* de la ceremonia conmemorativa.

la “sangre” es uno de los recursos más exitosos (Alonso 1994). La sangre sustancializa prácticas y representaciones que se transmiten de generación en generación. Tanto el origen como el parentesco unen a los miembros de la comunidad con los *mártires*. Como veremos más adelante, el éxito de esta estrategia de marcación yace en que conlleva la transformación de una distintividad cultural en una identidad sustancial. La diferencia étnica se convierte en esencial y original. De esta forma es cómo la comunidad reclama una continuidad con los *mártires* y logra la identificación con los mismos a través de la apelación a la *nación*.

Pasemos ahora a desentrañar los diferentes sentidos diaspóricos inscritos en las prácticas de la comunidad en relación a este mito de origen tan central en la definición de la identidad de la comunidad estudiada. Rastreadremos la importancia de la continuidad con el pasado para esta construcción diaspórica particular. Según Clifford (1999), las prácticas y los discursos diaspóricos representan las experiencias de sufrimiento, despojamiento, desplazamiento y adaptación teñidas por la distintividad aportada por el “vivir adentro con una diferencia”. La noción de diferencia implica la constitución de una comunidad con “raíces” y destinos por fuera del tiempo/espacio de la nación receptora (*op.cit.*). Esta distintividad entonces está marcada por la tensión experimentada entre el vivir aquí y recordar/desear otro lugar. Exploremos los símbolos que dan cuenta de esta co-presencia del “aquí” (sociedad receptora) / “allá” (sociedad de origen).

En el contexto del ritual conmemorativo, el “aquí” se expresa de múltiples formas. En principio, las ceremonias tienen lugar en espacios concedidos por el estado-nación receptor. Tanto la *Catedral Metropolitana*, la *Plaza San Martín*, como la *Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires*, se convierten en los espacios “particularizantes”⁵¹ del estado argentino, que autorizan el ejercicio de la etnicidad del grupo, diferenciado de esta forma frente a la sociedad mayor. En adición, la bandera argentina se hace presente en distintos escenarios del ritual. Este elemento no entra en conflicto con la práctica de la identidad en este contexto, ya que es una forma de representarse como un grupo menor perteneciente al estado-nación receptor y que se diferencia étnicamente al interior del mismo. Es decir, se convierte en un elemento para la definición de la identidad de la comunidad. La entonación del himno nacional argentino en este contexto puede ser analizada en este mismo sentido. Por otro lado, el hecho de que el acto conmemorativo se realice rindiendo homenaje al *Libertador San Martín* -en las dos ceremonias presenciadas- es una manera de acentuar también que esta

⁵¹ En su trabajo, Alonso (1994) da cuenta de cómo la identidad nacional de los estados necesita de la construcción de “otros” internos que son marcados a través de procesos particularizantes, además de los que homogeneizan, como las ideologías asimilacionistas del “crisol de razas”.

comunidad se constituye como una práctica de residencia en donde existe un aplazamiento indefinido del regreso y que viven dentro de una comunidad política mayor, pero con una diferencia.

El “aquí” se hace también presente a través de las asociaciones étnicas mayoritarias⁵² como pilares de la construcción de la comunidad en el pasado. Son las organizaciones las que deciden cómo y dónde se realizará el ritual. Y en las instancias de las ceremonias conmemorativas, éstas son las que adquieren preeminencia, por ejemplo, entregando las ofrendas florales junto a un sobreviviente y frente al monumento del país que les brindó la posibilidad de su conformación. Las escuelas de la comunidad también se integran como una de las bases de la comunalización, ya que es a partir de las futuras generaciones que participan en el ritual como se puede combatir el olvido a partir del recuerdo. Éstas ocupaban espacialmente un lugar privilegiado y sus abanderados, dando cuenta de su carácter diaspórico, portaban las banderas del país receptor y del de origen. La iglesia es la que aparece nuevamente como la estructura más importante de todas y, al mismo tiempo, funciona como el espacio legitimador y “neutral” de la pertenencia étnico-nacional. Las autoridades eclesiásticas formaban el cuadro permanente de las personas más representativas de la comunidad. Al ser la fecha más importante de conmemoración de la comunidad, es posible advertir que las diferentes identificaciones y la formación de sub-grupos relacionados con los posicionamientos diversos de diferentes organizaciones, quedarían “anuladas” y homogeneizadas en la instancia del ritual.

El “allá” siempre está en relación con la tierra de origen, reclamando explícitamente una continuidad con su pasado. La referencia a los *héroes nacionales* da cuenta de esta representación. La bandera de la República de Armenia y la entonación de su himno nacional explicita esta co-presencia del aquí-allá que le otorga la distintividad como comunidad diaspórica. La presencia del país de origen se hace evidente con un representante como el *Embajador de Armenia*. Y las palabras alusivas a los hechos rememorados son las que también aseguran ese vínculo con la tierra natal. Las figuras y los eventos prototípicos ocurrieron allá, y es necesario recordarlos, entregarles ofrendas en homenaje, para poder también re-crear y mantener la identidad aquí. La mención en uno de los discursos del ritual de un *Monumento a los Mártires* existente en Armenia quizás sintetiza nuestro argumento. El monumento, como comentaron en el acto conmemorativo,

⁵² La *Iglesia Apostólica Armenia*, las escuelas comunitarias, la *Unión General Armenia de Beneficencia*, la *Asociación Cultural Armenia*, entre las más importantes.

- posee un *obelisco cuya punta escindida (...) simboliza a la diáspora que en algún tiempo lejano volverá a unirse con la madre patria*. (Notas de campo).

Aquí no problematizaremos las transformaciones en cuanto a la representación del “mito del retorno” a la tierra de origen.⁵³ Lo que sí deseamos resaltar es la importancia de estas historias de despojamiento y de desplazamiento tan características de los discursos diaspóricos para el entramado constante de la comunidad en su dispersión.

La escisión entre el ser de “aquí” y recordar el “allá” muestra esa tensión permanente de la construcción de la comunidad como diaspórica. Las cercanías y distancias con este otro lugar que se recuerda/desea –la tierra de origen- resultan en un juego de espejos ambivalentes en la constitución de la identidad diaspórica.⁵⁴ En palabras de nuestros interlocutores,

- “...El gobierno de Armenia después de la independencia sostuvo buenas relaciones con Turquía. A partir de esta estrategia se pensó que había que olvidarse del genocidio. Acá en la diáspora no se necesita mantener o tener una buena relación con Turquía. Como comunidad tenemos nuestra propia identidad y esta comunidad nace a partir del genocidio. (Dirigente de la Asociación Cultural Armenia, tercera generación).”
- Durante el discurso, el representante de la Comisión *Pro Conmemoración del 24 de abril*, explicó que los mandatarios actuales de Armenia *establecen tratados comerciales para librarse de los bloqueos económicos de Turquía*. Este hecho fue condenado públicamente y fue aplaudido por todo el público presente (Notas de campo).

El genocidio, como narrativa hegemónica de la comunidad, es re-apropiado de múltiples formas. Como observamos en estas últimas reflexiones, el genocidio emerge como punto de inflexión en la historia de la comunidad que marca su constitución como diaspórica y/o como eje de la persistencia de la alteridad. Paralelamente, opera abriendo un abanico de identificaciones. La constitución de una identidad diaspórica -siempre en compleja relación con la tierra de origen- a veces resulta contradictoria y ajena a las representaciones predominantes de la patria de origen. Las diferentes interpretaciones del genocidio se hallan teñidas por la experiencia de *ser armenio* en Argentina. Las comunalizaciones son afectadas por el espacio/tiempo en que se dan.

A la luz de la información analizada, podemos concluir que la ceremonia conmemorativa del *24 de abril* recuerda a la comunidad, a partir de su actuación, su identidad

⁵³ Esta temática es analizada por Varela (2002).

⁵⁴ Profundizaremos sobre este punto en el Capítulo IV.

y su constitución histórica, al referirse y sostener una continuidad con el pasado. Es así como sostenemos que es central la dimensión del pasado para la construcción de los sentidos de pertenencia que definen a la armenidad, y el genocidio, en este sentido, comunaliza fuertemente. Las ceremonias dan cuenta de la necesidad de re-actuar la manera en que surgió la comunidad y su permanencia en el tiempo, en un contexto de creciente disminución de los participantes del ritual, como nos han comentado,⁵⁵ en comparación a su celebración en años anteriores. Por lo tanto, el ritual se convierte en un bastión en contra del olvido: olvido del pasado, de la pertenencia, de la identidad de la comunidad. Para muchos, no es posible perdonar si se ha olvidado. La construcción de este mito de origen por parte de los descendientes de los “despatriados” es central, porque como señala Brow,

“Even newly established collectivities quickly compose histories for themselves that enhance their members’ sense of shared identity, while solidarity is fortified by a people’s knowledge that their communal relations enjoy an historical provenance. (Brow 1990: 3-4).”

1. b. La(s) independenciam(s)

Las representaciones y las prácticas de los actores dan cuenta de la periodización de la historia de la comunidad en términos de hitos que marcan diferentes momentos importantes. Uno de estos hitos se enmarca en la *primera independencia* de Armenia. El otro hito se relaciona con la reciente *segunda independencia* del país de origen. Estos sucesos son definidos en estos propios términos ordinales, quizás dando cuenta también del orden de importancia que tienen en sí mismos para los sujetos de estudio.

- *...hoy es el día de la independencia de Armenia. La primera es la del 28 de mayo de 1918 que duró hasta noviembre de 1921. Es decir, tuvimos 3 años de independencia. Después estuvimos bajo el gobierno ruso que cayó y en 1991, el 21 de septiembre, es la celebración de la segunda independencia. Le pregunté por algún acto que ella conociese que se haya realizado para la celebración de la segunda independencia de Armenia, y ella me comentó que en el Arzruni se cantaron himnos. Es decir, se retomaron los símbolos de la primera independencia: el Himno “Mer Hairenik” [Nuestra Patria] (...) “tshvar ander”, [difícil, sin gobierno] cuya segunda versión es el “azad angaj” [libre e independiente]. Entonces en el acto se cantan los himnos. Luego, un alumno habló sobre el escudo de Armenia y su*

⁵⁵ Docente: *A mí me parece que se está disolviendo.* El otro alumno coincidió con esa afirmación. Docente: *Es nada que ver a lo que se hacía antes, la gente iba a la Catedral [San Gregorio el Iluminador], caminaban hasta la Catedral [Metropolitana] y después por Florida hasta la Plaza San Martín y se llenaba. Ahora ya no (...) Pero éramos y somos siempre las mismas caras* (Curso de lengua, notas de campo).

significado. La Directora pidió unas palabritas y yo, como observadora del hecho desde la lejanía, les conté lo que yo sentí cuando viví ese momento (Docente del curso de lengua. Notas de campo).

Se remarca además la re-producción de los símbolos nacionales de la primera república, que se transforman sin solución de continuidad en los representativos de la segunda (la desovietizada). También, en otra oportunidad una docente de una de las escuelas de la comunidad, al referirse a los contenidos escolares señaló: *la independencia y la restauración de la independencia*, por ejemplo. Vemos que los hitos independentistas se conmemoran y son objeto de reflexión en base a un discurso nacionalitario. Los hitos que van marcando y entretejiendo distintos acontecimientos que señalan el devenir de la historia nacional no pueden separarse de la significatividad particular que adquieren en los contextos diaspóricos. Nos llamó la atención, en ciertos espacios, la importancia que cobra el estatus de la “nación-como-estado”. Esta fórmula fue remarcada por varios interlocutores para dar cuenta de la centralidad que adquiere en el discurso del devenir de la comunidad la legitimación de pertenecer a una nación que posea un estado. Debido a que los límites políticos siempre fueron inestables y efímeros y la narración del devenir de la pertenencia se ancla en la fórmula “un territorio, una lengua, una religión”, es reciente la apropiación de la fórmula que incluya también a las fronteras políticas. Sin embargo, la referencia a la necesidad de un estado, como factor privativo durante tantos siglos, se halla altamente presente para sostener una identidad nacional basada en un estado particular, sobre todo para los *Dashnak*, como veremos en el próximo capítulo. Entonces, al pensar en las independencias como hitos que marcan una construcción particular del pasado, desde la diáspora, estamos frente a una forma de imaginarizarlas como el punto de llegada de un proceso que se inició hace siglos, desde el origen mítico de la nación armenia. La continuidad de este devenir, enmarcado de esta forma, se transforma en necesaria y lógica. Ocurre, como en las palabras que siguen, que la condición de república lograda en la primera independencia posibilitó el acceso de ese estatus en la segunda:

- “El 29 de noviembre de 1920 el ejército entra en Yerevan. Fue una república al fin y no una región autónoma. Si no hubiese sido una república en 1918 hoy no la tendríamos en el 2002. Sin la del ‘18, no hubiese sido una república en la U.R.S.S. (Docente del curso de historia).”

Entonces, se carga a la primera independencia de una relación de causa-efecto: sin la primera no se arriba a la segunda. No perdemos de vista que la celebración de la primera independencia estuvo en manos de las comunidades diaspóricas -de acuerdo a su adscripción

institucional-, y que no se constituyó en el país de origen como fecha patria a celebrarse si no a partir de la independencia en 1991. De modo que las comunidades diaspóricas fueron las que controlaron la representatividad de esta celebración (en cuanto a sus símbolos y su significatividad). Es por esta razón, desde nuestro punto de vista, que en el contexto de la celebración de la identidad nacional y su legitimación al adquirir el estatus de estado-nación, adquieren relevancia los acontecimientos seleccionados en relación a la *primera independencia*. Por ejemplo, y en un espacio institucional *Dashnak*, presenciamos la celebración de la *segunda* independencia que fuera organizada por la *Asociación Cultural Armenia*. Durante la misma, los oradores relataron varias veces los sucesos heroicos que llevaron a la *primera* independencia, detallando fechas, logros, etc. La conmemoración de la independencia de 1991 se desarrolló durante una jornada en un campo de deportes en el que se sirvieron comidas “típicas”, se exhibieron grupos de danzas folklóricas con sus trajes también “típicos”, coros de distintas escuelas... el homenaje era hacia la patria independizada.

Por otra parte, la *primera independencia* de Armenia es complejamente re-producida en los discursos de la comunidad. Retomamos para este punto lo desarrollado por Varela (2002) en torno a los problemas que sufrió esta efímera república y que son minimizados, por no decir ni nombrados, cuando la memoria comunal se retrotrae a relatar esa época (los silenciamientos también comunalizan). La República Armenia que duró *mil días* (de 1918 a 1920) se desarrolló en condiciones humanas y materiales muy desfavorables, con períodos de hambrunas, epidemias, con bandas de saqueadores, destrucción de ferrocarriles... un panorama poco glorioso tras la Primera Guerra Mundial. Otro de los problemas derivó de los enfrentamientos militares con las fuerzas irregulares de Turquía, que luego se conformarán en las utilizadas por Mustafá Kemal (Ataturk) para atacar la república. La falta de consenso entre diferentes partidos políticos armenios (socialistas, liberales, revolucionarios) creaba un panorama inestable en cuanto a las políticas a desarrollar tanto dentro como fuera del territorio de la república. A este contexto se le sumó el apoyo a la consolidación territorial de Turquía por parte de Estados Unidos y las potencias europeas como una forma de detener el avance del comunismo después de la Revolución Rusa (*op.cit.*: 55). Estas dificultades son minimizadas en la reconstrucción de esta época, siendo resaltadas las acciones heroicas de proclamación de la independencia como punto final a los siglos de dominación otomana. Resulta oportuno no perder de vista que esta república fue liderada por el partido *Dashnak*, mayoritario en la diáspora, y que fue exiliado con la instalación de la república soviética. Sobre este período, una informante nos dijo:

- “La del ‘18 al ‘20 fue una independencia en una época en donde no era previsible justamente esa independencia, por un montón de situaciones por las que ya había pasado Armenia, porque la misma generación que ya había sufrido el genocidio, los que quedaban y los que pudieron rearmarse, más los intelectuales que, digamos, pudieron organizar, decidieron esta defensa de lo que sería el territorio y el estado armenio, ¿no? (...) Después de haber sufrido tanto, se han tomado decisiones muy grandes. La independencia del ‘18 fue realmente eso, fue una independencia lograda creo que con mucho coraje, difícil de sostener por ahí por eso fue que bueno, en el ‘20 sucumbió ante tanta, tanto clima que había de presiones, tanto desde Rusia como desde Turquía (...) Creo que como decisión política, fue una de las decisiones, de las decisiones políticas más valientes que se han tomado en este siglo. (Dirigente de Unión Juventud Armenia, tercera generación).”

En el curso de historia al cual asistimos, para explicar esta época el docente recurrió a la figura de la *ingenuidad o inocencia* de los *intelectuales* armenios *Dashnak* que gobernaron aquella república. Los problemas internos se resumieron en una *guerra civil* entre los *comunistas* y los *dashnak*. Los problemas se derivaron por lo ataques a Armenia desde diferentes flancos: desde los turcos con el avance de M. Kemal, desde los azeríes en el sector oriental, sumando a todo esto la presión de Rusia desde el norte y el apoyo dado por los armenios comunistas. Se mostró un video en donde sólo se veía *lo bueno* de la república, según las palabras del docente. No obstante, las acciones que llevaron al proceso de la independencia fueron relatadas minuciosamente.

Al privilegiar los procesos que intervienen en la representación de lo que ha pasado, no pretendemos centrarnos en la “verdad” fáctica de los acontecimientos, es decir, en el contenido histórico, sino en la representatividad promovida por la forma particularizada de narrar esos eventos. El partido *Dashnak* fue uno de los mayoritarios en la diáspora en general, y también en nuestro grupo de estudio. De allí la importancia de construir un discurso unificado y coherente que establezca cuáles son los acontecimientos prioritarios a la hora de narrar la pertenencia y la historia pretendidamente más representativa de los armenios-argentinos. Se construye un discurso autorizado de las “verdades” sobre las cuales no se abre disenso: son las versiones hegemónicas de un pasado particularizado en la experiencia diaspórica, sin posibilidad de presentar distintas perspectivas. Esto nos recuerda la afirmación de Landsman y Ciborski (1992: 438) de que no existen versiones alternativas de la historia, sino distintas visiones sobre la misma. La representación de los hechos se realiza en el presente. Los “efectos de verdad”⁵⁶ transforman la fatalidad en continuidad, la contingencia en destino. Cuando se formula “lo que realmente pasó”, ya se comienzan a seleccionar cuáles

⁵⁶ Las representaciones del pasado son organizadas por esquemas interpretativos y por estrategias discursivas que producen efectos de verdad (Alonso 1988: 50).

son los eventos, las personas, y los detalles que se incluyen en la narración. En oposición a cualquier intento de dar objetividad a la historia que se narra, esta selección ya implica una actividad interpretativa (Hill 1988). Esta interpretación de los eventos resaltarán ciertos aspectos al mismo tiempo que oscurece otros. La experiencia partidaria de los que estuvieron en el poder en la *primera* independencia es resaltada en la memoria en comparación con los de la *segunda*. La imagen que se evidencia es la de la inevitabilidad de los acontecimientos que llevaron al país de origen a convertirse nuevamente en una república libre e independiente, cuando en los relatos de los eventos que culminaron en la independencia de 1918 se resalta el voluntarismo de los agentes involucrados. La *segunda* lleva la marca del contexto de la desovietización, no sólo de Armenia, sino del resto de las repúblicas socialistas soviéticas. La primera lleva la marca de los actores y su poder de agencia. En este sentido, coincidimos con las afirmaciones de Alonso (1988) cuando propone que la descripción histórica es el producto de un proceso interpretativo complejo, que como cualquier práctica social, se halla influenciada por proyectos sociales, por los efectos de los discursos hegemónicos. Es decir, el pasado no es transparente ni es dado: lo que “realmente pasó” es el foco de interpretaciones conflictivas (*op.cit.*).

1. c. Otros usos del pasado

El entramado de los hitos que resumen (marcan) la historia armenia (aparte de las independencias) los exploramos en uno de los cursos a los que asistimos durante el trabajo de campo. Resulta oportuno señalar brevemente la forma en que fue organizado el curso de *Historia y Cultura Armenia* al cual asistimos durante la investigación.⁵⁷ La estructura del contenido del curso se puede resumir, como nos la presentaron, de esta forma:

- “Origen del pueblo armenio.
Las dinastías monárquicas con relación a su mundo contemporáneo.
Del politeísmo a la aceptación del Cristianismo como religión oficial y sus diferencias con las otras iglesias.
Las invasiones turco-mongólicas y la resistencia del pueblo armenio.
El Genocidio y la primer guerra mundial.
Las luchas independentistas.
La Armenia soviética y la segunda guerra mundial.
La Diáspora.

⁵⁷ De las trece clases en total, presenciamos doce, faltando a la última.

Las luchas reivindicatorias de la diáspora.
Debilitamiento de la U.R.S.S. y caída de la misma.
La lucha por la región de Karabagh.
La nueva República de Armenia y sus relaciones internacionales”.

El detalle del contenido es para dar cuenta de la marcación de eventos construidos como los más representativos y los más importantes de la *historia del pueblo armenio*; además, el orden cronológico de las narrativas históricas es un diagrama de la secuencia de acciones y eventos en tiempo pasado. Las cronologías históricas conjugan una multiplicidad de historicidades personales, locales, y regionales, transformándolas en un tiempo unitario y nacional (Alonso 1988) y la autora agrega que

“National re-presentations of the past create felt fraternities both within the limits of a national territory and across the bounds of a national time, reckoned in terms of metaphorical genealogy [como exploraremos más adelante] and historical chronology (Alonso 1988: 40).”

Sucintamente, el *origen del pueblo armenio* fue relatado desde una postura *científica* y otra *mitológica*. Se avanzaba en la exposición (dos clases en total) a partir de las fechas y de las diferentes dinastías que se sucedieron, deteniéndose especialmente en el surgimiento del cristianismo, la invención del alfabeto y el relato de *la batalla de Avarayr*. Luego, una clase fue dedicada al período 1080-1375, en el que se describió al *reino de Cilicia*, último enclave armenio independiente hasta 1918. Desde esa última fecha (1375), se pasó casi directamente a fines del siglo XIX. Después el avance se hizo de tres a cinco años, con una duración de tres clases para el tema del genocidio y los movimientos que llevan a la primera independencia (ocupando dos clases el período de 1918 a 1920). Se describieron las migraciones y la formación de la diáspora, la Segunda Guerra Mundial, el período de *lucha armada* que va de 1975 a 1985, y por último, la caída de la U.R.S.S., el terremoto de 1988 y la *lucha por Karabagh*. Estos temas se resumieron en dos clases. Las clases se apoyaron en el mapa como principal recurso visual para dar cuenta del territorio: conquistas y pérdidas constantes.

Tanto en el curso de historia como en el de lengua, nos fue relatado el *origen mítico del pueblo armenio*. En la clase de historia, se aclaró que sólo se trataba de un mito. En la clase de lengua se recalcó que es *el primer hecho o la primera hoja de la historia armenia*. El mito fue relatado en términos semejantes en las dos instancias.

- Docente: *Éste es el capítulo uno de la historia de Armenia*. Mientras tanto, dibujaba una montaña con un arca en su cúspide, y dijo: *supongamos que este es el Ararad*, escribiendo el nombre en caracteres armenios a un costado de la montaña dibujada (...) *Esto tiene que ver con la historia del mundo*

cristiano y de los armenios y comienza sobre la montaña Ararad. La canoa es el Arca de Noé... Después de esto, ¿qué pasó? (...) Comenzó de nuevo otra vida cuando las aguas bajaron ¿alguien escuchó la historia de la Torre de Babel? Es parte de la historia de los cristianos y de los armenios. Pensaban que Dios los iba a castigar con el diluvio, entonces construyeron una torre para estar preparados (...) Cuando trabajaban dentro de la torre, salen dos nombres de las personalidades más sobresalientes: Haig y Pel (...) Veamos la historia de Haig y Pel. Explicó que la lectura había sido extraída tal cual de un libro de historia armenia sin modificaciones (...) Éstos son los descendientes directos de Noé. Brevemente traduzco a continuación el texto, teniendo en cuenta los sentidos atribuidos a las palabras en armenio: “El Príncipe Haig: De las personalidades más importantes los más renombrados eran Haig y Pel. Los dos eran muy fuertes y valientes. Sólo que Pel era tirano, mientras que Haig era libertario [o amante de la libertad]. Pel se nombró a sí mismo el jefe de todos sus compañeros. Él quería que sólo él mandase y que toda la gente se convirtiera en sus sirvientes [esclavos-súbditos]. Mientras que Haig quería que todas las personas fuesen libres y que entre ellos no se encontraran jefes o sirvientes. Todos los compañeros cayeron bajo el principado de Pel, temiéndolo. Sin embargo, Haig no quiso, como otros compañeros, obedecer a Pel. Él juntó a sus hijos, nietos, y hombres en número 300 almas, tomó camino hacia el norte, a esas tierras llamadas Ararad, que están salpicadas por todas partes de altas montañas. Haig llegó al límite de ese país [tierras] montañoso y vivió [habitó] allí. Construyó casas y las dejó a su nieto Gatmos, hijo de Armenagui. El país de Gatmos luego se llamó Gortvats kavar [pueblo-aldea de...]. Mientras que Haig se adelantó con su gente [grupo] más adelante [arriba] hacia el noroeste [occidente] y llegó a un alto valle, donde estableció la vivienda. Ese valle de montaña se llamó por el nombre de Haig, Hark. Haig construyó un pueblo en ese valle de montaña y por su nombre lo llamó Haigayen. Por el nombre de Haig su gente se llamó Hai”. (Curso de lengua. Notas de campo).

Hai significa armenio. *Haiasdán*, como se denomina actualmente a Armenia, es la tierra-hogar de los *hai*. La presencia de un tirano identificado con la maldad y de otro personaje bueno y amante de la libertad se entremezcla con la idea de un pueblo que siempre ha sido martirizado por otros dominios en la versión mitologizada de su interior, tal vez porque se habla de épocas en que muchos otros pueblos supuestamente no existían. La victimización también puede comunalizar fuertemente. La vinculación de los armenios con un territorio particular desde estos tiempos tan remotos evidencia que la construcción de una tradición que sea lo más longeva posible es la mejor para dar continuidad al discurso de una comunidad que se construye como nación, pero que durante tanto tiempo le ha faltado una unidad político-territorial inherente a la idea moderna de nacionalidad. En todo caso, también nos recuerda una de las paradojas del nacionalismo planteada por Benedict Anderson: la modernidad objetiva de las naciones a la vista de los investigadores, frente a su antigüedad subjetiva a los ojos de los nacionalistas (2000: 22). Paralelamente, este mito de origen vincula

a los armenios con la fe cristiana, constituyendo ese otro gran hito en la historia nacional. La apelación al discurso bíblico para sentar las bases territoriales así como también el ser parte del primer estado que se transformó al cristianismo hacen de la historia legendaria un lugar privilegiado para comunalizar sentidos de pertenencia a una tierra y a una fe particulares. Las palabras de Binayán Carmona ilustran la asociación del territorio con reminiscencias bíblicas:

“Más precisamente dice la Biblia en el capítulo 2 del Génesis: “Plantó Dios un jardín del Edén al oriente y allí puso al hombre a quien formara (...) Salía del Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Fisón y es el que rodea toda la tierra de Evila... y el segundo se llama Geón y es el que rodea toda la tierra de Cus; el tercero se llama Tigris y corre al oriente de Asiria; el cuarto es el Eufrates”. El Eufrates y el Tigris nacen efectivamente en Armenia (...) suponen que el Paraíso estaba en Armenia, en la misma región donde descansó el arca después del diluvio, y donde salió por segunda vez la humanidad a poblar la tierra (...) El Ararat, la montaña sagrada de los armenios -la llaman Masís- se asienta en el mismo centro de la meseta de Armenia, ligeramente hacia el este. Hoy se encuentra en manos de los turcos (...) Una antigua leyenda afirma que si desaparecieran de la tierra del Ararat los hijos primogénitos de Noé, los armenios, los custodios de la montaña en que se posó el Arca, la humanidad desaparecería de la faz de la tierra (Binayán Carmona 1996: 319).”

En este marco, nos trasladamos a la reflexión realizada por Anthony Smith (1992) en relación a los “mitos de elección étnica” y su importancia para la creencia de que la comunidad es única, vinculando el presente con un pasado comunal, incentivando a que los miembros se sientan parte de una comunidad distintiva. Los armenios son citados por Smith como un ejemplo de estos “pueblos elegidos” junto con judíos, polacos, rusos, chinos, coreanos, japoneses, irlandeses, franceses, etc. Estos “pueblos”, como los armenios, han cultivado este sentido de “ser únicos” alimentando los valores étnicos y las tradiciones a través de mitos de orígenes distantes y símbolos y memorias de una “edad de oro”. Estos mitos pueden fortalecer la asociación de una comunidad con un territorio histórico, legendario. Al percibir la tierra natal como “entregada por Dios”, se vincula a los elegidos con una tierra particular, como observamos en el caso de ubicar al territorio armenio en la “cuna del Edén”. Por cierto, Smith reflexiona sobre estas comunidades como ejemplos de “supervivencia étnica” en tanto, a su entender, las comunidades étnicas han logrado sobrevivir a través de largos períodos de tiempo sin autonomía política -como el caso de los armenios-, sin la posesión de la tierra natal, hasta sin un lenguaje común.⁵⁸ Según el autor, un mito de elección surgió en el reino de Armenia luego de su conversión al cristianismo por San

⁵⁸ Nos distanciamos del autor debido al primordialismo que reina en su concepción de las comunidades étnicas, que transforma en absoluto y atemporal lo contingente e histórico de los vínculos étnicos.

Gregorio en el año 301. El orgullo armenio de ser la *primera nación cristiana*⁵⁹ fundó los cimientos de su creencia de la elección étnica y de la misión divina, creencia que el clero armenio alimentó por todas partes en la diáspora. Agregaríamos, por nuestra parte, que este mito también fue alimentado a través de los relatos épicos. En este punto, la *batalla de Avarayr* (año 451), en la cual los armenios defendieron su fe contra los persas, resulta esclarecedora de los tiempos épicos. “Vartán” (héroe de esta epopeya) y sus 1036 *mártires* perdieron la batalla,⁶⁰ pero lo hicieron heroicamente en defensa de su fe. En realidad, tal como sugiere Björklund (1993: 348), por el hecho mismo de haber fallecido en pos de este objetivo, a través de su acto de martirización, fueron capaces de salvar el cristianismo armenio y por ende, a Armenia, siendo en este caso los términos equivalentes simbólicos. Como sostiene el autor, esta historia fue escrita por el monje “Yeghishe”, pero ha sido relatada una y otra vez, sobre todo durante el siglo XIX. Es interesante su reflexión en torno al proceso de secularización de este relato épico: en las versiones más tardías, en el relato se le otorga más peso a la identidad nacional que a la cristiana, inspirando fervor nacional más que religioso.⁶¹ Quizás es oportuno advertir en este punto también que un significativo clave irrumpirá de esta proeza: el término griego *martyros*, cuyo equivalente en armenio es *nahadag*. Tanto en los relatos sobre el genocidio como en el de los “luchadores por la libertad” -*Fedai*⁶²- de fines del siglo XIX, el significativo *mártir* también hace su aparición en escena. Recordemos que el 24 de abril se lo reconoce como el *Día de los Mártires*. Las *canciones patrióticas* que se remontan al período de 1890-1920 relatan las aventuras de los héroes que defendieron al pueblo de la opresión otomana y/o rusa, glorificando sus acciones.⁶³ Estos héroes son ante todo *mártires* y también, algunos, *Dashnak*. En el curso de historia, se dedicó una clase entera para dar cuenta de estos héroes y sus acciones de defensa: los nombres, “modus operandi”, la *toma del Banco Otomano*, etc. No es que esto entre en contradicción con el planteo de la forma en que se transmitió la historia del genocidio y la minimización de las rebeliones armenias como justificativo del discurso turco en torno a ese tema. En ningún momento se

⁵⁹ Muchas veces fue puesta en estos términos durante el trabajo de campo.

⁶⁰ Luego de treinta años, los armenios pudieron negociar su autonomía y el derecho a practicar su religión cristiana libremente.

⁶¹ Por ejemplo, en el curso de historia, esta batalla fue caracterizada como la lucha de *Vartán* en contra de los persas *por el cristianismo y por la independencia* (Notas de campo).

⁶² Hovanesian aclara que el término *fedai* es persa y significa los sacrificados, los abnegados. En el Imperio Otomano, los *fedai* -paisanos o sacerdotes- fueron importantes para el armamento del pueblo. Su objetivo era la enseñanza de un espíritu de lucha y de resistencia al pueblo (1992a: 285).

⁶³ En una de las clases del curso de lengua, trabajamos con las estrofas de una de estas canciones. La misma, la escuchamos también durante la ceremonia que conmemoraba a la *segunda* independencia: ...*Sobre el suelo de Armenia / el valiente derramó su sangre / armenios, recordemos, no olvidemos / el nombre santo del líder (fedai) guerrero.*

pone en duda que estos grupos actuaban como *auto-defensa*, que su intención en principio era protegerse contra las atrocidades del sultán y que luego se organizan políticamente en los partidos reconocidos, como el *Dashnak*. Pero, en todo caso, que no eran *rebeldes*; se glorifican sus acciones como evidencia de la formación de fuerzas de choque que intentaban proteger al pueblo. En relación a los discursos épicos, coincidimos con Alonso (1994: 388) cuando argumenta que, es a través de estos discursos que la nación es particularizada y centrada, imaginada como eterna y primordial. El tiempo épico es el tiempo absoluto del Ser, de tradición y de destino (*op.cit.*).

En relación al genocidio y las representaciones del pasado que de él se desprenden, el análisis de Varela (2002) nos resultó sumamente interesante, ya que pudimos cotejarlo con nuestras propias observaciones, sobre todo con el material del curso de historia. La complejidad del mundo armenio anterior a la masacre fue minimizada en la comunidad. Según la autora, se mostró una realidad de unidad, de pacifismo absoluto y de resistencia permanente al dominio turco por parte de los armenios (*op.cit.*: 49-50). Los armenios estaban distribuidos en áreas urbanas y rurales. El espacio urbano estaba ocupado por los líderes religiosos, banqueros, comerciantes, es decir, donde se concentraba el poder político y económico. La dirigencia armenia no vivía en “Armenia”, sino en ciudades como Constantinopla, Esmirna, El Cairo, Tiflis, Bakú, Alepo, etc. desconociendo las realidades del medio rural. Este último espacio estaba constituido por una serie de aldeas discontinuas y mal comunicadas entre sí que no tenían líderes militares o nobles que aglutinaran a la población. Asimismo, la jerarquía religiosa también estaba lejos de la realidad rural, con la excepción de Echmiadzin y Aghtamar (*ibid.*).

Cuando los actores se retrotraen a esta época, se puede advertir una homogeneización tanto de los que habitaban las tierras armenias como de los que luego migraron. Por otra parte, se minimizó también la participación armada de intelectuales en movimientos separatistas del imperio otomano y el apoyo armado dado durante la época de las guerras ruso-turcas antes nombradas. La transmisión de esta visión homogeneizante se ha realizado, según la autora, sobre todo a partir de los textos escolares.

Es posible advertir entonces un doble proceso en la memoria de los momentos inmediatamente anteriores y posteriores al genocidio. Por un lado, observamos una idealización de ciertos actores de este proceso -ya sean los *fedai* o los *mártires* del genocidio- que se transforman en receptáculos de valores nacionalistas (la lucha, la defensa, la práctica de la fe cristiana, etc.) y se vacían de un contenido particular. Por otro lado, se naturalizan ciertas prácticas y discursos, ya que el genocidio siempre será representado como un hecho

esencial y original al que siempre se retorna para narrar la identidad. Estos hitos constituyen las certezas sobre las que no se abre disenso entre los miembros de la comunidad; son las páginas de la historia que no se re-escriben y que constituyen la memoria hegemónica que crea comunidad.

1. d. La territorialización

Alonso (1994) da cuenta de la capacidad de las estrategias hegemónicas de las que se valen los grupos para transformar, por ejemplo, el espacio en territorio. Es decir, estas estrategias han sido centrales para los nacionalismos al conceptualizar a las personas como habitando un mismo marco espacial compartido. Las cronologías nacionales establecen el derecho histórico a un territorio específico y, paralelamente, el derecho territorial a una historia particular. Territorio e historia son los espacios políticos privilegiados dentro de los cuales las naciones son imaginadas y a través de los cuales la “soberanía” es construida (Alonso 1988: 41). A lo largo de nuestro trabajo de campo, pudimos advertir la centralidad de la visualización de este espacio convertido en territorio y *madre patria*. Hemos observado cómo se vincula la tierra natal con una localización específica a través de relatos legendarios.

Otro de los recursos ciertamente visuales que ayudan a re-crear la pertenencia a un territorio que deviene *nacional* son los mapas. Nos pareció sugerente la presencia de los mapas en la mayoría de los espacios de interacción de los actores. Ya sea en oficinas administrativas de las instituciones que frecuentamos, como en sus diferentes espacios (salones, campo de deportes, escuelas, etc.), el mapa era el recurso visual por excelencia siempre presente en casi todos. Constituía el fondo visual durante el curso de lengua, en las entrevistas a los dirigentes, y durante las clases de historia era el elemento didáctico principal para la ubicación en el espacio. Estas situaciones recurrentes nos dieron la pauta para pensar en este artefacto visual más allá de su mera existencia material. Alonso (1994) reflexiona sobre la importancia de los mapas para la representación del mundo de las naciones como una discreta partición del espacio en territorios, en los cuales cada nación es soberana y limitada en su membresía. Y agrega que, en la producción de la noción de territorio nacional limitado por fronteras que distinguen “adentro y afuera”, bautizadas con un nombre propio, el espacio se vuelve propiedad nacional, un patrimonio soberano.

Para el caso de los armenios, el mapa, aparte de cumplir esta función de visualizar este concepto moderno, sirve también para demostrar las distintas fases del proceso a través del cual el territorio nacional ha sido paulatinamente fragmentado y reducido desde hace siglos.

Entonces, el mapa se convierte en la herramienta no sólo para ubicar espacialmente al territorio nacional, sino que también muestra las sucesivas usurpaciones de ese territorio. Es muy frecuente encontrar mapas que indiquen a través de marcas cuánto, cómo y por quiénes se ha reducido el territorio ancestral.

Ya vimos cómo mitos sagrados, relacionados con la pertenencia religiosa, se secularizan al servicio de vincular la nación armenia con un territorio particular. Quizás lo que prevalece es la asociación de que la nación debe ser territorial. Resulta contradictorio encontrar que esta fórmula resiste cualquier uso del sentido común: se asocia al territorio con los armenios, cuando estuvieron la mayor parte del tiempo sin poseerlo. Aquí entran a jugar las concepciones del nacionalismo del siglo XIX, de las que ya sabemos que los armenios se influenciaron a partir de las “colonias de elites” que se hallaban en Europa.

La doctrina del nacionalismo decimonónico (Kedourie 1994) vinculaba aspectos de la entidad primordial definida como nación en los siguientes términos: lengua/raza-pueblo/cultura/territorio, y hasta en algunos casos se sumaba la religión (como en el de los armenios) como criterios de pertenencia claves a la hora de ensayar distintas formas de nacionalismo. El territorio vinculado a la nación de origen emerge como central en las representaciones diaspóricas. La construcción de una narrativa que “comienza” con una territorialidad perdida tiene su peso al dar cuenta de la identidad nacional. Por otra parte, el ejercicio de control sobre un territorio establece derechos históricos particulares que resultan claves a la hora de reclamar frente a ciertas audiencias, por ejemplo, la restitución de los territorios *nacionales* usurpados durante el proceso genocida. Sin la constatación de la vinculación con un territorio específico en una temporalidad duradera, pareciera que no se podrían reclamar los derechos al mismo. De modo que la lógica del nacionalismo moderno pone en evidencia formulaciones de ciertos sectores de la comunidad que parten del vínculo absoluto entre territorio/pueblo/cultura, etc.

Además de los artefactos visuales, existen toda otra serie de metáforas que relacionan a los armenios con el territorio de origen; es decir, que vinculan orígenes, territorio y pertenencia. Alonso (1994) argumenta que las metáforas, al igual que los mapas, configuran a la nación como limitada en su membresía, soberana y continua en el tiempo. Las metáforas “botánicas”, por ejemplo, se evidencian en uno de los discursos pronunciados por un orador con motivo de la visita del presidente de Armenia (Robert Kocharian) en el año 2002 a la Argentina:

- *Nosotros los armenios (...) formamos las generaciones posteriores a aquella magna tragedia... El azar hizo que hayan llegado a estas tierras, pero las raíces de donde hemos nacido, cuya savia que es la sangre de nuestra tierra portada por nuestros ancestros (...) la Armenia milenaria, la tierra de nuestros antepasados* (Notas de campo).

Estas palabras vinculan a los descendientes de los inmigrantes en una temporalidad continua con los acontecimientos en el territorio de origen. La sustancia compartida se escenifica en esta alusión a la savia-sangre que se ha desparramado por el mundo a través de la dispersión luego del genocidio.

Otra de las formas de asociar la pertenencia al territorio es a través de los lugares geográficos. Un ejemplo claro es el *Monte Ararad* que, como ya se ha mencionado, posee un aura de sacralidad al estar asociado con reminiscencias bíblicas. Pero su figura simbólica descarga otros significados. El *Ararad* es el monte que es perdido cuando el territorio de la “Armenia Histórica” es recortado siguiendo las fronteras que se establecen luego del genocidio. En este sentido, no sólo hace referencia al territorio de origen sino que también se lo asocia con la territorialidad perdida. Al monte se lo fotografía, se lo expone en lugares públicos, se lo dibuja, se le recitan poemas, se le canta, se lo pinta, se producen películas en su nombre.⁶⁴

La recurrencia en las prácticas y en las representaciones de la comunidad de los diferentes pasados para comunalizar sentidos de pertenencia y de devenir resulta significativa si pensamos, como lo hace Alonso (1988), que las historias no son sobre un pasado “muerto” (finalizado y dejado atrás) sino que, las mismas son sobre un pasado que vive en y posee significatividad y consecuencias en el presente.

2. La iglesia nacional

Una cuestión que nuestros interlocutores habían dejado en claro a lo largo del trabajo de campo fue la centralidad de la Iglesia, del *Centro Armenio*, como institución aglutinante de la comunidad. Ante la pregunta de cuáles eran las instituciones más importantes de la *colectividad*, la respuesta se refería en la mayoría de los casos a la *iglesia*, la *A.C.A.* y la *U.G.A.B.* Al pensar en las causas de la importancia concedida a la asociación de la armenidad con el cristianismo y cómo esta asociación continuaba primando en la imaginización de la comunidad, nos topamos con que los armenios no son sólo *buenos cristianos* -como nos

⁶⁴ Para profundizar en los significados asociados al *Ararad*, véase Varela (2004).

aclararon-, sino que la pertenencia religiosa confiere además una distintividad nacional. Los armenios pertenecen a una iglesia particular. Cuándo fue particularizada de esta forma es otro tema a tener en cuenta. Pero el hecho es que

- “Nadie que no sea armenio es miembro de la iglesia armenia, es decir, es una **iglesia nacional** (Miembro de la comunidad, segunda generación).”

