

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

PEDRO BOGOSSIAN PORTO

**Construções e reconstruções da identidade armênia no  
Brasil (R.J. e S.P.)**

NITERÓI  
2011

PEDRO BOGOSSIAN PORTO

CONSTRUÇÕES E RECONSTRUÇÕES DA IDENTIDADE ARMÊNIA NO BRASIL

(R.J. e S.P.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do Grau de Mestre. Área de concentração: Etnografia Urbana.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Niterói

2011

PEDRO BOGOSSIAN PORTO

CONSTRUÇÕES E RECONSTRUÇÕES DA IDENTIDADE ARMÊNIA NO BRASIL  
(R.J. e S.P.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do Grau de Mestre. Área de concentração: Etnografia Urbana.

Aprovada em abril de 2011

BANCA EXAMINADORA

---

Orientador: Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Paula Mendes de Miranda  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Miriam de Oliveira Santos  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Niterói

2011

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, eu gostaria de agradecer àqueles com quem partilhei essa jornada, companheiros do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, tanto aqueles das turmas de 2009 quanto os membros do NEOM. Nossas intermináveis discussões, debates e seminários foram imprescindíveis para as reflexões desenvolvidas aqui, mas é preciso destacar também a importância de também eventos menos *ortodoxos*, como as conversas à mesa do bar, que possibilitaram uma formação “mais completa”.

Aos professores do PPGA, meu  *muito obrigado* por lições que sempre guardarei. Um especial agradecimento ao Paulo Gabriel, pelo aprendizado inenarrável que me possibilitou, pela paciência, pelas orientações inestimáveis que me foram dadas e pelo rigor sem o qual seguramente este trabalho não teria a mesma qualidade.

Preciso expressar minha gratidão ao Heitor, não apenas um interlocutor privilegiado mas, especialmente, um verdadeiro parceiro de pesquisa. Difícil descrever toda a ajuda que ele me ofereceu, desde a cessão de material até as indicações bibliográficas; dos contatos que me apresentou aos esclarecimentos que me concedeu. Obrigado, sobretudo, pelo diálogo constante que fizeram este estudo avançar a passos largos.

As reflexões aqui desenvolvidas se devem também a conversas fora da Academia, e por isso agradeço a esses amigos próximos que aguentaram as longas discussões: Nathalia, com quem eu aprendo constantemente a ler o mundo de uma maneira mais profunda; Raphael, cujo exercício constante de olhar em outras direções mostra que a realidade não é tão simples quanto pretendemos demonstrar; Micael, que me ensinou a importância de se desequilibrar para se manter em equilíbrio; e Bruno, com quem as conversas sempre trazem questões que me incentivam muito a reflexão. Obrigado também a todos os outros amigos que puderam entender meu isolamento, sem, em momento algum, sair do meu lado.

Não esqueço de toda a “equipe” que possibilitou o meu trabalho, em especial as pessoas de São Paulo que me abriram tantas portas – umas em sentido literal, outras em sentido figurado. Por tamanha generosidade em me receber em suas casas, meus agradecimentos a Fernanda, Wendel e Leo; a Caruso, Iuri e Jean. Muito obrigado também a Ascensão, Ena e Archavir – que me apresentaram à comunidade armênia de São Paulo e tornaram, assim, essa pesquisa possível – mas igualmente a todos meus entrevistados.

Deixo registrada, ainda, a minha gratidão à minha família: meus irmãos, que tiveram que aceitar as minhas ausências tão frequentes; meus pais, com quem aprendo todos os dias e que sempre deram total apoio e incentivo desde o começo dessa trajetória; e todos aqueles que me incentivaram e me inspiraram nessa pesquisa.

Por fim, agradeço à CAPES, pela bolsa de que viabilizou o trabalho de campo, e ao convênio CAPES-CNPq, pelo financiamento dos projetos “Fluxos Transnacionais e Construção de Identidades em Comunidades Diaspóricas entre a América do Sul e o Oriente Médio” e “Diferenças locais e conexões transnacionais: etnografia de diásporas e redes médio-orientais no Brasil e no Oriente Médio”.

## RESUMO

Em finais do século XIX e início do século XX chegou ao Brasil uma grande quantidade de imigrantes provenientes do Oriente Médio, dentre os quais havia uma parcela significativa de armênios. Esse grupo se instalou no país e se integrou, em maior ou menor medida, à sociedade brasileira, sem que perdesse, no entanto, seus referenciais identitários: foram criadas instituições e ambientes de socialização, nos quais o pertencimento à coletividade era reafirmado. Neste trabalho pretende-se analisar a presença dessa identidade armênia entre os descendentes dos imigrantes que se instalaram no Brasil, mormente nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, entre os anos 1890 e 1920. Para tanto, serão observados não apenas o papel das instituições na manutenção dessa identidade, mas também as estratégias para sua preservação em um cenário desprovido de tais instituições. Este trabalho se apoia em ampla pesquisa etnográfica com as populações armênias das duas cidades, de modo a identificar semelhanças e diferenças entre as formas de socialização nesses dois espaços.

Palavras-chave: Identidade; Armênia; Memória

## ABSTRACT

In the ending of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century it arrived in Brazil a great amount of immigrants that had come from the Middle East, a significant part of them being composed by Armenians. This group has settled down in the country and became integrated to Brazilian society, without leaving, although, its identity references: institutions and socializing environments have been created, in which the belonging to the community was reasserted. This work aims to analyze the presence of this Armenian identity among the descendants of the immigrants that settled down in Brazil, especially in Rio de Janeiro and São Paulo, between the 1890's and the 1920's. To accomplish that, it will be observed not only the role played by institutions in maintenance of this identity, but also the strategies employed in an area stripped of that kind of institution. This research is based on a deep fieldwork with Armenian population in both cities, in order to identify similarities and differences between the kinds of socialization in those two places.

Key-words: Identity; Armenia; Memory

## Sumário

|  |     |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO.....  | 1   |
| MEMÓRIA OFICIAL DA POPULAÇÃO ARMÊNIA .....                 | 15  |
| 1. Os Armênios no Império Otomano.....                     | 17  |
| 2. O Genocídio dos Armênios .....                          | 28  |
| 3. Os Armênios no Brasil.....                              | 39  |
| INSTITUIÇÕES DA COMUNIDADE ARMÊNIA NO BRASIL .....         | 49  |
| 1. As Comunidades Religiosas Armênias .....                | 50  |
| 1.1 <i>Cristianismo Armênio</i> .....                      | 53  |
| 1.2 <i>A Igreja Apostólica Armênia</i> .....               | 61  |
| 1.3 <i>A Missa como Espaço Pedagógico</i> .....            | 67  |
| 2. As Escolas Armênias .....                               | 72  |
| 2.1 <i>O Aprendizado da Cultura Armênia</i> .....          | 76  |
| 2.2 <i>A Noite da Cultura Armênia</i> .....                | 81  |
| 2.3 <i>O Monte Ararat</i> .....                            | 86  |
| 3. Tashnags e Hentchags: partidos políticos armênios ..... | 88  |
| AS MEMÓRIAS DO GENOCÍDIO .....                             | 94  |
| 1. Memória Individual e Memória Coletiva .....             | 96  |
| 1.1 <i>Lugares de Memória</i> .....                        | 102 |
| 2. Memórias Subterrâneas .....                             | 106 |
| 2.1 <i>Silêncios</i> .....                                 | 108 |
| 2.2 <i>O Maravilhoso Brasil</i> .....                      | 114 |
| 2.3 <i>É Preciso Tudo Contar</i> .....                     | 117 |
| 3. Genocídio e Holocausto.....                             | 121 |
| 3.1 <i>Disputa por Reconhecimento</i> .....                | 126 |
| CONCLUSÃO.....   | 130 |
| BIBLIOGRAFIA .....   | 136 |
| ANEXOS .....   | 143 |

## INTRODUÇÃO

Entra-se no metrô da cidade de São Paulo, linha norte-sul, e logo um aspecto que passa desavisado para os milhões de usuários diários da linha chama a atenção: a estação situada entre as paradas Tiradentes e Portuguesa-Tietê, que tem como nome “Armênia”. Trata-se de uma pequena estação no bairro do Bom Retiro, não muito longe do centro comercial da cidade. O local exato onde ela se encontra é a praça homônima, ladeada pela Avenida Santos Dumont, que é uma importante via entre o centro de São Paulo e a Avenida Marginal Tietê, o que torna a região, por outro lado, um tanto inóspita (Anexo 7). A praça, em que funciona também um terminal de ônibus urbanos, sofre com a má conservação da administração pública e não é raro encontrarmos moradores de rua no local. Um rápido passeio por ela, porém, revela elementos dignos de nota, a começar pela existência de três igrejas ao seu redor e de um grande monumento na parte sul, detalhes despercebidos pela população que transita pelo local todos os dias. Despercebido por muitos, certamente não por todos.

Dentre os transeuntes que circulam pelo local há muitos armênios ou descendentes de armênios, os quais nutrem grande orgulho pela região: o monumento foi construído em memória aos mártires armênios e as igrejas são todas vinculadas àquela população – a Igreja Apostólica Armênia, a sudoeste; a Igreja Católica de Rito Armênio, a sudeste; e a Igreja Central Evangélica, a nordeste. Algumas dessas famílias se estabeleceram na área no início do século XX e ali permaneceram, a despeito do empobrecimento da área como um todo. Para elas, muito mais do que um lugar de passagem, a praça e a estação são locais de memória: nomeadas em homenagem ao país onde nasceram os seus antepassados, elas são vistas como um reconhecimento da importância desses imigrantes para o bairro e para a cidade.

Em um domingo específico no final do mês de abril a praça causaria ainda mais estranhamento no transeunte desavisado, que encontraria ali uma grande multidão, ao contrário do habitual abandono da região durante os finais de semana. A razão para essa diferença é que no domingo mais próximo ao dia 24 de abril ocorre uma missa memorial nas igrejas e todos os seus frequentadores são convidados a se reunir na praça e relembrar seus mártires, o que explica a grande concentração de pessoas no local durante o começo da tarde. Nosso transeunte talvez permanecesse surpreso ainda que lhe explicassem o motivo de tamanha movimentação, afinal provavelmente a única referência que ele possui a respeito da Armênia remete a certo personagem de telenovela<sup>1</sup>; dificilmente ele sabe onde se localiza esse pequeno país e, muito menos, sequer desconfia, ainda que tenha um bom conhecimento de história geral, que no início do século passado a população armênia tenha sido vítima de um genocídio. O dia 24 de abril é considerado o marco inicial do genocídio promovido pelo Império Otomano a partir de 1915 e, por esse motivo, é a data em que as comunidades armênias em todo o mundo lembram o genocídio e lamentam seus mortos.

Foi a constatação de tamanho desconhecimento acerca do genocídio dos armênios o que me motivou a estudar a imigração dessa população para o Brasil, em especial a trajetória dos imigrantes e a memória de seus descendentes, pois me parecia surpreendente que um evento de tal magnitude fosse, de maneira geral, ignorado pela população brasileira. Deve-se considerar que, sendo eu também um descendente de armênios, causava-me espanto que minha família soubesse e falasse tão pouco sobre sua trajetória, cuja narrativa eu considerava absolutamente fascinante (como é comum em narrativas de sobreviventes de genocídios) – ainda que eu não nutrisse qualquer sentimento identitário em relação à Armênia.

Dentro da minha família não foi comum a transmissão da memória de sua origem armênia, o que pode ser atribuído à morte prematura de meu ancestral armênio mais próximo, meu bisavô, que faleceu quando seu filho mais velho tinha apenas doze anos. Diante disso, o primogênito, meu avô, foi inserido profissionalmente nos negócios familiares, mas através de seus parentes de origem libanesa, afastando-se do ambiente armênio em sentido mais estrito. Ademais, ele, tal como seus irmãos e grande parte de seus primos do sexo masculino, posteriormente realizou estudos superiores, distanciando-se assim do ramo comercial e penetrando em um ambiente no qual as identidades étnicas têm valor significativamente

---

<sup>1</sup> Personagem Dona Armênia, interpretada na novela *Rainha da Sucata* (1990) por Aracy Balabanian, atriz de origem armênia. O sucesso da personagem foi tão grande que ela retornou na novela *Deus Nos Acuda* (1992-1993), fato muito raro na televisão brasileira. Ambas as novelas foram escritas por Silvio de Abreu e transmitidas pela Rede Globo. Cf. T. Carvalho. *Aracy Balabanian: Nunca Fui Anjo*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2005. (Coleção Aplauso / Série Perfil).

menor. Por essa razão, muitas vezes ao longo da pesquisa as pessoas que eu pretendia entrevistar recomendaram-me que procurasse terceiros, que supostamente saberiam mais sobre o tema, pois elas se sentiam inseguras de narrar algo que poderia estar “errado”.

Meu objetivo inicial, portanto, era estudar as razões do abandono da memória familiar entre os descendentes armênios no Brasil, principalmente no que tange às recordações do genocídio. O contato com a população de origem armênia que vive em São Paulo, no entanto, forçou-me a reformular as minhas questões. Se é verdade que entre os descendentes de armênios que moram no Rio de Janeiro não há uma preocupação sistemática com a preservação dessa memória, o mesmo não se aplica àqueles que moram em São Paulo, onde existem, além das Igrejas, escolas e clubes, entre outras instituições. Isso faz com que em São Paulo se preserve, ao menos em algum nível, a memória da coletividade armênia, além, de dar certa visibilidade a esse grupo na cidade. Devido a essa visibilidade, foi precisamente a Igreja Armênia que procurei para dar início ao trabalho de campo, uma vez que eu não tinha qualquer outro contato com membros da comunidade armênia de São Paulo.

Enquanto no Rio de Janeiro a minha rede de contatos se iniciou com meus familiares mais próximos, que pouco a pouco me apresentaram amigos e conhecidos de família armênia, em São Paulo a trajetória da pesquisa foi bastante diferente: apresentei-me ao padre da Igreja Armênia de Osasco e foi ele quem me inseriu nos ambientes da comunidade armênia. Depois de estabelecer os primeiros contatos, essas pessoas espontaneamente me indicavam outras, as quais eu “*deveria entrevistar de qualquer jeito*”. Desse modo, tecia-se a minha teia de relações dentro da comunidade, embora, concomitantemente, eu me empenhasse para entrevistar pessoas que não participavam das instituições, de modo a construir uma imagem mais diversificada; para tanto, foi imprescindível a ajuda de amigos que moravam em São Paulo, os quais, vez ou outra, apresentaram-me conhecidos seus que tinham origem armênia.

Estabelecidos esses contatos, meu trabalho passou a se concentrar em duas grandes “frentes”: a primeira no Rio de Janeiro, que se constituiu principalmente a partir dos contatos personalizados, uma vez que na cidade não existem instituições em os armênios frequentem periodicamente; e a segunda em São Paulo, impulsionada pela minha presença no ambiente religioso. Paralelamente, procurei me inserir nas comunidades armênias que existem no espaço virtual, notadamente na rede social *Orkut*, através das quais eu pude ampliar o número de entrevistados e diversificar o seu perfil – esse procedimento foi importante em especial para o caso do Rio de Janeiro, no qual encontrei em princípio um universo bastante limitado para pesquisar. A comunidade Armênia de Osasco, por sua vez, foi relegada a um segundo

plano, porquanto não haveria tempo hábil para desenvolver a análise de mais um ambiente social; considerando, porém, que seus membros participam ativamente da comunidade de São Paulo e frequentam grande parte dos eventos promovidos por ela, pode-se dizer que essa perda foi minimizada. Assim, durante os dezoito meses do trabalho de campo, realizei em média uma visita por mês a São Paulo, períodos nos quais além da observação participante foram feitas cerca de trinta entrevistas; no Rio de Janeiro, devido à maior dispersão da comunidade, foram realizadas cerca de vinte entrevistas ao longo do período.

A receptividade da comunidade religiosa ao meu trabalho foi extremamente positiva, o que atribuo em especial a dois fatores: em primeiro lugar, enquanto descendente de armênios, sou percebido quase naturalmente como parte dessa coletividade, fazendo com que portas se abrissem tão logo eu me apresentasse. Em segundo lugar, faço parte do conjunto de descendentes que mora no Rio de Janeiro, coletividade que é percebida como bastante afastada do sentimento de *armenidade*; de acordo com a comunidade de São Paulo, os armênios do Rio de Janeiro não se interessam e não valorizam a cultura de seus antepassados, apresentando até certo descaso em relação a ela. O fato de eu, destoando do grupo do qual faço parte, demonstrar interesse na história dos armênios e me deslocar até São Paulo para fazer a pesquisa inspirou grande respeito e até certo orgulho em relação a mim. Surgia, ainda, a expectativa de que eu liderasse a “reestruturação” da comunidade do Rio de Janeiro, encarregando-me da realização de atividades e eventos que reunissem os armênios da cidade, tal como acontece em São Paulo. Tudo isso tornava a comunidade absolutamente prestativa e generosa com meu trabalho, convidando-me para as celebrações, facilitando os contatos e apresentando-me à literatura produzida a respeito da Armênia.

Outro aspecto que favoreceu o meu trabalho foi a atividade de pesquisa em si: minha tarefa consistia muitas vezes em recolher história e registrar as memórias familiares, nas quais raramente os outros membros da comunidade demonstram interesse – muito menos a população *brasileira*. A concessão de entrevistas, portanto, fazia com que os indivíduos se sentissem valorizados, como se finalmente tivesse surgido alguém que reconhecesse a importância de suas recordações e que estivesse disposto a escutá-las. Essa percepção por parte da comunidade seguramente abriu muitas outras portas e houve até mesmo certo número de indivíduos que se ofereceram para conceder depoimentos. É importante destacar que isso me permitiu fugir às memórias oficiais do grupo: ao entrevistar as “pessoas comuns” eu não me restringia aos “porta-vozes autorizados” e conseguia ter acesso a diferentes registros, os quais por vezes divergiam do discurso dominante.

O prazer dos indivíduos ao narrar suas origens estava ligado também ao orgulho de ver reconhecida a memória de sua família e de constatar, ao menos em certa medida, a valorização de seus antepassados, que passava a ser objeto de interesse da investigação por mim empreendida. Assim, em contraste com as novas gerações, que muitas vezes demonstram pouca curiosidade e em alguns casos até certa resistência aos relatos familiares, eu pretendia exatamente ouvir e registrar tais relatos. Nesse ponto residia, aliás, outro motivo da simpatia dos depoentes em relação ao meu trabalho: eu estava fazendo um registro das narrativas, que com o passar do tempo tendem a se perder, e isso me rendeu inúmeras palavras de apoio.

Além do sentimento de orgulho em relação às trajetórias familiares, os entrevistados nutriam certa admiração pelo trabalho porque ele caminha na contra-mão do movimento que, segundo eles, estaria sendo realizado pela comunidade: o esvaziamento da preocupação com a identidade armênia. Ao tentar perceber os elementos que compõem essa identidade, a pesquisa estaria atuando no resgate desses elementos e ofereceria à comunidade subsídios para retomar esse sentimento de coletividade, além de servir, para os outros membros, como um exemplo de engajamento; a mensagem implícita a eles seria “se alguém de fora da comunidade tem tanto interesse na nossa história, por que as pessoas *de dentro* não têm?”. Um exemplo de despreocupação da comunidade com a pesquisa acadêmica a respeito de suas origens seria o curso de língua armênia da Universidade de São Paulo (Seção do departamento de Línguas Orientais), que deveria ser um ambiente para a preservação dessa cultura mas se encontra bastante esvaziando e conta hoje com um número extremamente pequeno de alunos.

É certo, porém, que a percepção de que falta engajamento da comunidade é algo subjetivo e depende do que se considera como “engajamento”. Esse é, especificamente, o discurso de parte do grupo, frequentemente das gerações mais antigas, que acusa os mais novos de não preservarem seus costumes, entendidos por aquela parcela da população como os aspectos mais tradicionais para a definição das identidades: a religião, a língua, os padrões artísticos, entre outros. Dessa maneira, as gerações vindouras são vistas como descomprometidas com a preservação da comunidade por não seguir rigorosamente os passos de suas antecessoras.

Um olhar mais atento revela, no entanto, que não se trata do abandono da *armenidade* ou de seus valores e sim de uma forma diferenciada de vivenciá-los: as novas gerações não desprezam suas origens e muito menos pretendem ignorar o seu passado, mas com ele se relacionam de maneira própria. Assim, se é verdade que os indivíduos com cerca

de vinte ou trinta anos não têm presença frequente nos espaços tradicionais de socialização, como uma das três igrejas citadas anteriormente ou o clube SAMA – Sociedade Artística Melodias Armênicas, é muito comum que ele se relacione com outros armênios em virtude de seus ciclos de amizades ou de seu meio profissional, de modo que seus elos com a comunidade não estão, de maneira alguma, rompidos.

Na realidade, conforme será analisado neste trabalho, muitos daqueles que se queixam da pouca participação da juventude, também não frequentam cotidianamente aqueles espaços e apenas são vistos em ocasiões especiais, sem que, por isso, considerem-se “menos armênios”. Essa constatação demonstra certa contradição: por um lado, no plano do discurso, cobram uma presença constante dos descendentes de armênios nos ambientes da coletividade; por outro, no plano da prática, reconhecem que a *armenidade* pode ser vivenciada de outras maneiras que não a participação diária (ou semanal) nesses espaços institucionalizados.

Partindo das diferentes percepções acerca daquilo que define “ser armênio”, pretendo demonstrar que o fato de os indivíduos não frequentarem periodicamente as instituições da comunidade armênia não significa que eles não compartilhem e tampouco que eles não preservem o sentimento de pertença a certa coletividade armênia, o que é verdade tanto para parte dos armênios de São Paulo quanto para aqueles do Rio de Janeiro, que não contam com instituições próprias. O fato de não participarem das instituições faz somente com que esses descendentes se apoiem em parâmetros diferentes daqueles tradicionalmente utilizados pela comunidade armênia, não apenas no Brasil mas também em outras partes do mundo, para definir o pertencimento a ela, gerando interpretações diferentes a esse respeito.

Um passo fundamental nesse sentido é, portanto, identificar a definição de *armenidade* tradicionalmente empregada, para perceber em que aspectos a atuação dos indivíduos “desviantes” não se enquadra naquela categoria. Apenas a partir daí torna-se possível delinear a definição alternativa sobre a qual esses indivíduos constroem sua identidade, pois, mesmo que a ascendência armênia não seja o componente mais importante da forma como eles se percebem cotidianamente, ela faz parte em maior ou menor medida da forma como os sujeitos se apresentam mesmo fora da comunidade, como nos ambientes profissionais e escolares. A “armenidade” – ou seja, os parâmetros a partir dos quais os indivíduos caracterizam a sua identidade armênia – varia de acordo com os sujeitos implicados e com contexto no qual ela é empregada.

Entretanto, para compreender a definição tradicional da categoria de armênio faz-se necessário primeiramente analisar a história dessa população. Isso é imprescindível não

apenas porque permite uma melhor interpretação da sua constituição enquanto grupo mas também porque ela é constantemente evocada pelos indivíduos para justificar os seus hábitos e as suas crenças: grande parte da relevância que a Igreja Apostólica Armênia assume perante a comunidade, por exemplo, está ancorada na função milenarmente exercida pela instituição na manutenção da coesão da coletividade, pois mesmo a ideia de “nação armênia” não se justifica sem que se refira às suas origens e aos seus símbolos históricos, dentre os quais a Igreja é peça central. Nesse sentido, a população armênia deve ser entendida como uma *comunidade imaginada*<sup>2</sup>, resultado de uma abstração que, baseada em elementos concretos, produz uma identificação entre indivíduos que, de outro modo, jamais se perceberiam como parte de uma mesma coletividade. Assim, ao contrário do que defendem os nacionalistas, as nações não são o resultado natural do desenvolvimento histórico de uma população e sim uma construção abstrata realizada *a posteriori*. Não há dúvidas de que os elementos que ela evoca para se justificar, como as semelhanças linguísticas ou certos diacríticos culturais, já existiam e podiam mesmo ser compartilhados por aquela população, mas a escolha desses elementos específicos (e não de quaisquer outros) serve para legitimar determinado projeto nacional; isso significa que o desenho que as nações assumem não deve ser pensado, de modo algum, como algo inexorável.

Esse é o objetivo do primeiro capítulo, em que será analisada a narrativa oficial acerca da história da população armênia, cujo surgimento é tradicionalmente localizado na Antiguidade, até os dias de hoje. Nesse capítulo será dedicada atenção especial ao genocídio promovido pelo Império Otomano a partir de 1915, o qual desempenha um papel capital no imaginário da comunidade armênia em grande parte devido à sua importância como impulsionador do movimento diaspórico dessa população. Caberá, ainda, analisar o estabelecimento e a constituição da comunidade armênia no Brasil, observando suas transformações desde o início do século XX e ressaltando o contraste entre as populações armênias que se estabeleceram na cidade do Rio de Janeiro e aquelas que se instalaram em São Paulo.

O segundo capítulo se voltará para a análise da função das instituições na manutenção da identidade armênia, interpretando-se especialmente os discursos e as práticas desenvolvidas nesses espaços. Esse é um aspecto fundamental, pois os discursos institucionais, sejam eles implícitos ou explícitos, têm impacto direto na conformação dos sujeitos, alterando profundamente a forma como eles lidam com o pertencimento à

---

<sup>2</sup> B. Anderson. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1983].

coletividade, além de revelarem de modo bastante claro o paradigma a ser seguido para “ser armênio”. Dentre as instituições da comunidade, duas ocupam uma posição proeminente e receberão um cuidado maior: a Igreja Apostólica Armênia e o Externato Hay Askain Turian Varjarian – José Bonifácio<sup>3</sup>, mantido por essa Igreja – a primeira se destaca por ser, entre as instituições religiosas, aquela que congrega a maior quantidade de seguidores e a segunda por ser a única de seu gênero no Brasil. Diferentemente de outras instituições, como os clubes e as associações beneficentes, essas duas entidades não apenas pressupõem a participação periódica de seus membros, mas também possuem um caráter doutrinário e pedagógico bastante nítido, o que aumenta sua relevância dentro da comunidade. A observação da coletividade armênia do Rio de Janeiro, que não dispõe de instituições de destaque, ocupará uma posição secundária nesse momento.