La iglesia es apostólica porque fue fundada por los apóstoles “San Tadeo” y “San Bartolomé”. La adopción del cristianismo se le atribuye a “San Gregorio” quien, luego de ser martirizado, logró que el rey “Trdat” se convirtiera en el año 301, según la datación tradicional.⁶⁵ “San Gregorio” fue designado jefe supremo de la iglesia (“Catolicós”). La iglesia es ortodoxa en cuanto a su doctrina (se origina bajo la influencia de Bizancio) y es católica -integrante de la Iglesia Universal. Según Binayán Carmona (1996: 177) es recién en el siglo XIX que se la comienza a reconocer con la denominación de “gregoriana”, en derivación de San Gregorio. Es auto-céfala y la sede del *Catolicós de todos los armenios* se halla cerca de Yerevan, la capital de Armenia, en “San Echmiadzín”. Ciertamente, como sostiene Armstrong (1982), la organización eclesiástica armenia ha sido identificada durante mil quinientos años con un solo grupo étnico.

Ahora bien, si la identidad religiosa aparece como inseparable de la étnica-nacional, entonces los sujetos representan la adscripción étnica y su religión profesada como equivalentes. Desde este punto de vista, se comprende la afirmación de que todo armenio es ante todo un *buen cristiano*.⁶⁶ Pero volvamos al tema de la iglesia *nacional* (o la nacionalización de la iglesia):

- “La iglesia cumple un rol fundamental porque el pueblo armenio ha vivido a través de la iglesia. Nosotros durante los últimos eh... [silencio] seiscientos años no hemos tenido gobierno. Recién en 1918 nació la República Armenia. Desde el 1375 no teníamos ni existía el país, pero otro tipo de gobierno ocupado por los turcos, persas, etc. etc. los que lo ocuparon. Y la iglesia es lo que mantuvo lo que es la identidad nacional. Por eso el rol de la iglesia en la diáspora es muy importante. A través de la iglesia, la religión, se mantuvo el idioma, la literatura, las costumbres. Por eso la importancia de la iglesia en la diáspora (...) manteniendo tanto la religión como la identidad. Porque en nuestra iglesia están unidos tanto el sentimiento nacional como religioso (...) es una iglesia nacional (Dirigente de la Iglesia Apostólica Armenia).”

⁶⁵ Hovanessian alega entre 278 y 314 (1997: 37).

⁶⁶ Enloe (1980) brinda el ejemplo de esta asociación: haber nacido croata es haber nacido católico.

Como adelantáramos en el Capítulo I, la iglesia se convirtió en el bastión de reproducción de la armenidad, en la guardiana de la tradición. A la iglesia se la asocia con la transmisión del lenguaje (los oficios se desarrollan en el armenio “Clásico”, literario o antiguo *-krapar-*,⁶⁷ y la predicación en el “Moderno” o vernáculo *-ashjarapar-*). La creación del alfabeto por el monje *Mesrob Mashdots* (en 405-406) se enmarca como uno de los eventos inmediatamente posteriores a la adopción del cristianismo.⁶⁸ La lengua de la propaganda religiosa, en un contexto de alfabetización del poder político, suscitó una profusa literatura autóctona durante el período conocido como el “siglo de oro”. De modo que también se la asocia con el desarrollo de la literatura armenia.

Sin duda alguna, en sus comienzos se convirtió en la institución aglutinante de la membresía a la comunidad: el *Centro Armenio* fue para muchos un espacio de sociabilidad, de encuentro con los paisanos, más allá de la función espiritual. Ha jugado un rol dirigente en las políticas escolares de las escuelas comunitarias, teniendo varias de ellas bajo su jurisdicción. Se constituyó como un lugar comunitario de poder. No debemos olvidarnos que el ritual conmemorativo del *24 de abril* es presidido por la iglesia, que se constituye como el pilar de las ceremonias.

Intentando interpretar la centralidad de la iglesia que es defendida como *nacional*, tomando en cuenta esta situación y los criterios de adscripción claramente excluyentes en cuanto a los feligreses de esta iglesia,⁶⁹ aventuramos pensar en la misma como una comunidad que etniciza desde el modelo de “raza”. Este modelo lo desarrollaremos en el siguiente acápite, pero adelantamos que el *ser armenio* se vincula con poseer alguna genealogía armenia. De modo que uno puede pertenecer a la iglesia, al *centro*, si es bautizado. Pero para ser bautizado, uno debe ser armenio. Entonces, ¿cómo se reclama esa adscripción? A través de la genealogía que re-produce la pertenencia. Aquí la balanza se inclina a favor de la *esencia nacional* más que la religiosa:

- I (Interlocutor): “...Todo armenio se siente representado a través de la iglesia. Por más que no sea de esta institución o que sea ateo. Pero ve a la iglesia como representante de la comunidad armenia. Es una cuestión histórica.

Yo: Por más que sea católico, evangélico...

⁶⁷ Tornando la ceremonia frecuentemente incomprensible para la audiencia.

⁶⁸ Hasta entonces se empleaban el griego y el siríaco en la liturgia. En la documentación pública se utilizaba el persa y el arameo (Boulgourdjian 1997: 30).

⁶⁹ En palabras de un dirigente de la Iglesia Apostólica Armenia: “Cualquier armenio que bautizado en la iglesia armenia puede pertenecer al Centro Armenio”.

I: No, también ellos ven al obispo armenio como una especie de gobierno en el exterior. Como un ente organizador. Porque durante siglos la iglesia fue la que se ocupó de mantener la identidad, de representar al pueblo (...) Se puede ser que haya alguna persona que quiera ser miembro de la Iglesia.

Yo: Que se convierta...

I: No, pero es que en realidad la característica de la diferencia no es tanto dogmático sino por esa **esencia nacional** que tiene (Miembro de la comunidad, segunda generación)."

La experiencia diaspórica parece haber perpetuado una práctica religiosa en la que la identidad conferida por la misma pareciera homogeneizar la diversidad de las identificaciones y prácticas sociales surgidas en la dispersión. Es en la experiencia diaspórica en donde se refuerza, según Hovanessian (1997), la categoría de feligreses no practicantes y no creyentes, pero pertenecientes a la *iglesia nacional*.

Resulta oportuno no perder de vista que esta afinidad entre la iglesia gregoriana y el nacionalismo armenio es asumida mayoritariamente sin inquirir si esta relación fue originariamente puesta en esos términos. Un trabajo sobre la relación entre la ortodoxia y el nacionalismo nos resultó sumamente sugerente para pensar en esta vinculación tan axiomática. Kitromilides (1989), en su análisis de la tradición historiográfica nacional de los Balcanes, plantea que la premisa sobre la cual descansa esta tradición presupone que el cristianismo ortodoxo y que la iglesia ortodoxa jugaron un papel crucial en la construcción de la nación, preservando la identidad colectiva bajo los otomanos y preparando el advenimiento de la independencia en esas zonas del imperio. En otras palabras, se asume que la iglesia ortodoxa ha cimentado la identidad nacional en los años de cautiverio. Lo que resultó sugerente es su postura de comprender la relación entre la ortodoxia y el nacionalismo más como un problema histórico a analizar que como una suposición auto-evidente. El autor propone entonces pensar esta "ortodoxia como guardiana de la nacionalidad" en contextos históricos específicos. Si bien esta temática escapa los alcances de esta investigación -más aún cuando no hallamos referencias desde este tipo de análisis en torno a la ortodoxia gregoriana- no quisimos pasar por alto que la afinidad nacional-religiosa armenia puede haber sufrido procesos semejantes a los analizados por Kitromilides (*op.cit.*) en el contexto de los Balcanes.

Una de las aseveraciones de este autor es que la iglesia ortodoxa en los Balcanes sí contribuyó a la preservación de la identidad colectiva bajo el régimen otomano, al institucionalizar y proteger la distinción de los sujetos cristianos de sus gobernantes musulmanes -cuestión ya señalada para el caso de los súbditos armenios. No obstante, la distinción era religiosa, no nacional. Además, como agrega el autor, la iglesia ortodoxa, y especialmente sus instituciones monásticas, preservaron las lenguas y las memorias de los

reinos medievales de los Balcanes -contexto semejante para lo alegado para el caso armenio. Pero esta herencia, sostiene Kitromilides (*op.cit.*), fue luego politizada por el nacionalismo. Sucintamente, la hipótesis que defiende el autor es que la comunidad imaginada del cristianismo ortodoxo, que desde la conquista de los otomanos había actuado como identidad comunitaria de los sujetos del sultán, fue destruida al ser reemplazada gradualmente por un nuevo sentido de comunidad cultivado por los estados nacionales. Estos estados, luego de homogeneizar sus sociedades administrativa y lingüísticamente, encontraron en la religión un apoyo adicional para reclamar su unidad nacional. Es decir, que la religión no se convirtió en un elemento funcional a esta homogeneización sino hasta que los estados-nación hubieran nacionalizado sus iglesias. El proceso gradual fue por tanto el de nacionalización de las iglesias ortodoxas.

Si bien es a título de hipótesis, quizás podríamos plantear un desarrollo paralelo para la *iglesia apostólica armenia*. Según Hovanessian (1997), los historiadores todavía discuten el origen de la singularidad de la iglesia apostólica armenia. Se pueden establecer una serie de rupturas que ayudan a explicar el fenómeno de su independencia (las rupturas con el cristianismo oriental y el romano-bizantino, por ejemplo). Pero sin detenernos en los aspectos dogmáticos o teológicos que la diferencian con respecto a otras iglesias, quisiéramos hacer hincapié en que, desde nuestro punto de vista, el nacionalismo armenio se forja durante el siglo XIX gracias a la labor de una intelectualidad diaspórica occidentalizada. Si tenemos esta premisa en mente, podemos analizar esta singularidad desde otro punto de vista, tomando como marco de análisis el propuesto por Kitromilides (1989).

De acuerdo a los trabajos consultados, encontramos referencias de la ruptura de la *iglesia apostólica armenia* con el Patriarcado de Constantinopla. Según Boulgourdjian (1997: 30) esta decisión fue política y no teológica, sin aportar la fecha de esta ruptura. Seguramente se refiere al año 1916, cuando el patriarca armenio de Constantinopla deja de ser el jefe del “millet” armenio. La auto-cefalía es uno de los criterios utilizados por Kitromilides para dar cuenta del proceso de nacionalización de las iglesias al desprenderse del Patriarcado de Constantinopla durante el siglo XIX, logrando autonomizar sus iglesias ortodoxas del mismo. Si bien la iglesia apostólica armenia es auto-céfala⁷⁰ desde mucho antes de las fechas propuestas por el autor para el caso de los Balcanes, podemos establecer, como lo realiza Hovanessian (1992a: 100), que la idea nacional emerge lentamente de la idea de comunidad religiosa que perpetuó el sistema de los “millet” en el imperio otomano en el momento que los

⁷⁰ Desde el año 336, según Hovanessian (1992a: 32).

grupos nacionalistas –los partidos políticos armenios- comenzaron a disputar el monopolio ideológico sustentado por la iglesia y su influencia política en la población. Obviamente que esta temática merece una investigación exhaustiva, teniendo sólo como meta aquí problematizar una relación que es planteada en términos absolutos: el vínculo entre la “nación” y la “religión” es representado en el exilio como una analogía estructural. La iglesia es la institución legitimante y legitimada para salvaguardar una tradición fragmentada en la diversidad de los países receptores de la diáspora (Hovanesian 1997, 2000).

3. La racialización de la identidad

James Brow (1990) sostiene que la comunalización es fortalecida por la convicción de que lo que une a un grupo no es solamente un pasado compartido, como vimos con anterioridad, sino también un origen común. Ya hemos reconocido las formas mediante las cuales los “usos” que la comunidad hace del pasado anclan la pertenencia al territorio y a una religión particular. En este acápite desarrollaremos las ideas en torno a los “usos” de la *descendencia* como modos de anclar un putativo ancestro común que evidencia la pertenencia a la comunidad. Esta es una forma efectiva de la que se valen los grupos para construir lazos de comunidad. Pero su potencial no descansa sólo en este factor. Porque

“(…) what gives kinship its special potency as a basis of community is that it can draw upon the past not simply to posit a common origin but also to claim substantial identity in the present.
(Brow 1990: 3).”

Aquí ingresamos en el terreno de las relaciones comunales para observar a través de qué tropos estas relaciones se primordializan. Ciertas relaciones comunales son sentidas como más vinculantes que otras. Geertz (1963, 2000) nos advierte que las relaciones primordiales son construidas socialmente, pero que a los ojos de los sujetos parecieran provenir de un sentido de afinidad natural más que de la interacción social. De la apariencia de naturalidad es que devienen en inevitables. Esta inevitabilidad está asociada a la creencia de que las relaciones así primordializadas han existido desde el comienzo, como algo natural y original (Brow 1990: 2). En este marco también retomamos los tropos de “sustancialización” propuestos por Alonso (1994), a través de los cuales la limitación de la nación/etnicidad como un sujeto colectivo, como un superorganismo con una esencia biológica-cultural única, replica la circunscripción del territorio nacional. En este sentido, Alonso comenta que

“Across space, this ‘shared substance’, this ‘national blood’, makes all men brothers, and through time, it makes them sons of the same founding fathers; the nation is indeed family, one eternal body (Alonso 1988: 40).”

Por otro lado, y paralelamente, se sostiene que el modelo de etnicidad que se desprende de la investigación es un modelo de “raza”. Seguimos por tanto lo comentado por Balibar (1991) en relación a las formas mediante las cuales se produce etnicidad. El autor propone dos modelos: la comunidad de lenguaje y de raza. Ambas son formas de garantizar el origen natural y no “ficticio” -en el sentido de “fabricado”, como aclara- que dan significado a la existencia continuada de un grupo, a la trascendencia de su contingencia. No nos detendremos aquí en el análisis del lenguaje como modo de etnicizar.⁷¹ Centremos la atención en su concepción del modelo de raza:

“The symbolic kernel of the idea of race (...) is the schema of genealogy, that is, quite simply the idea that the filiation of individuals transmits from generation to generation a substance both biological and spiritual and thereby inscribes them in a temporal community known as ‘kinship’ (Balibar 1991: 167-168).”

Es importante entonces aclarar que nos hallamos frente a un tipo de marcación que supone naturalizar la diferencia, en tanto que otras serán reservadas al ámbito de “la Cultura”, dando cuenta de su contingencia e historicidad. Nos preguntamos por la centralidad de dicha marcación a la hora de incluir/excluir miembros de la comunidad, fijando la armenidad en los ámbitos inalterables y estáticos de la naturaleza.

Una situación recurrente durante el trabajo de campo se desarrollaba con nuestra presentación como investigadora. Generalmente seguía el siguiente orden: nos presentábamos con el nombre, luego preguntaban por el apellido y generalmente seguía esta exclamación: *Ah, sos armenia entonces*. Ya aclaramos las ventajas y desventajas durante la investigación de desagregar o no, de acuerdo a la situación, la pertenencia étnica. Lo que se desea resaltar es la automática certeza de verificar la pertenencia de acuerdo a la descendencia y los apellidos, como recurso infalible para cumplir con esta regla. El sufijo *ian*⁷² se transforma en un diacrítico bisagra del “adentro” y del “afuera”. Como principio clasificatorio tiene un gran poder de marcación de la alteridad. En ocasiones la interrogación continuaba por saber el quantum de sangre como criterio definidor de la pertenencia. Veamos los conceptos de armenidad propuestos por diferentes interlocutores:

⁷¹ Si bien la lengua constituye uno de los focos “estables” de la etnicidad y de la identidad de la comunidad, preferimos por razones analíticas retomar este aspecto en el Capítulo IV.

⁷² “Ian” es el genitivo plural iranio que significa “de la familia de” (Boulgourdjian 1997: 45).

- I: [Armenio es] "...que tenga alguna raíz armenia, sea por parte de madre, sea por parte de padre...
Yo: Raíz, ¿en el sentido de descendencia?
I: Claro.
Yo: De sangre...
I: Sí, lamentablemente todavía no hay armenios por adopción... (Dirigente de la Unión Juventud Armenia, tercera generación)."
- [...] *¿tu mamá es armenia?* Yo le respondí que no lo era. Y agregó: *Esa es una excepción. Diferentes países definen la nacionalidad de distintas formas: por la tierra, como Argentina y Alemania, por la sangre, ser hijo de... En el caso de los armenios, sí o sí [enfático] es de esa forma porque es una nación y lo fue sin un estado. Sobre todo para la diáspora, sino no existen. Es algo por fuera de la voluntad del sujeto. Y se transmite sobre todo por la línea del padre, así que no importa que tu mamá no lo sea* (Miembro de la comunidad, tercera generación. Notas de campo).
- "(...) ¿qué es la nación armenia? ¿Qué es Armenia? ¿Quiénes son los armenios? A la primera pregunta podemos contestar que es el conjunto de todas aquellas personas que tienen sangre armenia con total prescindencia de dónde hayan nacido, de cuál sea su ciudadanía política y de que se sientan, o no, cómodos o satisfechos con esta identificación. A la segunda y a la tercera, que están mal formuladas. Efectivamente, las palabras *armenio*, *armenios* y *Armenia* no se usan en su idioma sino *hai*, *haier* (plural) y *Haiastán*, es decir la tierra de los *hai*". [En relación a la historia legendaria del surgimiento del "pueblo armenio" que comentamos anteriormente, el autor agrega]: "En forma característica, es la legendaria la más conocida y aún no ha sido completamente desplazada por la real ni siquiera en la enseñanza. Internalizada por incontables generaciones, está ampliamente difundida desde que fue recopilada hace unos quince siglos. Conforme con ella, la nación forma una sola familia y todos los miembros de ella, es decir, cada uno de los *hai*, son descendientes directos del patriarca *Haig*, primer rey legendario... (Binayán Carmona 1996: 28, énfasis en el original)."

Este criterio de adscripción vinculado a la genealogía, en algunos casos, priorizando la filiación patrilínea, es una certeza. Quizás el peso dado a la línea del padre como continuador de la descendencia y por tanto, de la pertenencia, se deba al hecho de que los apellidos funcionan estableciendo patrilíneamente el criterio de pertenencia, y la pérdida de los mismos por parte de la línea materna, es la pérdida de "miembros" en la comunidad. También, y en relación con esto, se plantea el posible rol que se le adjudica a la mujer dentro de la comunidad. Podemos preguntarnos, como lo hace Alonso (1994: 385), si la sustancialización de formas de pueblitud permite la naturalización de construcciones de relaciones de género y sexualidad. Una de las formas en que las mujeres figuran en los procesos nacionales y étnicos puede ser como reproductoras biológicas de los miembros de la colectividad étnica; pero también como reproductoras de los límites de los grupos étnicos/nacionales; y como

reproductoras de la colectividad al colocarse como transmisoras de su cultura (por ejemplo, a través de los conocimientos culinarios o la lectura de la borra del café, en el caso de los armenios), etc.

Por otro lado, el *no haber armenios por adopción* nos enfrenta a la paradoja también comentada por Alonso (1994: 395-396) cuando sostiene que las políticas de etnicidad sustancializadas como descendencia plantean que, por un lado, la tradición supone ser transmitida en la sangre o dada de una generación a la siguiente; pero, por otro lado, cuando es definida como patrimonio, puede ser perdida. De una forma u otra, la situación parece no tener escapatoria. Mientras la sustancia se transmite generacionalmente, se logra en la imaginarización de la comunidad la re-producción eterna a través de la metáfora genealógica que supone la no temporalidad, el cuerpo eterno de la nación transformándose en inmortal. La mortalidad se trasciende mediante la sustancia compartida entre los muertos y los que aun no han nacido (Alonso 1988: 40). Pero si el peso se trasladara hacia formas de adscripción voluntaria, y por ende, relacionada con categorías más maleables de identidad, pareciera que éstas serían más flexibles a la hora de poder definir los criterios de pertenencia. Y aquí ingresamos al mundo de los matrimonios en la comunidad.

Para algunos, los matrimonios mixtos constituyen una amenaza a la identidad. Si bien esta concepción se asocia sobre todo con la primera y segunda generación, por la forma de interpelación de la que fuimos objeto y una serie de casos en el trabajo de campo, podemos argüir que la endogamia es una práctica activa. Dado el peso adjudicado a la descendencia como transmisora y definidora de la sustancia armenia, se hacía previsible que la mezcla/pureza del quantum de sangre tuviera importancia para los actores. Varela (2002: 135-160) realizó un estudio en una de las escuelas de la comunidad, en el Instituto *San Gregorio el Iluminador*. A partir de un cuestionario entregado al alumnado, pudo reconstruir el perfil generacional sobre diferentes temáticas. Para el caso de los matrimonios étnicos endógamos y los mixtos, los porcentajes de los primeros se mantienen altos hasta en la tercera generación, mostrando una tendencia decreciente, pero que aún así evidencia el fuerte peso dado a las pautas endogámicas de parentesco todavía en generaciones tan lejanas a la de los primeros arribados.⁷³

Por nuestra parte, encontramos que el curso de lengua servía como un medio de aprendizaje de pautas culturales para mujeres no armenias que contrajeron o contraerían matrimonio con un miembro de la comunidad. Una de las alumnas del curso se acercó al

⁷³ Un 100% en la primera generación, 98% en la segunda y un 83% en la tercera (Varela 2002: 154).

mismo para instruirse en todo lo que tenía que ver con la armenidad, como nos fue aclarado. El caso de esta joven fue bastante alarmante, porque al comenzar el curso ya estaba planeando casarse con su novio armenio. Nos comentó cómo fue que la familia de su novio le fue presentada luego de cuatro años de estar con él, y que el hecho de no ser armenia era un impedimento terminante, según la familia del novio, para formar una familia. Después de un año ella dejó el curso. Llamó en una oportunidad para contar por qué no asistía más a las clases y comentó que no pudo hacer frente a la exclusión de la familia. *No hay armenios por adopción* ni de las pautas culturales, ni del idioma, ni teniendo los conocimientos culinarios, para algunos. Pareciera que el quantum de sangre, al mantenerse *puro* -lo plantearon en estos términos- transmite la cultura sin contaminaciones: se conserva el uso de la lengua en la casa, se escucha música armenia, se manda a los hijos a colegios armenios, etc. Una de las alumnas del curso comentó:

- “Toda mi familia, que somos ocho hermanas, se casaron con armenios. Todos, todos armenios (Miembro de la comunidad, segunda generación).”

Un encuentro al medio día en la casa de una de las alumnas del curso, descendiente de la primera generación, precisó la paradoja: se sirvieron comidas orientales, se escuchó música armenia, se practicó la lectura del café. Uno de los presentes estaba realmente sorprendido de que la que ofrecía el almuerzo se había casado con un *deghatsí*, con un *castí* y hubiese conservado las tradiciones *genuinamente*. En otra oportunidad, se aclararon estos conceptos y generalmente, para definirlos, se recurre a la descripción de un matrimonio mixto: *castí* proviene de *castellano*; *deghatsí*⁷⁴ sería *del lugar, lugareño*, que en el contexto comunitario diaspórico adquiere el plus de significar *no armenio*.⁷⁵ En otras palabras,

- *Castí es sinónimo de los que no son armenios. Es igual que deghatsí, que son del lugar (...) el opuesto de deghatsí es andeghatsí, por ejemplo, es el lugar en el que te sentís incómoda. El sentirse que no es de ahí. O también puede ser odar, que es extranjero o desconocido. El opuesto de castí es hai. Se usa cuando un noviazgo o matrimonio es mixto, se dice: se casó con un/a castí, es como el goy de los hebreos: lo que no es hebreo es goy. Es una forma excluyente. Quedaste afuera...* (Docente del curso de lengua. Notas de campo).

⁷⁴ El sufijo “tsí” indica la proveniencia geográfica y “degh” significa lugar.

⁷⁵ Durante la Jornada de Cultura y Educación de la comunidad que asistimos en el año 2002, una docente de armenio indicó como *deghatsí* a los alumnos no-armenios que asisten a las escuelas de la comunidad.

La transmisión de prácticas y saberes a través de la herencia génica -y, por consiguiente, la naturalización de la identidad- se refiere en ciertas oportunidades a la presencia de la sustancia armenia llanamente:

- “...El quedarse en el lugar a los armenios los hizo trascender en la historia. Los armenios traemos por **genes** el arte de la negociación. Muchas cosas del pueblo armenio se transmiten genéticamente Y ese es el verdadero secreto de los armenios hasta en la actualidad. También fueron incorporados miedos o temores por haber sufrido el genocidio, como el miedo a los de afuera. Por ejemplo, en los bailes armenios, si ustedes se fijaron siempre terminan en círculo... (Docente del curso de historia).”

Es decir, los genes-qua-sustancia no sólo transmiten la pertenencia, sino que también se incluye en esa sustancia la transmisión de valores, de comportamientos, de actitudes, etc. Esta operación desliza la identidad hacia su esencialización y racialización, fijándola en una temporalidad duradera y continua, ahistórica y *por fuera de la voluntad del sujeto*. Así lo testimonia la forma en que un miembro de la comunidad desarrolló su teoría sobre la identidad:

- “Para quienes han nacido y viven en las tierras de sus antepasados, la identidad no presenta cuestionamientos. Pero para lo armenios en la diáspora, pueden existir identidades superpuestas o situaciones de conflicto. Sin embargo, para mí el asunto se puede vislumbrar clara y sencillamente en forma gráfica utilizando los términos Identidad Vertical e Identidad Horizontal. Nuestra identidad primaria y dominante que se nutre de nuestros **genes** es la Identidad Vertical. Como el tronco y raíces de un árbol, es la identidad que se recibe en la etnia a la que uno pertenece. Abarca rasgos, características, actitudes, tendencias. Reconocerlo puede constituir una fuente de herencias valiosas. La Identidad Vertical se **hereda**, está en el subconsciente, como el caudal de siglos de historia nacional, de convivencia en algún terruño [...] Alejándose de esa tierra, con la asimilación de otras culturas, con el tiempo puede empezar la disolución y llegar hacia la desaparición de esa id... identidad [...] La fidelidad a costumbres y tradiciones, a la iglesia nacional, a ritos, al uso del idioma, al conocimiento de su historia, literatura, música, etc. pueden ayudar a mantener esa identidad [...] Las Identidades Horizontales se forman a lo largo de la vida como las ramas de un árbol. Se puede adquirir la identidad con el país donde uno ha nacido o ha vivido, con la adquisición de idiomas nuevos... (Miembro de la comunidad, segunda generación).”

La estrategia que fija la pertenencia a la genealogía funciona paralelamente estableciendo un parentesco en el que el putativo ancestro siempre se halla en la tierra de origen, a la que se le rinden metáforas alusivas, que en la etimología del armenio quedan evidenciadas de esta forma:

“(…) ‘nación’ y (…) ‘patria’, que en armenio se llaman *azk* y *hairenik*, respectivamente. En armenio la relación entre ambas pasa estricta y restrictivamente en todos los casos por una vinculación de familia y de sangre. La nación, el *azk*, es, armenicamente hablando, una entidad formada por personas de origen común, genealógicamente conectadas unas con otras y que puede o no formar un organismo políticamente organizado. Es una comunidad de recuerdo, de origen y de destino (…) *hairenik*, patria, a la que se da una acepción conectada directa y conceptualmente con *hair*, padre, esto es con la paternidad y relación de sangre y parentesco (Binayán Carmona 1996: 16, énfasis en el original).”

Madre Patria es el término que más recurrentemente se utiliza para referirse a la tierra de origen. La estrategia del parentesco y del origen común permite imaginar a los miembros de la comunidad formando parte de un todo mayor -la *patria*-, *madre* progenitora de todas las familias que, a pesar de las distancias -temporales y espaciales-, se hallan indisoluble y sustancialmente unidas generación tras generación. La expresión *azk*⁷⁶ evidenció para uno de los interlocutores otro significado asociado, el de *raza*. En una ocasión, en el curso de lengua, la docente comentó una frase para poder explicitar el concepto de “existencia” y lo ejemplificó con el término *azk*, diciendo: *la azk armenia todavía tiene existencia*. Pregunté por el significado de *azk*, a lo que respondió: *raza o nación armenia*. Uno de los alumnos preguntó si no significaba también *origen*. El docente dijo que podía ser. Para estar seguros, se buscó la palabra en el diccionario: era *nación* en la traducción al español. Pero el docente agregó inmediatamente: *también se usa como raza*. Esta conceptualización también puede ser reencontrada en las referencias a las causas del genocidio, cuando se describe *el exterminio de una raza* como el propósito de los turcos. Asimismo, en cuanto al origen *científico* y *no mitológico* del *pueblo armenio* explicado durante el curso de historia, se hizo referencia a las diferentes *razas* que poblaron el territorio de la *Meseta de Armenia*. De acuerdo a lo desarrollado en el pizarrón de la clase estrictamente:

- “3000 AC. Arios / Mushki. Monte Ararat– Urtú–pueblo indoeuropeo. Ar-men. Aclaró: de origen ario, de Europa y esas son las **razas** que se establecen en la región de Urtú. Cuando separo Ar-men me refiero a hombres arios (...) En el 2500-2000 AC, reconocidos por las razas: armen-armenios-Armenia. Luego se suceden batallas y fusiones y el origen del pueblo armenio se conoce por los más poderosos de esos diferentes grupos: los Hai / Haiastan, que es sinónimo de armenio / Armenia...”
- [en relación al período 1880-1915] *De la región somos los únicos que quedamos (...) a los armenios no hay con qué darles*. Un alumno preguntó por las razas que quedaban en la zona. *Los armenios como raza son diferentes al resto, se mantiene. La mayoría de los pueblos de la región hoy no existen*

⁷⁶ Hovanessian (1992) también agrega que puede significar “clan”, además de “nación”.

más o fueron apoyados por los armenios, como el caso de los asirios o los persas, aclarando que los persas serían los descendientes del actual Irán (Notas de campo).

Fue importante señalar a la categoría de *raza* para interpretarla en este caso como una categorización social que es usada tanto como un medio como un objeto de una práctica de diferenciación social (Briones 1998: 16). Si para Hall (1992) la “negritud” no es una cuestión que se relacione con la pigmentación de la piel, extrapolamos esa misma afirmación para el caso que se ha analizado. La armenidad no tiene que ver con los genes que se transporten, sino que, como argumenta Hall y coincidiendo con él, es una categoría construida histórica, cultural y políticamente. Al fijar la armenidad en los “hechos de la naturaleza”, se la re-crea como inevitable y original. Cuando la diferencia se naturaliza de esta forma, se esencializa la identidad. La cultura se transforma en este todo que se porta –en el cuerpo- y que se reproduce generación tras generación, permaneciendo como un todo coherente y homogéneo más allá de la agencia humana. La armenidad se toma como dada y absoluta. Pero, en palabras de Briones:

“Aun cuando ciertas dimensiones de la praxis se simbolicen socialmente como expresando una distintividad grupal absoluta, tal distintividad no sólo es *relacional*, sino también *relativa* (Briones 1998: 107).”

Capítulo III

Espacios de re-producción de armenidad

En el capítulo anterior vimos las versiones unificadas y cristalizadas en torno a la definición de la pertenencia étnico-nacional. Este capítulo tiene como objetivo dar cuenta de los espacios en los que se re-producen los distintos sentidos asociados a la armenidad, y específicamente nos preguntamos de qué modos se re-construyó la identidad diaspórica en el contexto en que la adscripción nacional se hallaba subordinada al estado soviético. Para poder comprender las fracturas en las imaginarizaciones y en las prácticas institucionales una vez que el territorio de origen se independiza, creemos que es necesario poner en contexto y reconstruir los perfiles hegemónicos que reprodujeron a la comunidad en el tiempo. En este sentido, buscamos argumentar que el devenir comunitario estuvo marcado por la división de la comunidad en torno a un polo de disputa central: la soviétización de Armenia. La polarización por lo soviético implicó la re-producción de distintos proyectos nacionales sobre la patria de origen. Las facciones creadas abrieron disensos sobre cómo y en qué sentido perpetuar la armenidad en la comunidad diaspórica. Para ello, describimos primero cómo se definen las prácticas institucionales como espacios centrales de comunalización. Exploramos a continuación las representaciones de las asociaciones en relación al territorio de origen de la dispersión, focalizando los modos en que el nacionalismo emerge como una fuerza movilizadora de pertenencias en esos espacios, y cómo éste re-crea fracturas al interior de la comunidad. Luego, contemplamos un abanico de disensos en torno a ciertas problemáticas que tienen que ver con la práctica de la pertenencia: el uso conflictivo de los símbolos nacionales, el terrorismo diaspórico y el debate generado y, por último, las concepciones de armenidad que generan desacuerdos en los miembros de la comunidad.

1. Las asociaciones: preservar la armenidad

En nuestro trabajo, hemos priorizado las producciones de prácticas y de sentidos enmarcados en los dirigentes, militantes y miembros de la comunidad. Son estos sujetos los que, a partir de su pertenencia institucional, reclaman la persistencia de la alteridad. Retomamos lo propuesto por Daniel Bargman (1997) a la hora de abordar los procesos de inserción de las comunidades étnicas de origen inmigrante en Argentina, para explicar el carácter legitimador de las elites comunitarias en los procesos de construcción de identidad.

El autor propone tener presente que las comunidades no poseen límites fijos. Es decir que, existiría un núcleo o elite de miembros plenamente adscriptos, a los que se sumarían los integrantes del grupo que se ubican en posiciones periféricas, hasta llegar a los márgenes o bordes que constituyen las áreas de indefinición, donde la comunidad se confunde con la sociedad mayor. El autor sostiene que,

“Quienes se ubican en el núcleo del grupo étnico producen y resguardan los valores y las normas propios del grupo, en virtud de las cuales se provee o se quita legitimación a la pertenencia de los miembros. Es en el núcleo o elite donde se producen las ideologías étnicas, se generan los ámbitos para la reproducción de la identidad grupal, y se articula la comunidad con el entorno circundante (Bargman 1997: 3).”

Es posible establecer, a grandes rasgos, que las instituciones y las elites dirigenciales de las comunidades diaspóricas armenias han realizado trabajos filantrópicos, culturales y políticos en las que se han desarrollado (Tölölyan 2000: 107). A partir de las prácticas y representaciones re-producidas por estas organizaciones en la diáspora es que proponemos pensarlas como los espacios de comunalización de armenidad. Otra interesante característica de estos espacios comunitarios es la que plantea Michel Bruneau (1994), quien los define como espacios “marcadores de identidad”. Según el autor, los edificios religiosos y las sedes de las asociaciones étnicas, con su arquitectura o simplemente con su decoración interior, son los principales marcadores territoriales de identidad. Y agrega, por otro lado, que son los lugares donde mejor se expresa la memoria colectiva de la diáspora, a través de las imágenes, las ceremonias, las fiestas, etc. que se desarrollan en fechas recordativas o aniversarios. Además son, como en el caso de estudio, las sedes de actividades culturales regulares, como cursos de lengua, de danza, de música, fundamentales para la “conciencia” identitaria de la comunidad diaspórica.

Ahora bien, estos espacios en los que se re-produce la identidad comunitaria se hallan atravesados por procesos de lucha por la hegemonía. Creemos pertinente retomar la categoría de “hegemonía” para comprender las formas mediante las cuales estos espacios se constituyen como públicos y oficiales al actuar la etnicidad. Los núcleos dirigenciales de la comunidad se disputan diferentes sentidos de armenidad, ya que, y como sostiene Brow (1990: 4-6), la comunalización es un componente indispensable de cualquier proceso de lucha por la hegemonía.⁷⁷ Para ser aun más precisos, al pensar en estos espacios como hegemónicos, no planteamos que una ideología dominante y coherente sería aceptada o rechazada por los

⁷⁷ Este proceso hegemónico, como sostiene Williams (2000), es continuamente renovado, recreado, modificado y defendido. No obstante, es al mismo tiempo continuamente resistido, limitado y desafiado por movimientos y presiones que lo convierten en un proceso desigual, incompleto y heterogéneo.

integrantes de la comunidad. Las ideologías étnicas que trataremos se encarnan en las instituciones, en sus prácticas e imaginaciones de comunidad, cristalizando sentidos de devenir en su accionar, es decir, sentidos hegemónicos de armenidad. Los discursos que se construyeron institucionalmente poseen sus bases en los pronunciamientos, memorias, autobiografías, periódicos, temas y contenidos escolares, rituales, etc. (Varela 2002: 93).

La constitución de los partidos políticos armenios será una característica distintiva de esta comunidad.⁷⁸ A la hora de describir las funciones que cumplen las asociaciones que representan a estos partidos en Argentina, un objetivo común es el planteado por nuestros informantes: el *haiabahbanum*. Este concepto engloba las prácticas y las representaciones implicadas en *conservar o preservar la armenidad* en el territorio receptor de la migración. Las dos instituciones mayoritarias de la comunidad, la U.G.A.B. y la A.C.A., tuvieron este objetivo a la cabeza como criterio que definió su accionar: marcar la persistencia de la alteridad. El concepto *haiabahbanum* planteado por nuestros interlocutores coincide con otros escenarios diaspóricos armenios para explicar la existencia y las prácticas representativas de cada institución. Por una lado, Martine Hovanessian (1992a: 122, 2000) comenta que se establece tempranamente en la diáspora armenia de Francia una suerte de “amplificación del sentimiento nacional” (*Haiabahbanum*: la preservación de la armenidad) que es asumida al interior del campo comunitario por las asociaciones satélites de los partidos políticos. Sus representantes –según los entrevistados por Hovanessian- serían los encargados indispensables de la “conservación de la armenidad”. Por otro lado, al describir a las elites de las comunidades diaspóricas armenias, Tölölyan (2000: 115) las caracteriza como respondiendo a una “nación en el exilio”, cuyo slogan principal es el “Azkabahbanum -la preservación de la nación”. Pareciera que este lema constituye la representación clave de las prácticas institucionales. Por nuestra parte, la evidencia de este objetivo común queda enmarcada en las siguientes reflexiones de nuestros interlocutores:

- “[Los partidos políticos] se manifestaron a través de instituciones que servían más a los propósitos de los partidos, porque antes que nada era el **haiabahbanum**: la conservación de la identidad y también (...) la transmisión de la herencia... (Militante de la F.R.A., segunda generación).”
- “[El ser armenio]...pasa por una necesidad de **preservación** de tradiciones, culturas, a partir de fundamentalmente las instituciones esteh... que prevalecen, de las más fuertes (Miembro de la U.G.A.B., tercera generación).”

⁷⁸ Se repite para el caso de la comunidad situada en Francia (Hovanessian 1992a: 100), en Inglaterra (Talai 1986), y según lo argumentado por Björklund (1993), también para el caso de las de Estados Unidos.

- “[Según los estatutos, la U.G.A.B.]... se ocupa de **mantener** viva la armenidad aquí, mantener la cultura, porque es una cultura sumamente rica, milenaria, tiene 3.000 años de antigüedad, y es realmente una cultura importante (Dirigente de la U.G.A.B., segunda generación).”

Es necesario aclarar que, si bien el objetivo se resume en una unicidad en torno a ese concepto, lo que han dejado en claro algunos informantes en cuanto a la organización comunitaria es la inexistencia de un centro que aglutine a todas las instituciones.

- “Cuando se habla de la colectividad se dice “la” colectividad, pero en realidad son muchas instituciones. Pero en otros casos tal vez haya algunas colectividades que estén unificadas en una sola institución (...) Pero lo nuestro es al revés: son un montón de instituciones que la sumatoria de todo eso es la comunidad armenia. No es que hay una sola institución, aunque se toma la primacía de la iglesia como esteh... el Centro Armenio, como eje que integra la colectividad (Miembro de la comunidad, segunda generación).”

La *preservación de la armenidad* se lleva a cabo, entre otros espacios (como el doméstico), en las asociaciones, que se transforman en “lugares de folklore” (Hovanessian 1992a: 132). Más bien, podríamos establecer que estos lugares comunitarios folklorizan la etnicidad, al presentarse como espacios en donde *conservar la armenidad*, en donde salvaguardar la identidad étnica: grupos de baile, coros, comidas étnicas, etc. re-producen en el ambiente los elementos “estables” y putativamente extemporáneos de la identidad armenia.

2. La faccionalización de la comunidad

La reconstrucción de los espacios de re-producción de armenidad nos enfrentó a una compleja amalgama de conflictos que se fueron entramando a lo largo del devenir de la comunidad durante el siglo XX. La unidad de estudio se presentó al comienzo de nuestra investigación como una realidad que era construida desde múltiples perspectivas que, poco a poco y a medida que avanzábamos en el campo, pudimos comenzar a descifrar y a reconstruir. Para poder esclarecer estas perspectivas y la forma en que organizan sentidos y prácticas disímiles de comunidad, fue necesario un período prolongado de observación y de entrevistas. Al comienzo nos confundieron, por ejemplo, la cantidad de instituciones existentes en una misma calle (“Armenia”, en el barrio de Palermo). Como adelantamos en la introducción, el mismo proceso de investigación fue virando nuestra mirada hacia problemáticas que no habían sido planteadas en un comienzo. Fue esta realidad construida por nuestros

interlocutores la que se nos impuso como insoslayable explorar, para luego enmarcarla en su contexto de aparición. Este capítulo es una forma de comprender entonces el contexto en el que se forjaron los “temas sociales” que trataremos en el capítulo siguiente. Pero para dar cuenta del contexto post-independentista y los múltiples escenarios nuevos que abrió como realidad a experimentar e imaginarizar por la comunidad, es menester poner en evidencia ciertos discursos y prácticas cristalizados en el accionar de las instituciones -A.C.A. y U.G.A.B.- que inciden a la hora de pensar esta nueva realidad.

Creemos que la comunidad sufrió un proceso de homogeneización dicotómica. Lo que interpretamos durante nuestra investigación es que las adscripciones institucionales de los sujetos se definen en términos absolutos. Es posible advertir en el discurso de los informantes la marca de la construcción comunitaria en tanto *nosotros/ellos*, diferenciando pertenencias institucionales diferentes. Es decir, evidenciando la adscripción a facciones distintas al interior de la comunidad. ¿Por qué planteamos esta homogeneización en términos dicotómicos? Porque consideramos que, a partir de distintos procesos de comunalización, diversos polos fueron objeto de disputas y faccionalizaron a la comunidad en esos procesos. Esta polarización enfrentó experiencias de armenidad disímiles, homogeneizando a los incluidos en cada una de las facciones enfrentadas. Las facciones fueron promovidas por los espacios de re-producción de armenidad mayoritarios: la A.C.A. -la asociación cultural que representa al partido *Dashnak*- y la U.G.A.B. -organización “simpatizante” del partido *Ramgavar*.⁷⁹

No obstante, para algunos informantes, enfatizar la unidad “armoniosa” de la comunidad como un todo será una de las formas de silenciar esta conflictividad constitutiva. De acuerdo a las palabras de Hovanessian, prima en la diáspora armenia el mito de una unidad legendaria, un fondo obsesivo que atraviesa las particularidades políticas (2000).⁸⁰ La diversidad de posicionamientos en la comunidad (confesionales, regionales, políticos, generacionales, de clase, etc.), es subsumida por algunos bajo el rótulo de una unidad (aparente). Por esa misma razón, durante el trabajo de campo, la apariencia de unidad se trastocaba con un telón de fondo de tensiones y de disputas en el discurso de nuestros interlocutores que costó tiempo y esfuerzo discernir e interpretar. Silencios, risas y otras actitudes comenzaron a cobrar sentidos distintos a medida que nos internamos en la red de

⁷⁹ Observamos, por ejemplo, que el periódico *Sardarabad*, órgano difusor del partido *Ramgavar* en Argentina, es el utilizado por la U.G.A.B. para propagandear sus actividades comunitarias, notas referidas a la institución, etc.

⁸⁰ “(...) vision harmonieuse de la communauté fétiche considérée comme une entité collective fixe et immuable, qui soumettrait les conduites multiples de sujets à une référence homogène et, grâce à ce rapport de subordination, reproduirait la communauté comme une unité fonctionnelle (Hovanessian 1992a: 32).”

significados construida alrededor de los clivajes que promovieron la polarización de la comunidad. No es que buscáramos conflictos en donde no los había, sino que tuvimos la precaución de tener en cuenta que algo que se presentaba como autoevidentemente unitario y a-conflictivo, era objeto de argumentación y conflicto en su construcción. De allí que focalizamos nuestra atención en las ideologías perpetuadas por esta comunización dicotómica, ya que el peligro de tomar como dadas formas coherentes y legitimadas de discurso puede hacer pasar por alto el proceso de lucha por la hegemonía que hay “por detrás”.

Entonces, el tipo de silenciamiento enmarcado en la unidad sostenida por algunos informantes queda evidenciado expresamente en la siguiente interacción que se desarrolló durante nuestra primera incursión en la U.G.A.B.:

- Yo: “¿Cómo se llama la institución?
I: Marie Manoogian.
Yo: ¿Acá funciona el colegio?
I: Claro.
Yo: ¿Y U.G.A.B.?
I: También... Pero también tenés acá enfrente, al lado, es todo lo mismo.
Yo: ¿Acá enfrente? [Parecía estar señalando al Instituto San Gregorio el Iluminador]
I: Claro, Diario Armenia... es todo lo mismo. Es una misma historia, todo es una historia. Todos te van a decir lo mismo, porque es una historia en común. No hay diferencia [silencio] ¿sobre Armenia, no?
Yo: Sobre la colectividad armenia.
I: Entonces sí, vas a cualquiera de estos lugares y te van a decir lo mismo. (Miembro de la U.G.A.B.)”

Pero no todos nos dijeron ni realizaron lo mismo. Sucintamente, la faccionalización de la comunidad se relaciona con la soviétización de Armenia en 1921.⁸¹ La *madre patria* soviétizada devino en la bisagra clasificatoria de la pertenencia institucional. Las facciones creadas por este evento implicaron distintos sentidos y prácticas en relación a la definición de la armenidad. En este marco, creemos que la soviétización se convirtió en el polo de disputa hegemónica de las identidades diaspóricas. Y aquí ingresamos en la dimensión política de la comunización.

⁸¹ El gobierno de la República *Dashnak* abandonó el poder el 2 de diciembre de 1920 mientras era atacada por la Turquía Kemalista. Las tropas bolcheviques entraron victoriosas en Yerevan, descartando la amenaza de anexión de Armenia oriental por los turcos y soviétizaron definitivamente a Armenia en abril de 1921 (Hovanessian 1992a: 134).

Los informantes con los que llegamos a cierto nivel de profundidad durante las entrevistas aportaron diferentes apreciaciones en torno a este conflicto que atravesó a la comunidad. No sólo fue éste el caso en Argentina, en otras localizaciones diaspóricas también fue un fenómeno que ha sido analizado (Björklund 1993, Hovanesian 1992a, 1992b, 2000). Lo que resultó sugerente durante el trabajo de campo, y que sin duda forjó el análisis y viró las preguntas que habían guiado a nuestra investigación en un comienzo, fue constatar que este clivaje político determinó en cierta medida el devenir de la comunidad durante un período prolongado. ¿Pero de qué modos advertimos la conflictividad de las identidades diaspóricas re-construidas? Sobre este punto, lo que se puede comprobar, y coincidiendo con Tölölyan (2000: 111), es que el nacionalismo permanece como una fuerza potente en las comunidades diaspóricas armenias. Uno de los interrogantes que surgió entonces durante el proceso de la investigación fue en qué medida las luchas sobre la naturaleza del nacionalismo como fuerza movilizadora dividió la membresía de algunas instituciones de la diáspora. Las luchas y los conflictos en torno al nacionalismo, las producciones culturales y las prácticas políticas engendradas, definirán y re-producirán a la diáspora en ese proceso hegemónico. En todo caso, y en palabras de Tölölyan,

“Like any long-lived social formation, the Armenian diaspora is best understood as composed of those who passionately share the conflicts that divide it about the nature of their local, national, and transnational commitments and identities (Tölölyan 2000: 111).”

Veamos entonces las formas en que el nacionalismo resultó un factor definitorio de la faccionalización de la comunidad, a partir del clivaje político-ideológico perpetuado por la soviétización.

2. a. Versiones sobre la patria de origen

La primera generación, y la segunda ya nacida en Argentina, se debatieron entre diferentes proyectos nacionales en relación al territorio de origen. Este escenario pudo ser reconstruido durante el trabajo de campo cuando los interlocutores relataban la *historia del pueblo armenio* y de la *colectividad*. Para los sujetos de estudio, cobran importancia las formas en que esta nación puede ser y fue modelizada por las coyunturas históricas que atravesó -de allí también se desprende entonces la importancia de los proyectos nacionales en pugna. Armenia permanece como una referencia central en la definición del diasporismo, y la mayoría se la representa como el bastión cultural de una nación fragmentada.

Las divisiones políticas se polarizarán, como comentamos, en torno al evento de la soviétización de Armenia. Básicamente, la A.C.A. representará, en el devenir de la comunidad, la facción en contra de la Armenia Soviética. La U.G.A.B., por su parte, si bien se declara *a-política* en sus estatutos, en la reconstrucción de su devenir como institución se colocará en la facción que “aceptó” la soviétización, como también lo hizo el partido *Ramgavar*.⁸² Reproducimos a continuación un diálogo en el que se caracteriza este conflicto. Previamente nos remarcaron la unidad de la comunidad, pero cuando preguntamos por las diferencias ideológicas entre las instituciones, ésta fue la respuesta:

- I1: [...] “Antes las instituciones tenían dos orientaciones: los que estaba de acuerdo con la Unión Soviética... y los que estaban en contra.

I2: Pro-soviéticos, anti-soviéticos.

I1: Claro. No quiere decir que estaban de acuerdo con el comunismo, peroooo decían: bueno, Armenia está ahí, está bien, qué sé yo, por lo menos sobrevive. Pero hay otros que decían: no, tiene que luchar, la independencia.... Esas dos orientaciones evidentemente tuvieron su incidencia en la organización de la colectividad. Hoy Armenia es independiente, de hace muy poco tiempo y donde esa situación es gravísima. Pero esto fue ayer. Todavía la ola no terminó de reacomodar las cosas. Es decir, hoy es irrisorio ver una escuela enfrente de la otra. Pero en esa época era....

Yo: Comprensible... (Dirigente del Instituto San Gregorio el Iluminador; miembro de la comunidad, segunda generación).”

El clivaje ideológico que polarizó a la comunidad produjo el distanciamiento y las tensiones entre estas instituciones. Para ejemplificar recurrimos a las palabras de una informante, quien luego de aclararme que la U.G.A.B. es a partir de sus estatutos *a-política*, prosiguió:

- I: [Al preguntarle por las diferencias entre la U.G.A.B. y la A.C.A.]: “La Asociación Cultural Armenia pertenece a un partido político, al partido Socialista Demócrata... no, demócrata no, Socialista Liberal me parece que es. No me acuerdo muy bien el nombre. En armenio sí: son los Dashnaktzagán y nosotros es como que estamos... no te digo en contra, peor noooo no compartimos eso. Ellos, el lema de ellos era: libertad o muerte. Querían la libertad de Armenia a toda costa [...] Nosotros seguimos una postura más eh... tradicional en cuanto a la ayuda, en cuanto al progreso económico.

Yo: Más allá del tipo de gobierno...

⁸² Los *Ramgavar* denunciaron en su momento a la República de los *Dashnak*, acusándolos de haber negociado su “independencia” con los turcos, quienes necesitaban de los armenios para frenar el avance de los soviéticos. Es decir que, la “Armenia” de los *Ramgavar* -básicamente la porción de territorio en manos de Turquía- había sido traicionada por los *Dashnak*, cuya retórica socialista y nacionalista no los convencía como forma de defender la nación anhelada (Björklund 1993: 340).

I: Exactamente. Cuando era la Unión Soviética, igual teníamos mucho intercambio cultural. Invitábamos a artistas de laa eh... de la Armenia Soviética. Nosotros íbamos también para allá a visitar a Armenia Soviética y allá [refiriéndose a la A.C.A.] no, decían no. Los de acá son comunistas que están yendo a visitar eh... que están yendo a la U.R.S.S. Nosotros...

Yo: Ah, ¿ustedes como comunistas?⁸³

I: Claro. Los de al lado, los del edificio de al lado, decían que nosotros somos comunistas porque estamos yendo a la Unión Soviética. A nosotros hoy la Unio... Armenia es lo mismo que ayer, no importa si estuviera la Unión Soviética, si no lo está, si mañana tiene un régimen fascista, espero que no, pero siempre va a ser Armenia, no importa el gobierno que tengan. Ellos, en esos setenta años de de comunismo, jamás fueron a la Unión Soviética a visitar a Armenia. Y a pesar de que tenían parientes y qué sé yo. Y si alguno de casualidad iba volvía hablando pestes: no, está re-mal, está re-mal. Y nosotros volvíamos diciendo: miren, construyeron fábricas, construyeron edificios, construyeron... la verdad es que la Unión Soviética hizo muchísimo muchísimo. Sin la Unión Soviética, hoy Armenia no hubiera vivido (Dirigente de la U.G.A.B., segunda generación)."

A partir de este relato se puede observar una esencialización de la disputa y un distanciamiento en tanto *nosotros/ellos* que marca la constitución de las facciones y las prácticas y los sentidos disímiles que de esta polarización se desprenden. La heterogeneización (procesos que promueven una diferenciación social en términos de exclusión/inclusión) al interior de la comunidad es otro de los aspectos remarcados por Brow (1990) en términos de la comunalización. Lo que proponemos para el caso de estudio, como aclaramos, es que la heterogeneización culminó en la homogeneización de los posicionamientos de cada "bando" enfrentado. De este relato se desprende, por otro lado, una valorización de la tierra natal también en términos esencialistas: Armenia es el bastión cultural que salvaguarda la herencia nacional.

A propósito de la esencialización de la pertenencia institucional y las distancias y tensiones creadas a partir del clivaje político-ideológico, fue recurrente en nuestros informantes, como en el caso anterior, no "recordar" por ejemplo las denominaciones de las organizaciones en español. Nuestra impresión es que algunos se retrotraen a los principios de la formación de la comunidad para explicar el conflicto entre las instituciones y otros argumentan que este conflicto surgió a partir del accionar de determinadas elites dirigenciales que buscaron domesticar armenidades diferentes a partir de los años sesenta. La siguiente interpretación del conflicto por una informante evidencia el umbral de conflictividad de la comunidad y la percepción de fracturas irreconciliables:

⁸³ En la comunidad, los sujetos adscriptos a la U.G.A.B. se los etiquetaba bajo el rótulo de *garmir*, que significa "rojo" en armenio.

- *Acá [refiriéndose a la comunidad armenia de Argentina] es más como estructuras para abajo y no interrelacionadas: acá al lado [la A.C.A.], en frente [Instituto San Gregorio el Iluminador o la Catedral]. Por ejemplo, los del San Gregorio están en la Asociación Cultural Armenia [aunque después aclaró que ahora estaban peleados]. No hay relación y se formó así. Hace veinte años la U.G.A.B. y la A.C.A. estaban muy peleados. Hoy no, se trata de relacionar, por ejemplo, con los de U.J.A. para el 24 de abril. Pero ya hasta la estructura edilicia.... Es como cinco estamentos y bloques compactos donde cada uno hace lo mismo: actividades sociales, deportes, etc. Y no se integran (Dirigente de la Liga de Jóvenes de la U.G.A.B., tercera generación. Notas de campo)."*

Esta apreciación de la faccionalización como una cuestión que se ha perpetuado en el tiempo también la encontramos en las palabras de otra informante:

- Cuando le pregunté cuál era el estilo diferente del colegio de la U.G.A.B., me respondió: *Los perfiles son diferentes... El factor político es el divisorio de la diáspora, lo fue siempre y aún permanece siéndolo. Tiene que ver con una rivalidad desde siempre [...]* “La gente adulta lo transmitió durante años a distintas generaciones, entonces... Yo no sé cómo es en el resto de las diásporas pero, esteh... acá la colectividad armenia eh... bueno, vos sabés que vinieron por la persecución, la mayoría, o sea, el grueso de la inmigración vino por la persecución de los turcos y el genocidio y eso. Y acá se establecen. Pero cuando Armenia pasa a formar parte de la Unión Soviética, pasa a ser una república soviética, acá hay unas divisiones muy importantes [...] Y entonces, esteh... se establecen como divisiones tajantes. Por ejemplo, cuando yo –que hice el secundario en este colegio- tenía que elegir el secundario, obviamente no elegía yo, elegía mi viejo, y elegía por tendencia política. Digamos, estos son –con distintas denominaciones- estos son ponele traducido al al castellano, digamos son nombres de partidos políticos. Por ejemplo, los de enfrente son Dashnaktzagán, ¿que quiere decir qué? [le pregunta a una joven presente en la sala] que son nacionalistas, digamos son los que, los independentistas digamos, los que eran pro-Armenia independiente. Esteh... acá esteh... son los que eran más pro-soviéticos digamos, los que estaban los que apoyaban a la Armenia Soviética.” Y refiriéndose a la rivalidad agregó: “es como como como un... termo, ¿entendés? Vos estás en este termo y ellos están en otro termo [risas] (Miembro de la U.G.A.B., tercera generación).”

Ciertamente, este clivaje ha polarizado a las comunidades diaspóricas armenias en general. Sobre este punto, Björklund advierte que

“The split between Dashnaks and anti-Dashnaks, anti-Soviets and pro-Soviets, was pan-diasporan and totalizing, defining public arenas in terms of two possible positions. The role of *chezok*, neutral, nonpartisan, has been difficult to take, suspected by both parties. Most public discourse has been structured by this fundamental dichotomy: organizations, groups, individuals and what they do have been identified with one or the other side (Björklund 1993: 340).”

Según este autor, es posible rastrear representaciones disímiles de armenidad ya a comienzos del siglo XX -en 1919 específicamente- año en que tiene lugar una “Conferencia de Paz” en París, en donde dos delegaciones representaron los intereses de la República de Armenia. Por un lado, la delegación de la F.R.A., partido fundador de aquella efímera república, cuyo objetivo era defender los derechos armenios al estado y a la supervivencia de la nación. Por otro lado, también se hallaba en la conferencia el fundador de la U.G.A.B., quien representaba a la diáspora y a los armenios occidentales. Ninguna de las dos delegaciones tuvo derecho a puestos en la conferencia, pero sin duda la importancia simbólica de que existieran dos representantes para plantear temas y reclamos armenios fue un claro antecedente para el punto que tratamos (Björklund 1993: 335-337).

Las manifestaciones de violencia de la práctica de estas identidades diaspóricas en conflicto no tardaron en llegar. En la comunidad diaspórica armenia del Líbano la violencia se desató entre los armenios nacionalistas pro y anti soviéticos, dejando un saldo de por lo menos treinta personas asesinadas.⁸⁴ Se repitieron casos en Grecia, Irán y en Estados Unidos (Tölölyan 2000: 120-121).

Para el caso de Estados Unidos y las violentas reacciones que allí tuvieron lugar en términos de esta polarización comunitaria, contamos con los datos aportados por Björklund (1993), quien explica la querrela en torno a la *iglesia nacional*. Según el autor, una de las cuestiones claves en términos de los posicionamientos frente a la Armenia Soviética fue qué actitud tomar en relación al *Catolicós*, el jefe supremo de la iglesia apostólica, cuya sede se halla cerca de Yerevan. El autor toma a la iglesia como un agente más de esta polarización política, ya que la ubica en torno al partido *Ramgavar* y no en el sector neutral. A partir de una entrevista que realizamos a una autoridad eclesiástica, se desprende que aquí la representación de la iglesia como símbolo de la nación intentó sobrepasar cualquier faccionalización comunitaria. Y por las palabras de otros informantes, se le ha adjudicado un rol “neutral” que represente a todos los armenios más allá de las orientaciones ideológicas existentes. Pero veamos qué fue lo que pasó en Estados Unidos.

Björklund (1993) sostiene que, una de las expresiones del anti soviétismo de los *Dashnak* fue el negarse a aceptar la autoridad de la Santa Sede de Echmiadzín, argumentando que bajo el régimen soviético la iglesia necesariamente perdería su integridad y se convertiría

⁸⁴ Esos asesinatos ocurrieron en 1958 y las cifras tomaron proporciones míticas de ciento cincuenta a trescientas personas asesinadas. En el período de la guerra civil del Líbano (1975 a 1990) los asesinatos se repitieron, aunque en menores proporciones.

en un instrumento del poder soviético en la diáspora.⁸⁵ La estrategia de los *Dashnak* fue intentar, desde 1920, transformar la alter sede de Cilicia en la representativa de “todos los armenios”, alegando que la autonomía de Echmiadzín estaba en peligro al encontrarse en territorio soviético. Es decir, intentaron crear una iglesia para la diáspora que estuviera controlada por el partido, para no tener que lidiar con la propaganda pro-soviética, que según ellos, predicaba la iglesia en Armenia. En países como Estados Unidos e Irán, lograron extender la jurisdicción de este catolicosado alternativo. En 1929 Echmiadzín proclama su lealtad al régimen soviético y condenó a los *Dashnak* por intentar transformar a la iglesia en arena para propagandas anti soviéticas. Un arzobispo enviado por esta sede a Nueva York fue asesinado en 1931. Como resultado, existieron en Estados Unidos dos iglesias apostólicas. Así es cómo nos fue aclarado por la autoridad eclesiástica de Buenos Aires, una vez que explicó que existen cuatro sedes principales. *Una en Armenia, otra en Beirut, y dos patriarcados: uno en Constantinopla y otro en Jerusalén, pero el de Armenia es la cabeza máxima.* Pregunté por la división de la iglesia en Estados Unidos y si hubo conflictos. Respondió:

- I: “Aehh... Eso es uno, pero eso no es nada. Si tenés dos sedes y cada sede manda lo su su representante, surgen conflictos. Pero ya está en vías de solución, ya pasaron (*sic.*) bastante tiempo, cambió el tiempo... No hay que olvidar que Armenia fue soviética, que no había...

Yo: Y había posicionamientos dife...

I: No había eh un esfuerzo centralizado para que tiren todo igualmente de la misma forma. Eso es era natural que algunos que están en la diáspora sienten o actúen distinto. Y como tenemos cuatro sedes, podían uno de ellos podía actuar distinto. Entonces, el conflicto era más político, más ajeno de la religión y del pueblo armenio. Era un tema mundial también, como lo de Estados Unidos con los comunistas.

Yo: Claro.

I: Es decir, Armenia estaba en la Unión Soviética y como país comunista claro que teníamos más problemas. Un pueblo chico tenés más dolores de cabeza.

Yo: ¿Y cuál fue la posición de esta sede?

I: ¿Cuál sede?

Yo: Acá, la Catedral...

I: Acá no tuvimos problemas, acá no hay problemas. Acá no hay dos ni tres, hay uno solo que respondemos a San Echmiadzín que es la sede central de la iglesia armenia.

Yo: ¿Y con respecto a que Armenia estuviera bajo la Unión Soviética?

⁸⁵ Según el autor, la iglesia apostólica, más allá de su rol como símbolo de la nación y de su unidad, ha constituido en el pasado un lugar de disputas. Desde el año 1441, la Santa Sede de Cilicia ha sido el rival de Echmiadzín. Su jefe también era un *Catolicós*, aunque con un rango menor. La sede se halla en Antelias, a las afueras de Beirut, El Líbano.

I: No, no, no. No hubo muchos problemas porque acá no hubo división, no hubo conflictos en ese sentido. El país como Argentina con su política por ahí sí, pero nosotros como armenios mantuvimos una sola iglesia en el sentido de no dividir y de no entrar en conflicto interno.

Yo: En la iglesia.

I: Sí, sí.

Yo: ¿Y afuera de la iglesia?

I: Y bueno, es normal. Eso no puedo contar cómo es, o sea, hay armenios comunistas y armenios no comunistas. Hay armenios nacionalistas, hay armenios que querían que Armenia sea libre de la Unión Soviética. Eso siempre existía, no necesariamente que salían a pelear entre ellos, pero son dos ideologías, como todo el mundo. (Dirigente de la Iglesia Apostólica Armenia que migró desde Siria en 1970 aproximadamente).”

La construcción de dos patrias, la *soviética* y la *libre e independiente*, funcionó como el foco sobre el cual batallaron dos ideologías nacionales disímiles. En definitiva, lo que estaba en juego era qué significaba “Armenia” para los contendientes, re-definiendo en el camino identidades diaspóricas en conflicto. Desde la U.G.A.B., la *madre patria* es percibida como el bastión cultural al que se le rinde culto más allá de los “gobiernos” que actúen en ella. Es ante todo *hayrenik*, la tierra de los ancestros. De esta condición se desprende que la patria soviética podía ser defendida y sustentada como el espacio legítimo y auténtico en donde asegurar la supervivencia nacional. ¿De qué manera entonces esta institución, que se la identifica como conectada a un partido conservador-burgués, puede sostener y defender una patria soviética? Estas son las cuestiones paradójicas que emergen en el seno de las comunidades diaspóricas y de las que también da cuenta Björklund (1993): el partido burgués *Ramgavar* como aliado del régimen comunista del país de origen y, en cambio, el partido socialista *Dashnak* como un opositor a ese régimen. En palabras de una interlocutora, y para responder al interrogante antes planteado:

- “Yo creo que el motivo fundamental es que Armenia era hubiera estado muy mal si los soviéticos no se hubieran metido. O sea, yo creo que... que los turcos hubieran terminado de destruir, entonces creo que es parte de una especie de gratitud hacia hacia, entre comillas, ¿no? [...] Armenia estaba como más segura, más defendida, o por lo menos eso era lo que veían ellos en la época de la de del régimen soviético (Miembro de la U.G.A.B., tercera generación).”

Las paradójicas categorizaciones políticas que la soviética precipitó en el marco de los partidos políticos diaspóricos suponen que el fondo ideológico sobre el cual los partidos se identificaban claramente no era el argentino, sino que siempre estaba en relación con el

proyecto nacional supuesto para Armenia. Precisamente, lo que se generó en el escenario argentino fue una curiosa confusión con su trasfondo político. Recurrimos a las palabras de nuestros interlocutores:

- I: "... Lo notorio es que a veces se daba [...] el caso de ser comunistas por allá, pero acá estar en contra. Te digo, se da como una paradoja, como una cuestión así esteh... difícil de entender a lo mejor: de una posición de... respecto de Armenia que el correlato, no tiene correlato directo con la política en la Argentina. O sea, podían apoyar la Armenia Soviética y podían ser anti-comunistas acá con respecto a la política en el país... (Miembro de la U.G.A.B., tercera generación)."
- I2: "A veces vos veías que un un una organización demócrata apoyaba una entidad que era comunista, no puede ser! Pero qué pasa...
I1: O una organización socialista que...
I2: Claro, una organización socialista que luchaba en contra de la Unión Soviética [al unísono]
Yo: Socialista, ¿te referís a la de enfrente? [La Asociación Cultural Armenia].
I2: Claro [...] (Dirigente del Instituto San Gregorio el Iluminador; miembro de la comunidad, segunda generación)."

La construcción de patrias y proyectos nacionales disímiles polarizó entonces a la comunidad. En cuanto a qué significó "Armenia" para los *Dashnak*, Björklund resume que:

"For Dashnakists "Armenia" has tended to refer to the heroic republic, the first independent Armenian state since the fourteenth century; created and valiantly defended by Dashnaktsutiun before it was destroyed by the Bolsheviks (Björklund 1993: 340)."

La república a la que se refiere el autor es la gobernada por la F.R.A. desde 1918 hasta la entrega del poder a los soviéticos. Para los *Dashnak*, el estatus de *patria* legítima sería concedido una vez que se lograra nuevamente la libertad y la independencia. Un informante lo caracterizó del siguiente modo:

- I: "La Asociación Cultural Armenia siempre estuvo a favor de la inde... de la libertad, unidad e independencia de Armenia. Siempre defendió la idea de la república de Armenia creada el 28 de mayo de 1918.
Yo: ¿Y cuál era la idea de esa república?
I: Era de ser la patria de todos los armenios. Pero duró tres años nada más. U.G.A.B. tuvo una oposición eh... si bien no se comprometía en lo político, buscó hacer un contacto en lo cultural y social, y por la naturaleza benéfica lo pudo lograr. En cambio...
Yo: A lo largo de los años o..."

I: Sí, sí, a lo largo de los años. Por ejemplo, ayudaron con lo del terremoto, intercambio de delegaciones artísticas, la edición de discos. Pero acá, al tener una definición con respecto a la cuestión de qué fórmula existía para Armenia, que sea libre, y fue más difícil. Pero igual se hicieron trabajos, a otro nivel, en otro sentido. Y también permitió que se concentraran esfuerzos en la reivindicación. La reivindicación que primero se manifiesta con los actos del 24 de abril, después pasar al reclamo cada vez en avanzar y en la cooperación entre todos los sectores. (Militante de la A.C.A., segunda generación).”

En estas palabras ya se pone de manifiesto una cuestión que constituye un umbral en la comunidad: la reivindicación del genocidio, que analizaremos más adelante. Lo que deseamos recalcar es que las patrias diferentemente defendidas -*soviética y libre e independiente*- se manifiestan como si el “centro” de origen se constituyera como un espacio vacío de significado que en el proceso de la diáspora se va colmando de sentidos. Es decir, se constituye como un espacio abstracto, sin un contenido concreto, que es vislumbrado desde la “periferia” diaspórica de diversas maneras. El centro se homogeneiza en las concepciones diaspóricas como si no estuviese atravesado por las mismas tensiones que la diáspora. Encontramos que los relatos de los interlocutores en general no dan cuenta, por ejemplo, del proceso histórico desde la soviétización del país de origen hasta la *segunda* independencia de Armenia en 1991.⁸⁶ En el marco de la dimensión del pasado analizada en el capítulo anterior, creemos que el período en el que Armenia estuvo bajo el régimen soviético constituye un prolongado silencio en el relato de la historia *nacional* por parte de nuestros informantes.

A partir del siguiente volante⁸⁷ de *Hamazkain*, organismo perteneciente a la A.C.A., se observa la forma en que es conceptualizada la patria soviétizada:

- “Meses después de cumplirse la primera década de la restauración de la Independencia de la República de Armenia, vuelve a visitar la República Argentina el Ing. Robert Kocharian, esta vez con la investidura de Presidente de la nueva república. Nuestra Madre Patria, lejana geográficamente, pero cercana a los corazones de los armenios del Río de la Plata, fue protagonista en esta década independiente de una serie de cambios históricos para el destino del Pueblo Armenio logrados “con la santa sangre de sus valientes hijos” según reza el Himno nacional armenio “Mer Hairenik”. A casi 85 años de la creación del Estado contemporáneo el 28 de Mayo de 1918, sobre la tragedia del Primer Genocidio del Siglo XX cometido por el estado de Turquía, el pueblo que sobrevivió en la pequeña porción liberada de la Armenia histórica a costa de grandes sacrificios morales y materiales fue reconstruyendo su hogar y construyendo el nuevo país a pesar de los enemigos que acechaban y

⁸⁶ Incluso, algunos jóvenes miembros de la U.G.A.B. se quejaron en una oportunidad de la falta de material en castellano sobre Armenia cuando se hallaba bajo el régimen soviético.

⁸⁷ Fue enviado el 10 de mayo de 2002 por e-mail con motivo de *la visita del Presidente de la República de Armenia*.

acechan desde los cuatro puntos cardinales. Dos Guerras Mundiales, la soviétización, la eliminación de su élite político-cultural particularmente en los años 1937-1949 contrastaron con la industrialización multidependiente, los movimientos demográficos que desarraigaban a los pobladores autóctonos y la creación de una clase intelectual surgida al amparo del nuevo régimen. El derrumbe de la URSS dio la oportunidad de revertir el despojo territorial de Karabagh, que como Najichevan y Chavajk fueron arrancados de la Armenia soviética por el sangriento dictador Stalin, en 1923...”

Por lo dicho anteriormente, lo que se desprende del discurso de los interlocutores es, por un lado, un proceso de comunalización que construye patria en torno a los reclamos de unidad, independencia y libertad (oponiéndose en ese contexto a la patria soviétizada) y, por otro lado, un proyecto más anclado en lo cultural, vislumbrando a la nación de origen como bastión que es defendido en términos primordialistas.

Una cuestión que resultó llamativa fue la de hallar evidencias de un proceso de retorno que tuvo lugar en diferentes comunidades diaspóricas armenias a mediados del siglo XX y que no tuvo el mismo correlato aquí en Argentina. Es decir, pensamos que un proceso de *repatriación* puede influenciar de sobremanera las concepciones en torno a la nación de origen, ya que las construcciones del nacionalismo diaspórico descansan en parte sobre la articulación -real o imaginaria- con esa nación. Cuando esa relación pone de manifiesto una realidad -que como será el caso de la independencia de 1991- que no refracta la construida por distintos sectores de la diáspora en torno a la patria de origen, las experiencias y sentidos comunitarios entran en crisis.

Desde la experiencia de nuestro trabajo de campo, pudimos constatar que sólo en una oportunidad los informantes dieron cuenta del proceso de *repatriación* hacia Armenia que tuvo lugar a partir de 1945. No hallamos datos que verificaran la participación de los descendientes de armenios en Argentina en ese proceso de retorno, que sí fue importante en otros países como Francia. Brisa Varela (2002: 113) arriba a la misma conclusión por parte de sus informantes y de las fuentes consultadas.

Para el caso del impacto del proceso de *repatriación* en los armenios diaspóricos, contamos con los datos analizados por Hovanessian (1992a: 110-112) en relación a Francia. Según la autora, el gobierno soviético autorizó, en diciembre de 1945, el retorno de los armenios de la diáspora a su *madre patria*. La propaganda fue desplegada por los armenios comunistas con el lema de *repatriación*. Björklund (1993) agrega, por otra parte, que fue un organismo que fundó la Armenia soviética el encargado de difundir esa campaña en la diáspora. El “Comité de Ayuda para Armenia” (H.O.K.) tuvo doscientas secciones locales en la diáspora. Este autor alega que entre 1921 y 1936 (datos que coincidirán con los aportados

por nuestra informante de la U.G.A.B. y que nos hizo pensar en este Comité como relacionado con la sede local de esa institución) más de cuarenta mil personas fueron “repatriadas”, sobre todo los armenios provenientes del Medio Oriente, pero también de Grecia, Bulgaria y Francia. Después de la Segunda Guerra Mundial, el movimiento “nerkaght” -como se denominó al proceso de *repatriación*- fue nuevamente puesto en marcha y, antes del fin de la Guerra Fría, más de cien mil personas habían vuelto a las tierras ancestrales (Björklund 1993: 341).⁸⁸ Retomando a Hovanessian (1992a), el “retorno” recibió la bendición de la iglesia y de los armenios agrupados en torno al partido *Ramgavar* y la U.G.A.B. La reactualización del “mito del retorno” provoca la partida de muchos armenio-franceses. La participación podía significar la financiación de la emigración por ejemplo, y no necesariamente la migración física. Lo interesante del caso francés, y según lo argumentado por la autora, es que los *Dashnak* -anti soviéticos- se vieron seducidos por la argumentación territorialista y de repoblar la vida demográfica armenia. Sin embargo, y como lo aclara Tölölyan (2000: 132), no fue una “verdadera” repatriación, en el sentido de que los que retornaron habían nacido en realidad no en la porción de la Armenia rusificada desde 1828 y luego soviétizada, sino en la parte de Armenia que había estado bajo el Imperio Otomano. Además, los que emigraron habían sido sobrevivientes o hijos de sobrevivientes del genocidio. A pesar de estas distancias temporales y geográficas, deseaban igualmente “vivir” en la Armenia que estuviera disponible en ese momento (por eso para los *Dashnak*, si bien no era la patria deseada en términos políticos, sí lo era en términos del terruño histórico que reclaman como parte de la nación armenia).

Tanto Hovanessian (1992a) como Tölölyan (2000) comentan que el contacto con la vida en la Armenia soviética provocó una decepción en la mayoría de los emigrados. Armenia se hallaba económicamente devastada y, cuando en 1953 las condiciones lo permitieron, la mayoría de los “repatriados” retornaron a sus patrias diaspóricas.⁸⁹ La mayoría se estableció en California, conformando una comunidad diaspórica distintiva de aproximadamente ciento cincuenta mil personas. Hovanessian (1992a) por su parte establece que, luego de la muerte de Stalin en 1953, la mitad de los armenio-franceses repatriados retornaron a sus comunidades diaspóricas trayendo consigo relatos sombríos sobre la experiencia soviética. El contacto con la realidad de la *madre patria* reavivará la contienda entre los partidarios de la Armenia

⁸⁸ Las cifras de Hovanessian hablan de 150 mil armenios diaspóricos que retornan para ese período a la Armenia soviética. En cambio, Tölölyan (2000: 132) registra 105 mil, constituyendo el 10% de la población en diáspora para ese momento.

⁸⁹ Según Tölölyan (2000) entre 1953 y 1988 se observa un proceso de emigración continuo de los repatriados y/o sus hijos.

Soviética y los que se le oponían. Según la autora, este acontecimiento escindiría de manera dicotómica a las comunidades y las disensiones políticas se cristalizaron a partir de este hecho.

Este acontecimiento permaneció como un gran interrogante en nuestra investigación. Sería interesante indagar en la prensa étnica y en distintos informantes de las instituciones si existe un recuerdo de aquella época y de qué modo se vivió en la comunidad diaspórica de Argentina el proceso de *repatriación*, inquietud que lamentablemente no nos fue posible desarrollar en esta investigación. La entrevista realizada a un dirigente de la U.G.A.B. puso de manifiesto que la financiación del proceso de repatriación de los sobrevivientes del genocidio fue una práctica que instaló una de las características fundadoras de esa institución. Y aquí se evidencia el esfuerzo de no perder el vínculo con el lugar de origen, a través en este caso, del proceso migratorio. En el relato de los comienzos de la U.G.A.B., la institución en principio se ocupó de *juntar a los armenios, de darles un pedacito de tierra y herramientas de labranza*.

- “... Después viene el genocidio, entonces se ocupó después de juntar a todos los huérfanos. Un millón y medio de armenios murieron, muchísimos niños quedaron huérfanos y eh... Parekorzagán [fonética] que es lo mismo que la Unión General Armenia de Beneficencia, se ocupó de mantener los orfanatos: [silencio] Eso fue más o menos hasta la Segunda Guerra Mundial. Ya después de este momento de 1930 podríamos decir... no, antes de la Segunda Guerra, en 1930 más o menos, ya la gente se recuperó un poquito, los chicos crecieron y pudieron haber estudiado algo, pudieron haber empezado un trabajo y ya se empezaron a valer por sí mismos. Ya Armenia existía en ese momento. Se hizo una república libre e independiente que duró dos años y que después entró en el régimen de la Unión Soviética. Al entrar al régimen de la Unión Soviética, Armenia había quedado con muy poca población. Entonces la U.G.A.B., esta institución, se ocupó de **repatriar** a todos los armenios que habían sido expulsados por el genocidio. El genocidio había ocurrido en Turquía actual y todo el mundo se había ido. Se habían ido hacia Egipto, hacia Europa, hacia América, hacia Francia, hacia Rusia también, hacia muchos lugares. Entonces, la Unión General Armenia se ocupó de repatriar a... ciento cincuenta mil personas, lo cual para esa época era una cantidad muy grande. Fue todo una gran... patriada, un gran gesto que costó mucho dinero, mucho esfuerzo y volvieron. (Dirigente de la U.G.A.B., segunda generación).”⁹⁰

⁹⁰ “U.G.A.B. y la repatriación: Durante 1930 y 1931, con el gran esfuerzo de la U.G.A.B. y la ayuda del gobierno de Armenia, más de 10.000 compatriotas fueron repatriados y se establecieron en Armenia. En 1946-47, el gobierno de Armenia solicitó a la U.G.A.B. ayuda material para trasladar allí a quienes lo desearan. La Institución organizó una colecta, y con los dos millones y medio de dólares reunidos, lograron repatriar a 105.000 armenios. La U.G.A.B. siempre propició la repatriación atendiendo a sus deseos de que nuestro pueblo se reuniera en la Madre Patria para participar de su desarrollo”. (Fuente: http://www.ugab.org.ar/institución/ins_mundial.html, leído el 28/08/02)

A la luz de la información analizada, podemos interpretar que la armenidad fue definida y *preservada* diferentemente a partir de la valorización disímil de la patria de origen. Tanto la F.R.A. como la U.G.A.B. hallaron que el espacio comunitario de la vida en diáspora servía a los fines de salvaguardar una nación fragmentada en múltiples localizaciones diaspóricas. Para unos, esa nación se encontraba amenazada por la soviétización. Para los otros, en cambio, la patria de los ancestros era el depósito auténtico de las tradiciones y de la herencia nacional. La pertenencia institucional devino en definiciones alternativas de *ser* armenio en Argentina, experiencias que comunalizaron de forma diferente a la identidad diaspórica.

Desde una perspectiva más amplia, sin embargo, pareciera que más allá de las fórmulas políticas que escindieron a las comunidades diaspóricas armenias, existiría un acuerdo -característica a nuestro entender de la identidad diaspórica- de que la patria es la de los ancestros y en ese punto de identificación comienzan a jugar elementos como la *sangre*, el territorio *histórico* (difícil de definir ya que no ha tenido una formación estatal estable durante 25 siglos) y la cultura en términos esencialistas (durante 25 siglos no se habría transformado, sólo transmitido de generación en generación y evolucionado hasta llegar a nuestros días). Es por eso que si existe un acuerdo, éste sería en términos de “patria de los ancestros”, el centro referente de las identificaciones diaspóricas. Cuando se habla en nombre de la armenidad, sin duda priman las concepciones de patria ancestral a la que se toma como referencia de la etnicidad. Pero, como ya observamos, en términos de concepciones del nacionalismo, esta patria de origen se la puede tomar como referencia desde distintos posicionamientos, produciendo diferentes identidades diaspóricas en pugna. Lo importante también es no perder de vista que la ausencia de un “estado-como-nación” implica que el concepto de nación elaborado y sostenido en la diáspora resulta importante. En este marco, es posible pensar el espacio diaspórico armenio como constituido por la coexistencia de diferentes ideologías nacionales. Resulta oportuno retomar las palabras de Benedict Anderson (2000: 24), quien sostiene que lo que distingue a las comunidades son los diferentes estilos en que son imaginadas. Estos diferentes estilos se traducen en una comunidad diaspórica como la que investigamos, desde nuestro punto de vista, en distintas formas de imaginarizar no sólo la comunidad conformada en el país receptor del desplazamiento, sino también la comunidad de origen.

2. b. Los símbolos nacionales

Una de las formas de evidenciar la faccionalización de los espacios de re-producción de la armenidad es a través de los “usos” de los símbolos nacionales. Banderas, himnos y fechas patrias representaron la polarización de las comunidades diaspóricas armenias. Veamos cómo se reconstruye esta rivalidad a través de los símbolos nacionales en el relato de los informantes:

- I: “... Durante años hubo mucha rivalidad, pero no de [...] miradas celosas y ese tipo de cosas, sino ha habido incidentes de violencia muy habitualmente, muy habitualmente. Entrar con armas por ejemplo cuando.... Por ejemplo, el **himno** armenio es uno, el himno de de de la Unión Soviética de Armenia Soviética fue otro, esteh... de entrar con armas, por ejemplo, cuando se está entonando un himno y sacar a... a los chicos a punta de pistola.

Yo: ¿Acá respetaban el himno de la Armenia Soviética y no el otro?

I: Exacto. O al revés. Por ejemplo, la Armenia independiente tenía una **bandera**, la Armenia Soviética tenía otra bandera y bueno, era muy habitual eso de quemar banderas, de escupir banderas, de agarrarse a las piñas... (Miembro de la U.G.A.B., tercera generación).”

- I1: “Por ejemplo, el (*sic.*) **bandera tricolor** armenia antes no existía.

Yo: ¿Esa? [Señalando una de las tantas presentes en la oficina]

I1: Claro. En la era del soviétismo no existía porque esa bandera representa a Armenia independiente. Entonces, nosotros teníamos la bandera tricolor y enfrente no...

Yo: Nosotros... acá.

I2: Sí. ¿Por qué? Porque esta institución se identificaba con la independencia de Armenia y la otra no. Entonces el usar la bandera era un poco conflictivo, pero se entendía no por el trapo la bandera, sino por lo que representaba.

Yo: Claro, como un símbolo.

I2: El que usaba la bandera estaba en contra de la Unión Soviética, así estaba claro. (Dirigente del Instituto San Gregorio el Iluminador; miembro de la comunidad, segunda generación).”

No debemos perder de vista que el Instituto San Gregorio el Iluminador es una de las instituciones pertenecientes al *Centro Armenio*, es decir, a la Institución Administrativa de la Iglesia Armenia. A partir de estas palabras, pareciera por ende que la iglesia no fue un espacio tan decididamente neutral con respecto a la soviétización.

La *tricolor* (rojo-azul-naranja) es la bandera que actualmente representa a la República de Armenia y es el símbolo que se estableció para la república independiente de los *Dashnak* en 1918. La bandera de Armenia Soviética era roja-azul-roja. Las fechas patrias también fueron objeto de disputa. Actualmente se celebra la reciente independencia de Armenia el 21 de septiembre, pero los *Dashnak* continúan conmemorando también el inicio de la

independencia de 1918 todos los 28 de mayo.⁹¹ El 29 de noviembre es la fecha recordativa del ingreso de Armenia a la Unión Soviética. No pudimos constatar si y quiénes conmemoraban ese día. La existencia de fechas nacionales contrastantes implicó la conmemoración de eventos diferentes, que señalaban definiciones alternativas de la patria de origen.

Los himnos son otro tema. El actual himno nacional es muy similar al utilizado en el período de comienzos del siglo XX hasta la soviétización. Ese es el himno que utilizaban las instituciones que estaban alineadas bajo el lema de *libertad e independencia*. No se utilizaba en la U.G.A.B. por ejemplo, y según las palabras de una informante, en esta institución sí se entonaba el soviético.

Los efectos de la bipolaridad institucional se pueden evidenciar por otra parte en la similitud de actividades que aún hoy en día se desarrollan en cada una de las instituciones mayoritarias. Desde este punto de vista, es posible comprender que el curso de lengua al cual asistimos tenía otro paralelo en la U.G.A.B. (mismo día, mismo horario). Hovanessian registra el mismo tipo de fenómenos para el caso de la comunidad armenia-francesa por ella investigada:

“La bipolarité idéologique de la communauté arménienne a contribué au dédoublement de certaines activités similaires, comme les cours de langue, les colonies de vacances (Croix-Rouge et Croix-Bleue), les scouts (...) (Hovanessian 1992a: 128-130).”