No terceiro capítulo se desenvolverão as reflexões acerca da memória da comunidade armênia no Brasil, chamando atenção principalmente para a memória não-institucional e que, portanto, não terá sido contemplada na seção anterior. Assim, ainda que apareçam já no segundo capítulo elementos que questionam o discurso hegemônico acerca da definição de *armenidade*, é na terceira etapa que eles desempenharão o papel principal, pois é nela que os indivíduos assumirão a palavra para falar sobre sua memória, que é, em última instância, uma forma de falar também sobre sua identidade. A preservação da memória familiar, especialmente no que concerne ao genocídio armênio, revela a manutenção de um sentimento identitário, por menor que seja, em relação àquela origem; sendo assim, a reflexão a respeito do genocídio, como não poderia deixar de ser, ocupará nesse momento uma posição de extrema importância.

Para o desenvolvimento da análise que aqui se propõe, alguns conceitos são indispensáveis. O primeiro deles, que é o ponto de partida de toda esta reflexão, é certamente a ideia de grupo étnico, formulada por Fredrik Barth<sup>4</sup> ao analisar grupos no Afeganistão e no Paquistão. Segundo o autor, as fronteiras entre os grupos são determinadas não a partir de critérios objetivos, como hábitos ou língua, mas de critérios subjetivos, notadamente da auto-atribuição: devem ser considerados integrantes de um grupo todos aqueles que se reconhecem e que são reconhecidos enquanto tal. A noção de grupo étnico é central para tratar da comunidade armênia no Brasil porque essa população, composta inicialmente por imigrantes,

---

<sup>3</sup> Embora o nome da escola signifique “escola nacional do povo armênio”, ela é referida costumeiramente apenas por sua denominação em português, “Externato José Bonifácio”.

<sup>4</sup> F. Barth. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000 [1969]. pp. 25-67.

já se encontra profundamente integrada na sociedade brasileira e, não fosse pela permanência do sentimento identitário, não seria possível perceber as fronteiras que a separa do restante da sociedade. Sob parâmetros objetivos, as diferenças são bastante pequenas: não existe concentração do grupo em um território delimitado e a maioria de seus membros fala apenas a língua portuguesa, para nos restringirmos a dois dos critérios comumente utilizados; mesmo a Igreja Apostólica Armênia, tradicionalmente responsável pela manutenção da unidade entre os armênios deixou de ser um requisito para que os sujeitos se percebam como parte desse grupo. Tal como observa Barth, no entanto, os critérios objetivos são secundários, sendo valorizados ou não em função do sentimento identitário dos indivíduos e dos grupos em relação aos quais eles pretendem se diferenciar; o mais importante, portanto, é o modo como os próprios indivíduos se definem e como eles definem o outro. Seguindo esses parâmetros, nada impede de considerar os armênios no Brasil como um grupo étnico, visto que existe uma tentativa clara de demarcar a diferença entre os armênios e os *teghatsi*<sup>5</sup>.

Ciente de que é difícil identificar traços objetivos que unam esse grupo, a população armênia fundamenta seu pertencimento nas memórias compartilhadas por seus membros, as quais se tornam o principal “terreno comum” em que transitam os indivíduos. Dessa maneira, é imprescindível incorporar as reflexões de Maurice Halbwachs<sup>6</sup> a respeito da memória coletiva, para entender não apenas o processo de sua formação mas também, especialmente, o uso que os indivíduos fazem dela. Segundo essa abordagem, a memória se torna mais do que algo criado pelo grupo e passa a ser uma força criadora de coesão entre os seus membros, universalizando algumas noções básicas e narrativas paradigmáticas para a coletividade. As recordações sobre o genocídio, evidentemente, desempenham um papel central, mas vem junto com elas toda a narrativa a respeito da constituição histórica da nação armênia, cujas origens remontariam ao reino de Urartu, no século VII antes de Cristo<sup>7</sup>.

A obra de Halbwachs é, na realidade, o ponto de partida para uma ampla discussão a respeito da memória, a qual é aprofundada por autores como Michel Pollak e Pierre Nora, que embora sejam historiadores são de suma importância para esse debate à medida que lançam luz sobre a relação que os indivíduos estabelecem com a memória e, por extensão, como ela influencia em suas identidades. Pollak<sup>8</sup> traz questões acerca da função da memória como

---

<sup>5</sup> Termo em armênio para se referir às “pessoas da terra” e que remete nitidamente aos *brasileiros*, em oposição aos *armênios*.

<sup>6</sup> M. Halbwachs. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006 [1950].

<sup>7</sup> A. Sapiezian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 17.

<sup>8</sup> M. Pollak. “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v. 5, n. 10, pp. 200-212, 1992.

produtora de coletividades, especialmente ao participar da construção das identidades sociais. O autor<sup>9</sup> pontua, ainda, a importância de analisar, em qualquer reflexão sobre as memórias individuais e coletivas, aspectos que costumam passar despercebidos, como os trechos esquecidos ou silenciados nos relatos coletados, os quais, conforme salienta, devem ser tratados com tanto cuidado quanto aquilo que foi dito pelo depoente. Pierre Nora<sup>10</sup>, por sua vez, oferece como principal contribuição a noção de “lugar de memória”, a partir da qual investiga o papel desempenhado, na construção e preservação de uma memória coletiva, pelos espaços, monumentos e outros lugares. A apropriação simbólica do espaço, assim, recebe atenção especial.

A análise da memória coletiva da nação armênia e mormente a emersão de lembranças acerca do genocídio traz novamente à tona a noção de “comunidades imaginadas”, elaborada por Benedict Anderson<sup>11</sup> para analisar o pensamento europeu no século XIX e que se aplica perfeitamente no caso dos armênios. Essa semelhança se deve ao fato de que, por um lado, o nacionalismo armênio se intensificou no mesmo período e, como não poderia deixar de ser, foi influenciado pelas mesmas ideias que o nacionalismo europeu; por outro, que encontrava condições semelhantes às daquelas das novas nações na Europa, quais sejam: uma população dispersa, falando dialetos locais e que compartilhava pouco mais do que uma religião em comum. Foi nas raízes históricas e no caráter cristão de tais raízes, portanto, que esses nacionalistas buscaram embasamento para o discurso em nome da comunidade armênia, pois se é verdade que as comunidades são imaginadas, não se pode dizer que os critérios que definem o pertencimento e a exclusão também o sejam: na realidade, eles já existem, apenas são mais ou menos valorizados em função de quais grupos pretende-se incluir ou excluir.

O nacionalismo armênio ganhou força decisiva devido à atuação de um agente externo, o Império Otomano, ao qual os armênios estavam submetidos. Isso porque em finais do século XIX iniciou-se a perseguição a essa minoria étnica, posta em prática seja pelo governo otomano seja por sua população, o que acabou reforçando os liames entre os indivíduos perseguidos. Violências como essa, conforme observa Thomas B. Hansen<sup>12</sup>, servem como produtoras de amálgama dentro do grupo, pois, uma vez que os indivíduos

---

<sup>9</sup> M. Pollak. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.

<sup>10</sup> P. Nora. *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard, 1985.

<sup>11</sup> B. Anderson. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1983].

<sup>12</sup> T. B. Hansen. *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

sofrem uma ação por serem parte de uma coletividade, é como membros dessa coletividade que eles produzem sua reação – ainda que o grupo não se organizasse enquanto tal anteriormente. Os armênios do Império Otomano, assim como os muçulmanos observados na Índia por Hansen, foram levados, pelo grupo dominante, a reafirmar seu pertencimento a essa coletividade e a agir como tal, sob pena de serem eliminados caso não o fizessem.

Como os depositários dessa memória e da narrativa sobre o passado na maior parte das vezes são as instituições, é indispensável observá-las com mais atenção, para compreender precisamente o papel desempenhado por elas dentro do grupo. Nesse ponto, é principalmente o trabalho de Pierre Bourdieu que oferece os subsídios para a análise, em especial as suas contribuições a respeito da construção de categorias de pensamento comum a todos os membros de certa coletividade<sup>13</sup>. Não há dúvidas de que a reflexão de Bourdieu gira essencialmente em torno da instituição escolar, mas é perfeitamente legítimo extrapolar os limites dessa categoria e investigar a atuação das diferentes instituições na construção de um sentimento coletivo, mesmo porque todas elas participam na consolidação daquilo que o autor denomina como *habitus*<sup>14</sup>.

Além disso, se considerarmos a educação em seu sentido mais amplo, devemos reconhecer que não são apenas as instituições escolares que atuam na formação intelectual dos sujeitos, uma vez que existem outras entidades igualmente voltadas para a perpetuação de determinado padrão de conduta e para a transmissão do conhecimento. Dentro da comunidade armênia essas funções são exercidas notadamente pela Igreja Apostólica, que, enquanto uma das principais depositárias e guardiãs da memória coletiva, encarrega-se da difusão desse discurso a respeito da história do grupo que se instituiu no Brasil e da nação armênia. Sendo assim, faz-se mister compreender o papel institucional da Igreja também nesse domínio e analisar a participação dos sacerdotes na construção do conhecimento a respeito da comunidade. Novamente aqui, a chave para a interpretação é oferecida por Fredrik Barth, em especial devido a suas reflexões acerca do conhecimento<sup>15</sup> e dos ambientes ritualísticos criados para a sua transmissão<sup>16</sup>. Cumpre ressaltar, contudo, que o conhecimento não é entendido aqui apenas como os conteúdos objetivos a respeito de determinado assunto e sim

<sup>13</sup> P. Bourdieu. *A economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

<sup>14</sup> P. Bourdieu. “Esboço de uma Teoria da Prática”. In: R. Ortiz (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983 [1972].

<sup>15</sup> F. Barth. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press, 1975.

<sup>16</sup> F. Barth. “O guru e o iniciador”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 [1990]. pp. 141-165.

como a participação em uma cosmologia específica, o que significa compartilhamento de determinados valores e de certa forma de agir no mundo. A interpretação das formas de transmissão do conhecimento lança luz sobre os processos de construção e de reafirmação das identidades, pois interfere diretamente no engajamento do indivíduo em relação ao grupo.

Ao propor uma análise das formas de transmissão do conhecimento, Barth chama a atenção para a diversidade dos recursos empregados e para o fato de que esses recursos variam de acordo com os objetivos pretendidos pelos agentes: guru e iniciador, assim, atuam de maneira distinta pois estão inseridos em sociedades que possuem sistemas de conhecimento distintos e que demandam, portanto, dinâmicas diferenciadas<sup>17</sup>. Se isso é verdade dentro do universo religioso, no qual gurus e iniciadores estão inseridos, não é menos legítimo em outras situações de aprendizagem. O aspecto central na tese de Barth e que pode ser aplicado nessas outras situações de aprendizado é que a discrepância na atuação dos sacerdotes provém da relação diferenciada que cada categoria estabelece com a memória: enquanto o iniciador faz uso de uma memória largamente ancorada em experiências concretas marcantes, o guru apela para uma memória fundamentada em um discurso racional e coerente.

Com essa classificação dos usos da memória nas ocasiões de transmissão de conhecimento Barth se aproxima da categorização proposta por Harvey Whitehouse, que, dialogando com as teorias da Psicologia a respeito da memória, reflete também sobre os seus usos pelos rituais: de acordo com Whitehouse, a memória pode ser “imagética”, quando se apoia nas experiências concretas, ou “semântica”, quando em narrativas recorrentes<sup>18</sup>. Disso se origina, segundo o autor, dois tipos de religiosidade: o modo imagético e o modo doutrinal, calcados respectivamente no primeiro e no segundo tipos da memória: as religiões classificadas como doutrinárias estariam, então, ligadas mais ao plano do discurso e aquelas classificadas como imagéticas, ao plano das experiências.

Introduz-se, assim, uma reflexão sobre o papel das sensações no processo de conhecimento, uma vez que o modo imagético deriva a sua força da capacidade de alterar o estado mental dos sujeitos através da manipulação de suas emoções, inculcando padrões de conduta a partir da apreensão, geralmente inconsciente, daquilo que deve ser buscado e daquilo que deve ser evitado. Esse é outro ponto em que os estudos de Whitehouse se aproximam dos de Barth, que identifica, ao analisar os rituais Baktaman, a transmissão de

---

<sup>17</sup> F. Barth. “O guru e o iniciador”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 [1990].

<sup>18</sup> H. Whitehouse. *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

determinados sentimentos como medo e repulsa<sup>19</sup>. Essa constatação dá origem à classificação, proposta por Barth, dos modos de codificação do conhecimento: o modo analógico, que evoca as sensações dos indivíduos, e o modo digital, baseado em um discurso que segue certa racionalidade; assim, esses modos de codificação do conhecimento se aproximariam respectivamente dos modos *imagético* e *doutrinal* identificados por Whitehouse na análise das religiões. Segundo o esquema analítico apresentado por Barth, as religiões dogmáticas e com uma cosmologia claramente estabelecida seriam preponderantemente digitais, enquanto que aquelas cujo discurso acerca do sagrado está em constante transformação seriam predominantemente analógicas.

Em se tratando de sociedades complexas, no entanto, acreditamos que não existem tais tipos ideais – quais sejam: formas de aprendizado exclusivamente pautadas pela razão e outras exclusivamente pautadas na emoção –, havendo sempre contribuição de ambas as vertentes. O grande desafio parece, portanto, identificar onde e em que medida cada forma de codificação é utilizada, em quais momentos se recorre a um e a outro tipo de memória para forjar os laços que prenderão os indivíduos àquela religião, o que fornecerá elementos para melhor compreender e caracterizar a comunidade religiosa.

A análise da atuação da Igreja na comunidade armênia parte, ademais, de outra premissa importante e que é ainda mais elementar: além de sua função pedagógica, ela exerce uma função ritual dentro do grupo. Isso não significa que esses rituais serão observados aqui apenas em seu caráter religioso, ainda que ele seja um componente fundamental das cerimônias promovidas pela Igreja: na realidade, os rituais serão compreendidos em sua acepção mais ampla e não apenas, conforme ele foi tradicionalmente considerado, como um evento marcado pela crença em seres ou poderes místicos. Sendo assim, a atuação da Igreja será considerada, em acordo com a perspectiva de Clifford Geertz, como produtora de motivações e ânimos, compreendidos respectivamente como “‘tornadas significativas’ com referência às finalidades em direção às quais elas são concebidas” e “‘tornados significativos’ com referência às condições a partir das quais eles forma concebidos”<sup>20</sup>. Isso significa que a Igreja, enquanto produtora de motivações, promove o engajamento dos indivíduos ao mesmo tempo em que, enquanto produtora de ânimos, opera com a emoção de seus membros. Nesse

---

<sup>19</sup> F. Barth. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press, 1975.

<sup>20</sup> C. Geertz. *The Interpretation of Cultures*. New York: BasicBooks, 1973. p. 97. (Tradução livre)

sentido, promove-se uma primeira atualização do trabalho de Émile Durkheim<sup>21</sup>, cujo argumento central já girava em torno do papel do sagrado na produção de coletividades.

Do mesmo modo, a interpretação da linguagem ritual será feita à luz das contribuições de Émile Durkheim, mas em diálogo constante com reflexões mais recentes, como as de Geertz, Victor Turner e Stanley J. Tambiah. Assim, os símbolos, entendidos como a unidade do ritual, serão observados em sua atuação ao produzir emoções e mobilizar desejos<sup>22</sup>, o que faz com que a noção de símbolo esteja conectada com a discussão a respeito da transmissão do conhecimento, notadamente se analisarmos os rituais marcados por uma codificação predominantemente analógica, ou seja, baseados em grande medida na manipulação das emoções dos indivíduos.

O que está em questão aqui, parece claro, é a forma como os indivíduos entendem a *armenidade* e como eles a vivenciam cotidianamente. Os recursos empregados, seja o investimento na preservação da memória familiar, seja a realização de cerimônias altamente ritualizadas, devem ser, portanto, percebidos como estratégias voltadas para a preservação desse sentimento. É sobre esse tema que me debruçarei nas páginas seguintes.

---

<sup>21</sup> E. Durkheim. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Rio de Janeiro: Edições Paulinas, 1989 [1912].

<sup>22</sup> V. Turner. *Floresta de Símbolos*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005 [1967].

## MEMÓRIA OFICIAL DA POPULAÇÃO ARMÊNIA

Ao refletir sobre a identidade dos armênios no Brasil é imprescindível observar a história dessa população, não apenas por ser ela um elemento central na memória coletiva armênia mas também porque é o que determina a própria representação que o grupo faz de si mesmo. A perseguição sofrida no final do século XIX e início do XX, por exemplo, mais do que um capítulo compartilhado nas trajetórias das diferentes famílias, é um elemento organizador das narrativas. Além disso, o mesmo episódio é considerado revelador do caráter dos armênios, que passam a evocar categorias como de *resistentes*, *íntegros* e de *natureza trágica*, mas também como de *vítimas*. São essas as categorias que orientam as narrativas dos armênios a respeito de sua história, não apenas para tratar do genocídio mas também para explicar passagens anteriores da trajetória da nação: a noção de *vítima* ressalta as injustiças que teriam sido cometidas contra eles; a de *resistentes* enfatiza que, apesar de serem injustiçados, os armênios não teriam se acovardado diante do inimigo; a de *íntegros* pretende demonstrar o valor do grupo e a contribuição que ele oferece a todos aqueles que o abrigam; e a de *natureza trágica* destaca que as infelicidades dos armênios são, na realidade, uma constante em sua história.

As perseguições ocorridas nos últimos anos do Império Otomano, especialmente aquelas promovidas a partir de 1915, são, na realidade, o mito fundador das comunidades armênias no exílio, pois foi a partir desse momento que se iniciou a emigração em massa para outros países do Oriente Médio, da Europa e da América, dentre os quais o Brasil. Após a chegada ao país de destino, os grupos se reconfiguraram e adotaram uma composição que, de acordo com a maioria das narrativas, mantém-se inalterada até hoje. Parece oportuno

observar, no entanto, a organização e as condições de vida da população antes mesmo da emigração forçada, tanto para compreender o modo como se deu essa emigração quanto para perceber as estratégias de sobrevivência adotadas após a chegada no país.

Neste capítulo analisaremos a trajetória dessa população que, posteriormente, constituir-se-ia na comunidade armênia brasileira, um procedimento necessário para que compreendamos a memória coletiva desse grupo e para que possamos interpretar com maior clareza os elementos constitutivos de sua identidade. Considerando as perseguições realizadas durante a Primeira Grande Guerra como o mito de fundação da coletividade armênia não só no Brasil mas também nos diversos países da diáspora, faz-se mister primeiramente entender a organização interna do Império Otomano e as relações que os armênios estabeleciam no interior da *Sublime Porta*<sup>23</sup>. Aqui parece necessário fazer uma ressalva: tratar o genocídio dos armênios como um mito não significa considerá-lo como menos verdadeiro. Conforme caracteriza Paulo Gabriel H. R. Pinto ao analisar as comunidades árabes, a principal característica dos mitos é “a função de produzir um sentimento de coesão e origem comum a [um] grupo social e culturalmente heterogêneo”<sup>24</sup>, o que se dá através da simplificação, no campo da narrativa, de sua origem histórica. Isso significa que os mitos, ao criar causalidades únicas para fenômenos complexos, promovem a coesão de grupos repletos de diferenças internas.

Em seguida passaremos à análise das perseguições propriamente ditas, buscando perceber as estratégias empregadas e seus impactos para os perseguidos, os quais são permanentemente evocados nas narrativas dos sobreviventes e de seus descendentes. Em um terceiro momento, observaremos a instalação dos imigrantes no Brasil, chamando atenção para as redes de sociabilidade tecidas a partir de então e para a configuração desses indivíduos recém-chegados em um grupo.

Destaque-se, contudo, que se essa é a trajetória paradigmática – qual seja: a de famílias que viviam no interior do Império Otomano, foram perseguidas, emigraram para o Brasil e aqui se integraram (em maior ou menor medida) à sociedade local – ela não é, em absoluto, a única narrativa que encontramos. Como não poderia deixar de ser, os percursos familiares são diversos, incluindo desde grupos que se instalaram no Brasil antes mesmo do início da Primeira Guerra até aqueles que fugiram para outros países, majoritariamente no

---

<sup>23</sup> A expressão, comumente utilizada na época, remete à porta do palácio do sultão otomano, diante da qual os embaixadores estrangeiros faziam fila para ser atendidos. Por extensão, passou a ser utilizada como referência ao próprio Império Otomano.

<sup>24</sup> P. G. H. R. Pinto. *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. p. 19

Oriente Médio, e que não chegaram aqui senão há algumas décadas. Se essas nuances não serão exploradas neste capítulo, elas o serão em momento mais oportuno.

## 1. Os Armênios no Império Otomano

Ao tratar da história dos armênios no Brasil é preciso evitar, sob risco de referendar um discurso que naturaliza a existência da nação armênia, a armadilha de retornar indefinidamente ao passado para tentar localizar as “verdadeiras raízes” do grupo, como o fazem seus principais relatos. Isso não significa, no entanto, que se deva ignorar a narrativa histórica: pelo contrário, é necessário considerar alguns aspectos dessa narrativa justamente devido à sua presença permanente nos discursos e no imaginário da comunidade.

A região da Armênia não possui limites claramente definidos, entre outras razões devido aos diferentes formatos que a nação, sempre que independente, assumiu ao longo de sua história. Convencionalmente, os armênios reivindicam como “Armênia Histórica” a área delimitada ao norte pelos Montes Cáucacos, a leste e oeste pelos mares Cáspio e Negro e ao sul pela alta Mesopotâmia, entre o alto Rio Tigre e o Rio Eufrates (anexo 1). Para tanto, utiliza-se como referência o relato do historiador grego Heródoto, do século V a.C., um testemunho ao qual a comunidade remete com orgulho tanto pelo reconhecimento que a fonte possui – inclusive dentro do meio acadêmico – quanto por sua ancestralidade.

As origens da população armênia, da qual se fala com igual orgulho, são míticas não apenas em sentido amplo: segundo se narra, seu pai fundador teria sido Gomer, neto de Noé, cuja arca teria atracado no Monte Ararat após o grande dilúvio, conforme descreve o Velho Testamento. Esse episódio, constantemente lembrado pelos armênios, faz com que o Monte Ararat se torne um dos principais símbolos dessa nação, que tem no Cristianismo outro componente central de sua identidade. Em virtude de seu papel privilegiado na configuração de identidades, o Monte Ararat ocupou um espaço privilegiado no evento promovido pela escola armênia de São Paulo<sup>25</sup>, o Externato José Bonifácio, como fica claro na fala de um dos professores que atuava como mestre de cerimônias: “*na Bíblia consta o relato de que a arca de Noé, após 40 dias de dilúvio, esperou ainda por mais 150 dias, até que as águas*

---

<sup>25</sup> 26ª edição da Noite da Cultura Armênia, realizada em 29 de outubro de 2009. Esse evento, conforme observaremos com mais detalhes no próximo capítulo, é realizado anualmente pela escola e tem um papel de destaque dentro da comunidade.

*baixassem, e parou no Monte Ararat; por isso que a Armênia é considerada como um país santo e o Monte Ararat, um monte santo.”.*

A respeito do surgimento do reino da Armênia, a narrativa mais comumente aceita costuma situá-lo no reino de Urartu, criado por volta do século IX a.C.. O que se seguiu foi uma sucessão de invasões e conquistas por outros grupos: primeiro pelos medos, em seguida pelos persas e por fim pelos gregos, sob o comando de Alexandre, o Grande, no século IV a.C.. Sua independência viria apenas em 190 a.C., quando da derrota para os selêucidas de Antíoco, que controlava na época a porção asiática daquilo que fora o império de Alexandre. O reino da Armênia começaria então o seu período considerado áureo.

O auge da história da Armênia se deu sob o domínio de Dikran II, conhecido como Dikran, o Grande (95-69 a.C.), que conquistou toda a Ásia ocidental e é até hoje lembrado como o primeiro herói nacional. Seu reino, contudo, não resistiu às ambições de Roma, que pouco mais de um século após lhe conceder autonomia tornava a região protetorado romano. Após a dominação romana, os armênios se perceberam em meio à disputa entre persas e romanos, na qual não desempenharam mais do que um papel secundário.

Foi como soberano de um Estado-tampão, isolando o Império Persa do Império Romano, que subiu ao trono Dertad III, inaugurando a dinastia dos Arshácidas. Sua principal realização para a memória coletiva armênia, todavia, não é ter fundado uma nova dinastia, mas ter sido o responsável pela adoção do Cristianismo, em 301 d.C, tornando a Armênia o primeiro reino cristão do mundo – conforme destacam quase todos os depoimentos e materiais produzidos pela comunidade.

Pouco tempo depois, ocorreu um novo episódio que seria central na estruturação da identidade armênia: a criação de um alfabeto próprio. Até o século V, a Armênia não possuía uma escrita própria, sendo os registros realizados em siríaco, grego ou persa, o que, de acordo com intelectuais armênios, era constrangedor e representava risco “para a identidade cultural e nacional”<sup>26</sup>. Segundo Jean-Pierre Alem, “sem a adoção de um alfabeto nacional, eles teriam perdido, nos séculos que se seguiram, sua personalidade, sua religião e quase certamente essa vontade de independência que tão magnificamente demonstraram ao longo de toda a sua dramática história”<sup>27</sup>. Diante disso, o rei Vramshabuh incumbiu o monge Mesrob Mashdots da criação dos caracteres que registrariam a língua armênia, tarefa finalizada no ano de 406 e que faz do monge e do rei figuras frequentemente lembradas até hoje.

---

<sup>26</sup> A. Sapsezian, *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 42.