Los efectos de la bipolaridad también surgen como ejemplos contradictorios al interpretar las clasificaciones políticas que engloban a cada bando. Ya adelantamos las paradójicas categorizaciones y el tejido de alianzas y enemigos que la soviétización precipitó. En ese marco, se comprende que izquierdas y derechas queden como categorizaciones obsoletas para encuadrar a los partidos políticos diaspóricos. El fondo ideológico sobre el cual los partidos se identificaban claramente no era el argentino, sino que siempre estaba en relación con Armenia. Nunca fue aclarado por los interlocutores de la A.C.A. pero, según los datos aportados por Hovanessian (1992a), el *Dashnaktsutiún* fue un partido que se adhirió a la “Segunda Internacional” en 1907. Un militante de la F.R.A. nos comentaba la caracterización de la plataforma política del partido del siguiente modo: existió una dirigencia que aparentaba ser *socialista en el exterior* (en otras localizaciones diaspóricas), pero que en nuestro país tenía un accionar de *derecha*, y el *partido es socialista y nacionalista, y no nacional-socialista*.⁹² La época de esta elite en el poder la remontó de 1967 a 1984 y, según este

⁹¹ Estas dos fechas patrias también son celebradas oficialmente en Armenia, luego de 1991.

⁹² Según el programa de la F.R.A. (a nivel internacional “Armenian Revolutionary Federation: A.R.F.”), es un partido nacionalista, socialista, democrático y revolucionario (Fuente: <http://www.arfd.am>, leído el 27/11/04).

informante, junto con la democracia se renueva la estructura del partido y *se los echa*.⁹³

Curiosamente, Martine Hovanessian (1992a: 106) comenta una situación semejante para el caso francés, aunque en sus informantes prima la idea de que el partido *Dashnak* es de derecha por el núcleo nacionalista, que a su vez lo conforma como anti soviético. El caso del partido *Ramgavar* es también ilustrativo, ya que es conservador-burgués y paradójicamente ha apoyado a la Armenia Soviética. La autora arriba entonces a la misma conclusión; que al confrontar las pertenencias políticas diaspóricas con el trasfondo del sistema político francés, esas pertenencias se definen frecuentemente de forma confusa y a veces también de forma contradictoria en relación a la dicotomía derecha/izquierda que se halla en Francia.

A partir del trabajo de campo en los distintos espacios que re-producen armenidad en la comunidad pudimos advertir que, si bien estas organizaciones funcionan como espejos en cuanto a las actividades que ofrecen a sus miembros por ejemplo, son distintas las definiciones de armenidad que emergen de la práctica institucional. En otras palabras, desde nuestro punto de vista, el clivaje político-ideológico que faccionalizó a la comunidad abre el campo para otra serie de disensos y conflictos que tienen que ver con qué es *ser armenio* en Argentina (y para qué).

3. Otros disensos

Las diferencias en torno al cómo y al para qué *conservar la armenidad* -uno de los lemas definitorios de las prácticas institucionales- instaura disensos que se han perpetuado y cristalizado en los dos espacios institucionales mayoritarios. De allí que nuestra intención en este capítulo fuera esbozar el perfil hegemónico de cada institución, para dar cuenta de las características que definen, clasifican y regulan a cada organización y su membresía. El clivaje político-ideológico refunda entonces otro tipo de desacuerdos y tensiones.

3. a. La Causa Armenia

⁹³ Un hecho polémico ha sido la ruptura interna en la Asociación Cultural Armenia. Este hecho fue aclarado solamente por este interlocutor. Brisa Varela (2002: 131) comenta que la ruptura fue consecuencia de las crisis institucionales que atraviesan la comunidad desde la década de 1990. La ruptura derivó en denuncias y la posterior intervención de la institución a comienzos de 1999. Según lo aclarado por la autora, como así también por el informante, más que diferencias políticas pareciera que el quiebre interno pone de relieve las querellas en torno al ejercicio del poder y los intereses sociales y económicos que acompañan los puestos de los dirigentes de la institución.

Si el objetivo común era el de *conservar la armenidad*, las diferencias ideológicas se instauran, en el discurso de los interlocutores, en los modos y las razones para hacerlo. Creemos importante resaltar entonces que uno de los factores que indica esta diferenciación se halla en relación a lo que la comunidad representa como la *Causa Armenia*.⁹⁴ La *causa* concierne a las formas de encarar los hechos del genocidio y a sus perpetradores, es decir, qué lucha es necesaria o deseada frente a los turcos y ante la negación de lo ocurrido. Hallamos que el umbral de la reivindicación del genocidio y su reconocimiento constituye un elemento importante en la definición de la armenidad tanto de la A.C.A. como de la U.G.A.B. Sin embargo, y a grandes rasgos, pudimos constatar que la cuestión del reclamo cobra más fuerza en el accionar de la primera institución. En otras palabras, para muchos miembros y militantes de esta institución, el *ser armenio* cobra sentido al relacionarlo con el reclamo del genocidio. Esta interpretación se desprende de la observación y de las entrevistas realizadas a miembros, militantes y dirigentes de esa institución. Uno de los organismos que funciona dentro de la F.R.A. es el *Consejo Nacional Armenio*, que trata cuestiones diplomáticas haciendo hincapié en la reivindicación del genocidio ante los organismos gubernamentales de nuestro país, por ejemplo. Específicamente, una informante sostuvo:

- Yo: “Esta institución por ejemplo, ¿qué tipo de actividades desarrolla?”

I: Son actividades culturales, son actividades deportivas... eh... hay actividades políticas, hay una juventud política, hay una institución benéfica. En general, la institución de acá [refiriéndose a la U.G.A.B.] pasa lo mismo: hay juventud, hay música, cultura, baile...

Yo: ¿Y en qué se diferencian entonces?

I: Supongo que hay diferencias ideológicas.

Yo: Ah, ¿sí?

I: Sí, sí, sí. Eh... sí, sí. En realidad son como internas medio pavas por ahí, ¿no? Porque en definitiva todos apuntamos a lo mismo, pero nada más que mirándolo desde puntos de vista diferentes.

Yo: ¿Y qué es a lo que apuntan?

I: Supongo que tiene que ver con mantenernos como armenios acá en la diáspora, en la diáspora general y acá en Buenos Aires en particular, porque ni siquiera es lo mismo que Córdoba o Montevideo. Eh... tratar de para mí, en lo personal, tratar de bregar por el reconocimiento del genocidio armenio a nivel municipal, gubernamental y en el nivel gubernamental en cuanto a nivel nacional. Me interesa que suceda, porque sería un punto de un paso muy importante adelante en tema de Cuestión Armenia, de Causa Armenia instaurado a nivel internacional. Para mí eso es un objetivo en sí mismo también. Que es paralelo al mantenimiento de eh... al mantener, si pienso en mí misma, al mantenerme como armenia. Y que no sé si pasa por estar de novia o casarme con un armenio o comer comida armenia.

⁹⁴ O su sinónimo, *Cuestión Armenia*.

Tiene que ver por ahí con otras cosas. Pero, son dos cosas que para mí van completamente a la par. Y que una no existe sin la otra. Y entonces a veces puede verse así como no [...] Las diferencias ideológicas que sí existen por ahí acá tiene que ver con ver esto mismo que te decía yo pero desde puntos de vista diferentes. Por ahí acá al lado, la Liga [otra forma de denominar a la U.G.A.B.], creo que tiene que ver tiene más una postura eh... demócrata li eh... partido demócrata liberal, una cosa así se llama.

Yo: ¿Pertenece a un partido?

I: Sí, eh... en general sí. No sé si lo dicen o no, pero la corriente ideológica que que ellos tienen es esa. Es el partido demócrata liberal, que incluso tiene sus representantes en Armenia y que existe en Armenia como partido político. Lo que pasa es que en la Argentina no están permitidos los partidos políticos que sean de otros países. Entonces, acá el Usagsutiún que es el Dashnaksutiún, que es la Federación Revolucionaria Armenia tiene el nombre de Asociación Cultural Armenia y el partido demócrata liberal tiene el nombre de Unión General Armenia de Beneficencia, que es la U.G.A.B. Las diferencias son nada, eso, son de forma, no creo que sean de fondo.

Yo: ¿No sabés si hubo una rivalidad antes?

I: Es probable que sea así, porque tiene que ver también con objetivos diferentes de de colectividad. (Miembro de la A.C.A., tercera generación)."

Por un lado, aquí se observa una esencialización estratégica de la armenidad que lleva a minimizar diferencias internas. Por otro lado, encontramos que el genocidio -como mito fundante de la comunidad- y la injusticia y la negación de lo ocurrido, permiten comunalizar y generar de este modo sentidos de pertenencia. En otra ocasión, otro miembro de la A.C.A. (tercera generación) nos explicó que el *ser armenio* implica en principio

- *reconocerse como tal y, en segundo lugar, implica luchar por el reconocimiento del genocidio -que puede hacerse desde el plano individual o desde el plano político, como la Causa Armenia- pero no es imprescindible* (Notas de campo).

Veamos las palabras de otro militante de la F.R.A. (de segunda generación):

- [Después de dar cuenta de la polarización de la comunidad, pregunté]: “Y la membresía a las instituciones, ¿sigue pasando por pertenecer a este partido político y no, ser neutral?”

I: No, no, hay también... hay identificación con lo neutral, con un sector, con otro sector, por la identificación con lo tradicional eh... epidérmico de lo armenio: el lehmeyún, el baile, eh... a veces hasta la lengua se convierte en epidérmico si uno no va al sentido de las cosas.

Yo: ¿Epidérmico cómo?

I: Superficial, de la cáscara. Quedarse en la cáscara de un armenio y no en el contenido.

Yo: ¿Y qué sería el contenido?

I: El contenido es el reclamo.

Yo: ¿El reclamo por... en este momento?

I: Por el 24 de abril, el reconocimiento de parte de Turquía [...]

Yo: ¿Qué es la Causa Armenia?

I: La Causa Armenia es eh... un gran problema político para la nación armenia, es un problema de existencia, que ha tenido diversas formulaciones políticas en su transcurso y que, como principio motor es aplicar el criterio de que el armenio, perdón, que la nación armenia puede vivir con los mismos derechos y obligaciones que todas las otras naciones y estados del mundo. Que no tiene que tener ni más pero tampoco menos. Y hasta ahora ha tenido menos. Y, para lograr... para llegar a esto se busca que Turquía reconozca el genocidio, que se afiance la república de Armenia y la liberación de Karabagh, porque era una tierra ocupada por Azerbaijón injustamente. Y la reparación del genocidio y la restitución territorial de la Armenia ocupada por Turquía”.

Lo que se advierte aquí es la marcación de disputas al interior de la comunidad. En el próximo acápite examinaremos las diferentes definiciones de la pertenencia, pero ya es posible observar a partir de estas palabras que la pertenencia puede hacer entrar en juego una serie de clivajes que distinguen “grados” de armenidad y de forma concomitante, de “autenticidad” de la pertenencia. El compromiso en relación a la defensa del *contenido* de la armenidad como marca de la pertenencia fue un factor mayoritario en los informantes de esta institución.

Como sabemos, el genocidio es apropiado por las comunidades diaspóricas armenias para entamar el relato de la dispersión. La lucha por el reconocimiento fue librada entonces en nombre de la *Causa Armenia*, y en algunos casos este reconocimiento va de la mano con el reclamo de restitución -territorial, material, etc. No obstante, encontramos en los relatos y en las prácticas observadas un punto de disenso en cuanto a cuál puede ser la lucha necesaria y deseada en pos de ese objetivo. A partir de las lecturas realizadas y del material del trabajo de campo, podemos sostener que existe un disenso abierto por el período que va de 1975 a 1983, en el que grupos minoritarios de armenios resolvieron la *cuestión* en términos de acciones terroristas contra los turcos.

En principio, es necesario aclarar que este tema fue en sí mismo bastante conflictivo abordarlo en las entrevistas. Pareciera que ha sido un tema “tabú”. No obstante, cuando se instala como problemática, las pasiones que en algún momento llevaron a debatir en distintas comunidades diaspóricas el tipo de lucha que se libraría para la *Causa Armenia* (en el mismo período en el que las acciones terroristas tuvieron lugar), resurgieron como debates a tratar en distintos contextos de observación durante la investigación. Antes bien, es necesario contextualizar estos actos para comprender cuáles son las cuestiones en pugna.

Luego de la Primera Guerra Mundial, el partido *Dashnak* -detentador del poder de la república de 1918- formó una unidad especial para tomar venganza contra líderes turcos que habían sido responsables de la masacre. Estas manifestaciones de violencia fueron conocidas como *Operación Némesis* y se inició con el asesinato de Talaat Pashá en manos de Tehlirian, un joven sobreviviente del genocidio. En 1923 esta operación fue detenida. No se conocen más hechos que impliquen la práctica de violencia contra turcos hasta 1975, cuando se retoman a estos “héroes” como mentores de las acciones terroristas. Igualmente, resulta oportuno resaltar otro aspecto clave a tener en cuenta en términos de los desarrollos en relación al genocidio armenio: el juicio de Nuremberg (1945 a 1949). El juicio fue un acontecimiento que despertó en los armenios, por un lado, la esperanza de que el crimen pudiera ser sentenciado; por otro lado, implicó la apropiación en el discurso por parte de los armenios del término creado por el jurista Raphael Lemkin, *genocidio*, para referirse de allí en adelante a las matanzas de 1915.⁹⁵ La *causa* parecía poder reinstalar en el escenario internacional al genocidio de los armenios como problemática no resuelta e impune. También surgió una frase omnipresente en el discurso sobre el genocidio armenio. Nos referimos a la frase que Hitler utilizó cuando se preparaba la invasión a Polonia en 1939: “¿Quién después de todo habla hoy de la destrucción de los armenios?” (Dadrian 1995: 403).⁹⁶ Esta frase fue utilizada por la mayoría de los sujetos entrevistados y en algunos discursos de los actos del 24 de abril.⁹⁷ A este respecto, distintos miembros argumentaron y citaron la frase para explicar que *el primer genocidio del siglo XX* se fundó como un antecedente del Holocausto. Y si el primero hubiese sido correctamente enjuiciado, quizás el segundo no hubiese ocurrido.⁹⁸

Los veinte años posteriores a la Segunda Guerra Mundial no implicaron demasiados cambios en torno a la *Causa Armenia*. No es sino hasta el año 1965 cuando diversos factores coincidieron para que el genocidio emergiera como una problemática que públicamente fuera denunciada en la diáspora y en Armenia, con manifestaciones en las calles y la construcción

⁹⁵ El término *Holocausto* queda reservado, en casi todas las referencias de los informantes, al caso de los judíos. En cambio, el de *genocidio*, es utilizado para referirse al caso armenio, aunque es necesario aclarar *de los armenios* o *el primero del siglo XX*.

⁹⁶ El autor comenta que la declaración ha sido utilizada por diversos autores para establecer algún tipo de vínculo entre el genocidio armenio y las subsecuentes iniciativas genocidas de Hitler, quien se presume que había sido influenciado por ese genocidio, y específicamente, por el hecho de que los perpetradores salieron impunes. Un debate surgió por la incertidumbre en relación a la proveniencia del documento en cuestión y sobre la identidad de la fuente que obtuvo y transmitió el material de los discursos. Estos temas surgieron justamente cuando durante los juicios de Nuremberg se intentaba establecer el intento criminal y la conducta de los nazis. A partir de los juicios, se despejaron las dudas sobre aquel documento, y se estableció la autenticidad de la frase (Dadrian 1995).

⁹⁷ Inclusive se la encuentra en el film *Ararat*, de Atom Egoyan.

⁹⁸ Una interpretación alternativa de la frase surgió en un comentario durante el curso de historia: *Hitler fue el primero en reconocer públicamente el genocidio de los armenios* (Notas de campo).

de monumentos en Armenia para recordar a los mártires. En ese entonces, se cumplían cincuenta años de silencio (Björklund 1993: 346).

El terrorismo armenio se gesta en esa época, reclamando que las manifestaciones pacíficas y/o diplomáticas en torno a la *Causa Armenia* hasta el momento habían fracasado en términos de avanzar en el reconocimiento y el enjuiciamiento de los responsables. A partir de 1975, y durante diez años, se llevaron adelante doscientos atentados, que dejaron un saldo de sesenta y cuatro víctimas, la mitad de los cuales eran diplomáticos turcos o sus familiares. Las ciudades en las que tuvieron lugar fueron Atenas, Ankara, Beirut, Lisboa, Londres, Roma, Los Angeles, etc. Los *Fedai*⁹⁹ estaban constituidos en distintas organizaciones nacidas en Beirut. Según Walker (1991), el ímpetu para el desarrollo del terrorismo armenio provino del asesinato de un diplomático turco en Santa Bárbara, California, en manos de Gourgen Yanikian, un sobreviviente del genocidio. Desde *Operación Némesis* no se habían desarrollado manifestaciones de violencia contra blancos turcos.

Una de las más importantes organizaciones que decidieron emprender la lucha armada fue el Ejército Secreto Armenio para la Liberación de Armenia (A.S.A.L.A., sigla en inglés). Para Björklund (1993) esta organización estaba conformada por antiguos *Dashnak* que no estaban de acuerdo con el accionar del partido, o mejor dicho, con el hiato entre su retórica y la acción llevada adelante en pos del reclamo del genocidio; para Walker (1991), en cambio, eran jóvenes armenios que no estaban conformes con el accionar de los partidos políticos existentes en general, aunque el autor no brinda indicios de que fueran desertores del partido *Dashnak*. No obstante, Walker sí asume esta asociación con el segundo grupo en importancia, el Comando de Justicia del Genocidio Armenio (J.C.A.G., sigla en inglés). Debido al tipo de reclamos -restitución de las tierras y reconocimiento del genocidio- y por la retórica del discurso (de izquierda) muchos asocian esta organización con la F.R.A. Otros grupos menores, como el Ejército Revolucionario Armenio o la Nueva Resistencia Armenia, también accionaron en aquella época.

El terrorismo armenio tenía como objetivo principal que Turquía, y el resto del mundo occidental, tomara conciencia de la existencia de los armenios y su *causa* pendiente. Los miembros de estas organizaciones eran jóvenes armenios que participaban plenamente de las comunidades de las que formaban parte (Björklund 1993: 346-348). Las manifestaciones de violencia producidas por la práctica de la identidad armenia fueron desbaratándose y llegaron

⁹⁹ Según Hovanesian (1992a: 253), el terrorismo armenio hizo resurgir en las conciencias el mito de los “héroes combatientes consagrados a la patria”, tan importantes durante el siglo XIX. La ofensiva armada era la que los diferenciaba de los *fedai* del período anterior.

prácticamente a su fin cuando en 1985 la problemática armenia ingresó a las Naciones Unidas. Lo interesante, como sostiene Briones (1993), es que el discurso lego y el académico han justificado o explicado las acciones terroristas por la referencia a la experiencia armenia del genocidio.

La residencia del embajador turco en Argentina ha sido, durante años, el escenario elegido por la juventud perteneciente a la F.R.A. para realizar manifestaciones *no oficiales* durante el *24 de abril*. El carácter no oficial es consecuencia de que no se halla incluida como actividad por la Comisión que organiza las ceremonias en ese día. Además, es una ceremonia faccionalizada, ya que sólo se dirigen hacia allí los integrantes de uno de los sectores de la polarización comunitaria. Una de las manifestaciones que presencié en el año 2002 cumplió el carácter de memoria contra-hegemónica. Al principio no comprendimos por qué no era una actividad masiva en la comunidad, aunque según los presentes, antes sí lo era. Lo fue en el año 2004, cuando este lugar se transformó en *oficial*, ya que se había auspiciado desde las autoridades de la Comisión una marcha hacia la residencia del embajador, teniendo en cuenta que en esa oportunidad el acto central se había realizado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, muy cercana a la residencia. En esa oportunidad entonces la marcha sí fue multitudinaria y el espacio fue objeto de la memoria hegemónica de la comunidad.

¿Por qué pensamos en estos espacios de la memoria en términos de hegemónicos y contra-hegemónicos? Ya aclaramos en el capítulo anterior que los usos del pasado que permanecen en los márgenes de la construcción del “nosotros” más representativo del relato que se difunde y que compone el mito fundante de la comunidad es, desde nuestro punto de vista, una expresión de los pasados que la comunidad silencia, o en este caso, desea olvidar.

La manifestación en *la embajada* posee elementos que denotan la práctica de la identidad en términos “más violentos”. Tenemos en mente en este caso los cantitos, la quema de banderas, arrojar botellas con pintura roja hacia el edificio, escribir el pavimento con aerosol. Estas acciones, desarrolladas bajo el tutelaje de distintos organismos de la A.C.A. (U.J.A., scouts, dirigentes de *Homenetmén* y de la F.R.A.), revelaron un escenario más “activo” que las otras actividades *oficiales* que se organizaron durante ese día. Algunas ocasiones también incluye una pegatina que se lleva a cabo la noche anterior, o sea, en vísperas del *24 de abril*. La ciudad se empapela de afiches que recuerdan el no reconocimiento del genocidio y se intenta, al igual que en la plazoleta en donde tiene lugar la manifestación, informar a las personas sobre los actos genocidas en manos de los turcos.

La frase más utilizada fue *Turquía, estado genocida*. Uno de los cantitos pronunciados decía así: *Al turco, al turco, le va a llegar la hora / Y sabe de siempre lo que pasó en Lisboa*¹⁰⁰ (Notas de campo). En la página Web que representa a U.J.A., también se nombraba un acontecimiento en Lisboa, aunque no se daba cuenta más que de los *héroes* y sus fotos. De modo que, podemos argumentar que en términos de la memoria que manejan los militantes de organismos de la F.R.A., el terrorismo armenio aparece como un acontecimiento-ejemplo-controvertido, aunque nunca es abiertamente puesto en estos términos. Sigue perteneciendo al universo “tabú”, aunque en ciertas prácticas emerja como un tema sobre el cual se abre disenso. El desacuerdo surge desde nuestro punto de vista cuando no toda la comunidad participa de estos actos y cuando no todos saben siquiera que las acciones terroristas tuvieron lugar en algún momento. Solamente en una oportunidad pudimos llevar el tema en una entrevista realizada a un militante de la A.C.A., y él evadió la respuesta argumentando que los turcos también realizaron atentados contra el Papa Juan Pablo Segundo, por ejemplo. El período se mezcló en su discurso con la *resistencia armenia* en Líbano, durante la guerra civil que se inició en 1975 y perduró aproximadamente el mismo lapso que el período de los atentados terroristas armenios.

Teniendo en cuenta entonces que estos temas eran poco proclives a ser abordados durante una entrevista, tuvimos la suerte de presenciar durante la *Iª Jornada de Cultura y Educación Armenia*¹⁰¹ cómo este tema sigue generando debates, conflictos y tensiones que están a la orden del día en la comunidad, o por lo menos, en el ámbito educativo de las escuelas comunitarias -ámbito defendido como uno de los más importantes en términos de socialización de la cultura armenia. Si bien el relato que transcribimos a continuación resultará un tanto extenso, quisimos no interrumpirlo para conservar y apreciar la riqueza de los comentarios de los diferentes actores que intervinieron en la discusión.

- Presentadora: “Ahora voy a presentar a la señora [I1] que va a hablar sobre Héroes Nacionales: Némesis”. La ponencia se titulaba: *La enseñanza de lo heroico como inspiración educativa y escolar*

¹⁰⁰ En una fuente en donde se detalla la cronología de los atentados cometidos por armenios desde 1973 hasta 1986, encontramos que en Lisboa se desarrollaron dos. El primero tuvo lugar en junio de 1982 y son asesinados diplomáticos turcos y sus familiares. El acto se lo adjudica J.C.A.G. El segundo, tuvo lugar en julio de 1983, cuando cinco terroristas asesinan con bombas a un diputado turco con su familia. En este caso, el A.R.A. (Armenian Revolutionary Army) se proclama responsable del hecho. (Fuente:

http://www.turkishforum.com/armenian/terror/chronological_list_of_armenian_terror.html, leído el 02/08/05).

¹⁰¹ Jornada que se organizó con motivo de la Conferencia Armenia-Diáspora en el año 2002, organizada por Hamazkaín (asociación cultural perteneciente a la F.R.A.), la Institución Administrativa de la Iglesia Armenia, la Unión de Escritores Armenios de Argentina y la U.G.A.B. A partir de los resultados de las discusiones presentadas en las ponencias, se elevaría un documento que detallara las decisiones en materia de Cultura y Educación propuestas para desarrollar en conjunto con Armenia y el resto de las comunidades diaspóricas.

para el estudio de la Historia Nacional (la cultura histórica y el sentimiento de nacionalidad). “Bueno, buenos días. Disculpen mi lenguaje poco académico, pero voy a... esteh... voy a hablar sobre este tema en base a una experiencia personal. Que... yo hace más de diez años que llevo una tarea de investigación acerca de la vida de mi [enfático] abuelo que formó parte de los Némesis. Y en este caso, eh... viene a colación este año eh... me invitaron a Córdoba para participar de un homenaje por este héroe nacional. [...] Haciendo un paralelismo entre las dos guerras mundiales observamos que ambas fueron unnn... campo propicio para que se pusieran en marcha los dos genocidios más importantes en la humanidad [pausa] Ambas están intrínsecamente conectadas y... algunos esteh... estudiosos o expertos en leyes internacionales vinculan a estos dos genocidios muy estrechamente incluso diciendo que o sugiriendo que el de los judíos, o sea el segundo, fue condicionado por el primero [enfático], el de los armenios por haber quedado impune. Observamos también que, mientras los armenios nos estancamos en el tema de... nos estancamos en el tema del genocidio y la imagen desoladora de genocidio y después de ahí pasamos directamente a la independencia de Armenia... eh... mostramos una imagen muy muy desoladora, sin ninguna clase de esperanza ni de proyección [...] Nosotros la etapa posterior [enfático] al genocidio es la etapa que pasamos por alto y es la etapa más importante de nuestra historia. Porque demostramos al mundo entero cómo resurgimos de las cenizas. Cómo hicimos frente a los constantes eh... atropellos del turco, sea judicialmente, o sea por medio de sus bandidos, o sea por sus tropas [...] Y... pasamos muy por alto el accionar de nuestros eh... de nuestros Némesis, que fueron héroes que... no pertenecieron a un partido político, pertenecieron... a toda la armenidad. Eso es fundamental que eh... se distribuya y que se enseñe en los colegios, desde el primer atentado, o sea desde el primer ajui... enjuiciamiento o ajusticiamiento que se hace en Tiflis eh...por acá lo tengo: el 23 de marzo de 1919, en la calle [...] por Aram Ierganinán ejecuta a [...], hasta el último de toda una seguidilla de ajusticiamientos que es el del 4 de agosto de 1922 es el de Hagop Melcomov que ajusticia a Enver en Afganistán. [Pausa] Estos son unos son héroes jóvenes [enfático] de una historia contemporánea que a nuestros alumnos y a nuestros jóvenes les les va a interesar como historia. Va a ser un ejemplo, un modelo. Cuando... [Pausa] En realidad tenemos que aclarar que sin la existencia de estos jóvenes héroes nuestro pueblo hubiera seguido siempre con el temor del fantasma del turco acechando, ¿no? Esas compresiones [¿?], estas ejecuciones, dio a nuestro pueblo la oportunidad de vivir con dignidad [pausa] influyendo en el acervo histórico con páginas de oro que nos forjaron ante nosotros y ante el mundo [...] Tenemos que buscar todos los métodos como para que nuestra juventud concientice que tuvimos héroes [...].” Preguntas. Pasan el micrófono.

- I2 (Docente del curso de lengua armenia): “No me quedó muy claro el punto en donde vos hablás del ajusticiamiento eh... porque no considero que sea una actitud positiva presentarles digamos el ajusticiamiento a los chicos, a los adolescentes, ¿no? Que justamente están en una etapa en donde la justicia es un pilar para ellos, es lo que defienden. No me parece que sea muy positivo presentarles estos casos del ajusticiamiento como... digamos como... como modelo. Me parece que es una apología del delito, creo que puede ser muy peligroso por el mensaje que pueden recibir los chicos, ¿no? Esto ha llevado a un momento en la historia post-genocidio que fue el terrorismo armenio. Y por lo cual a veces los armenios tenemos que pedir un poco de... de disculpas a la humanidad. Eh...”

- Interrupción de I1: “Mirá, yo entiendo lo que me decís y estoy de acuerdo en la forma en la que vos lo estás planteando. Pero hay una diferencia de criterios. Eh... acá estuvo unnn... un experto en lo que es genocidio armenio que es Vahakn Dadrian que tiene un libro que es muy interesante que lo hojearan, en donde explica cómo fue el juicio a los responsables del genocidio. Esos responsables fueron juzgados y fueron sentenciados a muerte. Eh... el nuevo gobierno de los turcos no lo puso en práctica y Europa hizo la vista gorda e incluso los afiló. Eh... En una charla que tuve con el doctor Pascual Ohanián, llegamos a hablar de este tema y dijo que la concreción del punto... te voy a decir exactamente: el acto más manifiesto del punto final fue ajusticiar a los culpables como un recurso emergente de la asfixiante injusticia a la que deliberadamente fuimos sometidos. Eh... esos que fueron ejecutados estaban sentenciados a muerte y nadie lo ponía en práctica. El pueblo armenio para proyectarse necesitaba que alguien lo hiciera. Y cuando Armenia fue libre, el brazo político del nuevo gobierno en una eh... reunión extraordinaria decide tomar esa responsabilidad. Entonces, sale un grupo de jóvenes armenios que habían formado parte de las milicias de Pashavarán, Karakilisé y Sardarabad y ejecutan a esos que fueron los culpables y las los mentores de lo que fue genocidio. También habría que explicarles a los chicos que lo que eh... o sea, nosotros teníamos este derecho. No no... no entiendo que no [alguien del público habló y no se entendió] Te estoy explicando. O sea, yo di por entendido que ustedes sabían el tema del juicio, sabían del tema de las ejecuciones. Es en la forma en la que se puede presentar a los chicos”.
- I2: *La idea de que sea como un modelo es peligroso para los chicos (...) Quizás habría que hacer una especie de simulacro de juicio, por ejemplo, en una clase o varias en donde los chicos se acerquen al tema fundamentando con hechos (...)*
- I1: “No es una cosa suelta, es una consecuencia directa, forma parte de la historia. Quizás, o sea yo lo vea desde mi punto de vista muy fanatizado porque me unen lazos sanguíneos, o sea yo soy descendiente directa de uno de ellos. Eh... realmente... quizás tengas razón. Pero hoy por hoy en Armenia esteh... son considerados héroes nacionales, forman parte de los libros de Historia Armenia que yo he recibido y... no, no sé qué más decirte”.
- I2: [no tenía el micrófono] *Estamos haciendo un paralelismo con la dictadura (...) Estamos creando un comando para matar (...)*
- I3: [le dieron el micrófono y la interrumpió a I2 cuando estaba hablando] “El colegio es transmisor de valores y es el docente el encargado de saber discernir cuáles son los contenidos y las formas en que se deben transmitir esos conocimientos. De ahí que yo dije es muy importante hacer un buen [enfaticado] recorte de aquello que el docente quiere transmitir y qué valores quiere infundar. Podemos tomarlo como un acto que tiene que ver con un momento histórico y con una necesidad del momento, podemos justificar a esa persona, pero no podemos pensar que esa es la forma en que nosotros nos tenemos que guiar en el mundo”.
- I4 (docente de música de uno de los colegios, lo observé como director de coro en diversas actividades de la comunidad, le dieron el micrófono después de haber comenzado a opinar): (...) “Si ese armenio hubiese matado al turco, mientras el turco estaba cometiendo el genocidio, sería un héroe que fue y salvó a su nación. Ahora, por haberlo hecho después del genocidio ya no es un héroe y es un terrorista.

O sea que, hay un tiempo entonces para la barbarie humana, o sea, empieza acá y termina allá. Si lo hacés después de la guerra sos un terrorista. Si lo hiciste durante... no, no [ante alguna intervención] pregunto, no lo digo”.

- Presentadora: “Pero creo que no es ese el tema de discusión acá me parece, si es un héroe o no. Eh...el tema es...”
- I4: “No, porque justamente están presentando presentarlo como un modelo o presentarlo como un hecho. Ahora mi pregunta es... (...) Mi pregunta es: esta persona es un modelo o... es por ejemplo como puede decir ella que están hablando del terrorismo armenio.
- I2: (...) *Yo lo que digo es que puede generar en el adolescente algo negativo que no nos beneficia como armenios* (...) [nunca le dieron el micrófono, lo seguía teniendo el docente de música].
- Presentadora: “Claro, disculpáme, si nos remitimos a lo que ocurrió en la década de los ochenta y lo que vino después, los mismos armenios trataron de... para... empezar a reclamar desde otro lugar el reconocimiento del genocidio, trataron esteh.... Todos todos los armenios de la diáspora de evitar esa imagen esteh... de los terroristas porque realmente no era una imagen conveniente para lo que nosotros estábamos buscando. Y eso nos dio la posibilidad de tratar el tema en Ginebra en el año 85, sino no lo hubiéramos podido hacer. Pero ese es otro tema, creo que se tendría que discutir en otro lugar. Pero creo que esa imagen de terrorismo se trató eh... toda la diáspora coincidió de echar como un manto ahí para pasar a una nueva etapa que es la que se inició en la década de los ochenta y es la que sigue hasta la actualidad. [Alguien acotó algo] pero eso no, es que nadie está esteh...nadie eh... digamos poniendo en juicio en tela de juicio eso. Esto que se está hablando aquí [...] tiene que ver con la historia del siglo XX, que es una historia eh... difícil de tratar, sobre todo la historia de los conflictos de los puntos de vista de las de los partidos políticos frente a lo que era Armenia, que dividió a la colectividad armenia de la Argentina, que dividió a la diáspora, este tema de cómo tratar estos temas que son conflictivos [...]”
- Militante de la A.C.A., segunda generación: (...) *Acto de terrorismo, pero no. Fue justicia. Y a través de esos actos se conoció el genocidio, como el que absolvieron al abuelo de Hazmik.*

En este marco, se comprende que la apropiación del pasado por parte de la comunidad no sea una práctica uniforme. El pasado se constituye como el espacio más significativo para definir la identidad diaspórica, pero ese pasado es objeto de apropiaciones disímiles y para distintos fines. Resultó entonces sugerente que *Operación Némesis* y el *terrorismo* surgieran como problemáticas no agotadas a los ojos de los presentes en la jornada. Nos referimos precisamente a que son temas en los que aún no se ha producido una interpretación hegemónica, es decir, que se muestre como una idea acabada, sin conflictos, forma en que suelen aparecer otras ideas ya cristalizadas. Así, el disenso abierto en torno a estos temas nos incitó a reflexionar sobre el carácter legitimante de los espacios de re-producción de armenidad, y de cómo esos espacios se nutren del pasado como lugar legitimador de la

pertenencia y de qué significa. Las interpretaciones del pasado hegemónicas estructuran, por ejemplo, al mito fundante que es el genocidio. Pero esos mismos procesos de interpretación abren el hiato en torno a otros significados asociados con el genocidio y la *Causa Armenia*. Si pensamos que el reclamo del genocidio es una plataforma desde la cual se reflexiona sobre la armenidad, advertimos entonces distintas formas de producir la pertenencia.

3. b. Concepciones de armenidad

¿Qué significa *ser* armenio? ¿Qué es la armenidad? Este tipo de inquietudes sirvieron de guía para interpretar las diferentes concepciones de armenidad. De esta forma, priorizamos en este apartado las palabras de los interlocutores más allá de su pertenencia institucional, ya que los ejemplos que dan cuenta de la definición del *ser* en términos de la militancia y participación institucional los hemos puesto en evidencia en torno a la *Causa Armenia*. Lo que quisimos priorizar en la siguiente interpretación es qué significa el *ser* (en términos de pertenencia) sin más. Pronto advertimos que los distintos sentidos del *ser* armenio en Argentina era necesario problematizarlos, “situando” a la identidad diaspórica. En otras palabras, al decir armenidad se engloba y se enfatiza una uniformidad de sentidos y de prácticas asociados a la pertenencia. Para no caer en los riesgos implicados en los esencialismos que surgen al clasificar la armenidad, decidimos relativizar diferentes concepciones que afloraron durante la investigación, sin desear, bajo ningún punto de vista, agotar la multiplicidad de sentidos que puede desplegar ese término.

En función de estas premisas, podemos observar que los sujetos sostienen una suerte de “escala” de armenidad. Distintos criterios fueron definiendo en el devenir de la comunidad diferentes formas de adscribir la pertenencia. No insistiremos que el criterio por excelencia es la descendencia, como ya hemos tratado. Otra serie de criterios definen no sólo la pertenencia, sino también el “grado” de autenticidad que revela. Veamos...

- “... Antes ser armenio se definía -en los ‘40- por hablar armenio, comer comida armenia y participar... Con el tiempo esto fue cambiando. Ahora pasa más por un sentir, por actuar, no por el hablar, porque hay gente que no habla armenio, pero igual se siente armenia. Es como que hay un quiebre en la comunidad. Por ejemplo, antes el que no iba a un colegio armenio, no era armenio. En los ‘50 se definía todo como grupos, como un gran guetto pero, ¿cómo se daba la integración a la comunidad argentina? (Dirigente de la Unión Juventud Armenia, tercera generación).”

Armenios por “inercia”, que portan y trans-portan el apellido, que permanecen con las tradiciones: la lengua, comidas típicas, cumplimiento de ciertos rituales -casamiento, bautismo- en la iglesia apostólica armenia, etc. Caracterizaciones de este tipo fueron surgiendo como símbolos de prácticas y de sentidos que devienen en diferentes armenidades. No perdemos de vista que el trabajo de campo fue realizado con personas que, en distintos “grados”, se hallan comprometidas de múltiples formas con las instituciones de las que forman parte. En este sentido, la pertenencia se halla atravesada por cuestiones “morales” (lo que está bien, lo que está mal): sólo portar el apellido -como para muchos interlocutores fue nuestro caso- es una forma “débil” de armenidad.

Por otro lado, la armenidad se construye en constante tensión entre estas diferentes imaginaciones de la pertenencia que circulan en la comunidad y el espacio en el que la misma se contextualiza. En este sentido, retomamos la advertencia realizada por Levy (2000)¹⁰² de reflexionar sobre el carácter “situado” de la identidad armenia diaspórica. Los diferentes estilos del *ser* armenio tienen que ver, según el autor, con que básicamente no es lo mismo ser armenio en Chipre que serlo en Londres, por ejemplo. La importancia del contexto en el que la identidad se despliega fue puesta también de manifiesto por nuestros interlocutores:

- I: “... Lo que yo creo es que no está demasiado definido el rol de toda la diáspora. De todos modos, de lo que sí puedo hablar más es a nivel local. A nivel diáspora, por ahí qué se yo, tengo noticias de lo que pasa en El Líbano, que es completamente diferente a lo que pasa acá. Ellos están discutiendo, por ejemplo, al día de hoy si los chicos que se tienen que quedar en los agumps, que son los clubes, después de las 8 de la noche se tienen que volver a su casa. El tema de discusión es ese. El tema entre ellos no es hablar armenio o no. En algunos colegios los retaban si en los recreos hablaban en armenio, porque la idea era que fortalecieran el francés. O sea, date cuenta lo diferente...

Yo: O sea, ¿hablar armenio o no vos me decís que es un tema actual acá?

I: No. Por eso te estoy diciendo: esa es una cosa totalmente local del Líbano. Por eso no se puede generalizar ni a palos. Por eso es que para mí no está definido el rol en la diáspora en general, porque en cada país tiene lo tiene cosas locales que son de la mayor influencia para esa diáspora, o sea, para esa colectividad de ese lugar. No existen esas fórmulas generales que se puedan aplicar a toda la diáspora...

[...] Creo que entre los armenios hay una cuestión de localismos muy fuerte. Y en cuanto a lo... en cuanto a la diáspora, digo en cuanto a la colectividad acá en la Argentina [silencio] yo creo que tenemos

¹⁰² El autor analiza los aportes del estudio de las diásporas desde una mirada antropológica. Lo interesante es que su análisis toma como punto de referencia la etnografía sobre los armenios realizada por Susan Pattie en Chipre y Londres. Lamentablemente aún no hemos podido conseguir ese trabajo, pero contamos con los datos de Levy como comentarista.

que redefinirlo a full porque por ahí hay gente que todavía está con el haiabahbanum... (Miembro de la A.C.A., tercera generación).”

Si consideramos que el contexto del país receptor de la diáspora afecta las formas de organizar las diferencias étnico-nacionales, lo mismo vale decir para las diferencias generacionales. Retomamos el análisis de Brisa Varela (2002) en torno a los diferentes discursos asumidos por las primeras dos generaciones para reconstruir el perfil comunitario implicado en el accionar de las mismas. La autora plantea que la primera generación representa el momento discursivo en el que se plantea fuertemente el trauma del genocidio y la residencia en el país receptor como una cuestión transitoria. Un segundo momento discursivo es el representado por la segunda generación, que en los años setenta, mantiene las pautas en torno al genocidio y los reclamos territoriales, pero se desdibuja la expresión del “regreso” a la sociedad de origen, además de crearse un escenario de cuestionamiento sobre el rumbo comunitario en general en el país receptor. Un tercer momento, se relaciona con la crisis comunitaria desde fines de los años ochenta hasta el presente, en la cual el “mito del retorno” se quiebra definitivamente (*op.cit.*: 98-99).

Fue notable hallar semejanzas importantes en los discursos sobre la armenidad de dos interlocutoras de la tercera generación de armenios en el país que son, no obstante, miembros de las dos instituciones polarizadas. Las semejanzas se anclaron sobre todo con respecto a las concepciones que sostenían las dos primeras generaciones en el país: *asimilación* versus *integración* se erigieron como dos significantes que engloban tradiciones diaspóricas distintas. El *terror*, el *miedo* a la asimilación¹⁰³ asociados a las generaciones anteriores se suman a una serie de caracterizaciones: *arcaísmo*, sustentaban estructuras *retrógradas*, *ostracismo*... Este tipo de calificativos asocian entonces el *miedo a la asimilación* (como pérdida de identidad) con las viejas elites que intentaban reproducir el *ghetto*. La *integración* en cambio, se la considera como algo inevitable y, en todo caso, positivo, porque para estos miembros ser armenio no entra en contradicción con ser ciudadanas argentinas y *sentirse* también argentinas. Este tipo de caracterizaciones coinciden con lo argumentado también por

¹⁰³ “... Todavía desgraciadamente hay muchos colegios dirigidos por gente que directamente se quedó en el tiempo, es así, y siguen digamos infundiendo, de alguna manera, el mensaje de que no: el armenio se casa con un armenio, y los armenios son todos lindos, no sé si lindos, pero por lo menos ninguno es ladrón, ninguno es... ¿entendés? Sigue esa cosa de de mantener, de cuidar lo armenio como una cosa hermética, como vivir en un raviol, que haya cero contacto con el exterior porque el exterior es peligroso. Sigue estando esa idea de que nosotros estamos bien porque estamos cuidados acá adentro, pero si salimos tenemos miedo porque eh... No se entiende la identidad en un espacio donde haya libertad y donde vos puedas salir y entrar y que no exista... O sea, no se entiende de esa manera (Miembro de la A.C.A., tercera generación).”

Varela (2002: 114), cuando encuentra que una de las preocupaciones de la segunda generación fue el proceso de asimilación. Este proceso fue visto como un elemento que hacía peligrar los mandatos de mantener la “pureza de identidad” hasta el retorno a la *madre patria*. La problemática de la asimilación será importante para esa generación ya que pensarán en el devenir de sus hijos/as en un contexto amenazante de la identidad. A la luz de los testimonios, consideramos que la representación del conflicto generacional en cuanto a la armenidad (y su *conservación*) queda evidenciada en esta etapa signada por su hermetismo para con la sociedad receptora sobre la que nuestras informantes reflexionan.

Ahora bien, estas cuestiones nos llevaron a pensar hasta qué punto la armenidad no es sino un producto del estado-nación receptor como contexto socio-cultural de re-producción de la identidad diaspórica. Consideramos que ese es uno de los meollos de la cuestión al intentar comprender cómo un grupo de sujetos definen y adscriben (parte de) su pertenencia más allá de las fronteras del estado-nación en el cual viven. Creemos que estamos ante una comunidad en la que la posibilidad de tomar a sus miembros como plenamente adscriptos y definiendo su pertenencia en términos absolutos no existe. Tampoco creemos que exista en ninguna en realidad. Estamos ante personas que viven, trabajan, se educan y son educados en el contexto argentino y que tienen en común con otras personas -en Líbano, por ejemplo- el reclamar la pertenencia armenia. De allí en adelante, creemos en la multiplicidad de formas en que la armenidad se puede desplegar y afirmar. En una oportunidad nos comentaron el encuentro de dos extraños en viaje y que al reconocerse como armenios, *era como si nada los separase*, los diferenciase: *es la esencia que se comparte*, que iguala. Son estas cuestiones las que resultan tan sugerentes para analizar, es decir, cómo las identidades de ambos sujetos pueden quedar subsumidas bajo el rótulo de la étnica, sin creer en su supremacía ontológica, sino simplemente contextual.

Cuando hablamos de armenidad, ¿con qué tipo de representaciones estamos tratando? Para sistematizar aún más las ideas, contamos con las respuestas recogidas en el censo realizado por Brisa Varela en el Instituto San Gregorio el Iluminador. “¿Qué significa para usted la armenidad?”, fue la pregunta guía para los sujetos de estudio. La autora agrupó las respuestas en torno a dos temáticas. Por un lado, las que hacen referencia a la armenidad en términos de “sangre, raza, nacionalidad, patria, orgullo, lucha” (2002: 158); y por otro, las

respuestas que aluden a una cultura común y a la transmisión de valores: “costumbres, cultura, sentimiento, identidad, antepasados, origen, colectividad, familia” (2002:159).¹⁰⁴

Si consideramos que la “transmisión” de la armenidad halla su base en la familia, en la escuela, y en la iglesia -en orden de importancia decreciente, según los miembros de tercera generación (Varela 2002: 141)- entonces podemos comprender también la saturación institucional que caracteriza a la organización de las comunidades diaspóricas armenias. En definitiva, y coincidiendo con Hovanessian (1992a: 114) para el caso francés, el asociacionismo pudo contribuir a mantener el sentimiento de pertenencia y tuvo un rol importante en la sociabilidad local. Es mediante la folklorización de prácticas culturales y la conversión del espacio en comunitario, que las asociaciones –con sus organismos satélites- han trabajado por medio de estructuras *conservadoras* de la identidad. Las familias se conducen allí porque encuentran en ellas la representación de la armenidad, aunque su rol esté en *crisis*, como la mayoría de los informantes ha enfatizado.

A comienzos de 1990, según Varela (2002) -fecha que coincide con la testimoniada por los informantes- los espacios que hemos identificado como los principales re-productores de armenidad sufren un quiebre. Sintomáticamente, coincide con el momento en que el país de origen se independiza. La “unidad” sobre la que descansaba la comunidad estaba estructurada en términos de facciones, cuyo factor divisorio era la Armenia soviétizada, como hemos analizado. El devenir comunitario y su re-producción se hallaban cristalizados en relación a las definiciones sobre el país de origen perpetuadas por la faccionalización. Estas definiciones eran versiones unificadas de armenidad, sentidos de pertenencia cristalizados a través de procesos hegemónicos. La F.R.A., al tiempo que luchó en contra del soviétismo, encontró en el espacio diaspórico la forma de perpetuar la identidad armenia, tomando a la condición diaspórica como temporaria hasta que pudiesen retornar a la patria ancestral una vez liberada de la opresión soviética. La postura de la U.G.A.B. fue más matizada, al hallar en la patria de origen soviétizada una guardiana de la herencia nacional. Esta postura permitió sostener intercambios y contactos con la *madre patria*, un factor que le jugará a favor en términos de la re-organización de los sentidos de armenidad que devienen una vez que Armenia se independice. Si la naturaleza del nacionalismo fue una fuerza movilizadora en los armenios diaspóricos que defendieron diferentes proyectos nacionales, nos preguntamos

¹⁰⁴ Es necesario aclarar, como lo hace Varela, que el universo de estudio estaba compuesto por familias que participan en la comunidad. El trabajo se realizó directamente con miembros de la tercera generación, e indirectamente, con los de segunda, aportando así información sobre los de la primera generación.

cuáles fueron las re-organizaciones de los sentidos de pertenencia una vez que Armenia se convierte en estado-nación independiente. Como veremos a continuación, la independencia desplegó una serie de problemáticas y de tensiones novedosas que trastocaron los sentidos de armenidad perpetuados por la faccionalización.

Capítulo IV

Sentidos trastocados de armenidad

Si hasta comienzos de 1990 la armenidad de la comunidad se construye, entre otras formas, en relación a la subordinación de la nación armenia al estado soviético, puede advertirse que con la independencia del país de origen en 1991 se plantea un nuevo escenario para reflexionar sobre el diásporismo armenio. De modo que se puede tomar la independencia de la República de Armenia como factor que ha gravitado en la forma de construir la pertenencia a la comunidad, trastocando los sentidos cristalizados en el devenir comunitario. El proceso de independencia ha modificado sustantivamente no sólo las condiciones de vida en Armenia, sino también las relaciones entre la *madre patria* y los armenios residentes en el extranjero. El país de origen se transformará en expulsor de nuevas emigraciones hacia distintos destinos históricos de la diáspora, como Argentina. Un proceso de reconocimiento/diferenciación comienza a cobrar importancia en los armenios diaspóricos como forma de vislumbrar la adscripción armenia, quebrando los sentidos que asociaban la pertenencia a la nación de origen.

Nos preguntamos entonces, qué sucede en el devenir comunitario anclado en el faccionalismo cuando lo soviético como polo de disputa desaparece de escena. Paralelamente, cuáles son los desafíos y contradicciones que el nuevo escenario plantea a las prácticas institucionales. Por otro lado, cuestionamos las nuevas realidades a ser experimentadas por la comunidad y la incidencia en la construcción del vínculo con el país de origen cuando emerge la nueva adscripción nacional-estatal armenia. Los nuevos inmigrantes armenios plantean el desafío de comprender cómo son recibidos por la *colectividad* individuos y familias que, si bien comparten la auto-adscripción armenia, han estado expuestas a experiencias muy disímiles de comunidad.

En este capítulo buscamos argumentar que, la independencia de Armenia en 1991 ha puesto en cuestión las comunalizaciones que re-produjeron a la comunidad diaspórica armenia de Buenos Aires. Para ello, analizamos primero la desestabilización que sufrieron los faccionalismos que organizaron la identificación comunitaria. Aquí priorizamos de qué formas es sentida la independencia y cómo el proceso independentista re-produjo una serie de contradicciones frente a los nuevos desafíos que implicó el cambio de status de adscripción nacional subordinada al estado soviético, a otra estatal-territorial en la *madre patria*. Exploramos a continuación los factores que se relacionaron con la producción de estos

quiebres en las prácticas y representaciones comunitarias. En este sentido, ponemos en evidencia cómo la reciente inmigración de armenios hacia Argentina pone en cuestión representaciones de armenidad cristalizadas en los sujetos diaspóricos, al mismo tiempo que reflexionamos sobre las formas en que la identidad diaspórica es re-construida en relación a las nuevas interacciones generadas entre el “centro” (*madre patria*) y la “periferia” (la diáspora), redefiniendo esas categorías en el proceso de re-conocimiento/diferenciación. En la misma dirección analizamos el tema de la lengua, contemplando primero su carácter como medio de comunalización de pertenencia, para detenernos luego en las fracturas en la comunidad puestas de relieve por la afluencia de los inmigrantes, al constatar la práctica de lenguas (e identidades) disímiles. Por último, nos detenemos en la polarización entre *oriente* y *occidente*, como categorías que organizan de forma diferente la alteridad armenia.

1. La desovietización

Las dos últimas décadas del siglo XX implicaron grandes cambios tanto para los armenios “nativos” -categoría que pronto abordaremos- como para los diaspóricos. Por un lado, es necesario aclarar que los intercambios -sobre todo culturales- entre la *madre patria* y la diáspora se incrementaron a partir de la década de 1960.¹⁰⁵ Esta situación trajo como correlato al mismo tiempo que las realidades de ambos espacios se fueran re-conociendo. Una serie de eventos que se sucedieron desde fines de la década de 1980 hasta la independencia en 1991 pusieron en evidencia el espacio y la representación de qué significa *Armenia*. El terremoto que sacudió a Armenia en 1988,¹⁰⁶ el conflicto por el territorio de (Nagorno-) Karabagh con Azerbaiján,¹⁰⁷ y la desovietización de Armenia que culminó en la proclamación de su independencia, fueron eventos que marcaron el camino que la diáspora armenia venía transitando. Con la independencia, tres organizaciones políticas diaspóricas “retornan” al hogar ancestral (la F.R.A., *Henchak* y *Ramgavar*). Estas organizaciones comenzaron a abrir sus oficinas en Armenia, a reclutar miembros, a publicar periódicos y a presentar candidatos, que al comienzo no tuvieron mucho éxito (Tölölyan 2000). Estos eventos re-significaron el contexto diaspórico. Lo mismo vale decir para la transición que Tölölyan muy elocuentemente sintetiza en su expresión del cambio desde un “nacionalismo exílico” hacia

¹⁰⁵ Björklund (1993: 343) comenta que coros, orquestas, grupos folklóricos, estudiantes que iban a Armenia a obtener educación superior, etc. son algunas de las manifestaciones de ese intercambio “cultural” en expansión.

¹⁰⁶ Dejó un saldo de 25.000 muertos y medio millón de personas sin hogar.

¹⁰⁷ La guerra no declarada por la secesión y la independencia de ese enclave produjo, entre 1988 y 1994, 15.000 muertos (al igual que los azeríes), además de 300.000 refugiados.

un “transnacionalismo diaspórico”, remarcando el hecho de que esta transición desafiaba las agendas, los discursos y los recursos de las instituciones existentes, causando grandes cambios en las localizaciones diaspóricas existentes y emergentes (*op.cit.*: 107).

La distintividad del devenir comunitario desarrollado en el capítulo anterior implosiona desde el interior de la comunidad misma, al enfrentar y desafiar la nueva realidad impuesta por la independencia de Armenia. Si antes la armenidad era re-producida en base a la conservación de la misma en diáspora al alegar no tener un estado-nación legítimo que la resguarde –al menos para los simpatizantes *Dashnak-*, trataremos de interpretar qué sucede cuando esta nación se constituye como el estado-nación legítimo. ¿Qué ocurre con las organizaciones diaspóricas que pregonaban el *haiabahmanum*?

1. a. La desestabilización de los faccionalismos: implosiones

Los faccionalismos que marcaron la constitución y el devenir comunitario y que polarizaron la identidad diaspórica alrededor de la adscripción nacional a un estado soviético se hallan, según nuestro punto de vista, en plena práctica en el caso analizado. Las clasificaciones “bisagra” en tanto *nosotros/ellos* continúan organizando las representaciones y las prácticas institucionales. Creemos que la polarización ha funcionado por mucho tiempo representando formas alternativas de posicionarse en la comunidad diaspórica. Es por esta razón que consideramos que, a pesar de las desestabilizaciones, siguen funcionando como criterios de adscripción, aunque mostrando nuevas problemáticas y disensos. El escenario abierto por la independencia de Armenia transformará de múltiples formas esta tradición diaspórica. Este contexto pone en evidencia nuevas tensiones en el ámbito comunitario cuando lo soviético desaparece como factor faccionalizador. Brisa Varela reflexiona de forma semejante cuando sostiene que

“El poder de “*La Diáspora*” fue construido, en el tiempo, como realidad económica y como imaginario social. Esta construcción consolidó modelos cristalizados cuya relativa coherencia –y pese a los disensos internos- le permitió subsistir y organizarse comunitariamente en torno a principios compartidos, hasta “la caída del muro”. La repercusión al interior de la colectividad del proceso iniciado con las reformas de Gorbachov, a fines de la década del ochenta, y sobre todo, a partir de 1991 con la independencia de la República de Armenia, quiebra aquel imaginario y fragmenta la unidad, estructurada en moldes poco flexibles y difíciles de modificar al interior de instituciones que gozaron de representatividad, en especial durante la primera generación de inmigrantes (Varela 2002: 93-94, énfasis en el original).”

La independencia fue recibida, de acuerdo a las palabras de la mayoría de los informantes, con alegría, y algunos incluso la remarcaron como un logro del cual sentirse orgullosos. Sin embargo, este entusiasmo inicial pudo desvanecerse eventualmente frente al contexto económico crítico y a la situación precaria en la que Armenia se hallaba. Pero, a grandes rasgos, no hallamos a ningún sujeto reclamando otra realidad que no fuera una forma estatal estable, soberana y democrática como consumación de la nación que “contiene”. No obstante, la independencia tampoco se constituyó como un absoluto aglutinador de las representaciones en torno a Armenia. Así como produjo alegrías y festejos, la *madre patria* también decepcionó. A este respecto, una informante sostuvo que:

- “... Se tomó a la independencia como un festejo. Digamos, la independencia esteh... eh... fue fue como una cosa deseada, hubo un plebiscito en Armenia que que ganó con el 98 %, una cifra insólita, ¿no? de los votos para para tener elecciones y y se tomó como una como un triunfo, como una cosa buena, pero con ciertos... esteh... reparos. O sea, hay muchos beneficios que antes Armenia podía tener, si querés ponelos entre comillas, que ahora esteh... que ahora no no tiene. No sé, en cuanto a provisión de de su propia producción, de comunicación, de provisión de gas, qué sé yo. Entonces, esteh... digo, también es sintomático que en la época de la Unión Soviética si bien muchos se quejaban de lo que se queja todo el mundo (la falta de libertad, la censura, etc., etc.), no venían armenios para acá. Y ahora sí. Y cada vez más (Miembro de la U.G.A.B., tercera generación).”

Sintomáticamente también, en varias oportunidades, hablar de “la independencia” significaba comentar la tradición diaspórica quebrada o desestabilizada a partir de los nuevos eventos. Si la polarización se constituyó como la “bisagra” definitoria de las lealtades institucionales y la marcación de una identidad diaspórica particular -implicando una cierta concepción de la nación de referencia-, entonces nos preguntamos de qué formas se reconstruye ahora la identificación. Específicamente, los informantes sostuvieron:

- I2: “...En el momento que existían estas dos tendencias [pro soviéticos y anti soviéticos], algunas instituciones se agrupaban en un eje y las otras en otro eje. **Hoy no hay eje.** [Silencio]
Yo: Quizás es otro el eje...
I2: Y bueno, claro.
I1: Eje es eh... Armenia independiente.
I2: Claro, claro. Ahora es Armenia independiente, lo tomás o lo dejás, no hay otra realidad. (Dirigente del Instituto San Gregorio el Iluminador; miembro de la comunidad, segunda generación).”

La independencia puso al descubierto que la polarización provocada por el clivaje político-ideológico no tiene razón “objetiva” para explicar su continuada existencia. Como veremos más adelante, y en base a nuestra interpretación, las nuevas tensiones desplegadas por el contexto emergente redefinirán prácticas y discursos institucionales que aún permanecen en el plano de la reorganización de las diferencias. En este sentido, otra informante nos dijo:

- [En cuanto a la existencia de facciones en la comunidad] “... esto hoy ya no tiene razón de ser. Partidos políticos en la diáspora de un país que realmente existe, que tiene sus partidos allá, ¿acá para qué? Los partidos políticos que estén allá en su país, que se peleen en su país, que hagan las elecciones en su país. Pero acá en la diáspora, para mí, para esta institución, lo único que queda es aportar al progreso. Seguimos teniendo nuestras ideas, ellos siguen teniendo sus ideas y nosotros las nuestras. Pero somos re-amigos. Ya no, jamás va a haber una pelea, hay discusiones, chistecitos, yo soy así y vos sos así, pero no hay más peleas. (Dirigente de la U.G.A.B., segunda generación).”

La marcación de la desestabilización de las facciones fue paralela a la de la pretendida “unidad” comentada en el capítulo anterior. El anhelo de homogeneizar minimizando las identidades diaspóricas en conflicto perpetuo recae en las circunstancias abiertas por la independencia -como la inoperancia de la práctica partidaria en la diáspora. Otros sujetos, en cambio, recalcan la inexistencia de conflictos, enfocando el discurso diaspórico en pos del *haiabahbanum* y la relación con la *madre patria*. Pero la tradición diaspórica parece no ceder, más allá de las evidencias que indican lo contrario, como se percibe en las siguientes palabras:

- [Las rivalidades] “... digamos, esto se fue como amenguando, ¿viste? Como limando con el tiempo y con el contexto, ¿viste? O sea, lo que significó la caída del Muro de Berlín y la... la independencia, la nueva independencia de Armenia, pero... esteh... sigue habiendo una rivalidad en la diáspora quién sabe asignable a qué cosas ahora. Yo creo que más por tradición... (Miembro de la U.G.A.B., tercera generación).”

La caracterización del conflicto provocado por la faccionalización en términos de una tradición imbricada en una temporalidad duradera es la causa de la dificultad del cambio que genere un acercamiento e interacción entre las facciones. Un “habitus” comunitario se halla desestabilizado, pero permanece como fuerza formadora de prácticas y de representaciones institucionales disímiles, es decir, de armenidades en conflicto. Nos llamó la atención que la invitación a los ponentes de la *Jornada de Cultura y Educación* enfatizaba que las propuestas y los trabajos que se presentasen no tuvieran referencias ni institucionales ni personales.

Ahora bien, la percepción de que ha acontecido un “cambio” puede demostrarse a través de prácticas más sutiles, como el caso planteado por la docente del curso de lengua al que asistimos en la A.C.A., quien egresó de la escuela de la U.G.A.B.: *diez años atrás no me hubiesen tomado acá*, por su pertenencia institucional. Es posible advertir un “proyecto” comunitario que intenta revertir el devenir faccionalizado de la comunidad. Este intento también se lo advierte en la organización conjunta de ciertas actividades,¹⁰⁸ o en los discursos que remarcan la necesidad de un devenir *suprasectorial*, que se dirija hacia un pensamiento *panarmenio*, por ejemplo.

Entonces, a grandes rasgos, la interpretación que prima es que una serie de eventos “zarandearon” las estructuras comunitarias, dejando una estela de tensiones que aún no se han vuelto a reacomodar en un discurso y en un accionar unívocos. Decimos que “todavía” no se han reorganizado porque las comunalizaciones que han efectivamente homogeneizado a la comunidad en el tiempo ya no despliegan su hegemonía. Lo soviético ha desaparecido, y con su desvanecimiento se llevó el *eje* que potenciaba las hegemonías construidas institucionalmente. De allí que, al no haber más *eje*, las prácticas y discursos cristalizados en esas comunalizaciones implosionen.

En todo caso, tendríamos que detenernos en las contradicciones que generó el nuevo contexto, es decir, en cuáles fueron los desafíos a los que tuvieron que hacer frente las organizaciones diaspóricas frente a la nueva coyuntura histórica. Las contradicciones y las tensiones generadas no serán semejantes en todos los casos.

En términos de prácticas y de representaciones diaspóricas cristalizadas, creemos que la U.G.A.B. se halla mejor posicionada para enfrentar los nuevos eventos. A partir del programa de esta institución y sabiendo que se halla respaldada (o por lo menos conectada) con el partido *Ramgavar*, podemos establecer que han sustentado un discurso y una posición menos “pesimista” en comparación a la F.R.A. Tal como comenta Björklund (1993), la confianza plasmada en la Armenia Soviética, como depósito de la cultura armenia y como guardiana de la supervivencia nacional, resultó en que mantuvieran contactos con Armenia y, paralelamente, que desarrollaran en la diáspora prácticas relacionadas con el *Haiabahbanum*. En cambio, para los *Dashnak*, la práctica diaspórica estuvo supeditada a la lucha por independizar los territorios armenios y por el reclamo de los mismos articulados en la *Causa*

¹⁰⁸ En una *cena de gala* que homenajeaba el 75° aniversario de *Homenetmen Buenos Aires*, explícitamente en uno de los discursos pronunciados, un dirigente de esta institución satélite de la A.C.A. comentó: *que no hay amistad con la U.G.A.B. es mentira*, como se puede observar por la *presencia de sus dirigentes en esta cena y por la organización conjunta de los Juegos Panarmenios*, en los cuales la comunidad diaspórica de Argentina se hallaba representada por los deportistas de ambas instituciones. Al Presidente de la U.G.A.B. le entregaron una placa esa noche, y una joven miembro de la F.R.A. comentó: *nadie aplaude, ¿viste?* (Notas de campo).

Armenia con la retórica nacionalista-territorial que la caracteriza, sin sostener contactos con la Armenia Soviética. De modo que la garantía de la supervivencia de la nación armenia y la preservación de su herencia quedaba en manos exclusivas de la diáspora, de allí el desarrollo de actividades culturales semejantes a las promovidas por la U.G.A.B.: escuelas, clubes, scouts, periódicos, apoyo de eventos sociales y culturales, etc. Este posicionamiento recibió la independencia con menos herramientas para re-articular el discurso unívoco y unificado en comparación al de la U.G.A.B. Esta circunstancia se puso claramente de manifiesto en las palabras de un dirigente del *Consejo Nacional Armenio*, organismo perteneciente a la A.C.A.:

- *Uno de los motores de la diáspora para conservarla siempre fue el espíritu de lucha: de lucha por la independencia, por la libertad (...) Con Armenia libre se apaga uno de esos motores. Ahora, el motor tiene que estar enmarcado en el trabajo de consolidación de esa independencia.* (Tercera generación. Notas de campo).

Y en estas otras palabras:

- “La independencia plantea ahora el problema de la responsabilidad de cada institución de cómo responder a las necesidades que tiene Armenia. De cómo reorganizarse, cómo realinear su pensamiento, su táctica, su forma de actuar. Y es un nuevo desafío para llegar a dar algo a Armenia... (Militante de la F.R.A., segunda generación).”

Una docente de la U.G.A.B., ex alumna de la institución, le comentó a un joven alumno de esa institución:

- *Para nosotros no es un problema, ahora con Armenia así independiente, son ellos los Dashnak los que van a tener que ponerse a pensar qué van a hacer.* (Notas de campo).

Ya sea a partir de las palabras de algunos militantes de la F.R.A., como de las ideas defendidas aún después de la independencia, encontramos que *libertad, unidad e independencia* permanecen como significantes relevantes y vigentes en su retórica partidaria.¹⁰⁹ De acuerdo a las palabras de Brisa Varela:

¹⁰⁹ A modo de ejemplo, con motivo del 110° aniversario del *Dashnaksutiún*: “Hombres y mujeres que dieron todo por Armenia y la Colectividad, que son nuestro ejemplo, y que nos señalan el camino a continuar con honor, hasta hacer realidad nuestros sueños de una Armenia Libre, Unida e Independiente” (mail recibido del *Comité Miatzial de la FRA*, leído el 06/11/2000).

“La Diáspora expresó históricamente la ausencia de Estado-territorial independiente (al menos en la representación de una mayoría descendiente de exiliados) aceptado en ese contexto se cargaba de sentido. Hoy el Estado-territorial es independiente [...] Por lo tanto conservar el “discurso de la Diáspora” en el que se sostenía que su “misión” era preservar la “armenidad” ante la falta de Estado no resulta coherente con la realidad. A partir de 1991 una construcción discursiva entra en crisis y se refleja en situaciones al interior de la colectividad [...] Los discursos nacionalistas retomaron su fuerza, en cuanto a los reclamos territoriales y a la defensa armada... (Varela 2002: 121).”

La tradición diaspórica se quiebra por dentro al enfrentar el desafío del nuevo contexto. Este escenario acompañaba el re-pensar la identidad armenia diaspórica como fenómeno permanente, a diferencia sobre todo de la primera generación y de la segunda, para quienes la comunidad preservaba una “herencia nacional en el exilio” (Tölölyan 2000). Este proceso comienza a ser percibido a partir de 1965 de distintas formas y en tiempos diferentes de acuerdo a la localización diaspórica. En otras palabras, implicaba re-pensarse del exilio a la condición de diáspora. Si las instituciones se vieron obligadas a reorganizar sus prácticas y sus representaciones, sobre todo la F.R.A., ¿cuáles fueron los nuevos *motores de lucha* promovidos? Y en todo caso, ¿se convirtieron éstos en nuevos medios de comunalización?

1. b. Nuevos significantes para la comunalización

Siguiendo la retórica nacionalista-independentista de la F.R.A., es comprensible que uno de los nuevos *motores* se focalizara en (Nagorno-) Karabagh.¹¹⁰ Este territorio, que la mayoría de los miembros y los militantes de la F.R.A. lo identifican en armenio *-Artsaj-* (y no así siempre en otros contextos del trabajo de campo), se lo puede designar como el nuevo baluarte desde el cual batallar la identidad diaspórica. Este reclamo territorial -junto con los de Zangezur y Najichevan- define las prácticas actuales de esta asociación no sólo en Argentina, sino también en Armenia, y en el resto de las localizaciones diaspóricas en donde este partido tiene importancia. Entre 1988 y 1994, una guerra no declarada fue librada entre los armenios de Karabagh y los azeríes, que resultó en la pérdida de muchas vidas y la movilización de refugiados. Karabagh es, a partir de 1992, una república que no se unificó a los territorios armenios que se independizaron. Los relatos de las matanzas de Sumgait, un

¹¹⁰ Las reivindicaciones armenias se basan en la recuperación de territorios y de fronteras territoriales de Armenia y de Azerbaijón fijadas por la Constitución desde los inicios de la soviétización. Los reclamos se estructuran principalmente en torno a la reunificación de la provincia autónoma de Karabagh (4.400 km²), enclave en el que se alega que un 80% de la población es armenia desde hace siglos. Fue proclamada “Región Autónoma” dentro de las fronteras de Azerbaijón en 1923 bajo la iniciativa de Moscú (Hovanesian 2000).

pueblo en Azerbaijón, hicieron recordar en la diáspora las atrocidades del genocidio. Para el proceso independentista, este conflicto fue un elemento clave, aglutinador y catalizador de las protestas de los habitantes de la ex Armenia Soviética. En la diáspora, Karabagh movilizará la memoria colectiva y condensará los discursos territorialistas -como el de la F.R.A.- que se redefinieron con la independencia misma.

La *liberación* se convirtió en el nuevo motor de lucha de la F.R.A. El reclamo territorial implicaba un movimiento independentista, o por lo menos, de auto-determinación nacional. La A.C.A. conmemora fechas que hayan tenido que ver con triunfos durante la guerra, como el *décimo aniversario de la liberación de Shushí, la antigua capital de Artsaj*, en el año 2002. Durante su visita a la comunidad de Buenos Aires, el dirigente máximo de esta organización política a nivel internacional hizo hincapié en su discurso, por ejemplo, en que los primeros dirigentes cuando apenas Karabagh se proclamó independiente fueron *Dashnak*, además de recalcar el sacrificio de cada uno por la *causa*.

No planteamos que Karabagh sea un reclamo territorial al que ideológicamente se lo vincula con los *Dashnak*, pero sí intentamos dar cuenta de la centralidad del mismo como articulador del discurso actual de este organismo. Por eso mismo, quisiéramos aclarar que este territorio forma parte de la mayoría de los discursos cuando se hace referencia a la *madre patria*, a la diáspora, etc. Es decir, y como sostiene Tölölyan

“The emerging Armenian transnation is viewed by its members as having a territorialized state sector in the homeland; a quasi-state sector in the contested, Armenian-inhabited region of Nagorny-Karabagh, which international law places within Azerbaijan but which, *de jure*, is now a secessionist statelet; and diasporic communities everywhere else (Tölölyan 2000: 116).”

2. El quiebre de espejos: “Nos-Otros”

A lo largo de nuestra investigación pudimos verificar que, en la construcción de la distintividad de la identidad diaspórica armenia, juegan un rol central las representaciones que se forjan en torno al “centro” desde el cual surge la diasporización. Ya hemos observado en el capítulo anterior cómo la representación de la comunidad de origen y los diferentes estilos en que fue imaginada marcó el devenir comunalizado en la diáspora. A continuación, nos detendremos en la re-construcción de la distintividad diaspórica en lo que denominamos el “juego de espejos”, la ilusión de la réplica de la identidad *madre* en la diáspora una vez que Armenia se independiza.

Podríamos argumentar que la imagen refractada de la *madre patria* en el seno de la diáspora evidencia el proceso de re-conocimiento/diferenciación de los espacios de la transnación armenia (como ya definiéramos, el estado-nación, Karabagh y la diáspora). Este proceso de re-conocimiento de la “nación-como-estado” supondrá la percepción de ambivalencias en torno a este fuero nacional tan anhelado. Por un lado, el centro del que se nutren los relatos y las tramas de la identidad se verá eclipsado por las expectativas aún no resueltas de los armenios diaspóricos para con la *madre patria*, redefiniendo en el proceso tanto al “centro” como a la “periferia”. Por otro lado, y desde la experiencia de nuestro trabajo de campo, uno de los factores que pone en evidencia la diferenciación en la comunalización de la armenidad luego de la independencia será la inmigración de los armenios “nativos” (*Haiasdantsi*).¹¹¹ Es decir, el desplazamiento reciente de integrantes del centro (patria) hacia las periferias (comunidades diaspóricas). De modo que podríamos sucintamente interpretar estos procesos de la siguiente manera: la tradición diaspórica se quiebra al mirarse al espejo de la *madre patria* independizada. La independencia desplegó una serie de desafíos, que traducen ambivalencias y tensiones en torno a categorías como *oriente/occidente*, armenios diaspóricos/nativos, exiliados/inmigrantes, centro/periferia, pro y anti soviéticos, etc. Este proceso provocó desplazamientos de prácticas y de sentidos que es necesario analizar. Los espejos comenzaron a quebrarse... por qué ahora y no antes fue nuestra inquietud principal.

2. a. Los armenios nativos y diaspóricos

Mediante la observación y la participación, además de las entrevistas realizadas a los sujetos de estudio, pudimos advertir que la inmigración reciente de armenios nacidos en Armenia provocó un torbellino de prácticas y de representaciones que recién comienzan a ser objeto de reflexión en la comunidad de Buenos Aires, y principalmente, por una de las instituciones paradigmáticas de la identificación diaspórica.

Lamentablemente no contamos con cifras oficiales en cuanto a la cantidad de inmigrantes que han arribado a la Argentina promediando la década de 1990. En la Embajada de la República de Armenia nos dijeron que aún no cuentan con un censo de esa población. Contamos, sin embargo, con los datos aportados por Brisa Varela (2002) en relación a otros

¹¹¹ Tomamos el término “nativo” para referirnos a los armenios que residen en Armenia -los *residentes*-, para diferenciarlos de los diaspóricos. No es una categoría social utilizada por la comunidad. Sí la encontramos como forma de designarlos durante las sesiones y los discursos de las Conferencias Armenia-Diáspora desarrolladas en la república. En cambio, *Haiasdantsi* sí se constituye como la categoría social para definir a los sujetos de Armenia y a los inmigrantes recientes. Recordemos que el sufijo “tsi” indica “del lugar” o la proveniencia geográfica, y “Haiasdan” significa “Armenia”.

destinos elegidos para migrar. Argentina se constituyó como un destino atractivo, ya que no exige visado para ingresar al país. Los otros destinos a los cuales se dirigieron los armenios nativos fueron Rusia, Europa y Estados Unidos.¹¹² Entre 1991 y 1995 el proceso migratorio alcanzó la cifra de un millón de personas, es decir, una tercera parte de la población total en ese momento, abarcando a todos los sectores sociales. De esos emigrados, regresaron 310.000. Debido a la magnitud del proceso de desplazamiento, se sostiene que luego de la diáspora de comienzos del siglo XX, los años posteriores a la independencia son los que marcan un nuevo gran movimiento de población armenia alrededor del mundo.

Ahora bien, en principio y a partir del trabajo de campo, podemos establecer que una de las cuestiones que hace tope en términos de la tradición diaspórica representada por los descendientes de inmigrantes armenios en Argentina, es, sin lugar a dudas, que la lógica de esta nueva diáspora -si se la puede denominar de esa manera- es diferente a la que caracterizó a la de comienzos del siglo XX. En otras palabras, no coincide con el mito fundacional de la diáspora, y por lo tanto, con los relatos que constituyen a la comunidad diaspórica como tal. Brevemente, no hablamos de exilios forzosos sino de abandonos del país independizado. A este respecto, distintos actores argumentaron que este factor era una de las diferencias principales entre los armenios diaspóricos y los armenios nativos. Björklund (1993: 357) arriba a la misma conclusión al plantear que la migración es contraria a la lógica del mito de la diáspora. A este respecto, distintos miembros expresaron lo siguiente:

- I1: “Antes del ‘91, antes de la independencia de Armenia, [pausa] no... no vinieron muchos armenios. ¿Por qué? Porque estaba prohibido. Si el gobierno soviético no daba permiso para salir del país, por eso, sinooo salían todos. [Risas]
Yo: ¿Sí?
I1: ¡Claro! [Pausa] Pero, después que independizó Armenia, ahora están libres de salir. Empezaron a salir.
I1: (...) los que vinieron recién a mí me parece que no están tan contentos para salir de Armenia. [Y luego le preguntó al otro informante en armenio]: no es por su voluntad que están saliendo de Armenia, ¿no?
I2: Dice no es tan voluntario como parece. Si bien es una inmigración, están en una situación económica mala y es una migración económica, es decir, por un problema económico. Y se diferencia de la anterior porque [tosió] la del ‘20, por ejemplo, venían escapando de los turcos. La segunda, la segunda, la de la década del ‘50 era es una continuación de la primera. Es de la Segunda Guerra

¹¹² 174.000 se dirigieron a diferentes países de Europa, a Rusia 180.000, y a Estados Unidos 90.000. No se poseen datos con respecto a los emigrados hacia Argentina (Varela 2002: 119).

Mundial, pero las comunidades que no estaban que no estuvieran asentadas en lugares donde hubo actividad bélica, se trataban de alejar y bueno, vinieron a la Argentina.

I1: No están viniendo voluntariamente, diría yo. Están eh... emigrando porque no hay trabajo, no hay pan para los chicos, entonces salen para vivir mejor. Ahora.

Yo: Igualmente acá, por lo que me dio a entender, es como que se los juzga por eso, por abandonar el país...

I1: Claro.

I2: Y porque el armenio del de el de la diáspora, ¿no? es producto del genocidio. No es una no es unnn irse del país por un problema económico, algo liviano. Por eso es demo... yo te puedo decir yo soy argentino. Lo vemos mal [reforzado en la entonación] eso, que por un problema económico dejen un país. Pero también es lógico que una persona que no tiene trabajo tiene que de alguna manera solucionar el problema con su familia, ¿no? Pero igualmente lo vemos mal (Dirigente del Instituto San Gregorio El Iluminador; miembro de la comunidad, segunda generación)."

La mayoría de los entrevistados caracterizaron la situación de los inmigrantes recién llegados como conformando una comunidad "aparte" de la armenia existente en Argentina. Como vemos en las palabras de la informante que presentamos a continuación, la *discriminación* es el calificativo de las prácticas de la comunidad para con los nuevos inmigrantes. Ya sea que se los excluye o se auto-excluyan, esta cuestión entra en contradicción con el hecho de que se constituyen y se los defiende supuestamente -en términos de los discursos cristalizados en torno a la nación- como los armenios "más auténticos" por su vínculo ininterrumpido con el territorio, con la *madre patria*. Ahora bien, esta autenticidad se halla socavada cuando los que forman parte del "nosotros" representativo de la armenidad -la transnación- se convierte en un "otro" que marca las distancias entre la nación-centro y la periferia-diáspórica.

- I: "Hoy por hoy en la Argentina, hay más de muchísimo más de diez mil¹¹³ eh... **haisdantsí**, gente que está viniendo ahora de Armenia. Entonces, estamos, encima tras que no tenemos demasiado claro adónde vamos, estamos metiéndonos en otro camino que tenemos menos conocimiento (...) que es: ¿Cómo integramos a los mismos armenios a los armenios? Porque a su vez **hay dos colectividades**, que son los armenios que vienen de Armenia, que de alguna manera están como separados, y los hemos separado [enfático].

Yo: ¿Por qué?

I: [...] Porque ellos por ahí... obviamente vienen [enfático] de una realidad muy diferente, muy diferente. O sea, son 70 años de no conocer nada más que lo que pasaba en su quinta, porque no tenían noticias del exterior, ni siquiera entra una cuestión ideológica. Son setenta años de un régimen

¹¹³ Una informante nos dijo seis mil y otro, cinco mil arribados.

completamente diferente. Ni bueno ni malo, diferente. Y de golpe están saltando a 13.000 Km. de distancia, donde se encuentran, no sólo con avances que que hoy por hoy Armenia tiene, porque tenés que tener un nivel económico determinado para acceder a ese avance. Pero no sólo por una cosa tecnológica que es completamente diferente, sino que con la existencia de **armenios**, de los cuales ellos no tenían ni conocimiento, y que lógicamente **no son como en Armenia**. Entonces, a su vez nos pasa eso a nosotros, que no tenemos la adaptación suficiente como para decir: bueno, espera, está llegando gente que vive en lo que nosotros pregonamos. ¿Entendés? O sea, es como que: ¡che! Está llegando la gente de la que nosotros hablamos en Historia Armenia o en no sé cuánto. ¿Qué? ¿No nos gusta? O sea, **¿en realidad el problema es que no nos gusta lo que estamos viendo en el espejo?** Es como...

Yo: ¿Por qué decís que “no nos gusta”?

I: Porque por alguna razón se los separa, se los... [...] Existe una, para mí a calzón quitado, existe abiertamente una **discriminación**.

Yo: ¿Y por qué tipo de actitudes lo notas?

I: En general, es gente que no tienen un nivel adquisitivo ni siquiera que pueda cubrir sus necesidades. Muchos son eh... vienen con lo justo, y vienen eh... muchas veces sostenidos por gente que tampoco están demasiado bien, pero que bueno, de alguna manera trata de darle una mano, qué sé yo. Y en y en los colegios, bueno obviamente están becados, o sea, y los chicos a veces cuando son chicos, qué se yo. Por una cuestión calculo que familiar, pero los chicos entre sí son a veces crueles. Eh... los nenes que no hablan castellano, los chicos que en realidad tampoco hablan armenio ni el de acá ni el de allá, y está esa cosa del **rechazo a lo diferente**, el rechazo a lo diferente. Creo que es más de parte nuestra que de parte de ellos. Porque ellos al salir de su país, en realidad ya están abiertos a que se van a introducir a un lugar diferente. Pero nosotros es como que estamos muy en, de dónde... este lugar era mío, de golpe porqué... O sea, está viniendo gente... Y eso todavía no es un tema siquiera que se hable. No es un tema que siquiera que se hable. Y eso es un tema groso a tener en cuenta. Porque si estamos hablando de que el problema hoy por hoy para los armenios es cómo vamos a unir Armenia-Diáspora, Armenia-Diáspora en general, bueno, empezemos por acá porque el ratón de laboratorio es éste. (Miembro de la A.C.A., tercera generación).”

Otros miembros explicaron la *discriminación* en términos del deseo de los inmigrantes de integrarse rápidamente a la sociedad receptora argentina y no a la diaspórica: no *preservan la armenidad*. Entonces, el reclamo presente en algunos informantes se basa en su no participación de las estructuras comunitarias más tradicionales: la iglesia, las escuelas, las asociaciones, etc. Este factor constituye un elemento perturbador. Si a esta circunstancia le sumamos el hecho de que, por otra parte, no fueron causas “pesadas” las que produjeron el desplazamiento -el genocidio, la diáspora forzada-, sino más bien las “livianas” (mejoramiento del nivel de vida, búsqueda de oportunidades laborales, etc.) comprendemos el contexto del *rechazo*. Debemos añadir que las condiciones en las que arriban también

perturban: desposeídos, carentes de todo, es la representación que más frecuentemente utilizan los miembros de la comunidad para describir cómo han llegado, las dificultades que han tenido que atravesar para migrar, etc. Esta representación quizás re-crea las condiciones que acompañaron la llegada de los “pioneros” a comienzos del siglo XX, aunque recurrentemente se resalta la decisión de abandonar el país de origen como característica que las diferencia netamente. Y si a este escenario también le sumamos el soviétismo que transportan, el espejo continúa estallando.

El “reflejo” que causa mayor resquemor tiene una causa: el haber sido ciudadanos soviéticos. El blanco de las miradas, que se utiliza para expiar las diferencias que se sienten irreconciliables, es hacia el comunismo, el soviétismo al que estuvieron expuestos los *Haiasdantsí*.¹¹⁴ El sistema soviético parece haber corrompido una esencia que ya no es autenticada por los *compatriotas*, y por eso se los *discrimina*, se los *rechaza* como el otro demasiado *diferente*. Esta es la interpretación que prima en la institución que representó la facción anti soviética. Los pro soviéticos anclan las diferencias en el ámbito de las costumbres, los valores, etc. Antes bien, si tenemos en cuenta que la F.R.A. se constituye como la influencia mayoritaria en la diáspora en general, y su anti soviétismo forjó y cristalizó una ideología independentista, nacionalista y territorial; ¿cómo aceptar un “nosotros” que abarque al producto del enemigo máximo -aparte de los turcos- durante casi un siglo? Es decir, con que sean diferentes no alcanza. Además, se criaron bajo el comunismo y por lo tanto, si bien son supuestamente los más auténticos -ya que nunca se fueron, “no están afuera”- quizás su esencia nacional se haya puesto en suspenso por la adscripción al estado soviético. El proceso de exclusión del que son objeto nos ha hecho pensar en una diferenciación en términos de *compatriotas* genuinos y espurios. ¿Son verdaderamente armenios? Los inmigrantes parecen representar la nación ilegítima que durante mucho tiempo se ha batallado desde la comunidad diaspórica. En todo caso, esta representación refuerza la categoría de armenidad sostenida en la diáspora, como una versión idealizada y abstracta de la alteridad nacional. En este sentido, hemos percibido un desconocimiento de la realidad armenia y el discurso en relación a los *haiasdantsí* se halla plagado de estereotipos. Esa fue nuestra impresión cuando los interlocutores intentaban explicar porqué estos “otros” no son

¹¹⁴ Por ejemplo, pregunté por las diferencias que los informantes recalcaban con respecto a los armenios nativos y dos informantes respondieron: I2: “Son más a lo **soviético**. I1: Sí. [Pausa] Ahora los armenios eh... vivieron 70 años bajo el yugo comunismo, entonces, el comunismo cambió el carácter de la persona (Dirigente del Instituto San Gregorio el Iluminador; miembro de la comunidad, segunda generación).”

como “nosotros”. Varios miembros de la comunidad nos confesaron *cómo son en realidad*, expresiones sueltas -y al oído- que son sintetizadas por Björklund:

“[The homelander] who used to represent, in the minds of many diasporans, a pure and unspoiled Armenianness, are now found to be unworthy of such idealization: petty-minded, greedy, crassly materialist, as well as lazy, fatalistic, and lacking initiative -in a word, a rather corrupt version of the Armenian “race” (Björklund 1993: 357).”