<sup>27</sup> J.-P. Alem. *A Armênia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961. (Col. Saber Atual). p. 24

Aharon Sapsezian descreve da seguinte maneira os 36 caracteres que formam o alfabeto armênio: “além de elegantes, prestavam-se perfeitamente bem para exprimir o rico e evoluído idioma armênio”<sup>28</sup>. Observa-se nessa descrição o orgulho manifestado pelos diferentes membros da comunidade em relação ao alfabeto, que, tal como a língua armênia, seria único – reforçando-se, assim, o ideal construído sobre o caráter *especial e inigualável* dessa nação. A esse comentário é comum, ainda, que se acrescente que a primeira obra escrita em armênio foi a Bíblia e a primeira frase, “conheça a sabedoria e pratique-a”, o que é uma clara tentativa de insistir no caráter cristão da população armênia e de demonstrar a preocupação que possui, desde suas origens, com a valorização do conhecimento.

A adoção do Cristianismo e a criação de um alfabeto próprio são, ademais, reveladores da tentativa empreendida pelos armênios de se diferenciar das demais etnias da região, o que reforça o seu caráter de grupo étnico<sup>29</sup>. Se “grupos étnicos” são coletividades que se definem a partir daquilo que os diferencia de outros grupos, a criação daqueles diacríticos deve ser vista como uma maneira de demarcar ainda mais claramente essa diferença. Acrescente-se a isso o fato de que o Estado armênio se tornou cristão através de uma “conversão pelo alto”, isto é, determinada pelo rei e apenas posteriormente acompanhada pela população. Seguramente não se pode ignorar que parte da população armênia efetivamente já seguia o Cristianismo, mas seria igualmente impreciso considerar que sua adoção pelo Estado tenha sido resultado de pressões populares ou mesmo que a maior parte das pessoas havia adotado essa religião. Não restam dúvidas, porém, de que a conversão ao Cristianismo serviu como forma de diferenciar os armênios dos persas, seguidores do zoroastrismo, e dos romanos: delimitavam-se, assim, as fronteiras que separavam os armênios dos grandes impérios da região.

Além de atuar na diferenciação dos armênios frente aos seus rivais, língua, escrita e religião são referenciais que possibilitaram, em certo grau, a preservação de identidades compartilhadas por esse grupo ao longo da Idade Média e da Época Moderna, períodos nos quais a dominação estrangeira foi uma constante na região. Esse recurso foi especialmente útil quando a Armênia passou a ser controlada pelos grandes impérios, primeiramente o Mongólico, a partir de 1236, seguido brevemente pelo Persa, em 1502, e, por fim, pelo Otomano, após 1514. Tal como o Império Persa mas oriundo da Anatólia, o Império Otomano era muçulmano e se tornaria a grande potência militar do Oriente Médio, subjugando a

---

<sup>28</sup> A. Sapsezian, *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 43.

<sup>29</sup> F. Barth. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000 [1969]. pp. 25-67.

Armênia, em um domínio que durou cerca de quatro séculos. Para os otomanos, contudo, a conquista da Armênia foi irrelevante perto da vitória sobre o Império Bizantino, o maior império cristão do oriente, e da tomada de Constantinopla, em 1453.

Durante o longo domínio otomano, os armênios desfrutaram de relativa autonomia, favorecida pela dificuldade do governo central em controlar rigidamente a vastidão territorial que compunha o Império. Na realidade, como define Albert Hourani, “o Império era um Estado burocrático, contendo diferentes regiões dentro de um único sistema administrativo e fiscal. (...) Igualmente um estado multi-religioso, deu um *status* reconhecido às comunidades cristã e judaica.”<sup>30</sup>. As unidades administrativas eram formadas em função do pertencimento religioso, cabendo ao líder espiritual também a tarefa de coordenar politicamente a sua comunidade, uma organização conhecida como sistema de *millet* (ou *nações*). O *millet* armênio era controlado, portanto, pelo chefe máximo da Igreja Armênia, o Catholicós, que, sediado em Constantinopla (denominada a partir de 1453 “Istambul”), era encarregado de mediar as relações entre a comunidade e o governo imperial.

As relações entre, de um lado, as comunidades étnicas e religiosas e, de outro, a Sublime Porta, pautadas até então por certa cordialidade, sofreram, contudo, uma guinada significativa a partir do século XIX. Ao longo desses cem anos, transformou-se a condição dos *millet* e, em relação ao *millet* armênio, foi iniciado o processo que culminou com as perseguições e a grande emigração entre os anos 1890 e 1920.

Formado a partir de conquistas militares iniciadas no século XII, o Império Otomano era no início do século XIX um mosaico étnico. Sua heterogeneidade étnica era proporcional à sua vastidão territorial, com domínios que se estendiam desde o norte da África até a Pérsia, limitados ao norte pela Rússia e a noroeste pelo Império Áustro-Húngaro, totalizando cerca de seis milhões de quilômetros quadrados<sup>31</sup> (ver anexo 5).

Ainda que os muçulmanos fossem politicamente dominantes, o Império Otomano era uma estrutura multiétnica, tendo como população uma mistura de curdos, armênios, árabes e turcos, para citar apenas alguns grupos. Essas populações, no entanto, recombinavam-se adotando como critério o seu pertencimento religioso, que variava não apenas em função da matriz religiosa – predominantemente muçulmana, cristã ou judaica – mas também de acordo com a confissão dentro de cada matriz: Católica Romana, Ortodoxa Antioquina e Apostólica

---

<sup>30</sup> A. Hourani. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994 [1991]. p. 215.

<sup>31</sup> R. Schnerb. *O Século XIX: as Civilizações Não Europeias; o Limiar do século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. (Col. História Geral das Civilizações – vol. 14). p. 105.

Armênia, como vertentes cristãs; Sunitas Xiitas e Drusas, como vertentes islâmicas, novamente para ficar apenas em pouco exemplos.

Essas populações recebiam do governo um tratamento que podia assumir as mais diversas formas, mas que de maneira geral pautava-se pela tolerância prescrita para com as relações frente aos “povos do livro”, o que significava que desfrutavam da proteção do Estado desde que pagassem devidamente os impostos e cumprissem com sua cota no fornecimento de homens para o exército. Conforme descreve Nicola Migliorino,

“Em termos gerais, a abordagem *vis-à-vis* esses súditos não-muçulmanos e não-turcos era informada por uma mistura de tolerância e interesse. Os otomanos trabalhavam com certo grau de flexibilidade para trazer novos recursos humanos e econômicos para o Estado, permitindo aos armênios – assim como às outras comunidades não-muçulmanas – encontrar um lugar mutuamente benéfico em relação ao Império”<sup>32</sup>.

As minorias étnicas possuíam, portanto, inegável importância financeira, uma vez que em termos numéricos superavam largamente a comunidade turca, de modo que o Império não poderia subsistir apenas com base no rendimento das atividades da etnia politicamente dominante no seu território central. Em termos políticos, por sua vez, as minorias contavam no início do século XIX com relativa autonomia, pois ainda que não participassem do núcleo da política imperial possuíam a prerrogativa de eleger seus próprios chefes locais sem que o governo central interviesse de maneira mais ativa.

Resultado de uma longa evolução até assumir a forma que apresentava nos anos 1800, o sistema de *millet* determinava que cada grupo populacional do Império seria dotado de direitos e deveres, como os já citados pagamento de impostos diferenciados e liberdade para a escolha de seus líderes. Por serem formados em função de seu pertencimento religioso, independentemente de fatores linguísticos ou geográficos, os *millet* funcionavam como pequenas teocracias, exercendo o líder espiritual poder civil, fiscal, educacional e até mesmo jurídico sobre seus seguidores<sup>33</sup>.

Ao longo do século XIX, especificamente a partir de 1839, porém, a situação das minorias na Sublime Porta se alterou, pois começaram a ser realizadas reformas com o objetivo de centralizar a administração e diminuir o poder das instâncias locais. Esse conjunto de reformas, chamado de *Tanzimat* (Reorganização), propunha uma transformação não apenas nas instituições políticas do Império, com a criação de uma assembleia de representantes da

---

<sup>32</sup> N. Migliorino. *(Re)Constructing Armenia in Lebanon and Syria*. New York: Bergham, 2008. p.12. (Tradução livre)

<sup>33</sup> D. Bloxham. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 43.

população, mas também na sua estrutura fiscal e jurídica, com a racionalização administrativa e, por conseguinte, a redução dos desvios e abusos<sup>34</sup>. No entanto, além da racionalização do Império, conforme elucida Paulo Gabriel H. R. Pinto,

“essas reformas procuravam contrabalançar os diversos nacionalismos emergentes entre as populações não muçulmanas (gregos, sérvios, búlgaros e armênios) e, após 1860, entre árabes, cristãos e muçulmanos. A busca de uma identidade otomana compartilhada por todos os súditos do império visava impedir a emergência de conflitos e reivindicações de cunho nacionalista que por todo o século XIX desestabilizaram a vida política e, em alguns casos, ameaçaram a integridade do império”<sup>35</sup>.

Mais do que demandas internas, as reformas atendiam a uma agenda das potências europeias, as quais, em sua fase imperialista, aspiravam a uma maior penetração no Império de modo a ampliar suas relações comerciais na região. Assim, ao longo do século, ingleses e franceses passaram a controlar estradas de ferro, bancos e setores inteiros da indústria imperial. Para o governo otomano, as reformas eram essencialmente uma condição para que fossem realizados, pelos europeus, os investimentos necessários para o desenvolvimento mínimo da sua economia, os quais a Sublime Porta era absolutamente incapaz de executar.

Como sustenta Ussama Makdisi, no entanto, a relevância do *Tanzimat* não se verifica unicamente no campo econômico: “modernização” significava “ocidentalização”, isto é, aproximação em relação à Europa e afastamento em relação ao “mundo oriental”, às civilizações a leste do Império<sup>36</sup>. Os otomanos tentavam se apresentar, assim, como um polo regional de desenvolvimento, em uma escala evolutiva que situava as nações europeias no topo e as civilizações asiáticas em posições vertiginosamente mais baixas. Se esse pensamento evolucionista é bem conhecido para a Europa do século XIX, a leitura de fontes produzidas no mundo árabe nessa época, como os textos de Rifa'a Rafi' al-Tahtawi<sup>37</sup> e de Abd al-Rahman Al-Baghdadi al-Dimachqi<sup>38</sup>, mostra que a região não estava alheia a tais ideias, o que ajuda a corroborar a tese defendida por Makdisi.

O impacto do *Tanzimat* e das concepções subjacentes não tardaria a ser sentido pelas minorias étnicas do Império, percebidas como vestígios do atraso oriental, uma espécie de

<sup>34</sup> R. Schnerb. *O Século XIX: as Civilizações Não Europeias; o Limiar do século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. (Col. História Geral das Civilizações – vol. 14). p. 111

<sup>35</sup> P. G. H. R. Pinto. *Islã: Religião e Civilização (Uma Abordagem Antropológica)*. Aparecida: Santuário, 2010. p. 126.

<sup>36</sup> U. Makdisi. “Ottoman Orientalism”. *The American Historical Review*, v. 107, n. 3, 2002.

<sup>37</sup> R. R. al-Tahtawi. *An Iman in Paris: Account of a stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*. Londres: Saqi, 2004 [1831].

<sup>38</sup> Abd al-Rahman al-Baghdadi al-Dimachqi. *Deleite do Estrangeiro em Tudo que É Espantoso e Maravilhoso*. Rio de Janeiro/Caracas/Argel: Bibliaspa/Biblioteca Nacional/Biblioteca Ayacucho/ Bibliothèque Nationale d'Algers, 2007 [1869].

amarra que o impediria de “avançar” em direção à posição ocupada pela Europa. Não apenas eram muitos daqueles grupos vistos como um entrave ao desenvolvimento, pois representavam um “oriente” no seio de um império “ocidentalizado”, mas também impediam a tarefa de fazer coincidir *Estado* e *nação*, conforme, segundo as concepções europeias, deveria ocorrer nos Estados modernos.

Embora seja verdade que a *nation-ness* constitui, como afirma Benedict Anderson, o “valor de maior legitimidade universal na vida política de nossos tempos”<sup>39</sup>, o autor esclarece também que não foi senão após a Primeira Grande Guerra que o Estado-nação se colocou como norma internacionalmente legítima<sup>40</sup>. Isso significa que foi ao longo do “grande século XIX” que a quase totalidade dos Estados, inclusive os não-europeus, assumiu a sua forma moderna, o que, além de revelar a importância de observar esse período, evidencia que *nações* não são corpos com uma existência dada *a priori*: trata-se, antes, de construções, de comunidades imaginadas.

Conceber as nações como comunidades imaginadas, como invenções datadas e localizadas espacialmente, não deve, em absoluto, servir para classificá-las em falsas ou autênticas e sim para perceber os critérios segundo os quais os seus limites foram estabelecidos. Além disso, é claro que a escolha de parâmetros que definam a nação não se faz a partir do nada – diferenças linguísticas e religiosas, por exemplo, já existiam muito antes da criação das primeiras nações – mas esses parâmetros são ressignificados e assumem uma importância que não tinham anteriormente, o que faz com que tomem a posição de definidores das fronteiras étnicas e, conseqüentemente, das fronteiras nacionais. Em outras palavras, é a partir do século XIX que eles passam a ser evocados para distinguir quem está dentro e quem está fora da comunidade política.

Assim ao “imaginar” a nação que lhe correspondia a Sublime Porta, do mesmo modo que os Estados europeus, adotava um conjunto de parâmetros para definir aquilo que não estava contido na referida nação. A tentativa de homogeneizar administrativamente o Império ao longo do século XIX, no entanto, demonstrou a impossibilidade de assimilar as minorias étnicas, tornando evidente o seu caráter de “corpo estranho” no organismo imperial: as minorias, especialmente as não-muçulmanas, passavam a ser precisamente aquilo que não correspondia à nação e, por conseguinte, aquilo de que ela necessitava se diferenciar.

---

<sup>39</sup> B. Anderson. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1983]. p. 28.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 163.

A tentativa de tratar todas as etnias da mesma maneira expôs as disparidades gigantescas que havia entre elas, pois um certo número desfrutava da posição de protetorados de uma ou outra potência europeia, que viam nelas uma oportunidade de consolidar a sua expansão imperialista na região, dificultada pelas pretensões do próprio Império Otomano. Assim, sob a justificativa de conter ataques aparentemente tolerados pelo governo imperial, alguns países forçaram a abertura militar (mas também política e econômica) de partes do Império, adotando geralmente o argumento da afinidade religiosa: a França se encarregava da proteção dos católicos; a Rússia, dos cristãos ortodoxos; e a Inglaterra, de judeus e drusos, uma vez que a quantidade de anglicanos e de protestantes em geral era muito pouco significativa<sup>41</sup>.

Enquanto as minorias étnicas recebiam proteção e auxílio financeiro de potências internacionais, a maior parte da população otomana era deixada à própria sorte, contando apenas com um governo desorganizado e ineficiente, incapaz de estimular a economia e de melhorar as condições de vida de seus súditos<sup>42</sup>. Não deve surpreender, pois, que as comunidades formadas por minorias étnicas e religiosas, por desfrutarem de relativo conforto e segurança, fossem responsabilizadas pelas crises que de tempos em tempos abalavam o Império e atingiam mais duramente os muçulmanos do que aqueles grupos. Acrescente-se a isso o enriquecimento desses grupos, beneficiados pela ampliação do comércio com a Europa, em um período de acentuado declínio econômico do Império Otomano. A animosidade entre as etnias, portanto, crescia intensamente no final do século XIX e não tardaria a se manifestar em atos de violência explícita.

A multiplicação dos pontos de atrito, no entanto, não deve ser atribuída exclusivamente a questões materiais, como a desigualdade econômica e as rivalidades que ela provocava. A maior intensidade do contato com os países europeus favoreceu bastante a circulação de ideias como o nacionalismo, não só entre os administradores mas também dentro da intelectualidade local. *Pari passu* a tentativa de forjar a “nação otomana”, assim, surgiam entre os armênios tentativas de criar uma nação armênia politicamente livre e territorialmente delimitada. O sucesso de movimentos nacionalistas como o dos gregos, que

---

<sup>41</sup> Cf. Makdisi. “Ottoman Orientalism”. *The American Historical Review*, v. 107, n. 3, 2002; Bloxham. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

<sup>42</sup> Cf. R. Schnerb. *O Século XIX: as Civilizações Não Europeias: o Limiar do século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. (Col. História Geral das Civilizações – vol. 14). pp. 109-110. E também: D. Fromkin, *Paz e Guerra no Oriente Médio: a Queda do Império Otomano e a Criação do Oriente Médio Moderno*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 [1989]. pp. 54-55.

havia conquistado sua liberdade às expensas da Sublime Porta, certamente servia de inspiração para os intelectuais armênios, que viam seus objetivos cada vez mais próximos de se concretizar.

Começaram a se organizar, então, grupos que, em resistência ao governo otomano, defendiam a separação dos territórios armênios em relação ao corpo político do Império, tais como: a *União para a Salvação da Pátria*, fundado em 1872; a *Sociedade da Cruz Negra*, de 1878; e o *Protetores da Pátria*, de 1881. Os primeiros partidos políticos armênios seriam fundados logo em seguida: o liberal *Armenagan*, criado em 1885; o social-democrata *Hentchaguián*, de 1887; e a Federação Revolucionária Armênia (FRA) *Taschnagsutiun*, de 1890<sup>43</sup>. Sem demora, esses grupos passaram a promover levantes e a incentivar o confronto direto com as autoridades, gerando conflitos em cidades como Van e Zeitun, cuja administração chegou a ser tomada por grupos armênios. O incidente mais importante, contudo, foi o assalto ao Banco Otomano, ocorrido em Constantinopla no dia 26 de agosto de 1896.

Incitado pelo partido *Taschnagsutiun*, o assalto tinha motivações eminentemente políticas: visava chamar a atenção das potências ocidentais, as quais detinham grande parte do capital do banco, para as perseguições e massacres que aconteciam no interior do império aliado. O grupo ameaçava explodir o banco, que reunia todas as reservas do Império Otomano, e dessa forma provocar o colapso financeiro da Sublime Porta. Embora o objetivo do levante tenha sido alcançado, uma vez que os embaixadores europeus se comprometeram a pressionar os otomanos por reformas, os seus desdobramentos foram mais negativos do que benéficos: em represália, a população turca perseguiu e executou cerca de seis mil armênios apenas na cidade de Istambul, sob o olhar complacente do governo<sup>44</sup>.

Mais do que simplesmente um exemplo das disputas envolvendo turcos e armênios, o assalto do Banco Otomano é indicativo do surgimento, mais claramente, de uma identidade armênia, que até o século XIX havia sido negligenciada. De fato, foi apenas a partir de episódios como esse que o pertencimento à coletividade armênia passou a ser evocado para reivindicar a união daquele grupo específico de indivíduos, em clara oposição aos turcos, curdos, árabes e outras etnias. Nesse sentido, pode-se afirmar que foi a partir daí que se processou a homogeneização das diferentes formas de etnicidade armênia em um projeto

---

<sup>43</sup> A. Sapsezian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. pp. 129-131.

<sup>44</sup> Y. Ternon. *Les Arméniens: histoire d'un génocide*. Paris, Seuil, 1977. pp. 137.

nacionalista, o que foi possível apenas com a suavização das fraturas no interior da coletividade armênia.

A identidade armênia durante o período de dominação otomana era definida pelo pertencimento religioso, não somente por se tratar de cristãos em meio a um universo preponderantemente composto por muçulmanos, mas também por se tratar de um cristianismo específico: o cristianismo armênio. Ao mesmo tempo em que se diferenciavam dos muçulmanos, assim, os armênios estabeleciam fronteiras igualmente em relação a maronitas, ortodoxos gregos, ortodoxos antioquinos, entre outros grupos cristãos. O cristianismo armênio, por outro lado, não deve ser percebido como um bloco monolítico, pois possuía, já, as suas próprias fissões internas.

No século XIX a população armênia se distribuía em duas grandes Igrejas, a Apostólica Armênia e a Católica Romana de Rito Armênio, ao lado das quais surgiam, em função da presença de missionários ingleses e estadunidenses na região, Igrejas menores, de matriz protestante; sendo assim, ainda que todas elas se identificassem como “armênias”, seria um equívoco considerar que houvesse homogeneidade entre as comunidades religiosas. Por outro lado, era com base no pertencimento religioso, de maneira geral, que se definia a identidade desse grupo, o que se deve, entre outras razões, ao fato de que era a partir desse pertencimento que o governo otomano os categorizava.

O fato de que a população compartilhava esse pertencimento e podia até mesmo possuir uma identidade em comum não significa, contudo, que se possa falar em uma “cultura armênia”. Na realidade, conforme alerta Fredrik Barth<sup>45</sup>, é preciso evitar o perigo de reificar a existência de culturas e de tratá-las como unidades homogêneas: a cultura é necessariamente uma abstração das inúmeras diferenças que, consideradas menos relevantes, são ignoradas em nome da constituição da coletividade. Nesse sentido, é possível conceber a ideia de cultura como o de uma *comunidade imaginada*, nos termos propostos por Benedict Anderson, pois mais do que unidos por características em comum esses indivíduos se unem por um projeto de identidade comum.

Para tanto, os armênios se valiam de elementos de diferenciação que já existiam, mas que até então não eram evocados com essa finalidade, tais como a língua e a religião. De fato, conforme elucida Peter Van der Veer<sup>46</sup>, o surgimento do nacionalismo – e, por extensão, das

---

<sup>45</sup> F. Barth. “A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000 [1989]. pp. 107-139.

<sup>46</sup> P. Van der Veer. *Religious Nationalism, Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994.

nações – no século XIX não significa que essas comunidades tenham sido criadas a partir do nada: apenas que, no lugar dessas, poderia haver muitas outras, fundadas com base em outros critérios. A contribuição oferecida por esse autor reside, portanto, na observação de que os critérios que definem a coletividade tenham sido inventados naquele século, e sim que a escolha dos critérios que seriam enfatizados na afirmação das nações se deu de forma arbitrária; ou melhor, que essa escolha se deu vislumbrando a diferenciação de um grupo frente aos demais.

No caso dos armênios, os grupos em relação aos quais era necessário marcar a diferença eram principalmente o dos turcos e o dos curdos, ambos rivais dos armênios em outros momentos históricos. A demarcação da alteridade assume, no entanto, cores especiais aqui, pois, conforme foi pontuado, manifesta-se através da violência – seja como a violência empregada pelo Estado otomano contra os armênios, seja aquela empregada pela população civil.

Considerando a importância da violência na definição do nacionalismo armênio parece ser especialmente interessante incorporar as contribuições de Thomas Hansen<sup>47</sup>. Hansen adota, para a análise das identidades e da formação dos grupos, uma reflexão acerca do uso da violência, argumentando que, longe de ser uma anomalia, ele é, na realidade, um elemento constitutivo das relações interétnicas, sendo muitas vezes utilizado para criar a coesão no grupo. O uso da violência significa uma ameaça de eliminação física dos indivíduos e, por isso, é decisivo na formação dos laços que permitem falar no surgimento de uma coletividade, uma vez que a partir dele os indivíduos se sentem diretamente atingidos pelos acontecimentos e passam a assumir a posição de membros de um grupo: é por serem vistos como membros de um grupo que os indivíduos sofreram a violência e é como membros desse grupo que eles responderão a esse ataque. Os conflitos entre turcos e armênios (ou entre curdos e armênios), sob essa ótica, serviriam como forma de forçar o engajamento dos indivíduos de ambos os grupos envolvidos, que se veriam obrigados a reafirmar o seu pertencimento à comunidade em busca de proteção e, dessa maneira, fortaleceriam também a própria comunidade.

Sendo assim, pode-se assumir que os ataques realizados por curdos, as punições generalizadas impostas pelo governo e as perseguições promovidas pela população otomana, sobretudo aquelas posteriores ao assalto do Banco Otomano, contribuíram para o

---

<sup>47</sup> T. Hansen. *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

fortalecimento de um sentimento de coletividade entre os armênios. Destarte, quando em 1915 os atos de violência assumiram seu extremo, com a perseguição e eliminação sistemáticas de todas as populações armênias, já se compartilhava um sentimento de coletividade entre elas.

## 2. O Genocídio dos Armênios

As perseguições de armênios ocorridas a partir de 1915, geralmente referidas como “o primeiro genocídio moderno”, são um elemento primordial na cosmologia das comunidades armênias em toda a diáspora. Em primeiro lugar, trata-se do verdadeiro mito de origem dessas comunidades, pois não fossem tais perseguições dificilmente a população armênia teria deixado seu local de origem e migrado para outras partes do planeta; e, em segundo lugar, esses eventos ocupam uma posição central, pois é em torno deles que se orientam todas as narrativas familiares e grande parte dos rituais realizados pela comunidade.

Antes de prosseguir é preciso, no entanto, fazer uma consideração: referir-se ao *genocídio* significa assumir desde o princípio uma determinada posição teórica, pois existe, a respeito da possibilidade de utilizar esse termo para designar os eventos iniciados em 1915, um amplo debate, polarizado, grosso modo, de um lado pelos herdeiros do Império Otomano, o Estado turco, e de outro pelos herdeiros dos armênios, o Estado armênio<sup>48</sup> e a diáspora. Assim, enquanto os defensores do Império negam a qualificação de “genocídio” – caracterizado juridicamente como o extermínio intencional e generalizado de um grupo populacional – os apoiadores da “causa armênia” lutam pelo reconhecimento internacional da premeditação dos atos cometidos pela Sublime Porta.