Paralelamente, algunos informantes hicieron hincapié en el disenso que existe en relación a la partida desde Armenia. La inmigración, es para algunos, sinónimo de *traición*. Esta apreciación se sostiene a través del argumento de no estar de acuerdo con el abandono del país recién independizado. La independencia fue el triunfo luego de varios siglos de dominación extranjera. En la explicación se añade el vaciamiento de la patria -y su *debilitamiento*- y la guerra con Azerbaiján. Aquí, la patria debe ser defendida por los “otros”, no por los diaspóricos. *Que no se vayan de Armenia* nos fue aclarada como una idea que es defendida por toda la *diáspora*.

Otra de las evidencias que concretiza la diferenciación entre armenios nativos y diaspóricos la hallamos en las distinciones creadas por la práctica de dos lenguas disímiles: el armenio oriental y el occidental. Ya trataremos en el próximo apartado cómo la lengua se convierte en objeto de comunalizaciones disímiles -el hiato entre oriente y occidente-. Lo que podemos adelantar en nuestra argumentación es que las diferencias en torno al lenguaje enmarcan otras “de carácter” (costumbres, estilos de vida, etc.).

La problemática de la inmigración se relaciona también con las prácticas institucionales: qué hacer con los nuevos inmigrantes fue una cuestión que no sólo se presentó en los espacios de comunalización, sino que también emergió como temática a tratar durante la *Jornada de Cultura y Educación* desarrollada en Buenos Aires. La inmigración plantea cuestiones tan contradictorias como la enseñanza de la lengua armenia a niños cuya *lengua materna* es el armenio.¹¹⁵ Deseamos resaltar que, de acuerdo a las palabras (no hemos observado las prácticas) de los informantes, el comedor escolar de la U.G.A.B. es utilizado por familias armenias nativas a las que todos los días se les brinda un plato de comida. Para lograr una mayor integración a través del idioma en la escuela y para las eventuales visitas hacia la *madre patria*,¹¹⁶ los jóvenes aprenden tanto el armenio oriental como el occidental, cuyas diferencias trataremos más adelante. La A.C.A., por su parte, parece haberse

¹¹⁵ En el próximo apartado problematizamos esta noción a la luz de las controversias que surgieron durante la Jornada.

¹¹⁶ La escuela de esta institución desde hace décadas mantiene la práctica de enviar a sus alumnos de viaje de egresados a Armenia, en el 5º año de la secundaria.

sorprendido ante tanta novedad. La nueva realidad abierta por la presencia de los inmigrantes en la comunidad ha hecho tambalear la adscripción institucional de una informante, al no encontrar en la misma una respuesta coherente a la nueva realidad. La informante vanaglorió en una oportunidad lo que la U.G.A.B. realiza para con los inmigrantes, describiendo la práctica institucional como *progresista*. Esta apreciación se opone a la *inoperancia* de la F.R.A. Frente a la nueva coyuntura a la que debe responder la comunidad diaspórica, encontramos que estas prácticas son indicios de formas de representar diferentemente la problemática de la nueva inmigración.

Por otro lado, la comunidad fundó una *Comisión de Repatriación* (no pudimos identificarla bajo la línea de ninguna de las organizaciones existentes), para que los inmigrantes que quisieran emprender el “retorno” pudieran hacerlo con la ayuda de recursos proporcionados por esta Comisión. No pudimos verificar desde cuándo entró en funcionamiento, y si, luego de la investigación, aún continuaba brindando esa “ayuda”. Tuvimos conocimiento de la misma en entrevistas realizadas durante el año 2002. La existencia de la Comisión se justifica por las condiciones en las que arriban los inmigrantes: la venta de todas sus pertenencias antes de la partida fue una de las razones aducidas. La *repatriación*, en este caso y a diferencia de la planificada a mediados del siglo XX, involucraría a los inmigrantes, denotando que su patria es Armenia. ¿Y la de los armenios diaspóricos?

El desplazamiento del “centro” hacia la “periferia” también implicó una transformación de las prácticas diaspóricas. La diáspora se ha caracterizado por ayudar a la *madre patria*, mientras *preservaba la armenidad* (organizaba la vida en diáspora con las escuelas, las iglesias, las asociaciones, etc.). Esta ayuda demostró sus potenciales despliegues, sobre todo, a partir del terremoto de 1988 y, obviamente, con el comienzo de la guerra con Azerbaiján. La presencia del “centro” en las comunidades diaspóricas implica redefinir un circuito de intercambios cristalizado.

2. b. Centro y periferia (redefinidos)

La problemática relación Armenia-Diáspora recién comienza a emerger como tal a partir del evento de la independencia, trastocando las comunalizaciones cristalizadas en las localizaciones diaspóricas. No sólo en términos de la representación de una *madre patria* tan glorificada e idealizada en el discurso diaspórico, sino también en cuanto a las prácticas diaspóricas históricas. Estas comunalizaciones trastocadas nos han planteado el desafío de

interpretar si el nuevo estado independiente tan anhelado se superpone o no con la patria de origen y, por otro lado, desde dónde se posiciona la comunidad diaspórica para contemplar el nuevo marco abierto por la presencia del estado. El centro del que se nutren los relatos y las tramas de la identidad se verá eclipsado por las expectativas aún no resueltas de los armenios diaspóricos para con la *madre patria*.

La independencia de Armenia ha abierto un abanico de relaciones a redefinirse entre la *madre patria* y la diáspora. En nuestra investigación, hemos priorizado las prácticas y representaciones (como las Conferencias Armenia-Diáspora, la Jornada de Cultura y Educación y las manifestaciones del diasporismo) que dan cuenta de las nuevas comunalizaciones en juego que se sucedieron luego de este evento. Consideramos que aún no se han perfilado hegemonícamente las distintas trayectorias comunitarias que han comenzado a “reacomodarse”. Sin embargo, indicios de esa redefinición los hallamos en distintos escenarios en el proceso de la investigación.

En principio, creemos importante detenernos en la nueva y compleja interacción entre el “centro” y la “periferia”. No adherimos a los modelos de diáspora “centrados”, es decir, en los cuales la diáspora es considerada una entidad uniforme de contornos socioculturales y espaciales definidos. Lo mismo vale decir para el centro de origen de la diasporización. Este “centro”, como hemos comprobado, fue conceptualizado de distintas formas de acuerdo al posicionamiento de los discursos nacionalitarios de cada una de las instituciones. La *nación* se constituye como una categoría abstracta y ambigua, cuyos límites nunca fueron estables para los armenios. La imaginarización de la patria de origen va más allá de un centro geográfico, sobre todo para muchos armenios diaspóricos quienes vieron en el estado soviético no más que un mal que debía ser eliminado cuanto antes para salvaguardar la herencia nacional. El territorio tampoco puede ser definido con límites precisos, ya que las fronteras armenias han variado de acuerdo a las diversas invasiones y dominaciones extranjeras. Por estas razones, sostenemos que el “centro” es antes que nada un constructo simbólico importante que presupone un foco a ser usado como medio de comunalización.

Las prácticas de la diáspora marcan, a grandes rasgos, experiencias disímiles de comunidad entre el “centro” y la “periferia”. Pero también, y paralelamente, proponemos pensarlas como marca de la diferenciación en términos de “prósperos” diaspóricos frente a los “pobres” del centro. La prosperidad se constituyó como un diacrítico de la diáspora en general. La valorización del país de origen parece estar signada por carencias y sufrimientos perpetuos: sovietización, terremoto, guerra... parecen ser escenarios que amenazan la supervivencia de la patria de origen. Y la diáspora se cristalizó como el espacio desde el cual

fluye, de acuerdo a las posibilidades de cada comunidad, la ayuda hacia la *madre patria*. La ayuda parece haber hecho circular recursos materiales y humanos durante un tiempo prolongado. La independencia abrió el interrogante de cómo replantear la interacción Armenia-diáspora más allá de este tipo de intercambios. Algunos informantes propusieron este desafío en términos de cómo ayudar a Armenia no en los términos “tradicionales”, es decir, cómo relacionarse con la *madre patria* más allá de la ayuda típica: fortalecer la independencia, los mecanismos democráticos, la ayuda *moral*. La caracterización de los inmigrantes como desposeídos describe un escenario en donde, más allá de las diferencias en términos de experiencias de vida, es posible conceptualizarlas en términos de clivaje de clase.

- “... Con Armenia hay un tipo de Fondos Patrióticos,¹¹⁷ una cosa así que, como a Armenia siempre le pasa algo [risas] si no hay guerra hay un terremoto, y si no hay terremoto, no sé [risas] cólera o algo esteh... se encargan de juntar plata y mandarla para Armenia. Por ejemplo, los chicos egresan del colegio y van a Armenia de viaje de egresados y una de sus actividades es esteh... participar de algunas construcción de algún edificio, de llevar alguna plata para algún... orfanato que tengan esteh... que necesiten y establecer vínculos con los armenios de allá. El tema es que, los armenios ahora de allá, cada vez hay más emigración esteh... desde Armenia hacia distintos lugares. Entonces ahora hay muchoooo que hacer acá con los armenios de acá. Porque los armenios que vienen ahora a la Argentina en general vienen en condiciones deplorables. O sea, en muy mala situación económica, sin nada, sin casa, entonces, esteh... se trata de ver cómo se los puede ayudar a los que vienen acá. Digamos, que no es fácil, que no es fácil. No sé si esto pasará con todas las instituciones, pero por ejemplo, hay una afluencia de chicos recién llegados de Armenia esteh... al punto de que hay tres chicos por división, promedio. (Miembro de la U.G.A.B., tercera generación).”
- “... Hoy Armenia es libre otra vez. Hace diez años, diez once años ya que Armenia es libre. La Unión Soviética se disolvió, entonces Armenia es libre e independiente. Y se ocupa de reconstruir el país. Como la diáspora ya se asentó [previamente nos comentó cómo la institución se ocupó en un primer momento de reconstruir la diáspora], ya tiene profesionales, ya tiene gente con un buen nivel medio o alto, entonces todos los recursos vuelven ahora a Armenia. (Dirigente de la U.G.A.B., segunda generación).”¹¹⁸

Las prácticas diaspóricas siempre estuvieron en función de la *madre patria*, pero el estado-nación armenio arribó desplazando sujetos y problemáticas nuevas hacia la periferia. Esta circunstancia ha desatado crisis en las prácticas históricas de las instituciones. Si la

¹¹⁷ El organismo encargado de recaudar recursos materiales para Armenia es el *Fondo Nacional Armenia*.

¹¹⁸ Alex Manoogian fue uno de los presidentes de esta institución que *por todo lo que hizo por Armenia* se lo condecoró con la *orden de Héroe Nacional*.

comunalización se basó en la idea de sufrimiento constitutivo, la comunidad debe resignificarlo. El sufrimiento de los *mártires* y de los sobrevivientes que arribaron a estas costas se constituye como el soporte del exilio, de la diáspora. La percepción de los inmigrantes recientes involucra la imagen de “los desposeídos” que interpela la representación de los antiguos inmigrantes en los descendientes de armenios. No son “apátridas”, como los de antaño, no sufrieron por igual. No sufrieron lo suficiente como para justificar la partida del país de origen. Paralelamente, si la diáspora se constituyó como el espacio proveedor de recursos necesarios para la patria eternamente sufrida, ¿qué sucede cuando la patria sufrida se instala en la diáspora? Distintas respuestas institucionales ante la llegada de los nuevos inmigrantes revelan diferentes construcciones de vínculos con el país de origen.

Por otro lado, la categoría social de *diáspora -spiurk-* emerge como identidad disintintiva de forma tardía, es decir, la reivindicación del status de la existencia en diáspora aparece en un momento determinado de la historia del grupo (Hovanessian 2000).¹¹⁹ Podemos retomar una apreciación semejante, cuando Tölölyan (2000) expresa el cambio de un nacionalismo exílico hacia un transnacionalismo diaspórico para el caso armenio. El autor aclara que

“‘Transnation’ is not a synonym for ‘diaspora.’ The former includes all diasporic communities *and* the homeland; the nation-state remains important, but the permanence of dispersion is fully acknowledged and the institutions of connectedness, of which the state is one, become paramount. Thus the populations of the diaspora, of the Republic of Armenia, and of the Republic of (Nagorno- or Nagorny) Karabagh, whose very name and status remain disputed as this Armenian-inhabited enclave of Azerbaijan struggles to secede, are together considered the Armenian transnation (Tölölyan 2000: 131).”

Estos mismos autores han expresado la complejización de las relaciones entre el país de origen y los países receptores (de residencia) una vez que Armenia se independiza. Los nuevos movimientos migratorios, los eventos-catástrofes que tuvieron lugar, así como los procesos políticos y socio-económicos que envolvieron al terruño proclamado estado-nación, han complejizado las relaciones y los espacios “tradicionales” entre la *diáspora* y la *madre patria*, entre la periferia y el centro.

Las nuevas dinámicas se afianzan sobre la base de un fuero territorial estable (Armenia independiente) a partir del cual construir una interacción que se proclama policentrada, un modelo que permita superar el de “centro/periferia”, y las relaciones jerarquizadas que de él

¹¹⁹ La autora aclara que este estatus era inconcebible como categoría de alteridad con anterioridad al año 1965, cuando la movilización en torno al cincuenta aniversario del genocidio armenio manifiesta la conciencia de la “vida en diáspora” (2000: 85).

se desprenden. Éste fue un reclamo por parte de varios expositores de la Conferencia Armenia-Diáspora, por un lado, para hacer valer los nuevos componentes de esta interacción; y por el otro, para reivindicar a la diáspora como un componente de la “nación” armenia. Así,

“[...] en utilisant l’importance démographique du groupe dispersé, par rapport à celle demeurée sur le territoire national, apparaît l’idée d’une construction des échanges à travers « la multipolarité » de la migration et « l’interpolarité » des relations avec le pays d’origine et les différents pôles de la migration (Hovannessian 2000: 94).”

Distintas temáticas-problemáticas emergieron en las dos Conferencias llevadas a cabo en Armenia. El dominio político, centrado en el reconocimiento del genocidio y la reparación, la cuestión de Karabagh; el aspecto identitario-cultural fuertemente relacionado con la enseñanza de la lengua armenia en la diáspora; el ámbito socio-económico en Armenia y su crisis actual; la re-estructuración de la diáspora, etc. Tölölyan (2000) aclara que las conferencias que se desarrollaron son una consecuencia de los cambios posteriores al proceso de independencia. El futuro de la transnación armenia fue lo que más se discutió y la conferencia misma marcó “oficialmente” su reconocimiento (*op.cit.*: 128). Los asistentes fueron definidos por este autor -quien fue uno de los intelectuales invitados a producir conocimiento sobre la relación “Armenia-Madre Patria”- como la “elite diaspórica”. Quienes integran sus filas son los “productores de discurso” (periodistas, intelectuales y escritores), los “hombres de iglesia” y los empresarios-filántropos. En definitiva, se definía en esas instancias oficiales el devenir diaspórico armenio, junto con el nuevo protagonista: el estado-nación.

Tuvimos la oportunidad de estar presentes en el acto comunitario¹²⁰ que recibió al Presidente de la República de Armenia (Robert Kocharian) unos días antes de que se desarrollara la Conferencia Armenia-Diáspora del año 2002. En el mismo, un orador representando a la comunidad diaspórica de Buenos Aires, se dirigió al Presidente de esta manera:

- *En la gesta de la liberación de 1992 ya Robert Kocharian fue alguien que estuvo presente en esos momentos. Y es una de las personas que también puede percibir las diferencias entre ambos mundos y que comprende que el cambio de integración a Occidente implica la felicidad para el pueblo armenio. La diáspora quiere, puede y debe ofrecer recursos, porque [Armenia] ya vivió los cambios necesarios para adaptarse a esta nueva realidad. Existen límites geográficos, pero están unidas por las fronteras más amplias de la globalización económica [...] Es necesaria la ayuda económica y las ideas*

¹²⁰ Se convocaba a los miembros de la comunidad con la siguiente propaganda: *Concurrámos en familia a encontrarnos con nuestro Presidente*. El evento tuvo lugar en el Teatro Nacional Cervantes. Se desplegaron distintas exhibiciones culturales y “folkloricas”: coros, grupos de danzas con trajes “típicos” y discursos recibieron en el teatro a la *Comitiva oficial desde la Madre Patria*.

dinamizantes. El sentimiento patriótico tiene que generar fuentes de trabajo (...) Existe la necesidad de un acuerdo más estrecho entre la diáspora y Armenia. La diáspora es un sostenimiento de la República (...) Es necesario fortalecer los lazos, es decir, el fortalecimiento de las raíces armenias. Este gobierno tiene actividades para dar respuesta a la problemática relación Armenia-Diáspora. Es para eso que va a tener lugar la reunión en Yerevan el 27 y 28 de mayo. (Notas de campo).

Por un lado, la diáspora aquí se constituye como un soporte económico de la *madre patria* y la república independiente como reservorio y soporte cultural. La occidentalización de las políticas de la república es celebrada por la diáspora, como si esta cualidad “acercara” a la diáspora al país de origen. Al final de su discurso, este orador relató su estadía en *Artsaj* (Karabagh) cuando se desarrollaba la guerra, y recordó cómo fue que unos soldados armenios le reclamaron: *Mez mi mornak* [No se olviden de nosotros]. A cambio, le pidió al Presidente que no se olvidara de la diáspora. Luego, las palabras del Presidente hacia la comunidad diaspórica de Buenos Aires comenzaron de esta forma:¹²¹

- *Compatriotas: [...] Hasta 1991 fuimos un pueblo con un aspecto dramático difundido. Hoy somos un estado, además de un pueblo [Aplausos] Somos un estado-nación y es importante que el concepto haga raíces en el seno del pueblo y en la diáspora. Los sentimientos nacionales han permitido mantener la diáspora y existe la necesidad de ellos. El concepto, el sentimiento de estado, es necesario para construir un estado fuerte. Y esto permitió alimentar el sentido de diáspora desde el estado. La diáspora plantea problemas a nuestro pueblo y ese es el tema central en la relación Armenia-Diáspora. Y es el tema que se va a examinar en el marco del encuentro Armenia-Diáspora. La fórmula es armonizar esfuerzos, las necesidades, los proyectos. Ese es el camino correcto. [Luego, comentó la situación actual de Armenia, lo complicada que es la región]. Es por esta razón que se necesitan inversiones, sobre todo por la obligación de mantener un ejército combativo. [Y agregó]: durante setenta años estuvimos bajo un sistema diferente creado por el régimen soviético. Los esfuerzos están dirigidos a la integración de los procesos de desarrollo de alcance mundial [como la Comunidad Europea, la Organización Mundial de Comercio] estructuras supra-nacionales. Y en esto, el protagonismo de la diáspora es importante. [Para el desarrollo de la economía del país] el aporte de la diáspora [spjurk] es importante. La diáspora debe ser un socio en los negocios [...] Queridos compatriotas: el final de mis palabras es el agradecimiento a la comunidad armenia de Argentina por la participación en el desarrollo del Fondo Nacional Armenia [...] Estamos muy agradecidos a ustedes por la respuesta por los pedidos para el progreso de la relación Armenia-Diáspora. Por los Juegos Panarmenios en Yerevan (...) Y también, en los 1700 años de aniversario de cristianismo, la presencia de ustedes en Armenia [...] Las palabras de saludo “mez mi mornak”, es imposible que los olvidemos, si eso pasa, ustedes deben reclamar. Somos una nación, somos un pueblo [Aplausos] Nosotros tenemos*

¹²¹ El discurso del orador representante de la comunidad diaspórica fue traducido al armenio para el visitante, ya que fue pronunciado en castellano. En cambio, el discurso presidencial tuvo traducción simultánea, ya que fue pronunciado en armenio (y el oriental).

orgullo de una diáspora tan respetada. Y sentimos la obligación de que ustedes sientan el mismo orgullo por una madre patria respetable. (Notas de campo).

¿Por qué fue planteada de forma tan marcada la relación Armenia-Diáspora? Se evidencia que las potenciales relaciones económicas entreteljadas entre Armenia y las distintas comunidades diaspóricas son de interés para la *madre patria*. Fue recalcado en este discurso el aporte de la diáspora en este sentido. Pero se plantea la necesidad de afianzar las nuevas relaciones entre un centro que se construye como estado y una diáspora que debe re-inventar esa construcción con respecto al “centro” de origen para “armonizar” las relaciones y establecer el intercambio que colme las expectativas de ambas partes. Creemos que las últimas palabras del Presidente poseen un sentido particular, al enmarcar las percepciones de decepción y desencanto que muchos armenios diaspóricos sintieron una vez que la independencia deviene afianzamiento de las estructuras democráticas del nuevo estado-nación.

Como hemos observado, los distintos escenarios del trabajo de campo fueron mostrando indicios de cambios que comenzaban a ser objeto de reflexión y debate por parte de la comunidad estudiada. La mayoría remarcaba entonces la necesidad de fortalecer un vínculo: ya sea con otras comunidades, ya sea con el centro de origen. Pero ¿cuál es la naturaleza de ese vínculo nuevo que surgió?

Lo que pudimos rescatar de los distintos espacios de re-construcción de la forma de vislumbrar este vínculo es el formato que denominamos triangular. Esta percepción se repitió en algunos ponentes durante la Jornada, como en algunas propuestas de la Conferencia Armenia-Diáspora. El esquema triangular de identidad implica a Armenia, a las comunidades diaspóricas y a la comunidad de residencia de los sujetos diaspóricos de que se trate. Desde este punto de vista, también pensamos el planteo de la ilusión de réplica de identidad entre estos tres sectores identificados por los informantes. El vínculo triádico se conformaría entonces como el principal canal de intercambio entre cada uno de sus componentes. ¿Pero qué status poseen cada uno de estos espacios en la relación triangular? ¿Cuál es el peso dado a cada lado? Un ponente en la Jornada planteó un modelo de relación entre Armenia y la diáspora. Éstos fueron sus argumentos y su propuesta:¹²²

- *Mi objetivo en este trabajo es el de proponer la creación de una organización que, tomando en cuenta las características de las distintas áreas geográfico-políticas en que se halla determinada la diáspora,*

¹²² Se denominaba: *Propuesta para la organización de la diáspora.*

pueda ayudar a relacionarse en condiciones ideales con Armenia y con el resto de las comunidades del mundo (...) Partiendo de la situación actual, es necesario replantearse la relación de las instituciones con respecto a la novedosa superestructura estatal que representa el estado armenio. [Comenzó a enumerar las formas mediante las cuales se puede dar esta] relación estado-comunidad. Por ejemplo, a través de la mano de obra y de la educación (...) Por ejemplo, Estados Unidos tiene un millón de armenios pero tiene una baja actividad cultural (...) El esquema comunitario de escuelas, asociaciones, iglesias, clubes, etc. era de cuando el estado estaba ausente, es decir, hasta 1991. Ahora hay que formar un Spiurki Comité [Comité de la Diáspora]. Éste tiene como objetivo el crear una red entre diferentes comunidades con Armenia independiente como centro de esas relaciones. La relación tiene que ser de enriquecimiento mutuo. (Notas de campo).

El esquema que relacione al centro transversalmente con el resto de las comunidades diaspóricas supone una interacción entre componentes iguales. Éste fue un tema debatido durante las Conferencias, ya que algunos intentaban adjudicarle el mismo status a los componentes de la transnación armenia. Al mismo tiempo, otros argumentaban que los componentes no son iguales, focalizando el peso en el nuevo estado. La condición diaspórica se construye y puede posicionar a un “centro” que no sea necesariamente la “tierra de los ancestros” (por ejemplo, cuando la formación de una comunidad “satélite” que parte desde la comunidad diaspórica añora y deposita la nostalgia sobre este centro). En todo caso, y como sostiene Levy,

“Concepts such as “center” and “periphery” lose their fixed and essentialist character, for they turn out to be relative, historically situated, defined, and constituted (Levy 2000: 152).”

Desde este punto de vista, la construcción de la *patria* como centro desde el cual se afirma la distintividad de la identidad se diversifica y se desliza contextualmente. Sobre este punto, podemos advertir en las apreciaciones de nuestros informantes que las definiciones de qué y de quiénes es/son la patria varían de acuerdo a los posicionamientos diaspóricos. En las alusiones vertidas por distintos miembros, resulta que la patria de los inmigrantes recientes es Armenia, posicionando a la patria de residencia –Argentina– como la de los armenios diaspóricos. Paralelamente, la patria puede ser Armenia, pero como nos comentaron en un caso, debe ser defendida por los “otros de allá”. La patria en otros casos se relaciona con el territorio. Es ante todo *Mer Hairenik*, nuestra patria, fragmentada. Brisa Varela, contundentemente reflexiona:

“Los discursos nacionalistas retomaron su fuerza, en cuanto a los reclamos territoriales y a la defensa armada, sin embargo ya no se refieren a una actitud esperable por parte de los integrantes de la Diáspora sino de los habitantes de Armenia. El discurso se construye desde afuera, haciendo

alusión a un patriotismo que debe ejercer un tercero, un “*otro*”, el pueblo de Armenia, residente en Armenia. El patriotismo de los armenios residentes en Armenia debe ser demostrado no emigrando,¹²³ soportando las condiciones económicas, alistándose, si es necesario, para la guerra con los vecinos. ¿Y en qué consistiría hoy el patriotismo de la Diáspora? La respuesta tiene relación con la esfera económica: el patriotismo de los integrantes de la Diáspora se asociaría a los fondos e inversiones que estén dispuestos a enviar a Armenia. (Varela 2002: 121, énfasis en el original).”

La F.R.A., por su parte, aclaró -en un comunicado con motivo de la visita del Presidente de Armenia- cuáles eran los reclamos de los armenios diaspóricos pertenecientes a ese partido político con respecto al nuevo estado independiente:

- “Ahora son nuestros hermanos de Armenia los responsables principales y artífices de su destino [...] Desde la Diáspora colaboramos solidariamente, con nuestro modesto aporte, ejerciendo a la vez el derecho a la disidencia, a la crítica y a la participación reclamando en positivo, por ejemplo la inmediata sanción de la Ley de doble ciudadanía, de una Constitución más democrática, la reforma del sistema judicial heredado y de todo aquello que contribuya a afianzar la posibilidad de un futuro luminoso para los armenios, en sus tierras ancestrales. La actual coyuntura de la lucha por el reconocimiento del Genocidio de parte de Turquía, el reclamo de las diversas comunidades de la reparación moral, material y territorial ubica a Armenia y a la Diáspora en una misma lucha y un mismo reclamo, que difunde y fortifica la cultura democrática de la resistencia al genocida, a sus sponsors para quebrar la indiferencia de los poderosos”.

La F.R.A. tiene su participación política en Armenia (al igual que el partido *Ramgavar*), aunque todavía con baja representatividad, ya que fue un partido que se desarrolló en diáspora y recién con la independencia fue reconocido y comenzó a participar en la vida política del estado independiente. Las relaciones con Levón Ter Petrossian, el primer presidente armenio electo luego de la independencia, fueron muy tensas para los líderes políticos de este partido, hasta llegar al punto de proclamar ilegal el accionar de la F.R.A. en Armenia. Las razones que condujeron a ilegalizar al partido se relacionan con su postura belicista y anexionista que no hallaban en las negociaciones de paz una forma de concluir el conflicto de Karabagh.¹²⁴ Fueron encarcelados varios líderes, y desde el comienzo, desarrollaron una campaña anti-presidencial al estar en desacuerdo con las políticas estatales en torno al conflicto de Karabagh con Azerbaiján, la política migratoria, y las relaciones

¹²³ Recordemos la caracterización de *traidores* por abandonar el terruño que tanto costó independizar.

¹²⁴ Según Hovanesian (2000), el conflicto de Karabagh condicionó las elecciones legislativas de 1995 y la renuncia de Petrossian en 1998.

comerciales entabladas con Turquía.¹²⁵ Petrossian renunció a su segundo mandato en 1998 y asumió Robert Kocharian (Varela 2002: 123-131). Pareciera que este nuevo Presidente ha sido mejor recibido a los ojos de los militantes del partido, por haber adoptado una postura vinculada al ala anexionista y menos negociadora con respecto a esos temas prioritarios.¹²⁶ Es en estos aspectos en donde podemos medir las “desilusiones” o “decepciones” de los armenios diaspóricos en relación al nuevo estado independiente; y también, por otro lado, en donde se evidencian las polarizaciones en cuanto a los objetivos e intereses defendidos por la diáspora y por Armenia.

Algunos informantes, al reflexionar sobre la Conferencia Armenia-Diáspora, trataron de dar cuenta de la necesidad de mutua interacción entre los dos espacios. Es decir, el planteo generalmente supone la ayuda desde la diáspora en términos económicos; y, por otro lado, la *madre patria* como centro desde el cual obtener la cultura para fortificar a las comunidades diaspóricas. No obstante, se hacen demandas políticas al estado armenio, como el tema de la doble-ciudadanía. Como veremos en breve, fue difícil abordar directamente el tema del “no retorno” y de la doble-ciudadanía en las entrevistas, pero emergieron como problemáticas diaspóricas claves en este momento, al igual que la lengua que enfrenta la construcción de mundos significativamente diferentes -oriente y occidente-, en tanto cuestión que se evidencia con la llegada de los inmigrantes nativos recientes. El tema de la diáspora *no saben cómo encauzarlo*, teniendo en cuenta, que la mitad de la población que se adscribe a la nación armenia vive en diáspora. Así, llegamos a las conclusiones que un dirigente (*representante del Buró del Dashnaktsutiún*) máximo de la F.R.A. brindó al público de esta institución en su visita a la comunidad de Buenos Aires. Fue arrestado en su momento por Levón Ter Petrossian e ingresó a la vida política de Armenia una vez que el partido instala sus bases de acción luego de la independencia. Su discurso comenzó así: *Soy armenio diaspórico, soy ciudadano de Armenia*. La marcación de distintividades y subjetividades diferentes fue explícitamente puesta en evidencia por este interlocutor. Lo que aclaró de forma rotunda en su charla fue la necesidad de generar intercambios entre la diáspora y Armenia, antes de “preocuparse” por la participación política. Es decir, propiciar ese intercambio, por ejemplo, a nivel artístico para luego ir afianzando la retórica y el movimiento político entre los armenios nativos. Relató también la participación de los líderes *Dashnak* en la guerra de Karabagh y

¹²⁵ Las relaciones entabladas con Turquía significaron, para los armenios diaspóricos, un “abandono” de la *Causa Armenia* (Björklund 1993).

¹²⁶ Un militante de la F.R.A. nos comentaba que el partido estuvo proscrito por un tiempo cuando gobernaba L.T. Petrossian. No estaban de acuerdo con la política territorial y con las decisiones en torno al conflicto de Karabagh. Con el nuevo Presidente, Kocharian, las relaciones mejoraron, pero disienten en cuanto a la política de privatizaciones de las empresas estatales.

remarcó que la gente de Armenia está decepcionada con el *Dashnaksutiún*. Lo que dejó en claro el dirigente es que él no era partidario de que *las cosas de la diáspora se mezclen con las de la madre patria*.

La diáspora es redefinida contextualmente por los nuevos eventos. De alguna u otra forma, la diáspora se enfrenta al desafío de constituirse bajo el lema de *una nación-un estado*, siendo la ideología primordial desde la cual se planteó la primera Conferencia Armenia-Diáspora en 1999. La organización durante ocho décadas en base a instituciones y a partidos políticos implica el problema de la representatividad de los miembros de las comunidades diaspóricas. Quién representa a la diáspora fue por tanto otra de las problemáticas abordadas en las conferencias.¹²⁷ El lema sostenido prefigura a la transnación de acuerdo a los siguientes componentes: Armenia, Karabagh y la diáspora. Es decir, define a la nación con un estado. Este lema responde también a la preocupación por la dicotomía existente entre la diáspora y Armenia (y la diversidad entre las comunidades diaspóricas). Se intenta unificar mundos significativamente diferentes. La diáspora “contiene” múltiples voces e identidades, más allá de la existencia de organizaciones partidarias o de la iglesia como estructuras comunes en casi todas. Y aquí también ingresamos en las definiciones de armenidad, que se evidencian con el tema de la doble-ciudadanía reclamada por la diáspora y que se constituye en uno de los temas más polémicos (junto con la unificación de la ortografía, como analizaremos en breve). La declaración de la Conferencia de 1999 sostuvo sobre este punto:

- “Armenians are Armenian everywhere and there is no difference as to where they are. They cannot be “odars” [extranjero, foráneo] in their homeland, and the Republic undertakes to overcome the Constitutional exclusion of dual citizenship and to allow each and every Armenian to establish a full presence in his or her homeland”.¹²⁸

Desde nuestro punto de vista, lo que está en juego es el estatus de la identidad diaspórica. Algunos sostienen que la diferenciación entre los armenios y su distinción en

¹²⁷ La organización de los delegados que asistirían a la conferencia de 1999 se definía de la siguiente manera: “Armenia and Artsakh will be represented as separate state structures. Diasporan parties and organizations that have their structures almost in all communities will dispatch seven-member delegations. These are the Armenian Revolutionary Federation, the Ramkavar-Azatakan Party, the Social Democratic Hunchak Party, the Armenian General Benevolent Union, the Union of Armenian Relief, the All-Armenian fund “Hayastan. The Armenian Church will be represented by delegates from the Mother See of St. Echmiadzin, the Holy See of Cilicia, the Catholic and Protestant Churches. Delegations will represent all countries where there are Armenian communities, which is about 45-50 countries. Organizations operating in these communities will send to Yerevan one delegate each, as well as individuals enjoying high prestige”. (Fuente: <http://www.armeniadiaspora.com/conference99/remarks.html>, leído el 30/11/04).

¹²⁸ Fuente: “Diaspora Conference Decisions, Statement, Declaration”, en: <http://www.armeniadiaspora.com/conference99/text1.html>, leído el 27/11/04. La declaración de la conferencia de 2002 es muy semejante, aunque sustituye el término *odar* por el de “aliens in their motherland”.

términos de nativos y diaspóricos es la ciudadanía, como categoría diferenciadora de la pertenencia. El tema de la asignación o no de la ciudadanía a los armenios diaspóricos abre el debate en torno a los derechos y obligaciones involucrados en esta categoría de pertenencia, definiendo en el proceso la distinción diaspórica. Hovanessian halla evidencias de una demanda de la diáspora para implicarse en la etapa de reconstrucción de la *madre patria*. En efecto, esas nuevas exigencias se traducen en el reconocimiento de un estatus del sujeto diaspórico como participante activo de la historia colectiva (2000: 103). El proyecto de una ley armenia de 1995 en torno a la definición de la bi-nacionalidad enfrentaba dos proyectos políticos: uno asociaba a la diáspora al destino de la nueva república; y el otro, la disociaba. Según la autora, este tema fue impulsado por la diáspora occidental, sobre todo por los emigrados instalados en Los Ángeles que deseaban participar en las elecciones en Armenia. La ley constitucional excluye la doble-ciudadanía. La cuestión que se plantea entonces es la adecuación o no de una pertenencia nacional con un principio territorial. Un informante caracterizó la problemática del siguiente modo:

- I: "... lo que pasa es que el gobierno de Armenia tomó el tema de la ciudadanía como algo que no se puede ver ahora, se tiene que ver más adelante, cuando el país esté asentado. Porque en definitiva hay más armenios afuera que adentro. Hay mucho más poder económico afuera que adentro. Entonces, cuatro banqueros armenios estadounidenses podrían dar vuelta la economía de Armenia, con el hecho de que yo soy ciudadano. Entonces, todavía el tema no se va a tocar. No es que nosotros somos... Lo que pasa es que en todas las sociedades hay extremismos: ah, sí, no nos consideran armenios, qué sé yo, como si...

Yo: Ah, hubo ese tipo de reacciones...

I: Y bueno, pero hay de todo tipo. Pero no es que no nos consideran armenios. La ciudadanía también implica obligaciones: ¿cómo es? El otro está peleando la guerra allá, yo voy a estar tranquilo sentado acá y voy a gozar de los mismos derechos. Nadie dijo: ah, está bien, me hago ciudadano y voy a pelear [risas]. Es decir, es una reacción muy cómoda a la argentina digamos, ¿no? (Miembro de la comunidad, segunda generación)."

Ahora bien, si la doble-ciudadanía despierta en los armenios diaspóricos un reclamo ante el nuevo estado armenio, se debe al deseo de su inclusión (y la percepción de su exclusión) en el devenir de la nación. Varela (2002) comenta que los *Dashnak* actualmente plantean mantenerse en el extranjero (quebrando el mito del retorno) pero desean participar activamente en las decisiones políticas de Armenia. Ya hemos visto los reclamos realizados al Presidente. Si tenemos en cuenta que se constituye como un partido mayoritario en la diáspora, pero minoritario en Armenia, comprendemos que el deseo de participación a través

del ejercicio de la ciudadanía con derecho al voto no es un tema menor en cuanto a las consecuencias que puede desatar en el seno del estado armenio. Por otro lado, podríamos plantear que las demandas de la diáspora sólo serían “legal y oficialmente” tenidas en cuenta si cada armenio diaspórico pudiese votar, por ejemplo, pudiendo influenciar las políticas nacionales. Resulta paradójico que ante el nuevo estado lo armenios diaspóricos enfrenten la necesidad de redefinir su nacionalismo, ya que la condición diaspórica parece no incluirlos. Advertimos que durante las conferencias o en las palabras del miembro de la comunidad recién comentadas, fue necesario recalcar que la diáspora forma parte o integra a la nación armenia. ¿Se pone en duda esa pertenencia cuando involucra a los armenios diaspóricos? ¿Es necesario remarcar “el derecho a la identidad armenia”?¹²⁹ Creemos que sí.

La problemática de la doble-ciudadanía ha despertado reacciones diversas en la comunidad. Según Varela (2002), las discusiones pueden dividirse entre los que disocian la ciudadanía de la nacionalidad, teniendo la primera el derecho político (periódico *Sardarabad*, órgano difusor del partido *Ramgavar*) y, por otro lado, la postura *Dashnak*, a favor de la implementación de la doble-ciudadanía.

La independencia de Armenia ha reactivado, en la última década, la pertenencia nacional, en el sentido de que ha llevado a la diáspora a confrontar su principio de existencia y paralelamente, los fundamentos de su existencia (Hovanessian 2000). En este marco también pensamos el quiebre que significó la existencia de un estado soberano e independiente para el “mito del retorno”, que para algunos es la característica definitoria de una población en diáspora.¹³⁰ Este mito, y su desarrollo en los inmigrantes armenios en Argentina, ha sido extensamente analizado en el trabajo de Brisa Varela (2002). La independencia transformó al “retorno” en una ambición del pasado que no se resignificó en el

¹²⁹ En una propuesta presentada en la Conferencia de 1999 se declaraban las siguientes premisas: “Every Armenian, irrespective of place of birth, residence, or country of citizenship, has the inalienable right to the Armenian identity [...] Such recognition must be established legally, and made official [...] Every individual, who presents credible evidence of being Armenian, or of Armenian descent, must automatically, and without the need of further investigation, receive an Armenian Identity Certificate (Andznagir) from the Government of the Republic of Armenia [...] This certificate is not the presently issued Armenian Passport with the stamp of “Special Residency Status”, which according to the Armenian Constitution, can be issued to anyone, irrespective of ethnic and national roots and/or origin [...] Andznagir must give its holder the following rights: Entry to Armenia without a visa, and stay in Armenia as long as one wishes. The right to conduct any legal business in Armenia, just as a “passport-holding Armenian” can. The right to vote and run office must be given to persons holding Andznagir only if they are permanent residents of Armenia, which means: Being registered as a resident in Armenia. Physically resided at least 9 months of the each of the preceding 3 calendar years in Armenia [...] Having paid income tax in Armenia for the years resided in Armenia [...] Is not a Certificate of Citizenship [...] One may be a citizen of any country, but still have a document that states he is an Armenian by origin”. Esta propuesta parece conciliar los dos proyectos (los que asocian o disocian a la diáspora del devenir del estado). Fuente: <http://www.armeniadiaspora.com/conference99/remarks.html>, leído el 30/11/04.

¹³⁰ Véase Safran 1991.

presente, según las palabras de la autora. La “utopía convocante” se quiebra y lo que se evidencia es que, por lo menos desde Argentina, el proceso de “repatriación” es nulo. Distintos factores son los nombrados por Varela para explicar el “no retorno” a la patria: la residencia por varias generaciones fuera de los territorios aspirados y el proceso de integración en el estado receptor (*op.cit.*: 164).

Por otra parte, y teniendo en cuenta las contradicciones que hemos abordado, creemos que -a diferencia de la patria idealizada- el reciente estado-nación no colma las expectativas de los descendientes de armenios residentes en Argentina. Según Levy (2000), y con quien coincidimos a la luz de la información analizada, lo que sucede es que la patria y el deseado estado armenio no se superponen totalmente. Una cuestión que nos llamó la atención fue la fuerte presencia del significante *estado y/o estado-nación* tanto en el discurso del Presidente, como en el de otros oradores en las instancias de las Conferencias Armenia-Diáspora. Fue significativo entonces hallar que en la comunidad de estudio, en las referencias hacia la república independiente, aún permanecen como centrales *madre patria, república, pueblo, nación, etc.*, pero no se enfatiza la condición estatal de la nación armenia. Percibimos que *patria y estado* emergen como significantes que no se superponen en la imaginización de la nueva nación independizada. Entonces, si el “centro” es un constructo simbólico que presupone un foco a ser usado como medio de comunalización de la alteridad nacional armenia, este centro no es el nuevo estado independiente. El énfasis en la proclamación de *una nación-un estado* intenta anclar al estado como centro de la transnación armenia. Sin embargo, el “centro” desde el cual se nutren las tramas de identidad de esta comunidad diaspórica, posa su mirada en la transnación armenia, en una nación dislocada en múltiples localizaciones, en múltiples estados. No perdemos de vista al enunciar estas ideas que la *patria* de origen –como terruño- de los descendientes de armenios arribados a comienzos del siglo XX es la “Armenia Histórica”, es decir, incluye territorios que, entre otras partes, hoy se hallan en Turquía. De modo que la nación deseada como estado no consuma las fronteras históricamente defendidas: el *Ararad* aún permanece fuera de Armenia. Contemplamos que puede ser este modelo de nación el que prima al imaginar a la comunidad. Un artículo que fuera presentado en la Conferencia Armenia-Diáspora de 1999 reflexionaba sobre qué significa “Armenia” (o la armenidad):

“... What about contemporary Armenia, is it or is it not a “homeland”? If there is an “Armenia” which will materialize in some future date, one must realize that the road to all such dreams, fantastic or otherwise, originates in Yerevan. I know of many Armenians who have steadfastly refused to visit Armenia for fear of having their image of an idealized Armenia shattered. I know

of many Armenians who consider themselves very good Armenians but have no wish to live in Armenia. The concept of “Armenia”, then, like that of “Armenian identity”, conjures up varying and sharply contrasting definitions. For some, it is an idealized entity, a figment of the imagination; for some it is Western Armenia; for some it is a united Armenia; and yet for some it does not exist at all and is replaced or epitomized by a grandmother, an aunt or some artefacts such as a rug”.¹³¹

El “Nos-Otros” se quiebra recurrentemente en el juego de espejos que constituye a la identidad diaspórica. El proceso de re-conocimiento/diferenciación entre la comunidad diaspórica y Armenia abre un abanico de nuevas experiencias de armenidad. La ilusión de réplica en términos de “una nación-una cultura-una lengua” como soporte de la armenidad se fracciona trastocando los sentidos cristalizados en ella.

3. La lengua como medio de comunalización

“Lo que el ojo es para el amante -el ojo particular con el que se nace-, la lengua es para el patriota -cualquiera que sea la que la historia le haya dado como lengua materna-. Mediante esa lengua, encontrada en el rezago de la madre y abandonada sólo en la tumba, los pasados se respetan, las camaraderías se imaginan y los futuros se sueñan (Anderson 2000: 217).”

Uno de los íconos de la alteridad armenia es la lengua. Así como hemos visto que tanto el genocidio como la religión emergen como arquetipos de la armenidad, lo mismo vale decir para la lengua armenia en diáspora. Hovanessian (1992a) también identifica a la lengua armenia como una de las dimensiones privilegiadas de la pertenencia, uno de los temas retenidos para perpetuar la existencia de la comunidad, siendo el otro la religión. No proponemos pensarla como icono indiscutido, ya que muchos sujetos que se auto-adscriben a la identidad armenia no la hablan y/o no la escriben, pero igualmente la consideran un elemento importante para definir el *ser* armenio. Es bajo el porcentaje de armenio-parlantes que cotidianamente practican la lengua y éste ha sido un tema de preocupación en diversos contextos del trabajo de campo. La asociación entre la lengua y la armenidad es directa, razón por la cual decidimos dedicarle algunas páginas.

El *Haiabahbanum* –la preservación de la armenidad- estuvo construido en parte alrededor de la enseñanza de la lengua, como un medio de comunalización de sentidos de pertenencia. La fundación de las escuelas como una de las primeras manifestaciones de la conformación de la comunidad da cuenta de la importancia que tiene la enseñanza de la

¹³¹ “Culture, Identity and Relations Between Armenia and the Dispersion”, en: <http://www.armeniadiaspora.com/conference99/culture.html>, leído el 30/11/04.

lengua para los sujetos de estudio, es decir, la institución principal que produce a la etnicidad como una comunidad lingüística (Balibar 1996: 166).

El armenio es una lengua que no es practicada por ninguna otra nación. Su antigüedad fue recalcada por la mayoría de los informantes como una cualidad extraordinaria de la que sentirse orgullosos. Estos factores brindan un plus como criterios unificadores, como medios de generar sentidos de pertenencia a una comunidad distintiva. Hemos comentado que la “comunidad de raza” se complementa con la “comunidad de lenguaje” en la propuesta de Balibar (1996) para reflexionar sobre la etnicidad de los estados nacionales y de cómo el lenguaje sirve a los fines de re-crear la idea de un carácter nacional que es inmanente a los individuos. Es decir, la naturalización de la pertenencia a una comunidad trascendente y plasmada hacia orígenes remotos. La comunidad perpetuada por el lenguaje es para el autor un modo de etnicización de las ideologías nacionales, que traduciríamos a nuestra propuesta como un medio de comunalización. No debemos perder de vista la importancia de la lengua por su capacidad para generar comunidades imaginadas, forjando “solidaridades particulares” (Anderson 2000: 189).

Woolard y Schieffelin (1994) nos advierten sobre cómo los investigadores de la “ideología del lenguaje” han distinguido, por un lado, al lenguaje como índice de la identidad de grupo, y por otro, como un símbolo de identidad metalingüísticamente creado, es decir, ideologizado en el discurso. Esta advertencia nos llevó a interpretar las manifestaciones -tanto de prácticas como de representaciones- de la alteridad armenia en torno al lenguaje como un discurso ideologizado o metadiscurso explícito para re-producir comunidad. Estas manifestaciones se hallan acompañadas por la presunción de la lógica “un pueblo-una lengua”. Las asociaciones entre “nación-territorio-lengua-religión” se conforman como un constructo inquebrantable en términos del nacionalismo armenio. Intentamos dar cuenta de este símbolo de identidad cuando la lengua no es practicada cotidianamente en la vida de los sujetos de estudio y, sin embargo, se constituye como uno de los pilares indiscutibles de la identidad armenia, relacionándose con la creación del alfabeto y con la traducción de la Biblia como una de las primeras manifestaciones de su existencia. Según Hovanessian (1992a), la lengua armenia hace referencia en el imaginario colectivo a los elementos simbólicos de la perennidad del grupo y de lo sagrado. La lengua asegura la continuidad ancestral del vínculo religioso. *Hay que rezar el idioma de los ancestros*, expresó un informante.

No es que pensáramos en términos de utilidad o no de la lengua, pero sí nos llamaba la atención el esmero por su no-pérdida. Este deslizamiento entre lengua-pérdida-identidad nos llevó a pensar cuánto estaba en juego al tratar con el lenguaje de este grupo minoritario. Es

decir, nos movió a ir más allá de la mera función comunicativa. Como sostiene John Edwards (1996), cotidianamente las facetas simbólicas y comunicativas de la lengua coexisten, pero son separables. En el caso de los grupos minoritarios, el valor del lenguaje como símbolo puede permanecer en ausencia de la función comunicativa. Puede no ser usado regularmente y aún así constituirse como icono conectado a la identidad del grupo. Hovanesian (1992a: 234) se cuestiona algo semejante: por qué el aprendizaje de la lengua, usualmente no utilitaria en la vida profesional y cotidiana de los sujetos, deviene un aspecto valorizante en la vida personal. La conclusión a la que arriba la autora tiene que ver con la importancia del elemento lingüístico para “unir” al grupo.

Durante nuestra primera clase del curso de lengua al cual asistimos, nos fue entregado un apunte en el que se detallaban las características más importantes del *idioma armenio*:

- “El idioma armenio, que constituye una rama aislada dentro de la familia de las lenguas indoeuropeas, fué (*sic.*) hablado desde la más remota antigüedad, por el pueblo que vivió en las regiones montañosas del Ararat [...] Este pueblo se denominaba a sí mismo HAI y a su país Haiastan. Sin embargo, como la tierra que ocupaban fue conocida con el nombre de Armenia por distintos pueblos extranjeros (la primera mención de Armenia con el nombre de Arman, data del siglo XIII a.C.), se la conoció con ese nombre en todo el mundo y sus habitantes fueron llamados armenios. Antes de la época cristiana, el idioma armenio tal vez haya tenido caracteres propios pero debido a lo turbulento de los tiempos precristianos se supone que estas letras se perdieron [...] En el año 400, un sacerdote intelectual, Mesrop Mashdotz, inventó el alfabeto armenio compuesto de 36 letras [...] Inmediatamente después de la invención del alfabeto, comenzó a florecer la literatura armenia, con la traducción de la Biblia [...] el idioma escrito se lo llamó *Krapar* conocido como armenio clásico. Como es la lengua del rito de la Iglesia Armenia, ha permanecido entre nosotros hasta nuestros días. Durante la Edad Media dejó de ser utilizado y fue reemplazado entre el pueblo por el *Ashjarapar* vernáculo, que continuó a través de los siglos como idioma oral. Su utilización como idioma escrito, se inició en la segunda mitad del siglo XIX. El armenio moderno tiene dos ramas: el armenio oriental, hablado en Armenia, Rusia, Irán y el armenio occidental, empleado en las restantes comunidades de habla armenia”.

Esta introducción a la lengua armenia y su historia es una cuestión expuesta por la mayoría de los miembros de la comunidad. La historia de *Mesrob Mashdots*, monje que fuera “iluminado” para crear las letras del alfabeto, y su continuidad transhistórica son las características supuestas por la mayoría de los sujetos. La marca de la antigüedad de la lengua agrega un plus de valor a la armenidad. De la lengua se habla con orgullo, ante todo. Por otro lado, este apunte nos recuerda los procesos de vernaculización de las lenguas del siglo XIX

que nos comenta Anderson (2000), como factor central para imaginar comunidades de lenguaje.

Ahora bien, veamos las apreciaciones de la lengua como medio de comunalización. *Hablar armenio es una forma de perpetuar la colectividad*, nos comentó una informante. Perpetuar la colectividad significa marcar la alteridad, construir socialmente la diferencia étnica. El idioma se transforma en símbolo de la alteridad. Pero esta alteridad se halla amenazada desde múltiples flancos, como nos han aclarado en distintos espacios. Durante la Jornada de Cultura y Educación fue un tema importantísimo a debatir: cómo hacer para que los niños/jóvenes aprendan el idioma fue una inquietud constante en muchas de las ponencias, entre otras cuestiones. Y aquí ingresamos en el terreno en el que la práctica de la lengua es asociada a un concepto de cultura compuesto por rasgos que se transportan de generación en generación. Este concepto se presenta como un todo homogéneo, que perdura en el tiempo como una esencia que se puede perder. Esta interpretación surge de las apreciaciones en torno a la pérdida de la identidad cuando la lengua deja de ser hablada, utilizada, cuando no se practica el símbolo. De modo que no hablar el armenio es sinónimo de pérdida de identidad. Paralelamente, entonces, es vista como un elemento con el que combatir la asimilación.¹³² Durante el curso de lengua se comentó:

- *El armenio se modernizó mucho, sobre todo en la diáspora. Al estar lejos de la patria se tiende a perder la lengua, al no usar las palabras (...) Esa palabra se perdió. Ese es uno de los problemas del desarraigo. (Notas de campo).*

En esta apreciación podemos observar que la lengua y su inevitable pérdida acompañan a la condición diaspórica. La lengua parece ser el símbolo de la nación armenia que ha logrado sobrevivir todos los sufrimientos que abatieron a la patria de los ancestros. Su antigüedad y la forma en que los informantes reflexionaron sobre esa característica la transforman en el símbolo clave para marcar la distintividad, y por otra parte, es una estrategia para primordializarla, es decir, para representarla como “dada”. La lengua se presenta como a-histórica y eterna, y renunciar a ella es resignar una identidad adquirida a costa de luchas seculares (Hovanessian 1992a: 118). En este sentido, la lengua parece *preservar el ser armenio* desde los orígenes mitológicos hasta el presente. Esta cuestión nos recuerda una de

¹³² Un folleto en el que se homenajeaba al creador del alfabeto y anunciaba el comienzo del curso de lengua al cual asistimos afirmaba: “La obra de Mesrop dotó al pueblo armenio de unidad espiritual que tendría una enorme importancia nacional y política en los siglos venideros, y con ella dicho pueblo obtuvo **un arma cultural** invencible, el alfabeto propio, que en el correr de los siglos debía ser la mayor defensa **contra la asimilación** y la desaparición total (énfasis nuestro).”

las afirmaciones de Joshua Fishman en relación al potencial del lenguaje en los grupos étnicos:

“It is significant that ethnic languages are always thought to preserve, not merely to evoke, the bio-emotional experiences of revered ancestors. Languages link past and present generations in a peculiarly sensitive web of intimacy and mutuality (Fishman 1996: 64-65).”

Porque el lenguaje es tomado en general como símbolo de la alteridad es que evidencia la distintividad expresada por Fishman. Por otra parte, la reflexión sobre la lengua emergió en muchos contextos asociada a la “cultura”. La instancia del trabajo de campo durante la Jornada de Cultura y Educación fue un ámbito fructífero en el cual observar las distintas apreciaciones en relación a este símbolo clave. Las reflexiones de los ponentes (la mayoría docentes e intelectuales de la comunidad diaspórica de Buenos Aires) hicieron hincapié en las formas a través de las cuales enseñar-aprender el lenguaje de los ancestros. Casi todos recalcan el esfuerzo que implica enseñar una “segunda” lengua a los niños y jóvenes que asisten a las escuelas comunitarias. Algunos, en sus reflexiones, también hablaban de la *lengua madre*, la *materna*. Nos detendremos más adelante en la reflexión sobre esa caracterización. El reclamo de la falta de interés de los educandos por la lengua armenia también fue una cuestión remarcada por la mayoría de los ponentes. Las palabras que traemos desde la Jornada dan cuenta de la asociación entre lengua y cultura, y de la importancia del lenguaje como campo simbólico privilegiado para afirmar sentidos de pertenencia en la condición de diáspora.

- *Si queremos que los alumnos de las escuelas armenias hablen el armenio, entonces nosotros tenemos que empezar a hablarlo entre nosotros [...] Hoy, que vinimos a hablar de la lengua armenia y no la estamos hablando lamentablemente [...] sin la lengua la cultura se muere* (Docente de armenio. Notas de campo de la Jornada de Cultura y Educación).¹³³
- “¿Es imprescindible la lengua para acceder a la cultura? ¿Es imprescindible saber hablar armenio para que la diáspora subsista? Son cuestiones que muchas veces tratamos de eludir y de contestar con total sinceridad. Creo que sí. Es posible comprender y amar lo armenio y a Armenia sin [enfático] saber armenio. Pero es incompleto, es parcial, es rudimentario, es difícil, es escaso, insuficiente y lo que es más peligroso, es imperfecto. Es posible comprender y haba... y amar lo armenio, pero sólo si la gran mayoría habla [enfático] la lengua armenia y se ocupa de mantener y desarrollar lo armenio. Sólo entonces es posible. Hay armenios que no hablan armenio y que realizan un gran aporte en la defensa de la armenidad, trabajando de manera muy provechosa para la cultura y la comunidad. Pero lo podrán

¹³³ Nuestra traducción del armenio al español.

hacer siempre y cuando exista esa gente que hable el idioma. Si el idioma se pierde por completo, si ya no queda nadie que hable armenio, ya no va a quedar armenidad. Toda sociedad que se identifica como pueblo y que está establecida históricamente en un lugar territorial particular, posee una lengua común como medio de comunicación natural y de cohesión. La diáspora y los grupos nómades son también considerados parte de ese pueblo, cuando comparten la lengua. Es decir, somos un pueblo si compartimos la lengua. La lengua es la energía espiritual de este pueblo [...] La lengua es sangre. Y cuando decimos sangre, decimos tierra y país (Dirigente de la U.G.A.B., Jornada de Cultura y Educación).”

- *Toda actividad cultural en la diáspora se halla relacionada con el tema del haiabahbanum [...] El teatro para el haiabahbanum es muy importante, sobre todo para la existencia de nuestro lenguaje. Lamentablemente, nuestra cultura se levanta de nuestra lengua, yo creo en esto (...) sin la lengua armenia en la diáspora la gente armenia no tiene existencia* (Intelectual. Notas de campo de la Jornada de Cultura y Educación).¹³⁴

A partir de estas reflexiones en torno a la lengua emergen distintas apreciaciones sobre la armenidad. Por un lado, aparece la idea de la cultura y la lengua como dos componentes inseparables: una no existe sin la otra. Por otro lado, la lengua se asocia medularmente a la armenidad perpetuada en la condición diaspórica. La lógica que subyace en estas apreciaciones es la identificación entre una lengua y un pueblo o nación. Esta lógica, como comentan Woolard y Schieffelin (1994), responde a los requerimientos occidentales despertados con las doctrinas nacionalistas decimonónicas. Sin la lengua se desvanece la existencia y el derecho a reclamar la pertenencia a una nación. O históricamente, el derecho a la auto-determinación nacional cuando la patria no contaba con la exclusividad de un territorio estatal.

Ahora bien, estas reflexiones también dan cuenta de la problemática de los criterios de adscripción a la comunidad. No todos hablan el idioma de los ancestros, y si este componente resulta indispensable para practicar la alteridad, entonces muchos sujetos quedarían por fuera de las definiciones hegemónicas de comunidad. Lo que se reclama, en todo caso y a nuestro entender, es la importancia del papel comunalizador de la lengua en el contexto de perpetuar la cultura (armenidad) en la diáspora. De modo que, pudimos advertir un nudo de disidencias en relación al *hablar el armenio*. Un asistente a la Jornada manifestó su queja de que varios de los trabajos fueran comentados sólo en armenio, no pudiendo comprender su contenido. Este reclamo se produjo cuando muchas de las ponencias y asistentes manifestaron su desaprobación de que el idioma “oficial” de la Jornada fuera el castellano. Explícitamente un

¹³⁴ Nuestra traducción del armenio al español.

ponente desplegó su reclamo en un trabajo en el que discutía que la lengua fuera un componente indispensable de la identidad, ya que no era armenio-parlante. Un alumno del curso de lengua concurría a las clases para aprender *el idioma de los padres*. Él asistía a la mayoría de los eventos organizados por la comunidad, tanto religiosos como laicos. En variadas ocasiones manifestó su descontento porque muchos de esos eventos se performaban en armenio, sin traducción, y *quedaba afuera porque no comprendía*. Veamos las palabras del “disidente”, cuya ponencia se titulaba “La diáspora, el idioma, la cultura”:

- El resumen entregado detallaba: *¿Cuál es la influencia del idioma en la diáspora? Opinión de los descendientes de armenios que no hablan armenio [...]* “Muchos afirman que el idioma es la independencia y la base de nuestra cultura, o sea, de la cultura armenia. Yo les pido disculpas, pero disiento con ellos. Creo que sólo es una de sus partes, importante, pero una de sus partes [...] Me ha ocurrido, me ocurre, al igual que a muchos armenios o descendientes de armenios, que por lo primero por lo que nos reconocen los que no son armenios es por nuestro apellido, por el genocidio y por nuestra cristiandad [...] Personalmente, considero que la influencia cultural del idioma en la diáspora es por demás pobre. Porque es muy importante destacar la gran cantidad de descendientes de armenios que no hablan armenio. Y que muy poco se hace al respecto. Al punto que se han llegado a formar dos grandes grupos: la diáspora que se nuclea y la diáspora dispersa, que se siente excluida, discriminada. Lo digo por propia experiencia [...] Ocurre que quienes están fuera del núcleo, los ven como un círculo cerrado, un grupo de elite que habla armenio, que se consagra en sus iglesias, que manda a sus hijos a escuelas armenias, escuelas que los que se sienten excluidos no pueden acceder. Como tampoco pueden pagar para aprender el idioma y sobre este punto muy poco se ha hecho. Porque es más fácil pensar que son ellos los que se auto-excluyen, que no se congregan porque no les interesa. Pero se equivocan, porque sí desean aprender el idioma, porque sí quieren saber su historia, porque realmente les interesa, pero... nada se hace (Intelectual. Jornada de Cultura y Educación).”

En las palabras de este sujeto emerge una nueva fractura al interior de la comunidad. Hemos trabajado con informantes, que como ya aclaramos, pertenecen a ese núcleo-elite comunitario. Es decir, miembros, militantes y dirigentes que se hallan en las posiciones legitimadas y con autoridad para implementar las formas en que se comunalizan los sentidos de pertenencia, las formas públicas y oficiales desde las cuales se practica la etnicidad. El reclamo porque los criterios de adscripción al interior de la comunidad -como si tuviera contornos fijos y concretos- se relajen para recibir a otros miembros que desean integrarse, plantea desafíos a instituciones y a escuelas que se hallan atravesadas por múltiples problemáticas (como la deserción escolar, la falta de participación por los canales tradicionales-hegemónicos de la vida comunitaria, etc.). Estas palabras también dan cuenta de

la práctica residual del idioma, relegada a espacios como la iglesia, las asociaciones, los ámbitos privados, entre otros.

En cuanto a los espacios de comunalización de la lengua, pudimos interpretar que el espacio doméstico y la escuela se constituyen como los dos pilares de la enseñanza-aprendizaje. Lo que nos resultó llamativo es el rol adjudicado a la mujer-madre y al hogar para la transmisión del lenguaje.¹³⁵ Los alumnos del curso de lengua consideraban como una *falla que en una familia no se hablase en armenio*, ya que este hecho hacía peligrar la continuidad del idioma en la diáspora. La escuela es vista como un complemento de la educación armenia impartida en el hogar. Ésta fue también la apreciación que en su mayoría sostuvieron los actores durante la Jornada:

- “Defendamos el idioma armenio, sigamos transmitiéndolo de generación en generación. Con la debilidad o la muerte de una lengua también desaparece su cultura y consecuentemente el patrimonio cultural de la humanidad se empobrece. Procuremos que todos nuestros esfuerzos y ayudas se vuelquen hacia nuestras comunidades educativas, nuestras escuelas. Procuremos estar en continuo contacto con ellas y ver y entender... atender sus necesidades, ya que junto con el hogar son los pilares donde se construye la arquitectura cultural de nuestra identidad (Intelectual. Jornada de Cultura y Educación).”
- “Si bien como se dijo acá la primera educadora de la casa es la madre, esa mamá que le canta el arorró y el *oror* a su nene, es el primer eh... disparador de la articulación de los fonemas de la lengua armenia. El chico que no habla armenio pero que en su casa escucha hablar armenio, tiene incorporado en su memoria los sonidos de los fonemas armenios. No son los sonidos comunes del idioma español, no hay ni *che*, ni *tse* (...) Incorporar eso a una cuarta generación... les aseguro que a veces yo pienso cómo hacerlo (Docente de música armenia. Jornada de Cultura y Educación).”

Una última consideración realizaremos en torno a la lengua *madre* o *materna*. Las reflexiones sobre la lengua también implican consideraciones en torno a la condición diaspórica. Durante la Jornada se hizo referencia al *idioma materno*. ¿Cuál es el idioma materno? ¿Es el castellano? ¿Es el armenio? De la condición diaspórica se desprenden factores que inciden contextualmente en las formas de afirmar la identidad. El discurso ideologizado construye a la lengua armenia como *materna*, intentando establecer un continuum de experiencias entre los inmigrantes y sus descendientes. Durante la Jornada una asistente expresó el siguiente comentario con respecto a qué se comprende por lengua *madre*:

¹³⁵ Las docentes presentes en la Jornada eran en su mayoría mujeres de mediana edad, y algunas ponencias se expresaban explícitamente en términos de *nosotras*, aunque no perdemos de vista que la docencia es un ámbito laboral con amplia participación de mujeres en el contexto argentino también.

- *Esa lengua que tu madre a vos te enseña en la casa. Y ese es nuestro problema, sobre esto está nuestro problema [cuestión]. Nosotros hablamos en castellano, hablamos en español (...) porque de esa forma se entiende (...) No es que no sepamos armenio. Que esto quede claro. Pero está bien, quizás tenemos que empezar a probarlo acá. No sé. Pero la cuestión es esa: en la casa los chicos aprenden y vienen a la escuela con su armenio. Lo que no está en la casa la escuela no puede completarlo. [...] Y cuando dicen "lengua madre" vengan y pensemos juntos de cuál lengua madre estamos hablando. ¿Qué es la lengua madre? [en español]: ¿Qué es la lengua madre para cada uno de ustedes en sus hogares? [En armenio]: ¿Sí? [En español]: Y veamos... [En armenio]: Y veamos quién es la madre, si la madre es armenia asimismo. Puede ser un "ian", pero la madre puede ser no armenia. Entonces, ¿qué lengua madre? (Docente de armenio. Notas de campo de la Jornada de Cultura y Educación).*

Por otro lado, una docente de música reflexionó:

- “Yo pienso que el problema más grande nuestro es que nosotros no hemos sido preparados como educadores de una lengua que no es la lengua madre. Esa es la verdad. Nosotros somos la diáspora. Diáspora quiere decir desparramo. Entonces, tenemos que adecuarnos y crear un sistema para esto, para esta dispersidad”.

Siguiendo la idea de que el armenio no es la lengua *madre*:

- “El hecho de aprender por otra parte una segunda lengua [pausa] en este caso, el armenio, implica una transformación del ser. Y en nuestro caso especialmente, implica una vuelta a ese ser. Nosotros tenemos una memoria colectiva. Cuando eh... eh... aprendemos armenio, aunque no lo hayamos escuchado nunca, vamos a recordar toda esa memoria y vamos a volver al ser [...] La lengua es raíz, es identidad, es cultura, es historia y es vida [...] La lengua es la patria (Dirigente de la U.G.A.B.)”

Por otro lado, no debemos perder de vista que la elección de apoyar el lenguaje ancestral conformando escuelas es una elección particular. Y nos recuerda las palabras de Levy, quien sostiene que:

“...language is a powerful instrument of politicized nationalism, a tool for establishing a sense of identity and what seems to be a seamless link with the past, a kind of ‘natural primordialism’ (Levy 2000: 145).”

3. a. La lengua como objeto polémico de comunalización

Como hemos observado en el apartado anterior, la lengua afirma sentidos de pertenencia y su papel comunalizador marca la distintividad de la identidad diaspórica. Ahora bien, esta distintividad se halla atravesada por la diferenciación entre dos lenguas: el armenio occidental *-arevmdahaieren-* y el oriental *-arevelahaieren*. La lengua deviene en objeto de comunalizaciones diferentes, en la medida en que las dos lenguas son diacríticas de identidades disímiles. Ya adelantamos que la diferenciación entre armenios nativos y diaspóricos es explicada, por la gran mayoría, en términos de barreras lingüísticas. A esta diferenciación se le agrega otra: las ortografías, que también se diferencian. Vayamos por partes...

La lengua armenia, compuesta por variados dialectos,¹³⁶ sufrió un proceso de unificación a fines del siglo XIX. La base para lograr esa unificación fue objeto de disputas. La querrela en torno a cuál se convertiría en la lengua “nacional” se denominó “grapaykar” e involucró a quienes defendían e intentaban revivir el “Armenio Clásico” (los círculos conservadores y religiosos) y, por otro lado, los que sustentaban que el “Armenio Moderno” debía ser la base sobre la cual levantar el estandarte nacional lingüístico. El Armenio Moderno representaba a la identidad armenia occidental, es decir, básicamente a los armenios que formaban parte del Imperio Otomano (de cuyos territorios provienen la mayoría de los inmigrantes de la diáspora de comienzos del siglo XX). El “Moderno” ganó la contienda de la “nacionalización” de las lenguas. Sin embargo, y paralelamente, una bifurcación entre dos armenios modernos -oriental y occidental- se produjo en el seno de poblaciones que estaban sometidas a distintos regímenes políticos (Imperio Ruso y Otomano, respectivamente). Desde allí, el problema de la ortografía y su posible o no unificación será una problemática constante, sumándose luego, como si fuera poco, la reforma ortográfica soviética de 1922.¹³⁷ Las diferencias entre las dos variantes del armenio se pueden observar, en la práctica oral, en el sistema fonético, en su vocabulario, gramática y sintaxis. En la forma escrita, se le suman las diferencias creadas a partir de la reforma de la ortografía. La ortografía “Clásica” es la utilizada por la diáspora occidental y la *Iglesia Apostólica Armenia*. La ortografía “Reformada” es la que utilizan los armenios nativos y los diaspóricos residentes en la ex Unión Soviética.

La problemática de la ortografía ha sido abordada durante las dos Conferencias Armenia-Diáspora. Se constituye como uno de los temas más polémicos en términos de la interacción entre Armenia y la diáspora. La Jornada a la cual asistimos, como ya dijéramos,

¹³⁶ Cada región posee su dialecto.

¹³⁷ Fuente: <http://www.armeniadiaspora.com/conference99/culture.html>, leído el 30/11/04.

estaba encauzada a elevar un documento a presentar como resolución de la comunidad de Buenos Aires en torno a las cuestiones de Cultura y Educación. La Jornada, organizada en principio con este propósito, superó totalmente las problemáticas relacionadas únicamente con esos temas, para convertirse en un verdadero debate sobre la identidad diaspórica, la cultura, la armenidad y, por supuesto, las diferencias en torno al lenguaje. Lo llamativo es que una comunidad que siempre practicó el armenio occidental, repentinamente, y a raíz del flujo de inmigrantes recientes, debe polemizar cómo unificar en la comunidad misma dos armenios diferentes. Esta problemática definida en términos de “dificultades de comunicación” engloba muchas fracturas en esta transnación pretendida homogénea y estable. Marca la heterogeneidad que el lema *una lengua-una nación* no puede abrazar, ya que el espejo se ha quebrado en múltiples fragmentos. Uno de esos fragmentos lo constituye la lengua de la patria de origen, distinta a la utilizada en las diversas patrias diaspóricas. Veamos la explicación de la diferenciación presentada por una ponente durante la Jornada:

- “En la actualidad [...] se hablan dos armenios: el occidental y el oriental, *arevmdahaieren iev* [y] *arevelahaieren* [respectivamente] ¿Cómo surgieron estas diferencias? Fue recién en el siglo XVIII y XIX cuando ambas ramas se manifestaron, se empezaron a conformarse (*sic.*) como una lengua literaria. Hasta entonces, sólo había existido el *krapar* y luego el *michín haieren*. ¿Cómo es que una misma gente haya cultivado dos ramas de una lengua literaria, ramas tan diferentes que hasta llevan nombres diferentes? El armenio tiene muchos dialectos, más de cuarenta. Una parte de ellos, los dialectos de las provincias occidentales de Armenia Histórica, pertenecen a la rama del *ghe*. Y los dialectos orientales, entre ellos el del *Ararat*, es el que compone la base de la lengua literaria *arevelahaieren* y que pertenece a la rama del *um*: *sirum em* / *ghe sirem* [quiero, deseo]. Otras diferencias existen también, aunque no interfieren en la mutua comprensión [...] Hay también diferencias de sonido que los lingüistas explican según las consonantes oclusivas (...), paladares, etc. [...] Y también hay diferencias de léxico: *pokr* / *bzdik*, *jantz* / *najantz*, *adam* / *agra*, etc. Entonces, aunque comprensibles entre ellas, hay diferencias bastante visibles. Ahora bien, ¿cuál es mejor? ¿Cuál es el más perfecto? Los dos son buenos, los dos son perfectos, los dos son históricamente válidos, los dos son valiosas riquezas de nuestra cultura [...] Los dos se mantienen, pero en condiciones tan distintas como distinta es la vida y las costumbres de los armenios que viven en la madre patria y los que viven en la diáspora [pausa] En una nación dividida, la división de la lengua profundiza la brecha. Hubo intentos de unificación pero no dieron resultado. La unificación no se puede realizar por decretos, sino por consenso. Aquí el *arevmdahaieren* existe no [enfaticado] porque se habla, sino porque se lo enseña. Ya nadie habla armenio. Como dijo el [director de una escuela], el 95% de la comunidad armenia no habla armenio aquí en Buenos Aires. Y si no lo hablamos, ¿para qué lo enseñamos? ¿Por qué no enseñar una lengua que sí se habla, que sí se escribe, que sí tiene una activa vida comunitaria, oficial y cotidiana? ¿Quién escribe hoy en *arevmdahaieren*? ¿Quién habla hoy en *arevmdahaieren*? [Pausa]. Vemos que una jornada como ésta [...] transcurre en su mayoría en castellano y esto es una

afirmación más que una crítica, es la realidad. ¿Cómo hacer frente a la argumentación de los alumnos acerca de que el armenio que enseñamos no es el que necesitarán en las ocasiones que realmente lo necesiten? Es decir, cuando vayan a Armenia, cuando hablen con los armenios de Armenia. ¿Por qué hay esa reticencia a leer en *arevelahaieren*? [...] Pareciera que el *arevmdahaieren* tiene un estatus superior, que fuera perfecto e indiscutible, que no debe modificarse, que debe cuidarse en sus más mínimos detalles, que debe conservarse [...] La unificación de la ortografía contribuiría en gran medida a esta unificación de la lengua...”

Una asistente le preguntó: “¿Cuál es el primer paso crees vos para iniciar ese camino de transformación hacia el *arevelahaieren*? ¿Cómo se puede empezar a implementar?”

Respondió, riendo: “Se hace inconscientemente, de manera natural, eh... por la afluencia de armenios de Armenia que tenemos acá en Argentina es algo natural que vayamos incorporando nuevas palabras, leyendo el armenio el *arevelahaieren* nosotros mismos nos vamos transformando. O sea, no es algo impuesto, es algo que se debe dejar fluir. Va a salir solo. Lo que no hay que hacer para mí, a mí modo de entender, es negarse. Es mantener la pureza de un *arevmdahaieren* o la pureza de un *arevelahaieren*. La fusión me parece que va a ser muy provechosa para los dos idiomas (Dirigente de la U.G.A.B., Jornada de Cultura y Educación).”

Una de las discusiones en juego -no sólo en la propuesta de esta dirigente, sino también en el ámbito de las conferencias antes nombradas- es cómo llevar adelante los cambios con respecto a la ortografía, que simplificarían las de por sí disímiles lenguas practicadas en la transnación armenia. Las posturas sucintamente pueden plantearse de la siguiente manera. Están por un lado los que sostienen que Armenia debe readoptar la ortografía anterior a la reforma soviética, es decir, la que se utiliza aún en la diáspora occidental. Otros, en cambio, sostienen que cambiar la ortografía que durante ochenta años se ha incorporado y es lengua oficial de un estado es un planteo irrisorio. Aquí se disputa el posicionamiento del estado armenio como centro de la armenidad. ¿Debe entonces el cambio partir de la diáspora o de la *madre patria*? ¿Quién debe reacomodarse a quién en estas nuevas relaciones entre el centro redefinido a partir de la independencia y una diáspora que también se re-inventa?

La afluencia de los inmigrantes recientes ha hecho de esta problemática un tema candente. Luego de la anterior exposición, otro intelectual de la comunidad discutió sobre cuándo realmente se diferenciaron los dos armenios (el occidental y el oriental). Según este actor, la diferencia puede rastrearse en textos de hace mil años y no necesariamente aparecen recién en el siglo XVIII. La dirigente respondió a este comentario dando cuenta de lo que identificamos como los procesos de vernaculización de las lenguas, es decir, cuando comienza a jugar el “capitalismo de imprenta”: de diez libros en donde apenas se atisba la

diferenciación, se pasa al siglo XIX con una importante producción literaria y en la que ya es marcada la diferencia entre las dos lenguas. Más allá de la discusión en torno a las fechas históricas, lo que sí podemos afirmar es que la diferenciación responde a los procesos del nacionalismo moderno, cuando una variedad de lenguas-dialectos son reducidas y oficializadas para cumplir el rol de unificar a una población en términos lingüísticos y “nacionales”. Regresemos al problema de la ortografía y cómo fue explicado durante la Jornada:

- “Un idioma con dos ramas y desde 1922 con dos ortografías. La llamada “Clásica” sigue básicamente los lineamientos establecidos por el creador del alfabeto *Mesrop Mashdotz* a principios del siglo V. La segunda o “Reformada” es la ortografía impuesta por la reforma de 1922 en la Armenia Soviética y parcialmente corregida, con cierta aproximación a la “Clásica”, en 1940. La ortografía “Reformada” se utiliza desde 1922 en Armenia y después del paso de Europa Oriental a la órbita comunista, segunda post-guerra, se empleó hasta 1990 en las comunidades de habla armenio-occidental de Rumania y Bulgaria. Actualmente hay un retorno a la ortografía “Clásica” en esas comunidades. Lógicamente, las sub-comunidades de emigrados de Armenia la utilizan en las distintas comunidades donde se hallan [...] La ortografía “Reformada” fue rechazada en forma unánime, excepto el caso citado de Bulgaria y Rumania [...] la comunidad armenia de Irán la aceptó. Por ese motivo, la afirmación de que la ortografía “Clásica” es la de la Armenia Occidental, que suelen esgrimir algunos defensores de la ortografía “Reformada”, es una falacia pues en Irán se habla armenio oriental y se escribe con la ortografía “Clásica”. [Luego explicó las razones de la reforma soviética: la alfabetización de la mayoría de la población y el objetivo de latinizar el alfabeto] En 1940, la irrazonabilidad de la reforma de 1922 se vio expuesta cuando se realizó una reforma parcial que devolvió a la ortografía parte de su contenido clásico. Es la ortografía que está en vigor hoy en Armenia [...] esta reforma tuvo dos consecuencias esenciales. Quebró la continuidad cultural entre el pasado y el presente armenios y levantó una barrera entre Armenia y la diáspora. El problema hoy sigue siendo político [...] Un sector rechaza la ortografía nueva por ser herencia soviética y obstáculo para el lema una nación-una lengua-una patria. Y los defensores de la ortografía “reformada” consideran anticuada a la ortografía vieja y quizás también una oculta nostalgia por la herencia soviética [...] Para quien considere en la diáspora que pedagógicamente hablando podría ser más útil adoptar la ortografía “Reformada”, vale la pena señalar lo siguiente: el problema básico para dominar la ortografía “Clásica” en el caso del armenio occidental es la imposibilidad de diferenciar los sonidos de las letras *kim* y *ke*, *pen* y *piur*, *cha* y *che*, que no han sido modificados en la ortografía “Reformada”, puesto que el armenio oriental sí las diferencia. Esta dificultad, similar a la *b* y *v* o *c*, *s* y *z* en el castellano de Argentina, sólo se puede solucionar de una manera: estudiando y leyendo, como sucede con la ortografía de cualquier idioma (Intelectual. Jornada de Cultura y Educación).”

Como podemos observar, pudimos ser testigos de los exponentes de las dos posturas sostenidas en la discusión en torno al cambio de las ortografías, sin perder de vista que esta cuestión es sólo una de las aristas de la polarización entre el armenio oriental y el occidental. En todo caso, y como sostienen Woolard y Schieffelin,

“...orthographic systems cannot be conceptualized simply as reducing speech to writing, but rather they are symbols that carry historical, cultural, and political meanings (1994: 65).”

Los símbolos representados en las dos ortografías dan cuenta de la necesidad de plasmar en estos sistemas las diferencias que despiertan con el país de origen. La propuesta que pregona la unificación de las dos ortografías pone en evidencia la necesidad de acercar dos lenguas que hacen incomprensibles las interacciones entre la diáspora y la *madre patria*. Muchas veces nos ha ocurrido, durante el trabajo de campo, que ciertas instancias en las que se practicara el armenio oriental (ya sea durante la transmisión de un video durante una conferencia o el contacto con inmigrantes de Armenia o del Líbano) resultaban intraducibles al armenio occidental, es decir, *nos quedábamos afuera*, como si no comprendiéramos el idioma armenio. Durante el curso de lengua, el docente remarcaba recurrentemente diferencias en torno a frases, palabras o conjugaciones verbales, entre el armenio de *allá* y el de *acá*.¹³⁸ Asimismo, en la primera clase nos entregaron, a cada alumno, un listado del alfabeto armenio *clásico* con la fonética de cada una de las letras que lo componen. También figuraba la diferenciación entre la fonética oriental y la occidental.¹³⁹ Nuestra docente del curso de lengua también dicta clases de armenio en una de las escuelas de la comunidad y, con respecto al problema de la ortografía y de la existencia de los dos armenios, nos comentó:

- *Es un problema porque acá se usa la anterior a 1922, la Mesrobiana [otra de las formas de denominar a la ortografía “Clásica”]: la pronunciación por letras es diferente y la escritura también. En el colegio en donde ella dicta clases, hay chicos de Armenia que siendo armenios les va mal. Es muy raro y problemático. Les cuesta leer, se traban, etc. Y lo mismo para los de acá que viajan allá (Notas de campo).*

¹³⁸ Por ejemplo, se desarrolló la siguiente interacción: *Allá se usa de esta forma: “estoy contenta de que estés bien”. Luego, el docente afirmó con respecto a la acentuación de la afirmación “sí / aió o áio”: En Armenia dicen áio, en vez de aió como dicen los de acá, como que se degeneró acá. Incluso allá ahora hablan el armenio ruso. A la gente que viene de allá no se le entiende, como el señor que atiende el buffet de acá. Por ejemplo, acá van a aprender a decir “ies gusem” y allá es “ies usum em”. En otra ocasión el docente explicó que el verbo “dormir” es “knanal” y los armenios de Haiasdan [Armenia] dicen “knil”. También: Allá en Armenia la “gue” se pronuncia “k” (Notas de campo).*

¹³⁹ A modo de ejemplo, la letra “pen” en armenio oriental se pronuncia “b” y en el occidental “p”.

La existencia del armenio occidental y del oriental abre una brecha de diferenciaciones entre los armenios diaspóricos occidentales y los armenios nativos y de las comunidades orientales que, como veremos en el siguiente apartado, exceden el plano estrictamente comunicacional, como la mayoría de los informantes sostienen en principio. La lengua tomada como objeto habla de comunalizaciones disímiles. En una de las ponencias de la Jornada, las diferencias se plantearon en los siguientes términos: *lengua viva en desarrollo/ lengua que permanece*. En esa ponencia, que se comentó en idioma armenio (de Armenia), se nombraba la *cuestión de la pureza de la lengua* como un tema polemizado por los armenios diaspóricos al no aceptar los neologismos o la introducción de *palabras extranjeras* en Armenia. Es decir, se planteaba que la diáspora criticaba su introducción a la lengua de la *madre patria* y la ponente defendía la idea de la *lengua en uso* y que si existen los *cambios, son enriquecedores*. La “doctrina purista de la lengua” -la importancia de la lealtad al lenguaje purista como forma de mantener las lenguas de grupos minoritarios- complementa la ecuación “una lengua-un pueblo”. La insistencia de Occidente en la autenticidad y el significado moral de la lengua materna, fueron criticados como carnadas ideológicas (Woolard y Schieffelin 1994).

Durante la reunión previa a la Jornada de Cultura y Educación, en la que se plantearon los lineamientos básicos de la Conferencia Armenia-Diáspora desarrollada en el año 2002, una dirigente de la U.G.A.B. (que estuvo presente en la conferencia en Yerevan) relató la propuesta de uno de los expositores, mientras agregaba sus comentarios durante la lectura:

- *Con respecto a la Comisión de Educación y Cultura, les voy a leer brevemente una de las propuestas de uno de los expositores. El lema una nación-una patria es el objetivo, pero no una realidad. Hay una nación pero no una cultura. Hay dos direcciones, la de oriente y la de occidente. Es necesaria su unificación. Comentó: Es como que plantea que hay una confrontación. Y prosiguió con la lectura: Es necesario un proyecto educativo nacional unificado. Aclaró: Esta frase fue muy repetida durante las sesiones de la comisión. Continuó: El estado tiene que cumplir el rol de reunir a los dos sectores [...] Es necesario crear un centro científico para la spiurk [diáspora]. Comentó: En la diáspora no hay documentos suficientemente preparados¹⁴⁰ [en cuanto a los libros de texto para los alumnos, por ejemplo], no hay un instituto armenio en donde se desarrollen cursos de perfeccionamiento para docentes, etc. Siguió con las palabras del expositor: El otro tema es el de la ortografía unificada. Existen dos sectores que poseen límites insospechados de dureza, y agregó: Se gritan en la calle, se diluyen amistades y se separan familias por esto [...] Cortar lazos con el arevmdahaieren es cortar lazos con la patria. En la diáspora aprendemos con esa ortografía. Aclaró que ella no estaba de*

¹⁴⁰ Durante la Jornada muchos comentaron la falta de material de estudio para los alumnos y algunos recalcaron que no había los suficientes en el armenio occidental.

acuerdo y explicó: *Hay un grupo que quiere cambiar la ortografía que rige en Armenia y hay otro que quiere la ortografía Clásica Mesrobiana que es de antes de 1922 y es la de la diáspora.* Prosiguió con el discurso del expositor: *La coincidencia se dará cuando todos tengamos una ortografía unificada.* Y agregó: *El problema es que a los chicos de Armenia acá les cuesta leer y al revés.* (Notas de campo).