Para sustentar sua posição, aqueles que negam a realização de um genocídio – dentre os quais se encontram não apenas pesquisadores mas também personagens políticos e outros intelectuais – utilizam dois argumentos principalmente: em primeiro lugar, as execuções teriam sido uma resposta às ações dos próprios armênios, que se mobilizavam para obter sua independência e cometiam atos de violência contra a população e as instituições turcas; os

---

<sup>48</sup> A Armênia atualmente é um Estado independente, limitado por: Geórgia, Azerbaijão, Turquia e compartilhando um pequeno trecho da fronteira com o Irã. O país comemora duas datas de independência: a primeira, em 28 de maio, remete à criação da Primeira República Armênia, em 1918; a segunda, em 21 de setembro, comemora a fundação da Terceira República Armênia, uma vez que entre 1920 e 1991 o país fez parte da União Soviética.

responsáveis pelos eventos que se seguiram, assim, seriam os próprios armênios, que teriam iniciado os enfrentamentos. Em segundo lugar, e mais importante, não teria havido intenção no extermínio dos armênios, sendo as mortes resultantes de atos isolados e sem uma coordenação central – colocando-se em questão, assim, a principal condição para que se possa caracterizar um genocídio.

A esse expediente combina-se um outro, igualmente indispensável para que um extermínio de tamanha magnitude se esquive de ataques sistemáticos: a eliminação das provas que o confirmariam, de modo que nos arquivos turcos, depositários dos documentos do período otomano, as fontes a respeito do assunto sejam esparsas<sup>49</sup>. Tem-se, então, um argumento cíclico: não se pode confirmar o caráter de estado de exceção do Império Otomano na década de 1910 precisamente porque, em sendo um estado de exceção, era-lhe facultado o poder de destruir os documentos oficiais.

Como lembra Donald Bloxham, o estudo de casos de genocídio, com exceção da eliminação dos judeus sob o nazismo, é muito pouco comum nas pesquisas históricas em função das dificuldades encontradas para a realização desse trabalho. Em primeiro lugar, aqueles que promovem um genocídio são também, via de regra, os responsáveis pela máquina administrativa, de modo que o registro das ações realizadas passa por seu crivo direto; as ordens emitidas, portanto, não são necessariamente registradas de forma documental. Outra dificuldade em relação ao estudo de genocídios é que, por definição, eles pressupõem o extermínio completo de uma determinada população, o que faz com que os potenciais denunciadores das ações perpetradas, as vítimas, estejam mortos. A terceira razão, em parte decorrente das duas anteriores, é que, sendo a história escrita pelos vencedores, não existe espaço para o surgimento de versões alternativas, em que as ações realizadas sejam condenadas como uma agressão desmedida<sup>50</sup>.

Assim, detentor dos documentos produzidos pela burocracia estatal, o governo turco até hoje evoca a história oficial para alegar que a categorização de “genocídio” é exagerada e fantasiosa, ao passo que as comunidades armênias em todo o mundo argumentam que as evidências que comprovam o genocídio não são mais claras apenas porque os documentos foram adulterados (quando não destruídos) pelo próprio governo. As fontes que legitimam o emprego do conceito de genocídio provêm majoritariamente de arquivos de outros países,

---

<sup>49</sup> T. Akçam. *A Shameful Act: the Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*. New York: Henry Holt and Company, 2006.

<sup>50</sup> D. Bloxham. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

alimentados essencialmente pela comunicação diplomática produzida por testemunhas oculares, portanto menos parciais do que os registros otomanos. Ainda assim e a despeito de possíveis limitações dos arquivos turcos, historiadores como Taner Akçam<sup>51</sup> foram capazes de realizar pesquisas documentais e insistem na aplicação do termo “genocídio” para esses acontecimentos, o que suaviza a argumentação de que as fontes foram completamente destruídas.

Outrossim, a classificação de “genocídio” e, por extensão, a condenação do Império Otomano ou de seus dirigentes são, em termos jurídicos, igualmente problemáticas. Em primeiro lugar porque o crime de genocídio não estava ainda tipificado – ele seria assim definido apenas em 1948 com a Convenção para a Prevenção do Delito de Genocídio<sup>52</sup> – e é uma violação dos direitos fundamentais dos indivíduos condenar um agente por um crime que não estava previsto no momento em que ele fora cometido; em outras palavras, se a ação não era ainda considerada como crime, não se pode considerar seus responsáveis como culpados. Em segundo lugar, a noção de “crime contra a humanidade”, forma como as perseguições seriam classificadas, integra o campo do Direito Internacional e isso lhe confere algumas especificidades. Uma vez que um Estado (ou um conjunto de Estados) julgando crimes cometidos em outro Estado seria considerado uma violação da soberania nacional, para que ocorram condenações dessa natureza é necessário que o Estado em julgamento seja signatário de convenções internacionais que reconheçam esse crime – e o Estado Otomano não o era – **e aceitem a submissão de seu país àquele Tribunal Internacional, que deve ter sido constituído previamente**. Em suma, os aspectos jurídicos relativos à perseguição aos armênios são um tema acerca do qual caberia uma reflexão mais acurada, a qual não será possível nestas breves páginas.

Analisando a escalada de violência que culminou com o genocídio de 1915, percebe-se que ela está diretamente relacionada à conjuntura interna do Império Otomano, marcada entre outras transformações por um golpe de Estado e, por conseguinte, pela mudança no governo central. O sultão Abdul Hamid II, que reinava desde 1876, passou a enfrentar nas últimas décadas do século XIX uma oposição cada vez mais organizada e atuante, oriunda não apenas das minorias étnicas mas também da própria população turca, que ansiava por mudanças no Império. Começavam a surgir, então, diversas sociedades secretas, muitas

---

<sup>51</sup> T. Akçam. *A Shameful Act: the Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*. New York: Henry Holt and Company, 2006.

<sup>52</sup> J. B. Gonçalves. *Tribunal de Nuremberg (1945-1946): a Gênese de uma Nova Ordem no Direito Internacional*. Rio de Janeiro, Renovar, 2004. p. 262.

inspiradas nos grupos revolucionários europeus<sup>53</sup>. Um dos grupos de oposição fundados nessa época foi o Comitê para a União e o Progresso (CUP), que ficou conhecido como Partido dos Jovens Turcos.

Tal como ocorria com a intelectualidade armênia, as classes letradas de outras minorias e, notadamente, da população turca beneficiava-se da aproximação entre a Sublime Porta e as potências europeias, a qual possibilitava o intercâmbio cultural e tornava acessíveis as ideias políticas e filosóficas que circulavam no continente. Foi imbuídos de tais ideias de matriz primordialmente iluminista, mas também com forte influência do positivismo, que alguns grupos de opositores ao sultão fundaram na Macedônia o CUP, pautado pela defesa das “liberdades modernas”, do “poder constitucional” e da “igualdade entre os diferentes povos e etnias do Império”, conforme foi decidido no conclave realizado em 1902 em Paris<sup>54</sup>.

Embora fosse um grupo heterogêneo, composto por uma ala “otomanista” (aparentemente defensora da diversidade étnica) e uma ala “nacionalista” (declaradamente defensora dos interesses turcos), o CUP obteve rapidamente o apoio dos principais partidos armênios, que viam no sultão o inimigo maior a ser combatido. Além da proximidade ideológica, visto que compartilhavam o pensamento racionalista trazido da Europa, pesavam para esse apoio o compromisso assumido pelos Jovens Turcos com a defesa da Constituição e, sobretudo, o fato de o sultão ter demonstrado notável indiferença durante o massacre ocorrido após a invasão do Banco Otomano, fato que teria evidenciado seu desprezo pela população armênia. Os partidos armênios, assim, apoiavam o CUP em seu propósito declarado, de “levar o Império ao século XX antes que o mundo moderno tivesse tempo de destruí-lo”<sup>55</sup>; mas isso somente seria possível através da destituição do sultão.

Havendo entre seus integrantes inúmeros oficiais do exército, não foi difícil ao Partido dos Jovens Turcos assumir o controle das forças armadas, o que se deu em 1908 sob o pretexto de impedir a perseguição de um militar associado ao grupo. Sem demora, a Constituição, suspensa pelo sultão, foi restaurada e o antigo governante reduzido a figura meramente decorativa no governo controlado a partir de então por Talaat Pasha (ministro do interior), Enver Pasha (ministro da Guerra) e Djemal Pasha (ministro de obras públicas), três personagens com papel decisivo no destino e na memória dos armênios.

---

<sup>53</sup> D. Fromkin, *Paz e Guerra no Oriente Médio: a Queda do Império Otomano e a Criação do Oriente Médio Moderno*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 [1989]. p. 49.

<sup>54</sup> A. Saptezian, *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 144.

<sup>55</sup> D. Fromkin, op. cit., p. 43.

Tratava-se, no entanto, de um império decadente: sua economia estava arruinada e sua dívida externa havia atingido patamares tais que teve seu controle assumido pelas potências europeias, encarregadas a partir de então do Tesouro e da Alfândega imperiais<sup>56</sup>. Agravando ainda mais o quadro, alguns Estados em ascensão no cenário internacional, como Itália e Rússia, atacavam a Sublime Porta e lhe tomavam importantes territórios tanto na Europa quanto na Ásia, perdas que tornavam o desmembramento do grande Império cada vez mais iminente.

A ameaça de ver desmantelar-se seu território fez com que o governo otomano buscasse, no plano externo, um aliado de peso que o protegesse de outros países e, no plano interno, aumentasse o rigor em relação aos grupos separatistas. Novamente, os armênios ocupavam uma posição singular, pois, embora povoassem majoritariamente territórios do Império Otomano, parte da chamada “Armênia Histórica” fora conquistada pelos russos; logo uma parcela de sua população se encontrava sob domínio de um dos mais tradicionais inimigos da Sublime Porta (ver anexo 3). Pairava, assim, o fantasma de uma aliança entre as populações dos dois lados da fronteira e, conseqüentemente, de um levante combinado, o qual apartaria mais uma importante região do Império.

Dominado por sua corrente nacionalista, o CUP substituiu a ideia de “igualdade étnica” pela concepção de “nação dominante”, materializada pela população muçulmana e, mormente, pela de etnia turca<sup>57</sup>. A tolerância em relação aos armênios diminuía progressivamente, levando os países europeus a abandonar sua postura anterior de indiferença e tornar efetivas as resoluções do Tratado de Berlim, de 1878. Segundo essas resoluções, até então ignoradas, a Sublime Porta deveria realizar imediatamente

“os melhoramentos e as reformas exigidos pelas necessidades locais das províncias habitadas pelos armênios e garantir sua segurança contra os circassianos e os curdos. Ela dará conhecimento periodicamente das medidas tomadas com esse fito às potências que fiscalizarão a aplicação dessas”<sup>58</sup>.

Assim, em 26 de janeiro de 1914, ingleses, russos, franceses e otomanos assinaram um protocolo segundo o qual as províncias armênias seriam controladas por inspetores-gerais europeus, nomeados pelo Império embora apresentados pelas três potências, os quais se encarregariam de promover as reformas necessárias.

---

<sup>56</sup> D. Fromkin. , *Paz e Guerra no Oriente Médio: a Queda do Império Otomano e a Criação do Oriente Médio Moderno*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 [1989]. p. 55.

<sup>57</sup> J.-P. Alem. *A Armênia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961. (Col. Saber Atual). p. 57.

<sup>58</sup> Tratado de Berlim, *apud* Alem, op. cit., p. 50.

Em julho do mesmo ano, dois inspetores, um holandês e um norueguês, assumiram seus postos, mas não permaneceram mais do que quatro meses pois, com a entrada do Império Otomano na Primeira Grande Guerra ao lado da Alemanha e da Itália, o protocolo foi quebrado e os inspetores expulsos. Considerada pelos otomanos como um atentado à sua soberania, a tentativa de ingerência dos europeus nas questões internas do Império seria mais um elemento sobre o qual as populações protegidas pelas potências deveriam prestar contas.

Paralelamente às movimentações da política internacional, o partido *Tashnagtsutiun* realizava, em julho de 1914, uma assembleia para decidir a posição que os armênios deveriam assumir no momento da deflagração dos conflitos, tidos já como inevitáveis. A decisão tomada foi de que deveriam lutar pelos países em que habitavam ao mesmo tempo em que tentariam dissuadir a Sublime Porta de tomar parte na guerra. Os apelos, contudo, foram inúteis e ao declarar guerra à Tríplice Entente o Império convocava as diferentes etnias a lutar em suas fileiras; enquanto isso, organizava-se na Rússia uma legião de voluntários armênios prontos a atacar os territórios otomanos.

No exército otomano, os armênios eram vistos com grande desconfiança, não apenas devido aos conflitos dos últimos anos mas também pelo receio de deserções ou sedições, especialmente em direção à Rússia. Por essa razão, em fins de janeiro de 1915 os armênios mobilizados para o exército passaram a ser progressivamente desarmados e deslocados para a realização de obras públicas, o que é visto por alguns autores (e ressaltado em alguns depoimentos) como o prenúncio do genocídio que estaria por vir<sup>59</sup>. Ao mesmo tempo, as derrotas sofridas pelos turcos no Cáucaso, resultado do despreparo e da insuficiência do equipamento do exército, foram atribuídas aos armênios que habitavam a região, acusados de espionagem e de traição; em represália, os soldados que batiam em retirada atacavam os vilarejos armênios no caminho, destruindo e saqueando tudo aquilo que encontravam.

Acusados de traição, suspeitos de estarem organizando um levante separatista no interior do Império, responsabilizados pela ingerência das potências europeias nos assuntos nacionais e considerados usurpadores, com o apoio dessas potências, das riquezas locais, os armênios foram alçados à categoria de inimigo interno número um da Sublime Porta – justificativa ideal para que se construíssem, nos termos de Thomas Hansen<sup>60</sup>, os sentimentos nacionalistas desse “Estado sem nação” que era o Império Otomano. Foi a partir da

---

<sup>59</sup> Ver: A. Sapsejian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010.; J.-P. Alem. *A Armênia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961. (Col. Saber Atual).

<sup>60</sup> T. Hansen. *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

identificação do *outro*, armênio, e da conflagração das lutas contra ele que começou a se definir o *nós*, otomanos, e a nação passou a apresentar contornos mais nítidos. De todo modo, a impossibilidade de se referir ao Império Otomano como “Turquia” e à sua população como “turcos” era tão evidente que Sir Mark Sykes, membro do Parlamento britânico, questionava em seu livro publicado 1915 “quantas pessoas se dão conta, quando falam da Turquia e dos turcos, de que não há esse lugar nem esse povo?”<sup>61</sup>. É esse o contexto dos eventos que marcariam a data mais importante para as comunidades armênias da diáspora: as execuções do dia 24 de abril de 1915.

O dia 24 de abril, em que mundialmente são comemoradas as vítimas do genocídio, foi a data na qual o governo ordenou a prisão e a execução dos intelectuais da comunidade armênia, totalizando cerca de 250 vítimas apenas na cidade de Constantinopla. Mais do que por seu impacto quantitativo, relativamente pouco representativo, essas mortes tornaram a comunidade acéfala, privando-a de seus líderes: escritores, políticos, artistas em geral e até mesmo médicos e professores foram, assim, eliminados. Para os armênios, além de ser considerado o *marco inicial de seu sofrimento* – como é frequentemente referido em discursos, pronunciamentos oficiais, livros, palestras etc. – essa data representa o sacrifício de pessoas inocentes, que viria a se tornar uma regra nos meses subsequentes e abriria espaço para a utilização da categoria de “genocídio” para descrever tais acontecimentos.

Muito embora o conceito de “genocídio” não houvesse sido juridicamente formulado ainda – ele seria formulado após a Segunda Guerra especificamente para tratar do extermínio dos judeus – não há necessidade de reafirmar a intencionalidade do governo otomano de efetivamente promover a eliminação da etnia armênia, conforme demonstram com abundantes evidências inúmeros pesquisadores<sup>62</sup>. Não obstante, é necessário destacar alguns aspectos dessa política otomana e das formas como ela foi realizada para que se compreendam as narrativas dos descendentes de armênios, bem como para que fique mais clara a cosmologia dessa comunidade.

Um primeiro aspecto da política otomana diz respeito à relevância da Primeira Guerra no desenrolar dos acontecimentos. Junto do argumento de que as perseguições teriam sido uma resposta aos ataques realizados pelos próprios armênios, esta é uma das principais

---

<sup>61</sup> M. Sykes *apud* D. Fromkin. , *Paz e Guerra no Oriente Médio: a Queda do Império Otomano e a Criação do Oriente Médio Moderno*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 [1989]. p. 56

<sup>62</sup> Cf. D. Fromkin, *op. cit.*; T. Akçam. *A Shameful Act: the Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*. New York: Henry Holt and Company, 2006.; D. Bloxham. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005.; entre outros.

razões evocadas para justificá-las: não teriam passado de um (lastimável) efeito colateral dos conflitos, durante os quais qualquer tentativa de manter um rígido controle da ordem seria não apenas infrutífero mas também inviável<sup>63</sup>. Não controláveis e, especialmente, não planejadas, as mortes não poderiam ser consideradas uma política de Estado.

Outro elemento trazido pela guerra e que, embora não seja suficiente, foi necessário<sup>64</sup> para o genocídio foi a interrupção das comunicações e da vigilância externas, notadamente da Tríplice Entente. Rompidas as relações diplomáticas com esses países e eliminada qualquer possibilidade de jornalismo livre, restava apenas a estadunidenses e alemães – únicas potências a manter relações diplomáticas com o Império – algum instrumento de pressão; mas aqueles não pretendiam suspender a sua lucrativa neutralidade e estes não planejavam empurrar seu principal aliado no oriente para perto de seus inimigos, pois qualquer censura seria vista como indelicadeza e trazia o risco de melindrar a Sublime Porta.

Conforme apresenta Samantha Power, os Estados Unidos tomaram ciência do que ocorria no interior do Império através de seu embaixador Henry Morgenthau, que por sucessivas vezes alertou seus superiores e lhes solicitou que intervissem, “em nome da humanidade”<sup>65</sup>. Ao mesmo tempo, os jornalistas eram impedidos de circular no Império e as únicas informações que podiam divulgar eram os relatos oficiais emitidos pelo governo ou os boatos que chegavam à cidade de Constantinopla, cujas fontes nem sempre eram confiáveis<sup>66</sup>. Devido à pouca confiabilidade das fontes, apenas um número restrito de periódicos no país dedicou espaço aos acontecimentos, cabendo a exceção ao *New York Times*, ao qual o embaixador estadunidense tinha acesso direto devido a seus contatos pessoais.

A Alemanha, por sua vez, encontrava-se em situação ainda menos favorável para pressionar os turcos pelo fim das perseguições, visto que o Império era um aliado de peso e que ele já oscilava em direção à Tríplice Entente às vésperas da Guerra<sup>67</sup>. Ainda assim, como demonstra Donald Bloxham, a diplomacia alemã fez esforços no sentido de dissuadir o governo a prosseguir com o genocídio, não apenas por razões humanitárias mas também por

<sup>63</sup> C. Mouradian. *L'Arménie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 56

<sup>64</sup> Distinção entre elementos “necessários” e elementos “suficientes” importada da linguagem da Economia por Donald Bloxham para tratar do genocídio dos armênios: de acordo com essa classificação, alguns ingredientes seriam necessários mas não suficientes para o início das perseguições, ao passo que outros teriam, por si só, força suficiente para desencadear o conflito. D. Bloxham. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 15.

<sup>65</sup> H. Morgenthau, *apud* S. Power, *Genocídio: a Retórica Americana em Questão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003. p. 35.

<sup>66</sup> S. Power, *op. cit.*, 33

<sup>67</sup> D. Fromkin. *Paz e Guerra no Oriente Médio: a Queda do Império Otomano e a Criação do Oriente Médio Moderno*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 [1989]. p. 57.

motivações econômicas, uma vez que as perseguições afetariam o comércio e a indústria a curto prazo<sup>68</sup> e, a longo, privariam o Império, de acordo com as palavras do embaixador alemão em Constantinopla, de uma “parcela trabalhadora e inteligente da população, para a qual Turcos e Curdos não oferecem um substituto digno do nome”<sup>69</sup>. É importante notar que, apesar de tal posicionamento diplomático, é tema recorrente nas narrativas dos descendentes o suposto apoio incondicional oferecido pela Alemanha aos projetos de extermínio dos armênios – retomaremos essa questão posteriormente.

Outrossim, ciente da postura assumida pelas demais nações de repreender as perseguições, o governo otomano se esforçava no sentido de manter as evidências longe dos olhos dos representantes ocidentais. Talaat Pasha, ministro do interior otomano e, portanto, principal responsável direto pelas perseguições, teria ressaltado que

“é importante que os estrangeiros que se encontram nessas regiões sejam persuadidos de que a expulsão dos armênios na verdade não passa de uma deportação (...) é importante que, para salvar as aparências, ocasionalmente se faça uma demonstração de tratamento brando, e que as medidas usuais sejam tomadas em locais apropriados”<sup>70</sup>.

Os “locais apropriados” aos quais o ministro fazia referência eram os desertos e vilarejos no interior do Império. Via de regra, o tratamento dado aos armênios passou a ser o seguinte: desapropriados de suas residências, eram conduzidos até o deserto da Síria ou do Iraque, pelos quais caminhavam em direção a um suposto alojamento onde, segundo lhes informavam, seriam reinstalados. No entanto, como não existia tal alojamento, tratava-se, na realidade, de uma marcha interminável em direção à morte (ver anexo 4).

Era permitido aos armênios carregar seus objetos, mas, sem alimentos ou água e sujeitos às intempéries do deserto, os indivíduos morriam lentamente e seus corpos eram deixados no caminho. Os homens adultos muitas vezes eram sumariamente executados por soldados e as mulheres, em especial as mais belas, frequentemente estupradas ou mutiladas sexualmente sob o olhar impotente de seus familiares<sup>71</sup>. Os poucos que terminavam a marcha eram transferidos de um local para o outro até que desfalecessem no deserto. Aqueles que tinham um destino menos trágico eram, no caso das crianças, adotados por famílias turcas ou beduínas, que se encarregavam de sua educação e de sua proteção, ou, no caso das mulheres, convertidas forçadamente ao Islã e casadas com turcos.

<sup>68</sup> D. Bloxham. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 127.

<sup>69</sup> Wangenheim, *apud* Bloxham, op. cit., p. 128.

<sup>70</sup> S. Power. *Genocídio: a Retórica Americana em Questão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003. p. 35.

<sup>71</sup> C. Mouradian. *L'Arménie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 55.

Os relatos dos atos praticados pelos otomanos são extremamente diversos, mas possuem em comum o fato de destacarem o sofrimento que aquelas ações provocaram. Além das narrativas familiares, meios por excelência da perpetuação de relatos desse tipo, há todo um ambiente que ultrapassa os limites da família e que se propõe em igual medida à sua preservação: trata-se de romances, poesias, filmes e os discursos produzidos e reproduzidos no âmbito das principais instituições da comunidade – que, no caso da comunidade no Brasil, são principalmente as Igrejas e escola armênias.

A despeito do complexo sistema de extermínio, alguns grupos conseguiam fugir das autoridades – lançando mão de recursos como o suborno de funcionários do governo, aproveitando a benevolência de um ou outro soldado otomano<sup>72</sup> ou fazendo uso de qualquer outra oportunidade que lhes garantisse a sobrevivência – escapavam das terras otomanas, obtendo asilo em outras partes do mundo. Um caso emblemático é a resistência de um grupo de armênios na região de Musa Dagh, tão frequentemente evocado pela memória coletiva que foi registrado na forma de romance por Franz Werfel<sup>73</sup>: fugindo das tropas otomanas, um grupo de armênios se refugiou nas montanhas e de lá repeliu seu inimigo até que um navio francês, atraído pelo pedido de socorro escrito em lençóis, resgatasse-os e os conduzisse à França.

O episódio de Musa Dagh revela que o fato de os armênios fazerem referência à condição de vítimas em que os seus antepassados se encontravam não significa que eles adotassem uma postura passiva face à Sublime Porta; fica claro, ao contrário, que os atos de resistência eram comuns e se preservam na memória coletiva da população. Sendo assim, a categoria de vítima deve ser associada às perseguições arbitrárias do governo otomano: os armênios eram vítimas das injustiças cometidas pelas autoridades, assim como haviam sido, aliás, vítimas da tirania de Dertad III e da dominação de gregos e romanos, entre outros. O uso dessa categoria serve, portanto, para unificar as narrativas, pois ela se configura como um fio condutor da trajetória dos armênios desde a Antiguidade até os dias atuais – e é certo que quanto maior forem os percalços pelos quais passa um povo, maior é o seu valor heróico. Assim, a partir do momento em que deixam as suas casas por ordem do governo otomano, os armênios passam por uma série de dificuldades, tais como assassinatos, desmembramento das famílias, complicações no trajeto da imigração e até mesmo a instalação no país de acolhida, que deveria marcar o fim dos transtornos, podia ser problemática.

---

<sup>72</sup> Aqui se percebe a ocorrência do “mito do bom soldado”, muito comum nas narrativas dos sobreviventes do nazismo e que, mais uma vez, aproxima esses dois acontecimentos históricos.

<sup>73</sup> F. Werfel, *Os Quarenta Dias de Musa Dagh*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995 [1933].

Embora tentassem migrar para países em que possuíam familiares ou amigos, os refugiados se instalavam em locais que nem sempre eram fruto de uma escolha, pois dependiam de uma série de condições favoráveis à viagem, tais como a facilidade de transportes e a boa-vontade das autoridades locais. O mais comum era que se dirigissem para os Estados Unidos (que receberam cerca de noventa mil refugiados) ou para a França (cerca de setenta mil refugiados), conforme estima Claire Mouradian<sup>74</sup>; o Brasil aparece, de acordo com a autora, como o segundo país mais procurado na América do Sul, logo atrás da Argentina. Em virtude da distância, o continente americano oferecia, evidentemente, dificuldades maiores, de modo que aqueles que buscassem essa região geralmente paravam em cidades portuárias na Europa, nas quais eram inspecionados por comissões sanitárias antes de embarcar em outros navios rumo a seu destino final, conforme ficou registrado nestes relatos:

*“quando meu pai foi fazer exame - você sabe que naquela época para viajar precisava fazer exame, principalmente para os Estados Unidos – exame de saúde... meu pai tinha uma doença chamada tracoma. Não era nada grave: os cílios nascem para dentro, então você tem que ficar tirando aquilo. E naquela época fazia parte da doença que você não podia entrar nos Estados Unidos. Aí meu pai não foi.”* (Socióloga, 52 anos, moradora do Rio de Janeiro)

*“papai saiu antes de estourar a guerra de 1914. Ele saiu com a sua irmã e seu sobrinho, que tinha a mesma idade do que ele. Seguiu para o Líbano e de lá pegaram um navio para a Itália, mas da Itália não deixaram o sobrinho dele seguir viagem, porque ele estava com glaucoma, e com isso os dois também ficaram lá. E ficaram na Itália alguns meses antes de vir para o Brasil.”* (Dona de casa, 73 anos, moradora do Rio de Janeiro).

Alguns desses emigrantes partiam sem um destino pré-definido, viajando ao sabor da sorte, mas a maior parte pretendia encontrar conhecidos que haviam se estabelecido alhures, fosse fugindo das perseguições dos anos 1890, fosse em busca de melhores oportunidades de vida. É importante destacar, portanto, que quando os refugiados armênios chegavam a seu destino em geral encontravam redes de sociabilidade já estabelecidas, o que facilitava a sua integração na cultura local e que poderiam servir até mesmo para promover a imigração de outros indivíduos, através da concessão de financiamentos para a viagem, por exemplo.

---

<sup>74</sup> C. Mouradian. *L'Arménie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 105.

### 3. Os Armênios no Brasil

Os imigrantes armênios que se dirigiam ao Brasil, via de regra, escolhiam uma dentre duas possibilidades: ou desembarcavam no Rio de Janeiro, então capital do país, e lá se estabeleciam ou desembarcavam em Santos e seguiam para a cidade de São Paulo e arredores, em especial o distrito de Presidente Altino (atualmente o município de Osasco). Um número consideravelmente menor de refugiados instalava-se em outros estados, como Ceará ou Mato Grosso, nos quais atualmente existe uma pequena população de descendentes de armênios.

Os diferentes destinos que esses imigrantes seguiam influenciaram de modo definitivo na socialização que se estabeleceria, dando origem a formas de organização absolutamente distintas: enquanto os armênios que se alocaram em São Paulo constituíram um grupo coeso, definido por uma forte identidade armênia, aqueles que se dirigiam ao Rio de Janeiro, ainda que mantivessem laços com o sentimento de “armenidade”, não formaram um grupo independente e deixaram-se assimilar por outros grupos que haviam emigrado do Império Otomano ou do Oriente Médio. Por essa razão, referir-se a uma “comunidade armênia do Brasil”, assim como a uma “comunidade armênia do Rio de Janeiro”, é antes uma generalização, como forma de remeter à totalidade de imigrantes armênios nessas áreas, do que um modo de delimitar uma categoria analítica, visto que seus membros não compartilham o sentimento de pertença a esse todo. O mesmo não ocorre com a “comunidade armênia de São Paulo”, que efetivamente se pensava e se pensa enquanto tal.

Criando um ambiente substancialmente diferente daquele que se criava em São Paulo, os armênios do Rio de Janeiro se aproximaram dos grupos étnicos que haviam se estabelecido na região da Rua da Alfândega, notadamente sírios, libaneses e palestinos<sup>75</sup>. Em virtude dessa aproximação, em vez de fundarem as suas próprias instituições, os armênios frequentavam aquelas fundadas por esses povos *árabes*<sup>76</sup>, tais como a Igreja Ortodoxa

---

<sup>75</sup> P. Ribeiro, “*Saara*”: *Uma Paisagem Singular na Cidade do Rio de Janeiro (1960-1990)*. São Paulo, 2000. Dissertação (mestrado em História Social) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2000.

<sup>76</sup> As populações provenientes do Oriente Médio eram identificadas, um tanto pejorativamente sob a alcunha de “turco”, o que englobava principalmente as regiões que posteriormente dariam origem à Turquia, à Síria, ao Líbano e à Palestina. Atualmente, o termo “turco” vem sendo parcialmente substituído pelo termo “árabe”, frequentemente utilizado aqui como categoria nativa e que, embora seja igualmente generalizante, tenta neutralizar a negatividade do outro. Ao lado desses termos, encontramos ainda as categorias de “sírio”, “libanês” e a também bastante vaga categoria de “sírio-libanês”. Para uma reflexão maior a respeito dessas categorias e de seus usos, ver: P. G. H. R. Pinto. *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. p. 16.

Antioquina e o clube Monte Líbano, as quais possibilitavam a socialização entre os membros da *colônia*<sup>77</sup>.

No entanto, não apenas foram importantes as instituições, mas especialmente as redes de sociabilidade criadas no momento da imigração. Tal como qualquer estrangeiro, os recém-chegados necessitavam que alguém os recepcionasse no porto e conduzisse para junto de seus pares, precisavam de ajuda para se instalar fisicamente e para se estabelecer profissionalmente. Essa ajuda, normalmente oferecida pelo grupo do qual o indivíduo era integrante originalmente, no Rio de Janeiro nem sempre era dada de forma exclusiva por armênios, podendo ser dada também por imigrantes *árabes*. Essa rede atuava muitas vezes no financiamento da viagem para o Brasil de indivíduos ou famílias que haviam ficado no Oriente Médio através de empréstimos aos seus familiares estabelecidos no Brasil, conforme se observa em diversos relatos. Como revela minha bisavó, durante uma entrevista, “*meu cunhado era médico e quando ele chegou ao Rio de Janeiro não conhecia ninguém. Então, ele fez contato com meu pai, que era libanês, e assim começou a sua clientela. Foi ele quem arranjou o meu casamento com o seu irmão caçula*” (dona de casa, 98 anos, moradora do Rio de Janeiro).

Essas considerações são centrais para a reflexão acerca da caracterização dos armênios do Rio de Janeiro enquanto um grupo étnico. Não restam dúvidas de que eles se encaixam na definição de Fredrik Barth, segundo a qual a principal condição para que um conjunto de indivíduos seja considerado um grupo étnico é a auto-identificação em relação a esse grupo e o reconhecimento dessa identidade por outros<sup>78</sup>, o que pode ser percebido pelo fato de que entre os descendentes ainda se mantém, de maneira geral, a consciência de suas origens familiares. Entretanto, a análise se torna um pouco mais complexa se considerarmos que a coletividade à qual os armênios recorriam para promover sua assimilação na sociedade extrapolava os limites do grupo de descendentes efetivamente de armênios. Sendo assim, se por um lado os armênios guardavam uma memória (que se preserva, em menor medida, até hoje) específica, a qual exclui os povos árabes, por outro é também nesses povos que eles buscavam sustentação durante os primeiros anos no exílio.

É nesse aspecto que a organização dos armênios de São Paulo se difere de maneira mais substancial daquela dos armênios do Rio de Janeiro. Instalados aproximadamente ao mesmo tempo, os imigrantes em São Paulo rapidamente se organizaram enquanto grupo e em

---

<sup>77</sup> Categoria frequentemente utilizada pela comunidade armênia para se referir à população armênia no Brasil.

<sup>78</sup> F. Barth. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000 [1969]. pp. 31-32

1934, menos de vinte anos após a imigração se tornar mais intensa, construíram a sua primeira igreja, proporcionando um espaço formal para o culto armênio, que se já realizava de modo sistemático desde a década anterior<sup>79</sup>. Não se deve, porém, naturalizar essas diferenças, pois, conforme ressalta Roberto Grün<sup>80</sup>, não fosse a chegada da nova leva de imigrantes, durante a década de 1910, os armênios estabelecidos em São Paulo desde fins do século XIX teriam enfrentado a mesma situação daqueles do Rio de Janeiro: uma assimilação rápida facilitada pela associação aos grupos de língua e cultura árabe.

Longe de serem fatos de importância secundária, a existência de uma agremiação em que se promovia o culto armênio e, em especial, a construção de uma igreja armênia deram materialidade à existência do grupo e se constituíram como um referencial identitário concreto e exclusivo, algo que não ocorria na cidade do Rio de Janeiro. A igreja se tornava um espaço para reafirmar periodicamente os laços que uniam, de maneira abstrata, os membros do grupo.

A Igreja armênia não foi, contudo, a única instituição fundada nos anos 1930 e que teve como impacto o fortalecimento do grupo: em 1935 era criado também o Externato José Bonifácio e com isso, surgia um espaço para a alfabetização e educação formal das novas gerações, o qual seria indispensável para uma inserção mais completa na cultura armênia ao possibilitar o contato com textos mais antigos ou com aqueles provenientes de outros pontos da diáspora. Sendo a população de São Paulo capaz de ler e produzir textos em armênio, fazia-se possível a circulação de livros e periódicos de países como Argentina, Uruguai e Estados Unidos, o que criava uma verdadeira rede internacional de contatos entre as diferentes comunidades da diáspora.

Ao lado dos laços institucionais que uniam os armênios de São Paulo encontramos também vínculos menos formais, construídos em função do ofício desenvolvido pelos imigrantes. Enquanto os armênios do Rio de Janeiro misturavam-se aos *árabes* no comércio, notadamente o chamado “comércio de secos e molhados”<sup>81</sup>, os armênios de São Paulo se voltavam cada vez mais para a transformação do couro e para a produção de calçados, como analisa Roberto Grün<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> A. Sapsezian, *História da Armênia: drama e esperança de uma nação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. pp. 171-172.

<sup>80</sup> R. Grün. *Negócios e Famílias: Armênios em São Paulo*. São Paulo: Sumaré, 1992. p. 22.

<sup>81</sup> Para maiores reflexões acerca da participação dos *árabes* nesse ramo comercial, ver P. G. H. R. Pinto. *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. p. 72.

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 39.

A origem desse movimento em direção ao ramo de calçados é facilmente explicada pelos membros da comunidade, em geral remetendo ao fato de que essa era uma das principais atividades desenvolvidas pelos armênios em sua região de origem. Sendo uma área de montanhas e extremamente rochosa, a Armênia se especializou na criação de gado caprino, do qual obtinha leite, carne e couro. Após a migração forçada, aqueles que conseguiram mantiveram-se no mesmo ramo de atividade que já desempenhavam, o que favoreceu em larga medida o setor calçadista: exigindo um investimento menor do que a ourivesaria e a joalheria – ocupações muito comuns entre os imigrantes antes de partir para o Brasil –, por exemplo, e mais rentável do que o comércio, por agregar maior valor ao produto, o trabalho com o couro se tornou a atividade mais frequente entre os imigrantes.

É provável que o crescimento dos armênios no setor calçadista tenha sido favorecido também por fatores conjunturais, que levaram ao sucesso os primeiros investidores e os tornaram, assim, uma espécie de patronos da *colônia*, responsáveis pela absorção e inserção da mão de obra que chegava. Criava-se a partir de então um movimento cíclico: o imigrante recém-chegado era absorvido pelos seus conterrâneos do setor de sapatos, acumulava experiência e recursos, investia no próprio setor e absorvia, em seus estabelecimentos, os novos imigrantes que desembarcavam na cidade.

Progressivamente o setor de calçados se tornava a atividade predominante entre os membros da comunidade armênia, muitos dos quais acabavam enriquecendo substancialmente e galgando posições de prestígio cada vez maior dentro e fora da comunidade. A relevância dessa atividade era tão grande que, conforme chama atenção Heitor Loureiro<sup>83</sup>, a revista *Marachá*, uma das principais publicações da comunidade, tinha mais do que a metade de suas páginas ocupadas por anúncios de produtores e vendedores de sapatos, a ponto de a identidade de produtor de calçados povoar o imaginário até mesmo de famílias que nunca se envolveram nessa atividade.

Não obstante, o próprio enriquecimento possibilitado pelo setor calçadista fez com que as gerações nascidas no Brasil se afastassem mais e mais desse ramo, seja em direção aos estudos superiores, seja em direção a outros campos do comércio – opções que não seriam possíveis não fosse a inserção social possibilitada pelo sucesso da atividade inicial, como revela Roberto Grün<sup>84</sup>. Esse fenômeno é interessante para observar o afastamento das

---

<sup>83</sup> H. Loureiro. *Mascates, sapateiros e empresários: um estudo da imigração armênia em São Paulo*. 2011 (mimeo).

<sup>84</sup> R. Grün. *Negócios e Famílias: Armênios em São Paulo*. São Paulo: Sumaré, 1992. p. 84 - 85.

gerações mais novas em relação aos negócios familiares, o que, segundo os mais velhos, seria um sintoma do “afastamento das origens” realizado por aquelas gerações.

Conforme ressalta Paulo G. H. R. Pinto, no entanto, essa trajetória marcada por imigração, trabalho no setor mercantil, enriquecimento e assimilação (notadamente através da inserção no Ensino Superior) faz parte de uma narrativa-mestra comum aos imigrantes e especialmente recorrente entre os *árabes*, compondo acerca da imigração um discurso mítico voltado para a produção de um sentimento de coesão e origem comum ao grupo social<sup>85</sup>. O caso dos armênios, portanto, seria mais a regra do que a exceção no que tange a comunidades de imigrantes, não apenas em função do processo histórico de constituição da comunidade mas também no discurso produzido a respeito desse processo.

De todo modo, se o afastamento do setor calçadista representa, em certa medida, uma ruptura com a tradição aos olhos dos mais antigos, uma ruptura muito maior é identificada nas relações matrimoniais, que cada vez mais se estabelecem entre membros da colônia e brasileiros. É certo que a noção de que um armênio deve se casar com uma integrante da *colônia* não é compartilhada por todos, nem mesmo dentre os membros da segunda geração (primeira geração nascida no Brasil), mas não são raros depoimentos como este, que lamentam o abandono do casamento exclusivamente entre armênios: “*os armênios devem casar com outros armênios. Por que não? Só assim vai se manter a língua e os costumes da Armênia.*” (Comerciante, 63 anos, morador de São Paulo).

A questão matrimonial, no entanto, é um tema controverso. Enquanto há, por um lado, um discurso repetido especialmente pelas primeiras gerações de que os casamentos deveriam ocorrer apenas entre membros da comunidade, por outro existem inúmeros casos, nessas mesmas gerações, de homens armênios que se casaram com mulheres brasileiras, não apenas no Rio de Janeiro, onde a comunidade é mais dispersa, mas também em São Paulo, onde ela é bastante coesa. A grande distinção aqui consiste no fato de que, em virtude de sua inserção diferenciada, os armênios do Rio de Janeiro, diferentemente do que ocorre em São Paulo, consideravam também como parte da *colônia* sírios, libaneses e outras etnias levantinas, e não apenas armênios propriamente ditos, o que amplia a definição de casamento endogâmico. Assim, é comum, entre os relatos de homens da segunda geração, que se faça referência ao constrangimento provocado pelo casamento com brasileiras, seja quando o protagonista é o próprio depoente, seja quando é um familiar ou amigo – fato recorrente no Rio de Janeiro tanto quanto em São Paulo.

---

<sup>85</sup> P. G. H. R. Pinto. *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. p. 19.

No Rio de Janeiro, porém, a prática do casamento endogâmico foi quase que integralmente abolida já pela terceira geração, ao passo que em São Paulo ela ainda é comum mesmo na quarta geração, havendo muitas vezes pressão dos pais para que, tal como eles haviam feito seus filhos se casem com armênios. Mais do que apenas um discurso sustentado pelos membros mais atuantes da *colônia*, o casamento entre membros da comunidade armênia de São Paulo é uma prática realmente comum, configurando-se como a regra para, pelo menos, as duas primeiras gerações de nascidos no Brasil. De maneira geral, no entanto, essa tentativa de manter as tradições matrimoniais é criticada pelas gerações mais novas, em especial aquela por volta dos 25 anos, como revela o depoimento de uma jovem: “*é engraçado que eles gostem de ver os casamentos dentro da colônia, então ficam tentando ‘empurrar’ uns noivos que não têm nada a ver*” (jornalista, moradora de São Paulo). Outra jovem, também na faixa dos 25 anos, comenta: “*minhas primas sempre foram mais armênias do que eu, por exemplo: mais ligadas a valores, de ligar, casar com armênio... [para mim] não rolava isso. ‘Casar com armênio é o melhor’ e para mim não: quanto menos armênio melhor*” (fotógrafa, moradora de São Paulo).

Embora as gerações mais novas adotem uma postura mais crítica em relação às tradições de seus ascendentes, há também jovens que defendem a manutenção de tradições como a do casamento endogâmico em relação à comunidade. Esses jovens, muitas vezes alarmados pelo discurso de enfraquecimento da armenidade, desejam resgatar a cultura armênia tanto quanto possível e passam a reproduzir a fala saudosista das gerações anteriores. Esse é o caso de um jovem, ao se referir aos matrimônios:

*“muitos armênios se casam com brasileiros ou com pessoas de outras comunidades. Eu acho isso errado. Alguns casam até com muçulmanos – e foram os muçulmanos que causaram o genocídio! Nada contra judeus, muçulmanos, árabes; mas os armênios deveriam se casar com armênios.”* (Estudante, cerca de 20 anos, morador de São Paulo.)

Em falas como a desse jovem está em questão a preservação de determinada concepção de comunidade armênia, segundo a qual ela existe apenas à medida que são mantidos os mesmo hábitos e costumes daqueles que emigraram – donde se explica a preocupação com o ensino da língua e da escrita armênias. Por essa razão, os membros mais tradicionais da comunidade criticam duramente as famílias cujas crianças não estudam na escola armênia: em um contexto no qual as famílias preservam relativamente pouco da cultura original, cabe à Escola garantir a manutenção das crenças e valores coletivos. A grande dificuldade é que, de acordo com inúmeros entrevistados, a escola também não tem se mostrado eficiente no desempenho dessa tarefa, tornando-se frequente a crítica, mesmo dentre

os alunos da escola, de que os estudantes não aprendem mais a língua armênia na sala de aula porque não têm interesse.

Em certo sentido, a queixa dirigida aos casais que não matriculam seus filhos na escola armênia se assemelha àquela que a comunidade de São Paulo faz dos armênios do Rio de Janeiro: a falta de empenho na preservação dos laços que unem a coletividade. Por ser morador do Rio de Janeiro, muitas vezes meus entrevistados demonstraram surpresa em perceber meu interesse – dada a crença de que ele não existiria entre meus conterrâneos – e solicitavam que eu me encarregasse de “reerguer” a comunidade carioca, adotando como paradigma a comunidade de São Paulo. Isso significaria capitanear a organização de encontros dos descendentes, ao menos no dia internacional de rememoração das vítimas do genocídio, de modo a promover a integração entre eles; incentivar a realização de missas em armênio, as quais os padres de São Paulo se prontificaram a proferir; fundar ramificações das entidades presentes em São Paulo; entre outras iniciativas.

Por algumas vezes ao longo desta pesquisa tentei organizar encontros entre os descendentes de armênios do Rio de Janeiro, com o intuito de observar a sua integração e, assim, estabelecer uma comparação com a comunidade de São Paulo. Na realidade, há na capital fluminense duas entidades que, embora pouco ativas atualmente, encarregavam-se da manutenção dos laços entre os armênios: a Associação Monte Ararat e a Associação das Senhoras Armênias. A primeira realizava até 2008 encontros anuais no dia 24 de abril, mas esses encontros vinham perdendo força e seus dirigentes, ainda que solícitos e entusiasmados com meu trabalho, não se dispuseram a organizar um novo evento. Minha tentativa de reunir os armênios do Rio de Janeiro no dia 24 de abril de 2010, assim, acabou frustrada em função da indisponibilidade dos líderes tradicionais dessa coletividade em organizar o encontro, uma indisponibilidade certamente relacionada à apatia que seus membros vinham demonstrando em relação ao evento. Acrescente-se a isso que abril de 2010 foi o mês de falecimento de Isabel Paseghian, que era reconhecida como uma figura central para a comunidade carioca – a “matriarca da comunidade”, conforme me foi indicada por um dos padres de São Paulo – e sua família estava ainda menos disposta a desprender energias na promoção da cerimônia.

Outras tentativas de promover a reunião dos descendentes de armênios no Rio de Janeiro foram realizadas de maneira descentralizada, por indivíduos sem qualquer inserção institucional. Para isso, foi fundamental a utilização de redes sociais, tais como *Facebook* e *Orkut*, através das quais se proporcionava virtualmente a interação que se dá fisicamente nas igrejas, escolas, clubes, e outras instituições alhures. Não se pode ignorar que o alcance de tais

redes sociais é extremamente limitado, restringido por balizas etárias e econômico-sociais, mas seu potencial criador de coletividades é notável. Assim, é emblemático que, embora não se possa falar na existência de uma “comunidade armênia do Rio de Janeiro” em sentido estrito, a “comunidade armênia do Rio de Janeiro” existe enquanto tal, com membros e data de fundação oficial, no portal de relacionamentos Orkut.

A ocorrência de iniciativas para tentar reunir os armênios do Rio de Janeiro e a existência de grupos na Internet formados tendo esse pertencimento como referencial demonstra que “ser armênio” não passa necessariamente pela frequência às instituições armênias, como o discurso tradicional da comunidade de São Paulo pretende considerar. Isso transparece também nas falas dos mais jovens, os quais, ainda que não frequentem as igrejas ou a escola armênia, não deixam de se considerar como parte dessa coletividade. O compartilhamento de uma memória coletiva, como será analisado mais detalhadamente adiante, é essencial para a preservação dessa relação de identidade com os armênios e, embora as instituições ofereçam um ambiente favorável à propagação dessa memória, elas não são de forma alguma o único espaço a proporcioná-la.

Os dados até aqui analisados fornecem elementos para compreender melhor o discurso produzido pela coletividade armênia para definir a sua identidade, pois apresentam os episódios que são evocados e ressignificados por essa memória coletiva. Trata-se, portanto, de um substrato indispensável para uma interpretação mais precisa das falas e práticas dos armênios, informado em maior ou menor medida pelas representações de seu próprio passado enunciadas a seguir.

Segundo os relatos tradicionalmente difundidos dentro da comunidade, a unificação do reino da Armênia ainda na Antiguidade, sua independência em relação aos gregos antigos e posterior expansão territorial oferecem argumentos que legitimam a existência dessas pessoas enquanto um grupo, dotado de uma história própria e de características distintas de qualquer outro. Além disso, o relato das batalhas em que os armênios se envolveram, não só durante a Época Antiga mas também durante a Idade Média, reforça a imagem de um povo heróico, marcado pela adversidade e pela hostilidade de seus vizinhos. A adoção do Cristianismo pelo reino da Armênia, já em 301, foi ainda mais importante, pois se tornou o referencial identitário por excelência da população armênia, em torno do qual a comunidade passou a se organizar.

As disputas, durante a Idade Média, pela região do Cáucaso revela, ao lado do “heroísmo dos armênios”, o interesse dos outros povos naquela região, que reunia, entre outras características, importantes rotas de comércio entre o Oriente e o Ocidente. Esse é o momento, igualmente, em que se destacou a diplomacia dos armênios, que teria garantido a preservação da população em meio a poderosos adversários – destaque-se o binômio “poderoso adversário” *versus* “pequena Armênia” (que, ainda assim, resiste): ao se manter a despeito da grandiosidade de seus inimigos, a Armênia aparece simbolicamente como ainda maior do que eles. Não é fortuito que uma das passagens da literatura armênia mais comumente lembradas pelos descendentes seja um trecho do poema “The Armenian and the Armenian”, do escritor armênio-americano William Saroyan, que fala precisamente da perseverança e da sobrevivência da população armênia:

*“Eu gostaria de ver alguma potência do mundo destruir essa raça, essa pequena tribo de pessoas desimportantes, cujas batalhas foram todas lutadas e perdidas, cujas estruturas se esfacelaram, cuja literatura não é lida, cuja música não é ouvida e cujas preces não são mais respondidas. Vai em frente, destrói a Armênia. Veja se consegues. Envia-os para o deserto sem pão ou água. Queima suas casa e igrejas. E vê se eles não vão rir, cantar e rezar novamente. Pois quando dois deles se encontrarem em qualquer lugar do mundo, verás se não criarão uma nova Armênia”<sup>86</sup>.*

O tema da sobrevivência armênia em meio a inimigos retorna com grande força para o período de jugo ao Império Otomano, a partir do século XVI. Apesar de forçados à submissão, os armênios se preservaram como grupo, mantendo inclusive a sua atividade econômica e sua produção cultural. Mais do que isso: no lugar de uma resistência hostil, como poderia se esperar, os armênios teriam se tornado um dos mais fiéis *millet* do Império Otomano, o que demonstraria sua magnanimidade frente aos seus inimigos.

O respeito à autoridade, qualquer que seja ela, é outro tema recorrente e se manteve até mesmo durante a Primeira Guerra, em cujo começo os armênios lutaram, conforme os relatos orgulhosos, ao lado do Império Otomano. Além de respeito à autoridade, esse fato demonstra a fidelidade da população armênia àqueles aos quais ela serve, um aspecto destacado também para descrever e valorizar a participação dos armênios na sociedade brasileira: eles teriam, assim, conseguido se integrar e ascender socialmente em virtude dos benefícios que trouxeram para o país de acolhido, benefícios que se devem ao caráter honesto e trabalhador dessa etnia.

---

<sup>86</sup> W. Saroyan. *The Armenian and the Armenian*. Disponível em: <<http://armenianhouse.org/saroyan/saroyan-en.html>>. Acesso em 15, abril, 2011.

Assim, os relatos sobre a história dos armênios no Brasil são marcados por um lado pelos frutos colhidos pela sociedade brasileira mas, por outro, pela preservação das tradições de seu país de origem, tais como os hábitos religiosos. É nesse aspecto, em relação às tradições, que se estabelece o principal debate entre os descendentes de armênios, tanto entre paulistas e cariocas quanto no seio da comunidade armênia de São Paulo, o que revela o lado dinâmico dessa coletividade.

## INSTITUIÇÕES DA COMUNIDADE ARMÊNIA NO BRASIL

Ao tratar dos árabes, Paulo G. H. R. Pinto afirma que “a organização da comunidade árabe no Rio de Janeiro inicia-se com a fundação das primeiras instituições no final do século XIX, tomando grande impulso nas duas primeiras décadas do século XX”<sup>87</sup>. Com a comunidade armênia que se instalava em São Paulo aproximadamente na mesma época não era diferente. Na realidade, um dos expedientes mais comuns em qualquer comunidade diaspórica é a criação de instituições, tais como entidades religiosas e clubes: além de serem locais em que se vivencia a intimidade cultural, sem os olhares constrangedores da sociedade que acolheu o grupo, essas instituições proporcionam um espaço de socialização em que é reafirmado o pertencimento à comunidade, reforçando-se, dessa maneira, os liames que a mantêm coesa. A ideia de intimidade cultural foi criada por Michael Herzfeld para tratar dos elementos da cultura que não são expostos abertamente – em oposição a uma “cultura pública” – e que teriam o poder de provocar constrangimentos no grupo. De acordo com o autor, a intimidade cultural seria “o reconhecimento daqueles aspectos de uma identidade cultural que são considerados como fonte de constrangimento externo e que, ainda assim, garantem aos membros a segurança de uma sociabilidade comum”<sup>88</sup>.

A criação de um ambiente como esse é fundamental especialmente para a geração dos imigrantes, ainda intimamente ligada às referências culturais da região de origem e, em muitos casos, pouco propensa a se misturar no país que o recebeu – de fato, sendo a imigração forçada uma experiência traumática, uma estratégia comum é que as pessoas se prendam aos

---

<sup>87</sup> P. G. H. R. Pinto. *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. p. 100.

<sup>88</sup> M. Herzfeld. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. Routledge: New York, 2005.

seus costumes e tradições anteriores como forma de manifestar o seu descontentamento. Escolas, Igrejas, clubes, entre tantas outras, viabilizam a manutenção de tais costumes: nesses espaços é possível aos imigrantes se comunicar em sua língua materna, festejar e se alimentar como em seu país de origem e, mais importante, comportar-se segundo os seus próprios padrões. Isso cria, ao menos nessas ocasiões, um sentimento de normalidade que é imprescindível para a adaptação no novo ambiente cultural.

Entretanto, com o passar do tempo e das gerações, a função das instituições deixa de ser criar um ambiente que os membros da comunidade *reconheçam* e passa a ser criar um ambiente para que os novos membros *conheçam*. Considerando que o contexto social utilizado como referência a partir da primeira geração de nascidos no “exílio” – conceito de uso problemático, visto que a situação das famílias que imigraram deixou de ser temporária – não é mais o país de origem do grupo e sim o país de acolhida, a tarefa das instituições não é manter vivas as memórias individuais, mas transmitir aos novos indivíduos a memória coletiva. Quando esse indivíduo reconhecer uma música ou dança do país de origem de seu grupo não será por tê-la visto lá e sim por ter sido apresentado a ela no âmbito dessas instituições.

Diante da relevância das instituições para qualquer comunidade, observaremos principalmente o papel desempenhado por duas delas na comunidade armênia: a Igreja e a Escola. Essas duas não são as únicas entidades estruturadas das quais os armênios participam; no entanto, são aquelas cujo trabalho é mais sistemático, atuando diária ou semanalmente, e que, portanto, resultam em um impacto mais profundo na comunidade. O objetivo não é apenas compreender o seu funcionamento mas também, percebendo-as como espaços prescritivos, analisar o conteúdo e os resultados do seu discurso, seja ele implícito ou explícito.

## **1. As Comunidades Religiosas Armênias**

Considerando o papel central desempenhado pela religião na configuração identitária dos armênios, parece importante analisar as relações que a comunidade estabelece com as suas igrejas em São Paulo e Osasco, únicas cidades do país com igrejas armênias, de

modo a compreender melhor a participação da instituição religiosa na construção de um sentimento de coletividade.

Na cidade de São Paulo existem quatro Igrejas armênicas: a Igreja Apostólica Armênia (popularmente conhecida como Igreja Ortodoxa Armênia), que possui uma paróquia na capital do estado e outra na cidade de Osasco; a Igreja Católica Apostólica Romana de Rito Armênio (ou Igreja Católica Armênia); a Igreja Central Evangélica (Presbiteriana) e a também evangélica Igreja dos Irmãos Armênios. Dentre elas, a Igreja Apostólica é indubitavelmente a mais importante em termos numéricos, absorvendo a grande maioria dos armênios de São Paulo, seguida pela Católica, pela Presbiteriana e pela Igreja dos Irmãos Armênios, uma diferença que não se deve apenas à questões doutrinárias mas também ao papel exercido por cada uma dentro da sociedade paulistana.

As quatro Igrejas exercem papéis diferentes pois ocupam nichos diferentes no panorama religioso de São Paulo: enquanto que a Igreja Apostólica Armênia atende quase que exclusivamente a comunidade armênia, a Igreja Católica Armênia recebe também católicos não-armênios, geralmente atraídos por razões pragmáticas, como a proximidade física em relação à sua residência. Esse é um fenômeno interessante, pois, embora doutrinariamente a Igreja Católica esteja ligada ao papado, o culto é realizado integralmente em língua armênia e segundo a tradição armênia, o que deve causar, além da dificuldade de compreensão, certo estranhamento entre os frequentadores externos à comunidade – uma questão sobre a qual caberia um estudo mais aprofundado. Por sua vez, as Igrejas Evangélicas, tanto a Presbiteriana quanto a dos Irmãos Armênios, atingem um público mais restrito, ainda que mais atuante do que aquele que frequenta as outras duas; ambas possuem a fama de serem “mais fechadas”, restringindo a participação daqueles que não fazem parte da comunidade religiosa, ao passo que as Igrejas Apostólica e Católica seriam mais favoráveis à participação de pessoas “de fora”.

Surgida a partir da instalação no Império Otomano de missionários oriundos da Inglaterra ou dos Estados Unidos, a Igreja Presbiteriana Armênia foi criada ainda no século XIX, instalando-se institucionalmente no Brasil nos anos de 1950, quando foi construído seu edifício-sede<sup>89</sup>. Apesar de sua matriz presbiteriana, a Igreja possui, tal como as outras Igrejas seguidas pela população armênia, um caráter fortemente nacionalista, o que contribui com sua função de mantenedora da identidade armênia. Ao longo dos massacres do final do século XIX e início do século XX, os missionários evangélicos exerceram papel decisivo na proteção e

---

<sup>89</sup> A. Sapiezian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 290.

no asilo concedido aos grupos perseguidos, atuando como missões diplomáticas não-oficiais. Como relata Samantha Power<sup>90</sup>, foi em virtude dessa atuação que o governo dos Estados Unidos recomendou a Henry Morgenthau, seu embaixador no Império Otomano, que procurasse ajuda em fontes privadas no lugar de esperar uma atitude mais enérgica do governo de Washington, então interessado em manter relações cordiais com o Império. De todo modo, a participação da Igreja no auxílio aos armênios nesse período, bem como suas ações anteriores na área da Educação, ocupa uma posição privilegiada na memória coletiva dos descendentes.

A Igreja dos Irmãos Armênios, por sua vez, é uma instituição mais nova, surgida no final do século XX a partir de uma cisão em relação à Igreja Central Evangélica. Inspirada na Igreja dos Irmãos, surgida no século XIX na Irlanda, essa Igreja possui, tal como aquela que lhe inspirou, a especificidade de ser uma instituição com caráter missionário, tendo como objetivo maior o aumento na quantidade de seguidores. Isso faz com que não só as cerimônias sejam realizadas em língua portuguesa, mas também que seja muito comum a participação de não-armênios no corpo de *fiéis*. O caráter missionário e a grande quantidade de *brasileiros* na comunidade religiosa, por outro lado, faz com que muitos *armênios* resistam a aceitar a Igreja como efetivamente armênia, argumentando-se que, concretamente, ela não manteria vínculos com sua origem.

O divisionismo religioso é, na verdade, um traço marcante da comunidade armênia, que para cerca de quarenta mil pessoas – estimativa de lideranças políticas dentro da comunidade para o contingente de armênios em São Paulo – possui nada menos do que quatro Igrejas maiores. Isso gera entre os membros sentimentos ambíguos: alguns ressentem-se do afastamento provocado pela pluralidade religiosa, que enfraqueceria a comunidade como um todo; outros destacam que, apesar de frequentarem Igrejas diferentes, não há distanciamento entre os grupos. Os defensores da segunda posição argumentam que em ocasiões especiais – conforme como pude confirmar durante o trabalho de campo – membros de uma Igreja comparecem às celebrações da outra, o que demonstraria que a importância de celebrar em conjunto estaria acima das cisões dentro da comunidade.

Considerando a dificuldade em analisar separadamente cada uma das Igrejas, empreitada que exigiria dedicação exclusiva ao tema, serão observados mais de perto as práticas e cerimônias apenas da Igreja Apostólica Armênia. Essa escolha se deve tanto à importância quantitativa dessa Igreja para a comunidade quanto (e especialmente) à sua

---

<sup>90</sup> S. Power. *Genocídio: a Retórica Americana em Questão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003. p. 35.

relevância como elemento agregador de diferentes grupos, uma vez que os principais eventos da coletividade acontecem no âmbito da Igreja Apostólica. Antes, porém, faz-se mister analisar a narrativa das origens do Cristianismo armênio, de forma a compreender melhor sua cosmologia.

### ***1.1 Cristianismo Armênio***

A adoção do Cristianismo pelo reino da Armênia é um dos componentes mais destacados da identidade armênia, sendo citado tanto em pronunciamentos públicos e em cerimônias quanto em conversas mais íntimas ou entrevistas. Trata-se de um aspecto da memória coletiva que perpassa as diferentes ocasiões, das mais espontâneas às mais formais; daquelas voltadas ao público leigo às voltadas para a própria comunidade. Assim, quando em 24 de abril de 2010 foi reinaugurado o monumento aos mártires armênios na Praça Armênia, fez-se referência ao episódio da conversão do reino, do mesmo modo como, três dias antes, foi feito na homenagem promovida pela Câmara dos Vereadores de São Paulo. De acordo com o mito fundador do cristianismo armênio, narrado em tais ocasiões e na literatura produzida pela comunidade, a conversão do reino ocorreu no ano de 301, tornando a Armênia o primeiro país do mundo a abraçar oficialmente a religião cristã.

Essa narrativa mítica tem como função principal dotar os indivíduos de um denominador comum a partir do qual possam definir o seu pertencimento, atuando em última análise na construção da coletividade. Esse é, igualmente, o objetivo primeiro dos rituais promovidos pela Igreja Apostólica Armênia, os quais, realizados coletivamente, proporcionam antes de mais nada um ambiente para a reunião dos seus membros em termos concretos. As missas são, portanto, um momento em que a “comunidade imaginada” dos armênios de São Paulo se torna menos “imaginada” e assume, em parte, um caráter material, pois seus membros – ou, pelo menos, parte deles – podem ser reconhecidos e se tornam, assim, acessíveis aos demais.

O aspecto material dessas cerimônias, contudo, é seu componente menos importante: em se tratando de rituais, ocasiões por definição da atividade simbólica, o que deve ser privilegiado é o seu conteúdo metafórico, isto é, a passagem do campo do *conhecido* para o

campo do *desconhecido*<sup>91</sup>. Esse trabalho de metaforização tanto pode ser explícito, declaradamente transmitido aos participantes do ritual, quanto implícito, sem que a relação entre os dois termos passe pelo plano do acional: assim, o entendimento da missa cristã como uma metáfora da *Última Ceia* é acessível a todos os fieis, ao passo que o significado dos gestos ou dos recursos empregados pelo sacerdote nem sempre o é.

Sendo assim, os rituais devem ser entendidos como um complexo de palavras e ações, fortemente marcados pela comunicação simbólica e que se voltam para a transmissão de um modo de perceber o mundo e de agir nele. Mais do que isso, porém, os rituais são, se considerarmos as contribuições de Clifford Geertz, uma forma de produzir ânimos e motivações, que passam a pautar a identidade dos indivíduos, especialmente em sua relação com o grupo<sup>92</sup>. Essa dimensão do ritual se revela central para tratar da comunidade armênia, que faz uso constante desse poder de mobilizar os indivíduos em torno de determinadas bandeiras e que se utiliza constantemente do engajamento afetivo de seus membros para manter sua coesão.

A respeito da função do ritual, é interessante também observar as contribuições de Stanley Tambiah, que se apropria das reflexões da filosofia linguística para entender os usos do ritual dentro de uma sociedade<sup>93</sup>. Tambiah utiliza especialmente aquilo que Austin chama de *atos performativos*, isto é, discursos que se tornam concretos apenas pelo fato de terem sido pronunciados: para nos restringirmos ao exemplo oferecido por Austin, ao pronunciar “Batizo este navio com o nome de ‘Senhor Stalin’”<sup>94</sup>, realiza-se efetivamente o ato de batizar (desde que satisfeitas determinadas condições, conforme a ressalva do próprio autor). No caso dos rituais da comunidade armênia, excluídos os ritos de cunho eminentemente religioso, como a confissão e a comunhão durante as missas, os discursos são mais *constatativos* do que *performativos*. Assim, excetuando-se falas como “eu te absolvo...”, proferidas por pessoas específicas e dentro de condições específicas, o efeito das palavras é sempre indireto: enquanto a fala “batizo essa criança...” produz efetivamente o ato do batismo e é indispensável para que esse ato seja realmente realizado, a fala do mesmo sacerdote sobre os otomanos, que “*com meios inumanos, desumanos, e praticaram um massacre que durou anos e anos*”, não é em si a realização de ato algum e poderia ser substituída por outras palavras

<sup>91</sup> V. Turner. *Dramas, campos e metáforas*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008 [1974]. p. 21.

<sup>92</sup> C. Geertz. *The Interpretation of Cultures*. New York: BasicBooks, 1973. p. 96.

<sup>93</sup> S. J. Tambiah. *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

<sup>94</sup> J. L. Austin. *Quando dizer é fazer*. (Trad.: Danilo Marcondes Filho). 1990. *Mimeo*. p. 37.

sem que o efeito fosse prejudicado. Isso não significa, todavia, que as palavras não tenham poder.

A grande diferença entre o poder dos constatativos e o poder dos performativos é que, neste caso o efeito das palavras é o próprio conteúdo daquilo que se pronuncia, ao passo que naquele existe uma mediação entre o ato de pronunciar as palavras e o efeito pretendido, mediação, essa, que passa necessariamente pelos significados que os indivíduos atribuem àquilo que é pronunciado. Ao se referir às perseguições promovidas pelos otomanos, o sacerdote pretende mobilizar as emoções dos indivíduos e, como efeito final, produzir um sentimento de unidade calcado nessas emoções; para atingir seus objetivos, no entanto, depende da relação que os presentes estabelecem não apenas com aqueles que foram perseguidos, mas também com os perseguidores, com os atos praticados, entre outros fatores. É por isso que esses discursos devem estar integrados a outros relatos, transmitidos em outros contextos, de modo que os indivíduos compartilhem já um conjunto de elementos a respeito dessa narrativa.

Retornando à narrativa mítica a respeito das origens do Cristianismo armênio, pode-se destacar outro componente importante: a atuação dos dois apóstolos, Bartolomeu e Judas Tadeu, que teriam sido os responsáveis por iniciar o processo de evangelização da região. A esse mito fazem referência diversas manifestações artísticas, como poesias e pinturas, inclusive aquelas encontradas no interior da Igreja Apostólica Armênia de São Paulo, mas ele está igualmente presente na memória coletiva da comunidade, sendo reproduzido na literatura sobre a Armênia e nos relatos coletados individualmente sobre a religião do país. Identificar nos primeiros apóstolos a origem do Cristianismo armênio dá origem a dois desdobramentos, em certo sentido interligados. Por um lado, enfatiza-se a ancestralidade dessa religião entre a população, que rapidamente teria aderido à nova Igreja, fato que justificaria ser o caráter cristão um dos aspectos centrais da identidade armênia até hoje. Por outro, ressalta-se que o Cristianismo armênio é visto por essa população como mais próximo de um suposto Cristianismo “original”, o que é extremamente importante uma vez que se instala o debate acerca da legitimidade das Igrejas Cristãs e que se verifica a disputa entre elas pela ortodoxia religiosa<sup>95</sup>.

O episódio frequentemente citado em seguida na narrativa sobre o Cristianismo armênio é o de conversão do rei Dertad III, no ano de 301. Segundo a tradição, Dertad reinava

---

<sup>95</sup> T. Asad. *Genealogies of religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: Johns Hopkins University Press, 1993.

na Armênia desde 287, quando o imperador romano Diocleciano ali instalou um Estado-tampão entre os domínios persas e o território romano. Na ocasião, Krikor Bartev (futuramente conhecido como São Gregório), que havia fugido para a Capadócia e educado sob o Cristianismo<sup>96</sup>, voltou para a Armênia e prontamente se colocou a serviço do rei, mantendo sua religião em sigilo. Em pouco tempo, porém, a diferença religiosa se manifestou: recusando-se a participar das homenagens a Anahit, deusa da fertilidade cultuada pelos armênios, Krikor teve sua crença revelada e foi condenado pelo rei a torturas e, em seguida, à prisão no Khor Virap (Poço Profundo), onde eram mantidos os presos mais perigosos. Acrescente-se a isso o fato de que os pais de Krikor e de Dertad III, respectivamente Anak e Dertad II, haviam já entrado em conflito, quando Anak assassinou o então rei da Armênia e foi morto, em seguida, por uma das sentinelas do palácio – um relato que engrandece o caráter mítico da narrativa, uma vez que circularidades e recorrências são especialmente comuns nesse tipo de relato.

O ponto de virada é a chegada ao reino da Armênia de 38 virgens que fugiam das perseguições do Império Romano aos cristãos. Aliado de Roma, o rei Dertad era igualmente implacável na perseguição aos monoteístas, mas teria se apaixonado por uma das integrantes do grupo, de nome Hrip'simé. Tendo rejeitado o rei, que lhe oferecera a coroa da Armênia com todo o luxo e riqueza a ela associados, a jovem foi condenada à morte, junto com as demais integrantes do grupo, episódio que as situa ao lado dos primeiros mártires armênios. Este é outro aspecto que reforça a natureza mítica do relato: a existência de mártires, que simbolizam as dificuldades enfrentadas pelos primeiros componentes do grupo como forma de gerar uma obrigação dos novos membros em relação àqueles que lhes antecederam. Além disso, é representativo que o grupo de mártires seja composto por virgens, que são vistas no Cristianismo assim como em diversas religiões como um dos símbolos maiores de pureza e inocência.

É interessante analisar a existência de mártires à luz dos acontecimentos mais recentes, notadamente do genocídio do século XX, que, como foi dito, é o principal eixo norteador das memórias da comunidade: o martírio, que supostamente estaria presente nos episódios mais remotos da nação armênia, reforça a condição de vítimas da população. As virgens católicas, assim como os intelectuais assassinados no dia 24 de abril de 1915, seriam vítimas inocentes,

---

<sup>96</sup> As fontes são lacônicas a esse respeito e não informam mais do que a “educação cristã” de São Gregório. A esse respeito, cf. A. Sapsezian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010.; C. Mouradian. *L'Arménie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.; M. Ormanian. *A Igreja dos Armênios*. São Paulo: Edições O.L.M., 2003 [1910]. p. 42

sacrificadas devido a uma atitude insana e desmedida do soberano. A categoria de *vítima*, portanto, que é largamente empregada para caracterizar os perseguidos pelo Império Otomano, poderia igualmente ser aplicada para definir aquele grupo de jovens na origem mítica da população armênia.

Ademais, a evocação dos mártires e, neste caso em especial, às virgens martirizadas, gera um comprometimento em relação à religião que não passa apenas pelo entendimento, racional, de que esse é o melhor credo: ele mobiliza também as emoções de seus seguidores, como a raiva contra o injusto soberano, o compadecimento em relação às vítimas e a culpa em não se engajar suficientemente na Igreja. Assim se enfatiza, segundo a classificação proposta por Harvey Whitehouse<sup>97</sup>, o caráter imagético desses símbolos, que não são significados apenas no discurso coerentemente organizado, apelando também para o campo do sensível e, portanto, impossível de ser verbalizado. Ainda segundo o autor, o aprendizado promovido por esse tipo de prática é mais profundo e duradouro do que aquele proporcionado unicamente por um discurso estruturado – razão pela qual mesmo as religiões predominantemente doutrinárias fazem uso de recursos imagéticos. O relato sobre os mártires, assim, fica mais profundamente arraigado na memória dos *fieis*.

A participação de Dertad III no Cristianismo armênio, porém, não se encerra com a condenação das 38 virgens: tomado de arrependimento, o rei teria sido, logo após o ocorrido, atacado por acessos de licantropia, durante os quais se comportava como um javali – diferentemente da forma mais famosa da doença, em que o enfermo age como um lobo. Aqui há um novo ponto de virada: Khosrovitúkht, irmã do rei, havia se convertido ao Cristianismo e solicitou a Krikor que orasse pela melhora de Dertad; assim foi feito e em pouco tempo o rei estava curado. Nessa passagem, novamente, encontramos elementos comuns nas narrativas míticas, especialmente naquelas produzidas dentro da tradição judaico-cristã: o indivíduo comete um erro de grandes proporções e, seja por arrependimento ou por justiça divina, é acometido por um sofrimento de igual magnitude; é apenas ao reconhecer o poder da “fé verdadeira” e ao se reivindicar sua intervenção que a situação retorna à normalidade.

Após esse acontecimento, o rei Dertad III converteu-se ao Cristianismo e o adotou como religião oficial da Armênia. Logo em seguida foi construída a catedral de Etchmiadzin, que se tornou a sede da Igreja Armênia, cujo posto de autoridade máxima, denominado Catholicós, seria ocupado por Krikor. O país passava a ser, então, o primeiro do mundo a

---

<sup>97</sup> H. Whitehouse. *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

abraçar oficialmente a religião cristã, título ostentado com muito orgulho até hoje pelos armênios dos mais diferentes lugares do mundo.

De acordo com a narrativa tradicional, a Igreja Armênia desde o seu surgimento era ameaçada pelos reinos vizinhos, que, politeístas, viam na divergência religiosa mais um motivo para atacar o pequeno reino. Nem mesmo a adoção do Cristianismo pelo Império Romano, em 313, levou tranquilidade à nação pois, de acordo com Alem<sup>98</sup>, foram raras as ocasiões em que a afinidade religiosa engendrou alianças militares entre as duas nações. Os primeiros séculos de vida da Igreja Armênia, portanto, foram marcados pelo risco de ataques externos e pelos constantes conflitos com povos pagãos, história lembrada pelos armênios como prova da bravura e do heroísmo dessa coletividade.

A principal passagem desse período de conflito com os reinos vizinhos foi a batalha de Avarair (Serpots Vartanantz), em 451, à qual os depoimentos dos armênios frequentemente fazem referência – na realidade, sua importância para a comunidade é tal que ela foi registrada como um dos maiores painéis no teto da Igreja Apostólica Armênia de São Paulo (ver anexo 9). Essa batalha, em que se opunham persas e armênios, foi provocada pela tentativa do rei persa de impor ao rei da Armênia, que era seu vassalo, o zoroastrismo e de proibir todo e qualquer culto cristão. Diante da insubordinação do governante armênio, o persa ordenou que se invadisse o país, convocando com essa finalidade por volta de 200 mil soldados. Mais do que a resistência dos cerca de 60 mil soldados armênios, que teriam conseguido refrear as tropas persas, é lembrada a guerrilha promovida pela população, percebida como a verdadeira responsável pela constatação, por parte do agressor, de que seria impossível subjugar a região. O monarca assinaria, então, o Tratado de Nvarsak, que determinava a liberdade de culto entre os armênios, referido por um entrevistado como “*a primeira declaração dos direitos do homem da história da humanidade*” (comerciante, 78 anos, morador de São Paulo).

Até aqui, como pode ser observado, referi-me à Igreja seguida pelos armênios simplesmente como Igreja Apostólica Armênia. A razão para isso é que a divisão entre a Igreja Apostólica e a doutrina que daria origem à Igreja Católica Apostólica Romana não se deu senão em 451, por ocasião do Concílio da Calcedônia, três concílios antes, portanto, daquele que deu origem à Igreja Ortodoxa Grega – por esse motivo, ainda que a Igreja Apostólica Armênia seja popularmente referida como Igreja Ortodoxa, é um equívoco considerá-la como um desmembramento da Igreja Grega. No Concílio da Calcedônia

---

<sup>98</sup> J.-P. Alem. *A Armênia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961. (Col. Saber Atual).

discutiu-se a tese do monofisismo, contraposta àquela que sustentava a dupla natureza de Cristo; os armênios, porém, envolvidos com a Batalha de Avarair, não puderam enviar representantes. Sem representação no Concílio e discordando de suas resoluções, o corpo eclesiástico armênio decidiu acompanhar coptas e etíopes no cisma em relação à Igreja Católica, reconhecendo como concílios ecumênicos apenas os três primeiros.

Por considerar legítimos apenas os três primeiros concílios, a Igreja Apostólica Armênia possui uma quantidade de dogmas sensivelmente menor do que a Igreja Ortodoxa, para a qual são sete os concílios ecumênicos, ou do que a Igreja Católica, que reconhece mais de vinte. Essa divergência teológica é, no entanto, reafirmada até hoje, notadamente no que concerne à natureza de Cristo: na missa da Igreja Apostólica, por exemplo, há trechos que se referem especificamente à natureza única do *Filho de Deus* e à Igreja Armênia como a “verdadeira Igreja”.

Apesar dessa forte identidade própria da Igreja Apostólica Armênia houve, ao longo de sua história, dissidências importantes que acabaram por originar outras Igrejas, dentre as quais a primeira, ocorrida em 1740, deu origem à Igreja Católica Armênia. Ao contrário do que muitos acreditam, inclusive dentro da comunidade armênia, não foi de uma cisão dentro da Igreja Católica Romana que surgiu a Igreja Católica Romana de Rito Armênio e sim o movimento inverso: um grupo de membros da Igreja Apostólica Armênia que, visando à reunificação das Igrejas, aproximou-se da Igreja de Roma e fundou a nova congregação. Esse grupo – o qual, a despeito de integrar a Igreja Apostólica Armênia, identificava-se mais com as teses do Concílio da Calcedônia do que com aquelas que fizeram essa Igreja romper com o papado – acabou aproveitando a intolerância do Patriarca de Constantinopla em relação às suas ideias como pretexto para romper com o grupo dominante. Surgia, então, o Patriarcado Armênio Católico, episódio referido por seus seguidores como o “restabelecimento do Patriarcado Armênio”, uma vez que eles se colocam como a legítima Igreja Armênia; aos seus olhos, a Igreja Armênia seria originalmente católica.

Conforme observa Paulo Gabriel H. R. Pinto<sup>99</sup>, o surgimento de Igrejas vinculadas ao papado foi muito comum a partir dos séculos XVI e XVII, quando começaram a atuar no interior do Império Otomano missionários católicos ligados às ordens franciscana, carmelita e jesuítica. Esse é o período de surgimento das Igrejas conhecidas como *uniatas*, por pregar a união a Roma, e que, embora se submetessem à autoridade do papa, mantinham a sua

---

<sup>99</sup> P. G. H. R. Pinto. *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. p. 29.

autonomia ritual e eclesiástica. Foi então que apareceram as Igrejas Maronita, Melquita e, mais importante nesta análise, a Igreja Católica Apostólica Romana de Rito Armênio, que guarda em seu nome a referência a essa autonomia.

Não obstante a tentativa de demarcar tais diferenças, é importante recordar que os católicos armênios se diferenciam também dos demais católicos, visto que seus ritos são também armênios, ou seja: semelhantes àqueles praticados na Igreja Apostólica Armênia. Isso significa que, se em termos teológicos as duas Igrejas são inconciliáveis, em seu aspecto mais concreto, mais visível aos *fieis*, elas são extremamente parecidas: realizam os mesmos sacramentos e o fazem da mesma maneira, empregam os mesmos elementos nas missas, utilizam igualmente o armênio clássico como idioma ritual, entre outras similaridades.

É certo que os aspectos que serão destacados na afirmação da identidade, conforme elucida Barth<sup>100</sup>, dependem do contexto em que essa afirmação se faz: em um cenário interno da comunidade armênia, no qual é importante a diferenciação frente a outros armênios, é natural que os elementos lembrados sejam precisamente aqueles que marcam o contraste entre os grupos; em uma situação em que, pelo contrário, o mais importante é o destacar-se em relação aos *brasileiros* ou aos demais cristãos, é a ideia de identidade armênia que assume o primeiro plano. Diz a respeito disso um sacerdote da Igreja Apostólica Armênia: “*as relações entre as Igrejas são íntimas, porque pertencemos todos à mesma nação: temos a mesma história, temos a mesma língua, temos o mesmo sangue e, afinal, somos todos irmãos; só a fé nos separa.*” Aharon Sapsezian percebe de maneira semelhante a aproximação entre as comunidades religiosas armênias:

“é em torno das igrejas dessas três confissões cristãs que os armênios de São Paulo começaram a se encontrar, a se redescobrir como povo, a compartilhar suas ansiedades, suas lutas, seus sonhos... (...)

É um fato simbólico importante que essas três igrejas, agora crescidas e desenvolvidas, tenham hoje seus santuários localizados próximos uns dos outros e equidistantes do monumento que celebra a memória dos mártires do Genocídio. Nas solenidades do ‘24 de Abril’, os membros das três confissões, em marcha silenciosa, convergem em torno desse monumento para honrar a memória dos que tomaram e para reafirmar sua fé e unidade inabaláveis”<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> F. Barth. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000 [1969].

<sup>101</sup> A. Sapsezian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 288.

## ***1.2 A Igreja Apostólica Armênia***

A Igreja Apostólica Armênia de São Paulo teve como primeira sede o edifício situado na rua Senador Queiroz, zona central de São Paulo, onde funcionou de 1938 até 1945, quando a prefeitura da cidade decidiu reformar a região e desapropriou o imóvel. Nesse mesmo ano, porém, construiu-se na avenida Santos Dumont uma nova matriz para a comunidade religiosa, a qual, funcionando até hoje, contou com a colaboração decisiva dos membros ilustres, notadamente de Riskalla Jorge. Seu corpo eclesiástico é composto por três sacerdotes: o bispo, ordenado em Etchmiadzin e que é o responsável pela Diocese do Brasil, e dois padres, ambos ordenados em Istambul, sendo um encarregado das cerimônias em São Paulo e o outro da Igreja Apostólica de Osasco. Até o ano de 1980, a paróquia de São Paulo estava vinculada à Diocese da América do Sul, então situada em Buenos Aires, mas naquele ano o Catholicós decidiu dividi-la e fundou as dioceses brasileira, argentina e uruguaia, as quais passaram a se ligar diretamente ao Catholicossado de Etchmiadzin, na Armênia.

Embora faça parte da tradição cristã, a Igreja Apostólica Armênia se distingue claramente tanto da Igreja Católica Apostólica Romana, de cuja doutrina se separou no Concílio da Calcedônia (no ano de 451), quanto das Igrejas Ortodoxas, derivadas dessa doutrina a partir de cismas ocorridos em concílios posteriores: trata-se de uma instituição autônoma, com uma estrutura interna e um sistema hierárquico próprios. Além disso, o topo do sistema hierárquico é atípico, pois possui dois chefes máximos (Catholicós) com atribuições semelhantes: o Catholicós de Etchmiadzin, líder espiritual de todos os armênios, e o Catholicós instalado no Líbano, líder dos armênios da Grande Casa da Cilícia, cuja sede se situa na cidade de Antélias (subúrbio de Beirute).

A Igreja de São Paulo foi construída com a ajuda de Riskallah Jorge, um grande benfeitor da comunidade armênia paulista no início do século XX e responsável não só por vultuosos investimentos na área cultural como também por grande parte da rede de assistência que se oferecia ao imigrante armênio, disponibilizando muitas vezes recursos para que o recém-chegado se instalasse e criasse seu primeiro negócio, com cujos rendimentos pagaria sua dívida. Riskallah Jorge foi um empresário sírio, de origem armênia, que alcançou grande sucesso com sua Casa da Bóia e que converteu seu capital material e seu capital simbólico<sup>102</sup> em conquistas para a comunidade, sendo até hoje lembrado pelos armênios de São Paulo<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> P. Bourdieu. *A economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

<sup>103</sup> R. Grün. *Negócios e Famílias: Armênios em São Paulo*. São Paulo: Sumaré, 1992. pp. 22-23.

Tendo acumulado grande riqueza desde que se estabelecera no Brasil, no final do século XIX, Riskallah Jorge pode investir substancialmente na comunidade armênia, não apenas de forma individualizada, como no financiamento aos recém-chegados, mas também em lutas mais coletivas: foi graças a suas doações que se construiu a primeira igreja armênia de São Paulo e, quando ela foi demolida por causa da reforma urbana que se realizava, foram novamente as suas contribuições que viabilizaram a construção do prédio onde ela funciona atualmente. Entretanto, a atuação do empresário em benefício da comunidade, além de material, era também política, pois ele se utilizava do prestígio de que dispunha na sociedade paulistana para obter conquistas para a comunidade. De acordo com alguns entrevistados, esse capital simbólico seria empregado, por exemplo, para facilitar a penetração dos produtos armênios no mercado brasileiro, que teria uma “resistência natural” à essa produção estrangeira. Em sua homenagem, a igreja erguida nos anos 1930 recebeu o nome de São Jorge e em suas paredes internas, bem como no altar, ostentam-se as iniciais do mecenas, R.J..

O edifício da igreja é, tal como as outras igrejas armênias do mundo, inspirado na sede em Etchmiadzin, marcada por uma arquitetura própria, em uma combinação de arcos e retas, e pela torre ao centro do prédio, muito comum nos santuários da Igreja Apostólica Armênia (ver anexo 8). A semelhança arquitetônica entre a igreja de São Paulo e a sede em Etchmiadzin, ajuda a reforçar o caráter centralizado da Igreja Apostólica, uma vez que aquela remete a esta não apenas espiritualmente mas também material e visualmente. Esse argumento é corroborado pelo fato de que existem apenas dois seminários de formação de sacerdotes da Igreja Apostólica: ambos localizados nas cidades em que são sediados os Catholicossados, situados, portanto, no Oriente Médio e próximos aos centros de poder da Igreja.

O interior da igreja se assemelha com o interior de igrejas católicas: uma grande nave retangular, quase quadrada, ocupada por bancos para os *fiéis*; paredes ricamente ornamentadas com pinturas e imagens sacras; vitrais em que são reproduzidas passagens do Novo Testamento, como a Última Ceia, a Ascensão de Cristo e a Anunciação. O teto da igreja, em especial, chama a atenção, pois exhibe junto a pinturas da cosmologia cristã – como o batismo de Jesus Cristo – representações específicas do cristianismo armênio – como a imagem da conversão do rei Dertad III e a resistência dos armênios diante dos persas na batalha de Vartanantz, uma batalha consagrada por opor os cristãos armênios aos infiéis e que é tida como uma das primeiras provações do cristianismo armênio<sup>104</sup>. A igreja possui, além do altar principal, outros dois altares, um de cada lado da entrada. O primeiro deles, à esquerda, é

---

<sup>104</sup> H. Loureiro. “Breve História dos Primórdios da Igreja Apostólica”. *Rhema*, v. 13, n. 40, 2006. pp. 104-105

o altar dedicado a São Jorge (ver anexo 9), que dá o nome à igreja. O segundo, à direita, é dedicado a São Gregório Iluminador (ver anexo 9), figura central do cristianismo armênio por ter sido o responsável pela conversão do rei à religião.

Na Igreja Apostólica Armênia de São Paulo realizam-se missas semanalmente, aos domingos, além das missas extraordinárias realizadas segundo seu calendário religioso próprio. As cerimônias duram cerca de duas horas e trinta minutos e, exceto pelo sermão, proferido em português, são realizadas integralmente em armênio antigo, sendo disponibilizados brochuras bilíngues para que os presentes acompanhem o ritual – o texto das missas ordinárias é sempre o mesmo, variando ligeiramente no caso das missas extraordinárias. A utilização do armênio antigo possui uma série de significados, dentre os quais o mais elementar é a tentativa de preservar, através da criação de um espaço em que a oralidade se faz exclusivamente em armênio, o idioma dentro da comunidade de São Paulo, na qual a tendência é o progressivo desuso.

Outrossim, mesmo os falantes de armênio moderno não são capazes de compreender plenamente o que se diz na missa, de modo que essa linguagem serve como o *Polite style* do qual fala Hymes, isto é, uma linguagem especial, muito mais formal e refinada do que a linguagem coloquial, e que é adotada preferencialmente em rituais, o que acaba por delimitar a instância do sagrado em relação àquela do profano<sup>105</sup>. Nesse sentido, o armênio clássico possui a mesma função do latim nas missas católicas realizadas até 1965, quando o Concílio do Vaticano II estabeleceu que os ritos seriam realizados em idioma vernacular.

Outro aspecto que aproxima essa cerimônia das missas da Igreja Católica anteriores ao Concílio dos anos 1960 é o fato de que o padre passa toda a missa voltado para o altar, portanto de costas para os *fieis*. Isso indica, uma vez mais, a separação entre o mundo sagrado, representado pelo altar, e o mundo profano, representado pelo público que participa da missa; o padre, embora ocupe uma posição intermediária entre esses dois mundos, situa-se, durante a missa, no campo do sagrado, uma vez que é em direção ao deus ou às forças místicas (e não em direção aos homens) que ele está voltado. Essa característica fica ainda mais claramente demarcada nos momentos em que o sacerdote sobe no altar e se ergue uma cortina ente ele e a nave da igreja, separando fisicamente os dois espaços, enquanto a missa continua a ser realizada pelo padre, então apartado do público. A existência e o uso dessa cortina são alguns dos principais elementos de diferenciação em relação aos ritos católicos,

---

<sup>105</sup> Hymes, *apud* S. J. Tambiah. *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. p. 134.

que em linhas gerais possuem a mesma estrutura e as mesmas características daqueles observados aqui.

Além de ser um elemento típico do cristianismo armênio, presente também na Igreja Católica Armênia, a existência dessa cortina é interessante de ser observada também por outro motivo: a forma como ela é significada pelos membros da comunidade religiosa. De acordo com o depoimento de alguns *fiéis* entrevistados, a cortina serviria para manter o “mistério religioso”, ou seja, a noção de que existiram instâncias da religião situadas fora de seu alcance, instâncias que lhes são inacessíveis. A explicação de um dos sacerdotes, no entanto, é bastante distinta: o fechar da cortina serviria para realizar a preparação da missa (em especial para servir o vinho e a hóstia) e para a limpeza do altar após o término da comunhão, atividades que não seria conveniente realizar diante dos fiéis. É certo que, em ambas interpretações, está em questão a preservação do caráter sagrado da cerimônia, mas pode-se observar que a leitura feita pelo sacerdote é consideravelmente mais pragmática do que aquela realizada pelos *fiéis*.

Se as cortinas proporcionam, durante a missa, esse momento de afastamento físico do sacerdote em relação aos *fiéis*, há também momentos de maior aproximação física: trata-se, especialmente, dos momentos em que, acompanhado pelos cônegos, o padre circula pela nave da igreja incensando-a, um ato que dialoga intimamente com os cantos entoados ao longo da missa. Originalmente uma forma específica de oração, os cantos conquistaram existência autônoma como um elemento constitutivo da cerimônia religiosa, acompanhados por instrumentos musicais como o órgão e o piano e ocupando um lugar pré-estabelecido no cronograma de atividades rituais.

A necessidade de mobilizar sensações demonstra o caráter analógico desse rito, que não se baseia exclusivamente em uma doutrina organizada, coerente e, portanto, previsível<sup>106</sup>. A Igreja Apostólica Armênia, assim, tal como qualquer sistema místico, combina recursos analógicos e recursos digitais, o que engendra um tipo especialmente forte de comprometimento com a religião. Não é fortuito, então, que os *fiéis* experimentem uma sensação de prazer (nesse caso, olfativo) quando eles estão cumprindo uma parte das tarefas prescritas pela tradição: desse modo, as obrigações religiosas são apreendidas mentalmente em associação com a sensação de prazer experimentada. Vinculado a todo o aparato digital – narrativas e cosmologia coerentemente ordenadas – o qual, supõe-se, já foi internalizado pelos

---

<sup>106</sup> F. Barth. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press, 1975. p. 207.

*feis*, esses recursos analógicos podem gerar a impressão de que o que se vivencia é a própria graça divina.

Nesse sentido, o sacerdote assume um papel semelhante ao do iniciador da Nova Guiné, descrito por Barth – ainda que opere com indivíduos que não se encontram exatamente na posição de noviços:

“mais do que simplesmente transmitir conhecimentos para os noviços, deve ser capaz de encenar uma performance hipnotizante. Mesmo que o significado dos símbolos não seja transmitido para os iniciantes, já é suficiente que permaneçam enigmáticos, de modo a reforçar a sensação de que ali existem segredos importantes”<sup>107</sup>.

O mais importante é demonstrar a força daquilo que está por trás dos ritos, através da manipulação de símbolos concretos, e não simplesmente explicá-la para os presentes; e, como essa demonstração passa, de modo inevitável pela *experiência*, ela é possível apenas dentro de um contexto de atividade ritual.

Entretanto, além das missas ordinárias, o calendário religioso da Igreja Apostólica é composto por quatro celebrações maiores, em que o caráter ritualístico ganha força ainda maior: a missa de natal, no dia 06 de janeiro; a missa de páscoa, uma semana antes da comemoração da páscoa pela Igreja Católica; a missa do dia 24 de abril, em memória às vítimas do genocídio; e a missa de bênção das uvas, para comemorar a ascensão de Nossa Senhora, no domingo entre os dias 11 e 18 de agosto.

Promovida no dia em que a Igreja Católica comemora o dia dos Reis Magos, a missa de natal abre o ano religioso armênio. Ocorrem, então, duas missas natalinas: a primeira, vespertina, acontece no dia 05 de janeiro e a segunda, matutina, no dia 06 – desfrutando esta de um prestígio muito maior do que o daquela, o que se percebe pelo fato de que a missa da tarde reúne cerca de dez pessoas apenas, enquanto a da manhã atrai mais de duzentas. Na cerimônia de natal são lidos trechos específicos, além daqueles que compõem a estrutura básica das missas armênias e que são lidos semanalmente. Além disso, consiste em um aspecto singular da cerimônia vespertina a distribuição, ao término dela, de pão, sal e água benzidos com o santo óleo, o que remete, de acordo com um sacerdote, ao batismo de Cristo. Sendo o sal, o pão e a água elementares em qualquer moradia, sua distribuição entre os *feis* simbolizaria a bênção dos seus lares; o santo óleo simbolizaria, assim, o espírito santo. Esses objetos, que devem ser levados para amigos e familiares, especialmente para aqueles enfermos, são portadores da bênção dada pelo sacerdote e, dessa maneira, atuam como

---

<sup>107</sup> F. Barth. “O guru e o iniciador”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 [1990]. p. 147.

“multiplicadores” da sacralidade, fazendo com que os efeitos da missa não se restrinjam ao tempo e ao espaço em que ela aconteceu.

Sobre a data de comemoração do natal, o entendimento de alguns frequentadores da Igreja Apostólica é que não se comemora no dia 25 de dezembro porque essa seria uma data arbitrária, haja visto que não existem registros sobre o dia exato do nascimento de Jesus Cristo e que, portanto, ela seria tão precisa quanto qualquer outra. A isso se acrescenta que a escolha do dia 25 pela Igreja Católica está relacionada às festas pagãs que havia anteriormente no Império Romano, de modo que a importância desse dia não teria origem realmente cristã. Pode-se supor, por outro lado, que a escolha do dia 6 de janeiro se deve à manutenção, no calendário eclesiástico armênio, do Calendário Juliano, anterior ao Calendário Gregoriano utilizado atualmente e segundo o qual essa seria a data do nascimento de Cristo. Assim, estaria se reforçando, mais uma vez, a tentativa da Igreja Apostólica Armênia de se afirmar como mais próxima de um Cristianismo original, supostamente com semelhanças maiores em relação àquele que se praticava no Império Romano do que teriam outras Igrejas Cristãs.

A missa de Páscoa e a missa pela ascensão de Nossa Senhora não se diferenciam tão substancialmente das demais missas, à exceção do sermão do sacerdote, relacionado especificamente ao evento que se comemora. Na cerimônia de Páscoa pode-se destacar, ainda, a leitura, tal como na missa de natal, de passagens específicas para a ocasião, as quais enfatizam os sofrimentos sofridos por Cristo. A missa de agosto, por sua vez, tem como elemento diferenciador a bênção das uvas, ao final da cerimônia. As frutas, recolhidas de antemão entre os membros da comunidade religiosa, simbolizam todas as plantações do país, que estariam sendo abençoadas por ocasião da cerimônia.

A cerimônia religiosa de maior importância, todavia, é indubitavelmente a missa em memória dos mártires armênios, vítimas do genocídio de 1915. Em linhas gerais ela se assemelha às demais missas, com a leitura dos mesmos trechos e a realização dos mesmos ritos, mas, ao seu término, todos os *fieis* são convidados a se dirigir para o monumento em homenagem aos mártires localizado na Praça Armênia, onde se juntam aos seguidores da Igreja Católica Armênia e da Igreja Central Evangélica. Os sacerdotes promovem, então, o réquiem, que excepcionalmente não é realizado nas igrejas. A grande especificidade dessa cerimônia, portanto, não se deve um formato especial, visto que formalmente ela é idêntica às demais, e sim ao conteúdo do sermão, que merece ser analisado separadamente. Será analisado, a seguir, o sermão proferido pelo bispo no dia 24 de abril de 2009, o qual

estruturalmente se assemelha dos outros sermões mas que assume um significado especial por ser a data anual de rememoração do genocídio.

### ***1.3 A Missa como Espaço Pedagógico***

Tal como nas demais missas, o momento do sermão é o único ao longo de toda a cerimônia em que se fala o português, o que sinaliza para a relevância pedagógica, aos olhos da Igreja, desse trecho, que deve ser compreendido por todos os presentes, independentemente de saberem ou não o idioma armênio – novamente um ponto de contato com a Igreja Apostólica Romana, cujos sermões são também em idioma vernacular mesmo em missas realizadas em latim. Outro sinal da relevância desse momento é o fato de que o sermão é sempre proferido pelo bispo da Igreja Apostólica Armênia, ou seja, pelo posto mais alto na hierarquia religiosa local – ainda que seja o padre responsável pela paróquia de São Paulo quem realiza o restante da missa. Em 2009, por exemplo, o bispo, que participava do coral enquanto o padre celebrava a missa, tomou a palavra no momento do sermão.

Ao assumir a fala, bispo deixou o altar, de onde era realizada a cerimônia, e, voltando-se para os *fieis*, passou a descrever a história da Armênia, especialmente em três momentos: o período imediatamente anterior ao genocídio, o genocídio em si e a diáspora por ele provocada. A narrativa fugiu um pouco da narrativa popularizada na comunidade, que tende a insistir em certo número de aspectos – a saber: a especificidade da língua e da escrita armênias, o fato de ter sido o primeiro país no mundo a adotar o cristianismo, a habilidade do povo para o comércio e sua disposição para o trabalho e o extremo rigor ético –, e ganhou em detalhes bem como em profundidade, revelando informações normalmente desconhecidas ou desconsideradas pela população de origem armênia. Depois disso, o bispo passou a tratar de questões mais comuns nos relatos dos descendentes, como a deslealdade dos turcos, que não teriam cumprido as promessas feitas anos antes do extermínio; o sucesso dos primeiros imigrantes em reconstruir a Armênia no Brasil; a necessidade de se lutar para o reconhecimento nacional e mundial do genocídio armênio, enfim.

Esse discurso do bispo revela, de modo bastante claro, o papel pedagógico dos sacerdotes, encarregados de instruir e educar os membros da comunidade. É nessa dimensão

que deve ser compreendida a primeira parte do sermão, em que o bispo acrescenta elementos novos a uma narrativa que já faz parte do senso comum:

*“Nessa época [final do século XIX, o território da Armênia] era domínio do Império Otomano. E essa parte sempre foi dominada pelas outras nações. E um usurpou de outro, mas os armênios por séculos e séculos viveram lá como seus territórios legítimos. Os otomanos [jovens turcos] decidiram eliminar o sultão e modernizar a Turquia. Por isso combinaram com os armênios, prometendo a eles a liberdade, os direitos nacionais [com] que os armênios sonhavam há séculos: viver nos seus territórios legítimos, livres, independentes, com suas Igrejas, com suas culturas, com seus costumes, com suas escolas. E uma vez que tiveram êxito em derrubar o reinado do sultão, negaram as suas promessas já considerando os armênios inimigos deles e para [se] liberar da questão armênia decidiram eliminar os armênios do mapa. Com meios inumanos, desumanos, e praticaram um massacre que durou anos e anos.”*

O acréscimo de elementos pouco comuns nas narrativas mais difundidas, como a aliança dos “otomanos” com os armênios, leva a três desdobramentos: em primeiro lugar, amplia os conhecimentos da audiência em relação a um campo central de suas narrativas biográficas, a perseguição promovida pelos turcos, acrescentando episódios que passarão a ser reproduzidos como parte da memória coletiva; em segundo lugar, reforça a autoridade do próprio bispo, que é cada vez mais reconhecido como alguém que detém um conhecimento superior; e, em terceiro lugar, em certo sentido decorrente dos outros dois, fortalecem-se os laços de dependência simbólica (relativas ao campo do saber) entre o sacerdote – aquele que detém o conhecimento – e o restante da comunidade, que aspira conhecer. Além disso, o discurso organiza de maneira coerente as informações a respeito das origens da comunidade, tornando-as logicamente integradas no grande arcabouço explicativo de sua configuração. Como afirma Fredrik Barth,

o discípulo não precisa ter estado em determinado lugar ou feito determinada ação: ele só precisa entender e lembrar. Com isso, o conhecimento é individualizado: torna-se disponível de maneira singular na memória de cada pessoa, como informação verbal que se pode internalizar, levar consigo, recuperar, reproduzir e compartilhar em futuras ocasiões de comunicação com outros<sup>108</sup>.

A internalização dos conhecimentos acerca da trajetória dos imigrantes parece ser precisamente o objetivo da seção seguinte do sermão, na qual o bispo se refere a elementos que, em certa medida, já são de domínio de toda a comunidade. Esse é o caso da perseguição dos otomanos aos armênios e da atrocidade dos atos cometidos pelos perseguidores, que já povoam as narrativas dos descendentes.

<sup>108</sup> F. Barth. “O guru e o iniciador”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 [1990]. p. 149.

*“Os armênios foram obrigados a deixar seus territórios e partir [para] outros países, com perseguições dos turcos. Por causa dessas perseguições já morreram um milhão e meio de inocentes: crianças, mulheres, idosos. E o resultado foi que os armênios se dispersaram em todas as partes do mundo. A questão: **nós** somos descendentes; por que estamos no Brasil? Graças a Deus que nossos pais chegaram ao Brasil, essa pátria tão bonita, abençoada, hospitaleira, onde começaram a **sobreviver**, reconstruir suas casas, reconstruir suas Igrejas, sua escola - que vocês frequentam -, reconstruir seus lares, como uma nação livre, porque o Brasil deu a todos uma liberdade e os armênios conseguiram sua segurança, suas liberdades, suas terras. Chegaram aqui porque queriam [se] afastar das nações que perseguiam eles e matavam eles. Por isso em todas as partes do mundo, hoje, existem armênios. E nesse dia, hoje, todos os armênios param de trabalhar, param de estudar, todo o dia dedicam em memória de seus mártires.”* (grifos na própria fala)

Há, ainda, outra dimensão no discurso proferido pelo bispo: ele não é simplesmente explicativo, mas é também prescritivo. Ao se referir ao genocídio e àqueles que foram obrigados a fugir, a narrativa apresenta uma trajetória de sucesso, a despeito das incontáveis dificuldades, pretendendo dessa maneira criar uma relação de gratidão dos descendentes em relação a seus antepassados. Isso é ainda mais forte na parte final do sermão, quando o bispo se refere àqueles que morreram durante essa trajetória da comunidade, com os quais ela possui uma dívida:

*“Rezamos, rogando a Deus para que nos dá [sic.] o esforço para que nós possamos viver com o legado dos nossos mártires para continuar, porque eles morreram, eles sacrificaram as suas vidas, para que nós vivamos como armênios. Eles morreram para que nós possamos viver. Então a nossa vida, que vivemos agora, devemos a eles. Por isso que temos o orgulho de ser netos e bisnetos dos mártires, que agora estão vivendo com os anjos do Nosso Senhor. Rezamos para que Deus nos dê a saúde espiritual para poder continuar a adorar a Deus, manter viva a nossa Igreja, aprender **bem** a língua armênia, a história armênia como filhos legítimos e agradecidos da nação armênia. Que deus abençoe a todos vocês.”* (grifos na própria fala)

Não restam dúvidas de que, ao ativar esses sentimentos, visa-se reforçar os laços de pertencimento à comunidade, de modo a garantir uma relação identitária que, de outra maneira, tenderia a se perder. De fato, – e isto é uma crítica comum dentre os membros, em especial dentre os mais atuantes deles – verifica-se um processo de esvaziamento da participação dos descendentes, que cada vez menos se preocupariam com a manutenção de determinada tradição: menos presentes às missas, menos falantes de armênio, menos casamentos endogâmicos, menos alunos na escola...

A fala do bispo intenta reverter tal esvaziamento da comunidade, reforçando ser preciso manter certa identidade armênia. É com esse objetivo que ele se refere, ao final de sua fala, à necessidade de sobrevivência da comunidade e à necessidade de aprender bem a cultura armênia, dois dos principais critérios objetivos utilizados para avaliar o comprometimento dos indivíduos em relação à comunidade. É representativo que houvesse

uma grande quantidade de crianças na cerimônia e que em diversos momentos a fala fosse dirigida a elas, pois de seu engajamento depende a preservação da comunidade tal como ela é hoje.

Não obstante, o aprendizado eficiente da língua e da história não é, tampouco, o único engajamento que se espera dos membros presentes: em diversos momentos o bispo falou da necessidade de se lutar por direitos, tanto pelos direitos individuais das pessoas que foram executadas, cujas mortes devem ser reconhecidas, quanto (e principalmente) pelos direitos coletivos, dentre os quais o mais importante é, sem dúvida, o reconhecimento mundial do genocídio. Esse seria, nas palavras do bispo, um dos objetivos das missas realizadas no dia 24 de abril: lembrar dos mártires e mobilizar para a luta pelo reconhecimento. Como se percebe na terceira parte da fala do bispo, imediatamente anterior à seção final,

*Nós estamos reunidos na igreja hoje, dia 24 [de abril], para cumprir uma obrigação sagrada: em primeiro lugar, para evocar a memória dos nossos avós, mártires; segundo, prometer lutar pelos direitos deles. Nunca esquecer os nossos direitos, que ainda não temos. Lógico que muitas nações amigas já reconheceram o genocídio armênio. E muitas outras nações, mesmo conhecendo bem a História, ainda temem reconhecer, porque ainda têm relações diplomáticas com a Turquia e não querem fazer uma inconveniência com a Turquia. Mas eles todos sabem que existiu o genocídio nos primeiros anos do século XX. E nós, armênios, estamos lutando para [sic.] a reivindicação dos nossos direitos, sabendo, acreditando e confiando na justiça, que algum dia todo mundo vai reconhecer. Mesmo a Turquia vai também reconhecer e assim a humanidade vai conseguir a justiça e a paz.*

*Nós, [em] terceiro lugar, temos que decidir lutar de uma maneira diferente. Nós não queremos vingança, mas nós exigimos justiça e para que o inimigo conheça a sua culpa, nós temos que viver, mantendo vivos os nossos costumes, nossa língua nossa cultura, nossa religião, mantendo aberta sempre a nossa Igreja... em uma palavra, continuando a vida dos nossos antepassados. Para que todo mundo acredite [na] nossa causa e faça a justiça.*

*Portanto, queridos fieis, hoje nos concentramos sobre um fato trágico que aconteceu nos primeiros anos do século passado, rezamos pelas almas dos mártires, vivemos orgulhosos com nossos mártires, porque graças a Deus em todos os países, todos os governos, hoje conhecem bem a nação armênia, inclusive o Brasil, que hoje nos jornais estão escritos artigos sobre o genocídio defendendo os direitos dos armênios. Nós agradecemos muito, em primeiro lugar, a Deus e, depois, ao povo brasileiro, com o qual estamos convivendo há mais de 80 anos irmanados em paz e segurança.*

Realmente, a principal bandeira levantada pelas comunidades armênias em todo o mundo é o reconhecimento pelos diferentes países do extermínio ocorrido a partir de 1915, de modo a pressionar a Turquia, através da diplomacia, para reconhecer também os atos praticados pelo Império Otomano. O objetivo com isso, de acordo com a crença difundida dentro da comunidade e afirmada explicitamente durante o sermão, não seria a vingança, mas a justiça, notadamente para a memória dos mártires. Fica evidente, assim, o efeito pedagógico dessa cerimônia religiosa, que assume a função de informar, formar e mobilizar os indivíduos.

A relação entre o sacerdote e os presentes na missa (especialmente as crianças) e a expectativa daquele em direção a estes pode ser mais bem compreendida se considerarmos as colocações de Barth a respeito da relação entre o guru e os seus discípulos:

Parece-me plausível também que haja pressões bastante peculiares e intensas sobre alunos e discípulos. Estes fazem parte do projeto do guru, e serão incentivados a desenvolver uma preocupação com seu próprio aprimoramento, assim como um ideal, ou concepção de si, permanentemente exigente, moldado à imagem dos ensinamentos daquele<sup>109</sup>.

Até este ponto viemos insistindo na aproximação entre os sacerdotes da igreja e os gurus estudados por Barth, mas certamente há também uma série de características que dificultam enquadrar aqueles indivíduos no conceito formulado pelo autor, dentre as quais a maior das inadequações, provavelmente, diz respeito à disputa pelo conhecimento. Nas sociedades estudadas por Barth, havia frequentemente uma grande quantidade de indivíduos cuja posição social se definia em função da quantidade de conhecimento que possuíam e que compartilhavam com os demais indivíduos, o que acabava por gerar uma disputa pela posição de maior detentor desse conhecimento. Por essa razão, esses gurus eram levados a reorganizar e reinventar o saber que dividiam, administrando cuidadosamente as doses em que eles eram repassados, de modo a ter sempre algo a ensinar; é nesse potencial de ensinar algo *novo* que residia o prestígio e, por conseguinte, o poder de que desfrutavam os gurus. A diferença em relação aos padres e esses gurus reside no fato de haver, por trás dos padres, uma instituição amplamente reconhecida, a Igreja, que lhes confere uma legitimidade inquestionável, da qual todos desfrutam. Os padres não precisam disputar por um maior reconhecimento da parte dos *fieis* – e dificilmente essa disputa, caso fosse empreendida, traria resultados concretos – pois seu reconhecimento já é garantido pela autoridade conferida pela Igreja; mesmo a diferença entre eles é institucionalizada na forma da hierarquia eclesiástica.

Perceber a fala e a posição dos padres levando em consideração a sua posição dentro da Igreja traz, ainda, reflexões acerca da autoridade de que eles são investidos, isto é, de sua posição como porta-vozes autorizados. Assim, o sermão do bispo não deve sua força apenas ao prestígio de que ele pessoalmente desfruta entre os *fieis* ou à consistência do conteúdo de sua fala: sua recepção ocorre com tamanha intensidade em função do capital simbólico que lhe é depositado quando ele é reconhecido como um porta-voz da Igreja; transfere-se-lhe grande parte do capital que a própria instituição possui<sup>110</sup>. Isso aumenta sensivelmente o

<sup>109</sup> F. Barth. “O guru e o iniciador”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 [1990]. p. 150

<sup>110</sup> P. Bourdieu. *Ce que Parler Veut Dire: l'Économie des Échanges Linguistiques*. Paris, Fayard, 1982. p. 109.

poder da fala e do próprio ritual, que perceberia uma receptividade totalmente diferente se não tivesse uma instituição de tamanho peso lhe referendando.

Não é gratuita, portanto, a legitimidade que a comunidade confere à participação nas cerimônias da Igreja, pois elas ajudam o indivíduo a organizar suas experiências e o discurso que ele conhece acerca da *armenidade*. É instigante observar, no entanto, que mesmo aqueles que defendem mais fervorosamente a necessidade de preservar os laços da comunidade e que criticam o afastamento realizado pelas gerações mais novas frequentemente não participam das atividades religiosas de maneira “exemplar”, restringindo sua presença às cerimônias extraordinárias. Nas missas semanais, o mais comum é que não haja, ao término (quando o número de presentes está em seu máximo), mais do que vinte pessoas, a maioria das quais chegadas após o início do ritual. Essa, aliás, é uma prática muito frequente, que faz com que as missas, inclusive as mais importantes, iniciem-se com cerca de cinco ou dez pessoas e que cresçam em público ao longo da celebração, de modo que alguns chegam apenas em seus minutos finais. É sintomático, nesse sentido, que no convite para uma missa solene<sup>111</sup> haja esta recomendação: “*A Diocese na pessoa do Arcebispo Datev Karibian, solicita aos fiéis que, por favor, cheguem pontualmente às 10:30 hs, uma vez que não se deve iniciar a Missa Solene com poucas pessoas na Igreja*”.

A observação da frequência dos *fiéis* nas missas semanais é importante para que analisemos de maneira mais fundamentada o discurso de que as gerações mais novas estariam realizando um movimento de afastamento das tradições: quando muito, elas estão acompanhando um processo iniciado pelas gerações anteriores. Na verdade, o que parece é que, independentemente de sua participação nas missas ou em outras celebrações da comunidade, tanto umas quanto outras gerações mantêm seus laços com a armenidade, mas o fazem a partir de critérios subjetivos e mais dificilmente localizáveis.

## 2. As Escolas Armênicas

Além das instituições religiosas, outra entidade de importância capital na sistematização dos discursos da comunidade armênia de São Paulo é a escola, que possui como uma de suas funções explícitas a preservação da memória coletiva. Essa característica

---

<sup>111</sup> Missa realizada na Igreja Apostólica Armênia de São Paulo por Sua Santidade Karekin II, Patriarca e Catholicós de todos os Armênios, no dia 08 de maio de 2011.

se torna óbvia nas aulas da disciplina *história*, cuja atribuição é precisamente repassar para as gerações vindouras o discurso socialmente difundido acerca da trajetória do grupo – não é por acaso que o surgimento da disciplina, no século XIX, tenha sido concomitante ao surgimento das nações: o discurso histórico é o elemento que confere coesão às nações, de outro modo vistas como um conjunto heterogêneo de grupos e indivíduos<sup>112</sup>. Contudo, embora isso ocorra de maneira mais evidente no âmbito de tal disciplina, esse não é o único espaço em que, dentro de uma escola voltada para determinado grupo étnico, a identidade coletiva é reforçada.

Outro espaço de suma importância é o espaço de aprendizado da língua, tradicionalmente percebida como um dos traços mais claros de preservação de determinada cultura. O papel da escola como local de aprendizado da língua se torna ainda mais destacado à medida que a instituição assume a posição de um dos únicos – ou o único – ambientes em que o idioma original é falado, uma vez que esse não seria mais o caso do ambiente familiar e tampouco do ambiente profissional, ambos cada vez mais assimilados ao contexto linguístico local. Dessa forma, enquanto nas famílias e nas relações de trabalho abandona-se a língua armênia, em parte devido ao aumento na quantidade de *brasileiros* nessas relações, mantém-se a expectativa de que na escola a comunicação se faça predominantemente nessa língua.

Ainda assim, o principal aprendizado proporcionado por uma escola étnica não é mensurável objetivamente: trata-se do *habitus*, ou seja, dos

“sistemas de *disposições* duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente”<sup>113</sup>.

Isso significa que as instituições, notadamente a Escola, criam padrões de comportamento engendrados através de um discurso não-explicito e jamais objetivamente enunciado. O comportamento de um indivíduo não assume a forma que possui devido a regras claramente definidas e sim à reprodução muitas vezes inconsciente do comportamento dos demais membros do grupo e a Escola atua como um meio privilegiado para a criação desses padrões porque, além de ser uma instituição que, por definição, promove a reunião dos indivíduos, possui características que potencializam o seu poder de ação. Assim, o fato de que os

<sup>112</sup> B. Anderson. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1983].

<sup>113</sup> P. Bourdieu. “Esboço de uma Teoria da Prática”. In: R. Ortiz (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983 [1972]. pp. 60-61.

indivíduos (alunos matriculados) são obrigados a frequentá-la diariamente e que eles se encontram em uma idade especialmente aberta à socialização sistemática torna central a participação da instituição escolar na criação do *habitus*.

Analisando o papel das escolas de maneira geral, Bourdieu reflete, ainda, acerca de sua atuação como instituição portadora da cultura – ou melhor: de uma cultura específica dentro da sociedade –, ressaltando que “o que os indivíduos devem à escola é sobretudo um repertório de lugares-comuns, não apenas um discurso e uma linguagem comuns, mas também terrenos de encontro e acordo, problemas comuns e maneiras comuns de abordar tais problemas comuns”<sup>114</sup>. Isso significa que, além de inculcar um *habitus* comum, as instituições escolares engendram formas específicas de pensar, calcadas em uma cosmologia e em métodos próprios.

O que ocorre com as escolas de comunidades étnicas não é de todo diferente: além de conteúdos, elas transmitem também valores e padrões de comportamento coerentes com a cosmologia daquela comunidade. Desse modo, na escola armênia de São Paulo aprende-se não apenas sobre a história do povo armênio mas também sobre tudo aquilo que, de acordo com a própria comunidade, define-o (compromisso ético, lealdade em relação à comunidade, respeito às tradições...), de modo a forjar um determinado padrão de conduta. Essa característica é observada pelos próprios membros da comunidade, que reconhecem que a principal função da escola não é somente instruir os jovens, mas instruí-los dentro de determinada cultura. Como narra um entrevistado, “na década de vinte começaram a se reorganizar os armênios que se radicaram no Brasil. A primeira preocupação dos armênios foi instalar uma escola para manter a língua, a cultura e as tradições armênias” (engenheiro aposentado, 80 anos, morador de São Paulo).

Nessa ocasião foi criado o embrião do que é hoje o Externato Turian Varjarian – José Bonifácio, que funciona na Avenida Santos Dumont, no edifício anexo ao da Igreja Apostólica Armênia. O Externato, que é atualmente a única escola da comunidade armênia, possui uma turma para cada série, tanto no Ensino Fundamental quanto no Ensino Médio, compondo um total de doze grupos de alunos e configurando-se, assim, como uma instituição de pequeno porte.

Ao observar a escola da Comunidade Armênia de São Paulo o primeiro aspecto que chama a atenção é certamente o seu nome, “Externato José Bonifácio”, que homenageia um político brasileiro do período imperial com o qual a comunidade armênia não possui qualquer

---

<sup>114</sup> P. Bourdieu. *A economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 207.

vínculo direto. Oficialmente, a única relação que se estabelece entre o político e a comunidade armênia é o compromisso de ambos com o sentimento patriótico: no caso daquele, brasileiro, e no desta, armênio. Essa homenagem pode ser mais bem compreendida, porém, se considerarmos o contexto histórico em que a escola surgiu e foi registrada oficialmente. Funcionando desde 1928, a escola foi registrada apenas em 1935, em um momento marcado pelo nacionalismo do presidente Getúlio Vargas, que poucos anos depois, em 1938, criaria a Comissão Nacional do Ensino Primário, cujo objetivo, entre outros, era criar dispositivos legais para impedir o ensino em línguas estrangeiras<sup>115</sup>. Não há dados para afirmar se a adoção do nome “Externato José Bonifácio” foi anterior ou posterior à Constituição de 1937, mas é compreensível que, considerando o momento histórico, a comunidade tenha optado por homenagear o “patriota” brasileiro, visando, assim, à simpatia das autoridades, em uma estratégia de sobrevivência frequentemente utilizada pelas comunidades de imigrantes. O processo de nacionalização das instituições armênias no Brasil promovido durante o Estado Novo, como parece ter sido o caso do Externato José Bonifácio, pode ser percebido também em outras comunidades: Paulo Gabriel H. R. Pinto ressalta, por exemplo, a proibição das publicações em língua estrangeira, que teria abalado profundamente a imprensa árabe no país<sup>116</sup>.

Outro elemento digno de observação é a relação entre a Igreja Apostólica e o Externato, uma vez que é a igreja que mantém a escola. Em virtude disso, a administração das duas instituições é intimamente ligada, fazendo com que o padre responsável pela paróquia de São Paulo seja também, há mais de vinte anos, o diretor da escola. Essa ligação tem como um de seus efeitos o reforço dos laços que unem a comunidade, pois, por um lado, a comunidade religiosa é frequentemente convidada a integrar as festividades promovidas pela escola e, por outro, os estudantes da escola são levados a participar das cerimônias religiosas. Assim, uma vez que as crianças estão presentes nas missas e outras cerimônias religiosas, as famílias são estimuladas a se aproximar um pouco mais.

A tentativa de estimular a participação dos estudantes nas celebrações da Igreja pode ser percebida nas comemorações do dia 24 de abril, em que as aulas são suspensas no horário da missa e os estudantes são conduzidos até a igreja. Mais do que simplesmente a inserção na cultura religiosa armênia, porém, a prática de levá-los até a missa – e, especialmente, em se tratando dessa missa específica – reforça o caráter pedagógico da cerimônia religiosa, que se

---

<sup>115</sup> C. Nunes. “As políticas públicas de educação de Gustavo Capanema no governo Vargas”. In: H. Bomeny (org.). *Constelação Capanema*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2001. p. 119.

<sup>116</sup> P. G. H. R. Pinto, *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. p. 99.

constitui, como foi visto, em um espaço de informação e de reafirmação de uma memória coletiva. Escola e Igreja, compartilham, pois, a função de guardião e de porta-voz da memória da comunidade, notadamente do discurso a respeito do genocídio dos armênios.

### **2.1 O Aprendizado da Cultura Armênia**

Institucionalmente, o Externato José Bonifácio possui uma arena pedagógica reservada para a preservação da armenidade: trata-se da aula de cultura armênia, na qual se trabalha primordialmente a língua e a história armênias. Essa disciplina é, como qualquer outra, um componente básico do currículo escolar, sendo obrigatória para todos os alunos de todas as séries, ainda que varie a sua carga horária em função do nível escolar dos alunos: ao longo das séries iniciais do Ensino Fundamental há cerca de uma aula de cultura armênia por dia e nas séries finais dessa etapa, bem como no Ensino Médio, a frequência das aulas cai para uma ou duas vezes por semana.

Além de ter uma carga horária semanal relativamente restrita, a disciplina não possui um programa pré-estabelecido e seus conteúdos acabam sendo determinados de acordo com a ênfase dada por cada professor, que deve escolher, em linhas gerais, entre uma preferência pelo ensino da língua, da história, ou de manifestações culturais típicas, como dança ou música. Isso gera certa dificuldade para os estudantes, que se queixam da falta de objetividade nesse trabalho cuja proposta se torna demasiado vaga e careça de clareza, muito embora a maioria dos alunos valorize tais aulas:

*“eu tenho aula de cultura armênia uma vez por semana – tem algumas séries que têm duas – e eu acho isso pouco. Acho que deveria haver pelo menos duas, porque desse jeito as pessoas não aprendem a falar armênio. Mas também, se tivesse mais [aulas], os brasileiros teriam muitas dificuldades, já que eles quase não têm conteúdo”* (estudante, 16 anos, morador de São Paulo).

Na realidade, o modo como os estudantes lidam com a disciplina de cultura armênia é ambíguo: por um lado, valorizam-na, provavelmente em virtude da influência da família, que, tendo escolhido o Externato, certamente a considera importante; por outro, não demonstram grande respeito por ela, o que faz com que as aulas sejam sempre tumultuadas e que o desempenho dos estudantes esteja frequentemente aquém do esperado por pais e professores. Por duas vezes fui convidado a participar de uma dessas aulas e pude observar a grande dificuldade dos professores em obter o silêncio e a atenção das turmas. Em uma delas,

que tinha como tema o martírio de São Gregório Iluminador, os estudantes demonstraram total desinteresse, uns por ter um conhecimento que superava largamente o conteúdo tratado – conforme me foi confidenciado posteriormente – e outros por não ver qualquer relevância no aprendizado daquele assunto.

Esse restrito aprendizado que é proporcionado pelas aulas de cultura armênia faz com que seja comum ouvir queixas dos próprios estudantes, dirigidas ao pouco tempo de que dispõem para a disciplina: de acordo com eles, as aulas de cultura armênia se tornam muito pouco frequentes a partir do 6º ano do Ensino Fundamental, restringindo-se a um ou dois encontros semanais, de acordo com a série. Ao mesmo tempo, professores e familiares lamentam que os jovens não aprendem sobre a cultura armênia como se espera porque não se dedicam suficientemente.

As críticas dirigidas aos estudantes, que não se dedicariam o bastante, podem ser explicadas de várias formas, a começar pela expectativa que se tem dentro da própria escola em relação aos alunos, que são vistos e cobrados como responsáveis pela manutenção da comunidade no futuro; qualquer atuação diferente de uma dedicação plena assim sendo vista como insuficiente. Realmente, preocupa a atual geração de líderes da comunidade que não estejam surgindo, nas gerações mais novas, outras lideranças que as possam substituir em dez ou vinte anos, quando esta geração se for, constatação que torna imperiosa a formação de jovens comprometidos. Nesse sentido, compreende-se o sermão do bispo, proferido por ocasião da missa pelos mortos do genocídio de 1915, em que ele conclamava os jovens estudantes a “*aprender bem a língua armênia*”. Outra chave de explicação das críticas dirigidas aos alunos considera as transformações sofridas pela própria comunidade, que com o passar do tempo flexibilizou a forma de lidar com as suas tradições e com a própria participação: o casamento endogâmico, por exemplo, uma das principais exigências da primeira geração de nascidos no Brasil, hoje é, como já foi dito, antes a exceção do que a regra – e, a despeito disso, mesmo atualmente aqueles que decidem casar *fora da colônia* ainda são alvo de críticas.

Mais do que o aprendizado da cultura armênia de modo abstrato, contudo, espera-se especialmente dos estudantes que desenvolvam na aula de cultura armênia a capacidade de se comunicar em armênio, tanto de forma oral quanto de maneira escrita. Isso esbarra em uma grande dificuldade: o fato de que o armênio não é a primeira língua de quase a totalidade de estudantes e que eles não se comunicam no idioma, mesmo como língua secundária, com seus familiares. A falta de contato com a língua fora do ambiente escolar é percebida pelos

professores como um obstáculo pois não estimula a prática necessária e, ainda que os alunos sejam alfabetizados em armênio aos seis ou sete anos e que tenham aulas de armênio desde a pré-escola, o espaço escolar acaba se revelando insuficiente. Assim, se por um lado os alunos não chegam na escola com uma determinada bagagem cultural que facilitaria (ou dispensaria) o aprendizado da língua e o aprofundamento da história armênias, por outro os espaços reservados pela escola para esse aprendizado poderiam ser maiores.

No que tange à língua, pode-se constatar que as aulas de cultura armênia acabam tendo um alcance realmente restrito, pois, via de regra, os estudantes são capazes de pouco mais do que reconhecer (e transliterar) palavras em armênio e compreender oralmente pequenos trechos; são raros aqueles que obtêm resultados promissores quando não há uma participação efetiva da família nesse sentido. Não obstante, existem exceções, como destaca com orgulho uma professora da escola: “*alguns alunos, de pai e mãe brasileiros, dedicam-se e acabam aprendendo o armênio melhor do que os próprios armênios. Um deles chegou a perguntar para a mãe: 'mãe, por que eu não sou armênio?'*”

A língua, no entanto, é um dos componentes mais valorizados por qualquer comunidade diaspórica e, por essa razão, é um daqueles que mais recebe a atenção dos membros preocupados com a preservação de sua cultura. Isso se deve ao fato de que, mais do que o *habitus* ou determinado padrão de conduta, a língua é um aspecto claramente visível, servindo como bom indicador da subsistência cultural. Longe de constituir uma exceção, a diáspora armênia confirma a regra e lhe dá ainda mais força ao valorizar as especificidades do idioma nacional: insiste-se no caráter único do armênio, que, além de se destacar por ser uma das únicas línguas indo-europeias em uma região dominada pelas línguas semíticas, é um ramo isolado naquele grupo linguístico.

A singularidade linguística armênia é associada a outros elementos, formando uma constelação que confere, aos olhos dos membros da comunidade, o caráter de nação especial: primeira nação a adotar o Cristianismo, adepta de uma Igreja própria e autônoma, seguidora de tradições específicas, dotada de um alfabeto que não é utilizado por nação alguma alhures, entre tantos outros aspectos. O alfabeto armênio, aliás, merece uma observação mais cuidadosa, tamanho o culto que lhe prestam os descendentes nascidos no Brasil, para os quais ele ocupa uma posição quase tão destacada quanto à da própria língua.

Diferentemente dos caracteres utilizados pela maior parte dos idiomas, aqueles empregados pela escrita armênia não surgiram espontaneamente e tampouco foram “importados” de outras línguas: foram resultado do esforço do monge Mesrob