La lengua que se practica es objeto de polémica en pos de las nuevas relaciones que se construyen entre el estado independiente y el resto de las comunidades diaspóricas. Las barreras idiomáticas se transforman en obstáculos de interacción. Lo que quisiéramos destacar es que las comunalizaciones diferentes vehiculizadas por el armenio occidental y el oriental evidencian las tensiones que emergen una vez que se confrontan distintas versiones de *ser armenio* (en Armenia, en Argentina, en Estados Unidos, en Irán, etc.). Un inmigrante que arribó a la Argentina a comienzos de 1990, relató al público de la Jornada cómo maneja las dos versiones del idioma en su hogar y con sus hijos:

- *Mis hijos hablan el armenio de Armenia, pero afuera saben que tienen que hablar el arevmdahaieren. Y si mi hijo me pregunta cómo se escribe tal palabra, le digo: como te diga la maestra* (Notas de campo).

La confrontación, el juego de las réplicas de identidad que comentáramos en el comienzo del capítulo, tiene su corolario en estas dos lenguas distintas. Y la lengua es la práctica de identidad en la que más concretamente los armenios diaspóricos evidencian las diferencias. Tal como sostiene Hovanessian (2000), la independencia de Armenia ha reactualizado el debate entre las dos variantes de la lengua “materna”.

4. Oriente y occidente (redefinidos)

Las categorías *oriente* y *occidente* parecen remarcar, a los ojos de nuestros informantes, la evidencia de que está en peligro la ilusión de la réplica de la identidad de la patria de origen en la diáspora. Estas dos categorías surgieron en distintos contextos del trabajo de campo. De modo general, en el curso de historia se intentaba demostrar cómo Armenia siempre estuvo situada desde el comienzo como *punte entre distintas civilizaciones de oriente y occidente*.¹⁴¹ Los rasgos de occidentalización de la cultura armenia -como el cristianismo-, fueron rescatados y priorizados durante el relato de la historia armenia en este

¹⁴¹ Por ejemplo: *Armenia se encuentra en un punto particular del planeta y eso crea un conflicto: ¿tomo la política oriental o la occidental?* (Notas de campo).

curso, donde *oriente* devenía sinónimo de otredad. Pronto advertimos también que ambas categorías formaban parte, por otro lado, del desarrollo de comunidades armenias diferenciadas por distintos procesos históricos. Estos desarrollos fueron aclarados, entre otros autores, por un artículo que se presentó en la Conferencia Armenia-Diáspora de 1999.¹⁴²

En este reporte se sostiene que cuando Rusia anexó el “Khanato de Yerevan” en 1828, comenzó un proceso de separación o hasta incluso de polarización que aceleró la conformación de comunidades distintas de armenios. Los desarrollos diaspóricos de las elites comerciales fueron forjando centros distintivos. Las comunidades urbanas de Constantinopla y Tiflis emergieron como centros focales para los armenios occidentales y orientales, respectivamente. Las designaciones de “orientales (o rusos)” y “occidentales (o turcos)” son relativamente nuevas, pero la distinción da cuenta de la confluencia de elementos orientales y occidentales en la cultura armenia.¹⁴³ Lo que se argumenta en el artículo es que las distinciones entre oriente y occidente se agudizaron en el siglo XIX.

Esta agudización se debió a que la mayoría de los armenios estaban repartidos entre las fuerzas de los Imperios Otomano y Ruso, expuestas a distintas organizaciones políticas, sociales, económicas, etc. A fines del siglo XIX, la consolidación de la identidad armenia occidental estaba en su apogeo, a través del contacto con ideas europeas en torno a la nación; la recuperación del pasado a través de antiguos textos históricos publicados por los monjes *Mekhitaristas*; el desarrollo de la nacionalización de la lengua, etc. Las escuelas, la prensa, las traducciones y el desarrollo de la literatura fueron fenómenos que caracterizaron a ese período de florecimiento del “patriotismo”. Según la fuente consultada, las relaciones con los armenios orientales eran restringidas. A diferencia de los armenios occidentales, los orientales no fueron reconocidos como una comunidad separada en el imperio ruso (como sí fue el caso del sistema de los “millet” en el otomano, contribuyendo a su distintividad como grupo étnico). La autoridad de la iglesia fue limitada y se desarrolló una tendencia más secular, liberal y anticlerical en este grupo.

Así llegamos a comienzos del siglo XX, con la armenidad polarizada en dos comunidades. La soviétización implicó un quiebre absoluto en términos de interacción entre ambas realidades, la oriental y la occidental. Añadimos, por otra parte, que el genocidio se desarrolló en Armenia Occidental, es decir, en las partes del territorio bajo el Imperio Otomano. Al considerarse un fenómeno que afectó a los armenios occidentales, la

¹⁴² Fuente: “Culture, Identity and Relations Between Armenia and the Dispersion”, en: <http://www.armeniadiaspora.com/conference99/culture.html>, leído el 30/11/04.

¹⁴³ Por ejemplo, se sostiene que la influencia de los persas fue atemperada con elementos del Helenismo.

diasporización como consecuencia del genocidio también entrará en esta categoría de fenómeno occidental. En palabras de Björklund,

“Both the genocide and the *Spiurk* are thought of, especially by diasporans, as Western Armenian phenomena –the Easterners were not the direct victims of the genocide, and do not really know who the Turk is (Björklund 1993: 338, énfasis en el original).”

Siguiendo al autor, el período de terrorismo armenio, se conforma en las comunidades diaspóricas orientales,¹⁴⁴ menos “asimiladas” que las de occidente. Si a estas diferencias añadimos las enfrentadas con respecto a los armenios nativos, nos encontramos con múltiples formas de *ser* armenio. La diferenciación en términos de poblaciones diversas incluidas dentro de la armenidad se evidencia también por parte de los armenios nativos. De acuerdo a Hovanesian (2000), un neologismo es creado por los “armenios soviéticos” para dar cuenta de la gran población en diáspora, “ardasahman” (fuera de las fronteras), que distingue a los armenios en dos categorías: aquellos que viven al interior de la “verdadera patria” y los otros, con excepción de las comunidades de los países del bloque soviético (como Bulgaria y Rumanía).

Proponemos que la nueva realidad a re-pensar en términos del espacio diaspórico armenio -como categoría de alteridad- ha puesto sobre el tapete las categorías *oriente* y *occidente*, por lo menos en nuestra unidad de estudio. Hasta el evento de la independencia, estas dos realidades polarizadas eran una cuestión silenciada en la comunidad. La llegada de inmigrantes ha puesto esta temática como interrogante a responder por los sujetos diaspóricos. ¿Puede la construcción de la armenidad contener grupos tan diversos?

Para evaluar la pregunta, veamos las diferencias percibidas por nuestros informantes entre los armenios nativos y los diaspóricos. Una dirigente de la Unión Juventud Armenia (F.R.A.), de tercera generación, nos comentó con respecto a las *distancias* entre la *madre patria* y la diáspora:

- I: “...Argentina está tan alejada de la influencia de Armenia.
Yo: ¿Con “alejada” a qué te referís?
I: A la distancia geográfica.
Yo: ¿Solamente?

¹⁴⁴ Debido a su cercanía a la *madre patria* y al desarrollo de fuertes estructuras comunitarias, Beirut (Líbano) se la ha considerado durante décadas como “la capital” de los armenios diaspóricos, estatus que fuera cedido y adquirido actualmente en occidente por Los Ángeles, en Estados Unidos. Este último centro diaspórico es conformado por armenios de Armenia, armenios orientales que han emigrado sobre todo desde Líbano e Irán, y armenios nacidos en ese país.

I: Bueno, no. También la distancia cultural. Eso nos aleja mucho, el ser armenios de occidente y que ellos sean de oriente”.

- Yo: “¿Para usted hay diferencias entre ser armenio en la diáspora y ser armenio en Armenia?

I: Hay diferencias pero también hay similitudes [silencio] La diferencia lo da la integración con el medio en la sociedad en la que uno vive. Evidentemente la sociedad latinoamericana es distinta a la de Estados Unidos, a la de Europa occidental, a la de África, a la del Medio Oriente o a la de Rusia. Pero la similitud está en la tradición, en la herencia y en el aporte que uno puede hacer a la colectivi... a la nación en la que se han radicado sus padres [...]

Yo: ¿Qué se siente ir a Armenia?

I: Se siente reencontrar como algo vivo la herencia de los abuelos. Yo me encontré como si estuviera hablando con mis antepasados e iba en el subte y veía la nariz de un amigo, la mano de otro, la forma de hablar de otro, porque había una presencia... Yo me sentía familiarizado con la gente. Pero, esa es la apariencia externa, la fisonomía. Pero en el trato también surgieron las distintas historias que uno traía. La experiencia distintiva de haber estado en una u otra colectividad (Militante de la A.C.A., segunda generación).”

Lo que estos testimonios muestran es que se fueron tramando fronteras al interior de la propia comunidad. Ya hemos evidenciado las distintas apreciaciones en torno a los inmigrantes y en relación a la lengua. Pero estas fronteras también son construidas en términos de experimentar contextos comunitarios distintos. No se pone en cuestión la armenidad. Ésta emerge como una categoría abstracta que imaginariamente incluye a todos los armenios. La estrategia de primordializar la identidad naturalizando orígenes, presentes y futuros contiene a la heterogeneidad implicada en la armenidad. No obstante, otra informante, al describir los pocos recursos con los que vienen los inmigrantes desde Armenia, nos comentaba:

- I: “[...] Esta ola de inmigración, esta última, es bastante problemática. Porque digamos, creo que sólo el 5 o el 10% solamente logró afianzarse, tener negocio o una profesión. Los demás están con un sueldo muy muy pobre, están viviendo en pensiones, están viviendo desarraigados, eh... no se pueden afianzar, comunicar...

Yo: ¿Por qué?

I: Porque... yo creo que fue una diferencia social, era una diferencia también de idioma, porque el idioma oriental, el idioma armenio oriental es distinto del idioma armenio occidental, entonces, ya hay una primera barrera. Que se podría solucionar... pero hay digamos, cambios de mentalidad también. Porque esto es occidente y eso es todavía un poco Medio Oriente. Entonces, es como que choca [...] Eh... ellos son más bien asiáticos. Al ser... a pesar de estar en el medio entre oriente y occidente y sea la república ex república soviética más progresista, más occidentalista, más culta de todas las ex

repúblicas, es también de cierta manera asiática en cuanto a la moral. Son muy machistas, el hombre hace todo y la mujer no. El hombre sale más, la mujer es como que depende mucho del hombre (...) En mi casa yo tuve al hijo de mi amigo que se quedó dos meses que se venía a la Argentina a probar. Yo tengo tres hijas, de 23 la mayor y... chocaban todo el tiempo [...]

Yo: ¿Cuál sería la diferencia? Porque me imagino que los inmigrantes en otras épocas que forman parte de la colectividad venían con una moral asiática como usted dijo también... ¿usted cree que al vivir acá en Buenos Aires esas cosas cambian?

I: Y sí, se van amoldando, claro. Mis abuelos, tenés razón, mis abuelos también por ahí eran más estrictos, pero, acá te vas haciendo, vas viendo a tu alrededor. Este chico que yo te digo [...] ahora está encantado de la vida [...] O sea, se van amoldando rápidamente, porque es una vida más libre, esa es una vida más estricta, más cerrada, más moralista. Y así habrán sido nuestros abuelos también. Y ahora nosotros no somos así, de ninguna manera (Dirigente de la U.G.A.B., segunda generación)."

Si la primera generación que arribó a la Argentina era "igual" a los recientes inmigrantes, interpretamos que esas formas de ser *asiáticas*, *orientales* (acompañadas de valores, actitudes, etc.) pueden haberse transformado por el peso del contexto del país receptor de la migración. Otra posible forma de verlo son los hiatos generacionales que se producen cuando una migración masiva es antigua. Las diferencias no ponen en duda la armenidad que se comparte y se trans-porta, pero evidencian quiebres comunitarios fuertes. Para algunos, aparte de las diferencias idiomáticas y de idiosincrasia, se suma el peso dado a la soviétización. En este sentido, otra informante nos dijo:

- I: "[...] Es difícil a veces, mirá qué loco, es difícil es difícil a veces reconocerlos o diferenciarlos entre sí a un ruso o un ucraniano de un armenio. Porque frente a la incomunicación que el armenio tiene con el armenio mismo habla en ruso con el ucraniano o el ruso.

Yo: ¿Con "armenio mismo" te referís al de acá?

I: Al de acá. El armenio que viene de allá, es tal la incomunicación que tiene con el armenio de acá, que le resulta más fácil integrarse con el ucraniano que viene de la Unión Soviética, con el ruso que viene de la Unión Soviética, que en definitiva todos tienen un idioma en común que es el ruso (Miembro de la F.R.A., tercera generación)."

Estas palabras muestran el quiebre que ha generado la nueva inmigración provocada por el contexto independentista de Armenia. Si tenemos en cuenta que la F.R.A. fue la facción comunitaria que estaba en contra del soviétismo, podemos comprender cómo los *armenios de allá* generan particularmente en esta facción un *rechazo a lo diferente* con un plus marcado por *lo soviético*. No se los puede distinguir del resto de los ex ciudadanos soviéticos.

Recapitulando, las fracturas al interior de la comunidad se definen en muchos ámbitos

en términos de armenios *orientales* versus *occidentales*. “Oriente” despliega muchos significantes asociados. En algunos casos, se hace hincapié en las subjetividades dispares que denotan. En otros, asoman junto a *soviético*, *traidor*... Estas cuestiones se dirimen en el contexto de re-conocimiento/diferenciación de los sentidos de armenidad que se han trastocado tras la independencia.

Conclusiones

Nos interesa en este punto sintetizar los anclajes centrales de cada capítulo, para reflexionar posteriormente sobre algunos aspectos de la condición diaspórica de la comunidad estudiada.

El Capítulo II nos sumergió en los procesos de re-producción de la armenidad. Los sentidos de pertenencia que promueven estos procesos los identificamos como las versiones unificadas en torno a la construcción de una identidad distintiva. Así, nos adentramos en la dimensión del pasado de la comunidad, como espacio privilegiado a partir del cual construir la pertenencia. En este sentido, el análisis del ritual que conmemora el genocidio nos abrió las puertas hacia las formas en que los miembros de la comunidad reflexionan sobre la constitución de la misma. Observamos también cómo el pasado es atravesado por hitos que entretujan los acontecimientos significativos en relación a la patria de origen y cómo los sucesos independentistas que allí tuvieron lugar vislumbran al núcleo de origen de la diaspোরización como un foco importante desde el cual comunalizar. Por otro lado, dimos cuenta del factor religioso y cómo éste incide en la distintividad étnica-nacional de la comunidad. La descendencia como criterio clasificador de la pertenencia fue otro de los temas que aparecieron como “certezas” de la adscripción armenia.

En el Capítulo III examinamos las formas en que actualmente es reconstruido el devenir comunitario como soporte principal para comprender los sentidos de armenidad trastocados por la independencia del país de origen. Nos detuvimos entonces en las polarizaciones de sentidos en relación a la nación de origen y cómo esta faccionalización de la comunidad tuvo como eje su soviétización. A partir de la comunalización que efectivamente escindió la pertenencia institucional, exploramos cómo los espacios de la re-producción material y simbólica de la armenidad -las asociaciones mayoritarias- promueven y despliegan identidades en conflicto. Así, dimos cuenta de dicha conflictividad a través de las versiones en relación a la patria de origen que promovieron en los miembros de la comunidad distintos discursos nacionalitarios. Por otra parte, abrimos la discusión con respecto a otros disensos que quiebran el discurso y las prácticas cristalizadas y unificadas de armenidad.

En el Capítulo IV contemplamos las “certezas” y los espacios de re-producción de la armenidad a la luz de un centro o núcleo de origen dislocado. Es decir, intentamos poner en contexto las problemáticas y tensiones que abrió la independencia de Armenia, desestabilizando una tradición diaspórica. Aventuramos que la presencia en la comunidad de los inmigrantes que recientemente han arribado desde la patria de origen se constituye como

una problemática para observar cómo las asociaciones implosionaron ante el nuevo contexto que la independencia desplegó. Por otro lado, dimos cuenta de los nuevos desafíos y contradicciones que confrontan las asociaciones cuando lo soviético como foco de disputa desaparece. Como la identidad diaspórica descansaba en la ilusión de una réplica de identidad armenia desde la periferia, rastreamos cómo el proceso de reconocimiento/diferenciación desde la diáspora para con la *madre patria* ha atravesado al colectivo, haciendo que la réplica se tornase insostenible. Observamos también que la identidad diaspórica siempre proyecta un centro de referencia. Sostuvimos entonces que a la luz de un centro fragmentado, la patria y el nuevo estado independiente no se superponen en las imaginaciones diaspóricas. Por último, planteamos que una serie de diferenciaciones comienzan a trastocar los sentidos hegemónicos que desplegaba la armenidad hasta comienzos de 1990. Las fracturas al interior de la comunidad observadas en la disparidad de la práctica de la lengua minoritaria, como en las categorías *oriente/occidente*, retornan como sentidos que trastocan una armenidad pretendida homogénea.

Desde una perspectiva amplia, podemos establecer que nuestra investigación estuvo enmarcada en base a dos ejes de investigación. Por un lado, explorar los procesos de alterización de este colectivo; por otro, indagar cómo opera la identificación diaspórica a la luz de las transformaciones de la adscripción nacional del territorio de origen.

En relación a los procesos de alterización de la comunidad estudiada, creemos que la intervención del pasado como espacio a partir del cual los sujetos de estudio lo “usan” colectivamente para marcar un origen y pasado/s compartido/s es central en los modos de reproducir la pertenencia armenia. Los procesos de alterización de este colectivo los hemos caracterizado como étnico-nacionales, ya que etnicizan a los sujetos en el país receptor, al tiempo que sostienen discursos nacionalitarios con respecto al de origen. Esta característica implicó reflexionar de qué modo podemos operativizar categorías como “nacionalismo” y “etnicidad” cuando enfrentamos la construcción específica de una comunidad en términos diaspóricos. Para los sujetos de estudio, ambas formas de circunscribir la alteridad cobraron protagonismo de acuerdo al contexto en el que emergieran. El vínculo con el país de origen es siempre marcado en términos nacionalitarios. En cambio, el nexos con el receptor es marcado a través de procesos de “argentinización” o *acriollamiento* de las sucesivas generaciones descendientes de los inmigrantes, aunque sin pérdida de la doble pertenencia. Estos ejemplos ponen en evidencia el carácter contingente y situacional de las identidades (diaspóricas), más allá de las estrategias de esencialización que hemos analizado -como el caso de la

racialización de la identidad. El peso del contexto (país receptor, país de origen) se vislumbra en este juego identitario.

Por otra parte, y en relación al segundo eje de la investigación, rastreamos prácticas y sentidos disímiles que constituyen al grupo en su posicionamiento como diaspórico. La nostalgia/añoranza depositada en el territorio de origen de la diaporización, las conexiones sostenidas entre armenios de otras partes del mundo, la conexión con la madre patria, etc., son los recursos que le dan el tinte diaspórico. Ahora bien, la independencia, como hemos observado, implicó nuevas formas de experimentar y representar la transnación armenia, dejando a la diáspora en la ambivalencia y la desorientación. Fue por tanto de nuestro interés desplegar las contradicciones generadas por la nueva interacción centro-periferia, sobre todo, con nuestro planteo del quiebre de un “nos-otros” homogéneo, al percibirse de manera concreta -con la presencia de los inmigrantes armenios recientes- las diferencias dentro de la armenidad.

En este marco, aunque la relación con el país de origen ha oscilado y deslizado diferentes sentidos en la trayectoria diaspórica de la comunidad, sostenemos que esta relación es un “constructo” (Butler 2001) que proyecta continuidad. Esta apreciación nos permite dar cuenta de las distintas formas de concebir al centro de origen en términos de los discursos nacionalitarios perpetuados. Butler argumenta que ese constructo es la base de la identidad diaspórica colectiva, a la que se le suman las fuentes complementarias de una identidad común (lenguaje, religión, etc.) como marcadores de la etnicidad.¹⁴⁵ Desde este punto de vista, el centro es aquel “lugar” con el que los sujetos diaspóricos vinculan prácticas y representaciones de armenidad, la homología imaginada entre patria y diáspora, centro y periferia. No obstante, este “lugar” no se superpone con la nueva “nación-como-estado” armenia. Es por esa razón que propusimos el modelo del “juego de espejos”. La independencia alteró la réplica de una identidad abstracta y esencial. Aventuramos entonces que el “centro” continúa siendo el foco que simbólicamente re-produce la armenidad diaspórica y creemos que estamos frente a un proceso de re-organización de las diferencias (y similitudes) de la transnación armenia. En este sentido, acordamos con Butler en que

“[...] diasporan representations of the homeland are part of the project of constructing diasporan identity, rather than homeland actuality (Butler 2001: 205).”

Esta autora establece, por otro lado, que existe una diferencia entre las nociones de comunidad centradas en el lugar de origen y las centradas en la diáspora misma (en sentido

¹⁴⁵ La característica que distingue a las diásporas de los grupos nómades, por ejemplo es según Butler (2001), la construcción de esa conexión, del vínculo con el lugar de origen.

amplio). La re-organización de la diáspora armenia implica, desde nuestro punto de vista, la construcción de un “nos/otros” que circunscriba diferentes armenidades. Esto es: las comunidades diaspóricas y sus disímiles trayectorias por sus interacciones con los países receptores; y el estado-nación armenio, como nueva realidad a representar y experimentar.

En este marco, contemplamos que la independencia trastocó también la forma de representar la diasporicidad, ya que actualmente aparece como fenómeno permanente. El no-retorno a la patria de origen es, según nuestro punto de vista, una de las facetas en donde observar la diasporicidad y su percepción como fenómeno permanente. Las primeras generaciones representaron el *haiabahbanum* como criterio que definió un accionar institucional resguardando la identidad para cuando llegase el momento de retornar. Fue notorio no hallar entonces evidencias de un programa o proyecto que inscribiera la *repatriación* como expresión de un deseo comunitario actual. Por el contrario, la repatriación es operacionalizada en relación a los inmigrantes recientes. De este modo, si la diáspora debe re-pensarse como un fenómeno permanente, el no-retorno constituye un indicio de sus transformaciones. Si bien no debemos centrar como característica definitoria de las poblaciones en diáspora la idealización del regreso al lugar de origen -cuestión que ha sido problematizada por diversos autores, sobre todo a partir de la clásica propuesta de Safran (1991)- creemos, sin embargo, que el retorno es un concepto que en la comunidad estudiada (y por lo menos durante las dos primeras generaciones) articuló distintas experiencias y representaciones del nacionalismo diaspórico (en el sentido de exhortar “patriotismo/s”). Aventuramos por otro lado entonces que el *haiabahbanum* se halla en pleno proceso de re-definición. Ya no se *conserva la armenidad* para retornar, sino para permanecer en otro sitio. En este sentido, esta práctica forma parte de los procesos de alterización social promovidos por las asociaciones étnicas que inscriben y domestican los sentidos y las prácticas que definen la pertenencia armenia. En todo caso, tampoco perdemos de vista que la independencia abre un nuevo escenario para analizar la lucha por quién produce qué nuevas formas de identidades transnacionales y diaspóricas (Tölölyan 2000).

A la luz de la información analizada, podríamos afirmar que la categoría social de *diáspora* es mayormente utilizada para denotar el descentramiento transnacional de la vida armenia. Los contextos en los cuales emerge esta categoría se hallan asociados a los procesos de la dispersión de los armenios hasta la conformación de las comunidades diaspóricas. Luego de la independencia, esta categoría implica (y pretende) la inclusión dentro del marco de lo que se define como la *nación armenia*, cuyas partes incluirían un estado, antes ausente para la mayoría. Esta categoría implica entonces derechos y obligaciones, como hemos visto. Los

reclamos de los armenios diaspóricos al estado -el tema de la doble-ciudadanía, el deseo de intervenir en la re-construcción del estado, etc.- evidencian la inclusión dentro de un “nosotros” que extensivamente incluiría a todos los armenios, más allá de su ciudadanía. Por otro lado, entendemos que la categoría de *colectividad* unifica la heterogeneidad de los posicionamientos en la comunidad, sustituyendo al estado-nación ausente hasta la desovietización. La *colectividad* subsume a los múltiples “nosotros” de referencia.

Quisiéramos detenernos en la reflexión en torno a una faceta de las identidades diaspóricas que no hemos desarrollado en nuestro trabajo, pero merece que se le dediquen algunas palabras. En la construcción de nuestro objeto de conocimiento priorizamos los vínculos de la comunidad con el lugar de origen, como estrategia de comunalización cuyo peso es considerable en la construcción de la identidad de los sujetos de estudio. Al focalizarnos en este aspecto, quizás hemos dejado de lado otro de los fondos sobre el cual las diásporas se conforman como tales, es decir, el país receptor. Sobre este punto, somos concientes de la ausencia del estado argentino como actor social significativo en la construcción de la identidad diaspórica armenia a lo largo de nuestro trabajo. En el Capítulo I contextualizamos brevemente los deseos/requerimientos hegemónicos del estado receptor al momento del ingreso de la primera “oleada” de inmigrantes armenios. De allí en adelante, y por merecer un estudio más detallado, no focalizamos en los modos en que los proyectos hegemónicos en relación a los grupos minoritarios o subnacionales inscriben procesos de marcación de la diferencia. Es decir, cómo el estado-nación constituye y construye “otros internos” asegurando la diversidad (etnicidad) al tiempo que inscribe la idea de estado y materializa la nación (Alonso 1994). Las comunalizaciones de estos grupos incluidos inscriben sentidos de pertenencia con un alcance limitado. Es decir, juegan siempre en tensión con las promovidas por la “comunidad nacional” (Briones 1995).

La investigación desarrollada asomó problemáticas muy interesantes que pueden constituirse como futuras líneas de exploración. Una de estas líneas se relaciona con incluir la mirada de los inmigrantes recientes en las experiencias diaspóricas que tratamos. Nos preguntamos cómo experimentan los sujetos de esta nueva dispersión sus condiciones de emigración, los vínculos con el país de origen y con el receptor. En términos de la tradición diaspórica de la comunidad estudiada, ¿cuáles son las rearticulaciones entre una primera migración relacionada principalmente con características de exilio, y otra más reciente, relacionada con características de mejoramiento de las condiciones de vida?

En fin, fue nuestra intención poner en relación las múltiples identificaciones que devienen de una experiencia migratoria específica con la variedad de trayectorias que

habilitan y los distintos contextos en las que emergen, buscando a partir de la experiencia del caso estudiado aportar al conocimiento de un grupo particular y dar cuenta de los efectos de las dimensiones y de las prácticas diaspóricas en los procesos de formación de comunidad. Creemos que este trabajo es sólo el comienzo de un recorrido que encare y profundice una mirada antropológica de las diásporas.

* * *

Bibliografía

- ALONSO, Ana María 1988 "The Effects of Truth: Representation of the Past and the Imagining of Community". En *Journal of Historical Sociology* 1(1): 33-57.
- 1994 "The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity". En *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
- ANDERSON, Benedict 2000 [1983] *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- APPADURAI, Arjun 1981 "The Past as a Scarse Recurse". En *Man* (N.S.) 16: 201-219.
- 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". En *Public Culture* 2(2)1: 23.
- 2001 [1996] *La Modernidad Desbordada. Dimensiones Culturales de la Globalización*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- ARMSTRONG, John A. 1976 "Mobilized and Proletarian Diasporas". En *The American Political Science Review* 70(2): 393-408.
- 1982 "Archetypal Diasporas". En Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 120-127.
- BAHBHA, Homi K. (ed.) 1990 *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- BALIBAR, Étienne 1991 "Fictive Ethnicity and Ideal Nation". En Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 164-168.
- BARGMAN, Daniel *et al.* 1992 "Los grupos étnicos de origen extranjero como objeto de estudio de la Antropología en la Argentina". En Hidalgo, C. y Tamango, L. (comps.) *Etnicidad e Identidad*. Bs. As.: Centro Editor de América Latina.
- 1997 "Homogeneización o Pluralidad Étnica: un abordaje comparativo de la inserción de Minoría de Origen Inmigrante en Buenos Aires". *Ponencia presentada en el V Congreso Argentino de Antropología Social*, La Plata: Facultad de Ciencias Naturales y Museo.
- BARTH, Fredrik 1976 [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt 2003 *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Bs. As.: Siglo Veintiuno.
- BAUMANN, Gerd 1999 *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York/London: Routledge.

- BINAYÁN CARMONA, Narciso 1996 *Entre el pasado y el futuro: Los Armenios en la Argentina*. Bs. As.: Talleres Gráficos Conforti.
- BJÖRKLUND, Ulf 1993 "Armenia Remembered and Remade. Evolving Issues in a Diaspora". En *Ethnos* 58, III-IV: 335-359.
- BOND, Clement G. y Gilliam, Angela (ed.) [s.d.] *Social Construction of the Past. Representation as Power*. Londres/New York: Routledge.
- BOULGOURDJIAN, Néida et al. 1988 *El Genocidio Armenio en la Prensa Argentina. Tomo I 1890-1900*. Bs. As.: Plus Ultra.
- 1997 *Los Armenios en Buenos Aires: la Reconstrucción de la Identidad (1900-1950)*. Bs. As.: Centro Armenio.
- 1999 "Las primeras instituciones, El Centro Armenio y la Iglesia Apostólica Armenia, La Iglesia Católica Armenia, La Iglesia Evangélica Armenia, Las instituciones Civiles". En Zago, M. (ed.) *Armenia. Una Cultura Milenaria en la Argentina*. Bs. As.: Ed. MZ, pp.: 87-100.
- BOYARIN, Daniel y Boyarin, Jonathan 1993 "Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity". En Appiah, K. y Gates, H. (ed.) 1995 *Identities*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.
- BRIGGS, Charles 1986 *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRIONES, Claudia 1993 "Let us forgive but not forget": *Identity Building Processes in Armenia*. [m.s.]
- 1994 "Con la Tradición de las Generaciones Pasadas gravitando sobre la Mente de los Vivos': Usos del Pasado e Invención de la Tradición". En *Runa. Archivos para las Ciencias del Hombre*. Bs. As.: Instituto de Ciencias Antropológicas y Museo Etnográfico "J. B. Ambrosetti", Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Vol. XXI, pp.: 99-129.
- 1995 "Hegemonía y Construcción de la "Nación". Algunos Apuntes". En *Papeles de Trabajo, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales*, UNR, N° 4: 33-48.
- 1998 *La Alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Bs. As.: Serie Antropológica Ediciones del Sol.
- BROW, James 1990 "Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past". En *Anthropological Quarterly* 63(1): 1-6.
- BRUBAKER, Rogers 2005 "The "diaspora" diaspora". En *Ethnic and Racial Studies* Vol.28 No1, pp.: 1-19.

- BRUNEAU, Michel 1994 "Espaces et territoires de diasporas". En *L'Espace Geographique* XXIII, 1: 5-18.
- BUTLER, Kim D. 2001 "Defining Diaspora, Refining a Discourse". En *Diaspora* 10(2): 189-219.
- CHAMBERS, Iain 1995 *Migración, Cultura, Identidad*. Bs. As.: Amorrortu.
- CLIFFORD, James 1999 [1997] *Itinerarios Transculturales. El viaje y la traducción a fines del siglo XX*. Barcelona: Gedisa.
- COHEN, Robin 1996 "Diasporas ant the Nation-State: from Victims to Challengers". En *International Affairs* 72(3): 507-520.
- COMMAROFF, John y Commaroff, Jean 1992 *Ethnographic and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- CONNERTON, Paul 1989 *How Societies Remember*. [s/l]: Cambridge University Press, pp.: 41-104.
- CONNOR, Walker 1998 *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama.
- COURTIS, C. 2000 *Construcciones de alteridad. Discursos cotidianos sobre la inmigración coreana en Buenos Aires*. Bs.As.: EUDEBA.
- DADRIAN, Vahakn 1995 *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. Oxford: Berghahn Books.
- 1999 *Los Elementos Clave en el Negacionismo Turco del Genocidio Armenio. Un Estudio de Distorsión y Falsificación*. Bs. As.: Fundación Armenia.
- DENBER, Rachel (ed.) 1992 *The Soviet Nationality Reader: the Disintegration in Context*. Colorado/Oxford: Westview Press.
- DEVOTO, Fernando 1992 *Movimientos Migratorios: Historiografía y Problemas*. Bs. As.: Centro Editor de América Latina.
- DEVOTO, Fernando y Rosoli, G. 1985 *La inmigración italiana en la Argentina*. Bs. As.: Biblos.
- DIRKS, N. 1990 "History as a Sign of the Modern". En *Public Culture* 2(2): 25-31.
- EDWARDS, John 1985 "Symbolic Ethnicity and Language". En Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 227-229.
- ENLOE, Cynthia 1980 "Religion and Ethnicity". En Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 197-202.

- FEUCHTWANG, Stephan 2000 "Reinscriptions: Commemoration, Restoration and the Interpersonal Transmission of Histories and Memories under Modern States in Asia and Europe". En Radstone, Susannah. (ed.) *Memory and Methodology*. Oxford: Berg, pp.: 59-77.
- FISCHER, Michael M. J. y Grigorian, Stella 1993 "Six to Eight Characters in Search of Armenian Civil Society amidst the Carnavalization of History". En Marcus, G. (ed.) *Perilous States. Conversations on Culture, Politics and Nation*. Chicago/London: University of Chicago Press, pp.: 87-130.
- FISHMAN, Joshua 1980 "Ethnicity as Being, Doing, and Knowing". En Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 63-69.
- FRIEDMAN, Jonathan 1992a "The Past in the Future: History and the Politics of Identity". En *American Anthropologist* 94(4): 837-59.
- 1992b "Myth, History and Political Identity". En *Cultural Anthropology* 7(2): 194-209.
- 2001 [1994] *Identidad Cultural y Proceso Global*. Bs. As.: Amorrortu.
- GANGULY, Keya 1992 "Migrant Identities: Personal Memory and Construction of the Selfhood". En *Cultural Studies* 6(1): 27-50.
- GANS, Herbert 1979 "Symbolic Ethnicity". En Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 146-155.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor 1990 *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.
- GEE, James Paul 1991 "Memory and Myth: A Perspective on Narrative". En Mc Cabe, Allysa y Peterson, Carole (ed.) *Developing Narrative Structure*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, pp.: 1-25.
- GEERTZ, Clifford 1963 "Primordial Ties". En Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 40-45.
- 2000 [1973] *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GELLNER, Ernest 1994 [1983] *Naciones y Nacionalismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- GERMANI, Gino 1955 *Estructura Social de la Argentina*. Bs. As.: Raigal.
- GRIMSON, A. 1999 *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Bs.As.: EUDEBA.
- GROSSBERG, Lawrence; Nelson, Cary y Treichler, Paula (ed) 1992 *Cultural Studies*. New York/London: Routledge.

- GUBER, Rosana 2004 [1991] *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Bs. As.: Paidós.
- GUIBERNAU, Monserrat 1996 *Los Nacionalismos*. Barcelona: Ariel.
- HALL, Stuart 1986 "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity". En *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 5-27.
- 1990 "Cultural Identity and Diaspora". En: Rutherford, J. (ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence and Wishart, pp.: 222-237.
- 1992 "The New Ethnicities". En: Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 161-163.
- 1996 "Who needs identity?" En Hall, S. y Du Gay, P. (ed.) *Questions of Cultural identity*. London: Sage.
- HAMMERLEY, M. y Atkinson, P. 1994 "¿Qué es la Etnografía?" En *Etnografía*. Barcelona: Paidós.
- HIDALGO, Cecilia y Tamagno, Liliana (comps.) 1992 *Etnicidad e Identidad*. Bs. As.: Centro Editor de América Latina.
- HILL, Jonathan D. 1988 "Myth and History". En Hill, Jonathan D. (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, pp.: 1-17.
- 1992 "Contested pasts and the Practice of Anthropology". En *American Anthropologist* 94(4): 809-815.
- HOBBSAWM, Eric 1991 *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- HOBBSAWM, Eric y Ranger, Terence (ed.) 1989 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLY, Ladislav 1984 "Theory, Methodology and Research Process". En Ellen, R. F. (comp.) *Ethnographic research. A guide of general conduct*. London : Academic Press, pp. : 13-34.
- HOVANESSIAN, Martine 1992a *Le lien communautaire. Trois générations d'Arméniens*. Paris: Armand Colin Editeur.
- 1992b "L'élaboration d'un sens communautaire: complexité de la réalité arménienne". En *Hommes et Migrations* N° 1158, pp.: 29-36.
- 1996 "Territoires et Mémoire: les Arméniens en région parisienne. Les enjeux du lien communautaire". En *Espace, Populations, Sociétés* N° 2-3, Lille, pp.: 377-384.

- 1997 “La Diaspora Arménienne: le Religieux et le Récit de la Différence et de la Dispersion”. En *Mélanges de Science Religieuse* Vol.54, N° 2, pp.: 33-47.
- 1998 “La notion de Diaspora. Usages et champ sémantique”. En *Journal des Anthropologues* N° 72-73, Paris: AFA.
- (s/d) “Présence arménienne en France: une migration en exil. La diaspora du XX siècle”. En *Historiens et Géographes* N° 383, pp.: 359-372.
- 2000 “La Diaspora Arménienne et L’idée Nationale. De l’exil commémoré aux formes actives de l’appartenance”. En *Cahiers d’études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco Iranien* N° 30.
- HOVANNISIAN, Richard (ed.) 1999 *Remembrance and Denial. The Case of the Armenian Genocide*. Detroit: Wayne State University Pres.
- JAMESON, Fredric y Zizek, Slavoc 1998 *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Bs. As.: Paidós.
- JENKINS, Richard 1999 “Ethnicity etcétera. Social Anthropological Points of View”. En Bulmer, M. y Solomos, J. (ed.) *Ethnic and Racial Studies Today*. London/New York: Routledge, pp.: 86-97.
- KEDOURIE, Elie 1960 “Nationalism and Self-Detrmination”. En Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1994 *Nationalism*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 49-55.
- KITROMILIDES, Paschalis 1989 “Orthodoxy and Nationalism”. En Smith, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 202-208.
- LACLAU, Ernesto 1996 *Emancipación y Diferencia*. Bs. As.: Ariel.
- LANDSMAN, G. y Ciborski, S. 1992 “Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois”. En *Cultural Anthropology* 7(4): 425-447.
- LEVY, André 2000 “Diasporas through Anthropological Lenses: Contexts of Postmodernity”. En *Diaspora* 9 (1): 137-157.
- LOWENTHAL, David 1990 [1985] *The Past is a foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.: 14-26/185-259.
- MAFFIA, Marta 2004 “La Emergencia De Una Identidad Diaspórica Entre Los Descendientes De Caboverdianos En Argentina”. *Actas del VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Córdoba.
- MÁRMORA, L. 1984 “Las regularizaciones migratorias y políticas de migración en Argentina”. En *Revista Argentina de Política Económica y Social*, N° 1.

- MERA, C. 1998 *Multiculturalismo en el espacio urbano: coreanos en Buenos Aires*. Bs. As.: EUDEBA.
- MONKEVICIUS, Paola C. 2001 *Estrategias de alteridad: la re-creación de la "marca" social entre la comunidad lituana bonaerense*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- MOTYL, Alexander (ed.) 1992 *Thinking Theoretically About Soviet Nationalities. History and Comparison in the Study of the USSR*. New York: Columbia University Press.
- MUNN, Nancy D. 1992 "The Cultural Anthropology of Time: a Critical Essay". En *Annual Review of Anthropology* 21: 93-123.
- NORA, Pierre 1989 "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". En *Representation. Special Issue. Memory and Counter-Memory* N° 26, pp.: 7-25.
- NOVICK, Susana 1992 *Política y Población*. Bs. As.: Centro Editor de América Latina.
- OLICK, Jeffrey K. y Robbins, Joyce 1998 "Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices". En *Annual Review of Sociology* 24: 105-140.
- OTEIZA, E.; Novick, S y Aruj, R. 1997 *Inmigración y discriminación. Políticas y discursos*. Bs. As.: Grupo Editor Universitario.
- RADAKRISHNAN, R. 1991 "Ethnicity in an Age of Diaspora". En *Transition* 54: 104-115.
- REYNOSO, Carlos 2000 *Apogeo y Decadencia de los Estudios Culturales. Una Visión Antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- ROOSENS, E. (s/d) "Creating Ethnicity: the process of ethno genesis". En *Frontiers of Anthropology* vol. 5, Londres: Sage Publications.
- ROCKWELL, Elsie 1989 *Notas sobre el proceso etnográfico (1982-1985)*. México: DIE.
- ROMERO, Luis Alberto 2000 [1994] *Breve Historia Contemporánea de la Argentina*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- ROSAN, Ana 2002 *Prácticas diaspóricas: el caso de la comunidad croata en Buenos Aires*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- RUTZ, Henry J. 1992 "Introduction: The Idea of Politics of Time". En Rutz, Henry J. (ed.) *The Politics of Time. American Ethnological Society Monograph Series*, N° 4, pp.: 1-17.
- SAFRAN, William 1991 "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return". En *Diaspora* 1(1): 83-99.

- SHIRINIAN, Lorne 1999 "Survivor Memoirs of the Armenian Genocide as Cultural History". En Hovannisian, Richard (ed.) *Remembrance and Denial. The Case of the Armenian Genocide*. Detroit: Wayne State University Press, pp.: 165-173.
- SMITH, Anthony 1992 "Chosen Peoples". En Smith, A. y Hutchinson, J. (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, pp.: 189-197.
- SMITH, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1994 *Nationalism*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- SMITH, Anthony D. y Hutchinson, John (ed.) 1996 *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- TALAI, V. 1986 "Social Boundaries Within and Between Ethnic Groups: Armenians in London". En *Man* (N.S), Vol. 21, N° 2, pp.: 251-270.
- TER MINASSIAN, Anahide 1978 "Histoire Contemporaine et Mémoire du peuple arménien: leur rôle dans la formation de la conscience nationale et des opinions politiques de la diaspora". En *La Struttura Negata: Cultura Armenia nella Diaspora*. Seminario Internazionale, Milán.
- TODOROV, Tzvetan 2000 [1991] *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la Diversidad Humana*. México: Siglo Veintiuno.
- TÖLÖLYAN, Kachig 2000 "Elites and Institutions in the Armenian Transnation". En *Diaspora* 9 (1): 107-136.
- TONKIN, Elizabeth; Chapman, Malcolm y Mc Donald Maryon (ed.) 1989 *History and Ethnicity*. London: Routledge.
- TROUILLOT, Michel-Rolph 1995 "The Power in the Story". En *Silencing the Past. Power and Production of History*. Boston: Beacon Press, pp.: 1-30.
- TURNER, Terence 1988 "Commentary. Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". En Hill, Jonathan (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, pp.: 235-281.
- TURNER, Victor 1999 [1980] *La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu*. México: Siglo Veintiuno.
- VARELA, Brisa 2002 *La Migración Armenia en Argentina: la Ruptura del Mito del Retorno*. Bs. As.: Dunken.
- 2004 "El Ararat en la geografía de la memoria". En: *IV Jornadas de Estudio sobre Genocidio*. Bs. As.: Centro Armenio.
- WALKER, Christopher J. (ed.) 1991 *Armenia and Karabagh. The Struggle for Unity*. London: Minority Rights Publications.

WILLIAMS, Brackette 1989 "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain". En *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

WILLIAMS, Raymond 2000 [1977] *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.

WOOLARD, Kathryn A. y Schieffelin, Bambi B. 1994 "Language Ideology". En *Annual Review of Anthropology* 23: 55-82.

ZAGO, Manrique (ed.) 1999 *Armenia. Una Cultura Milenaria en la Argentina*. Bs. As.: Ed. MZ.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas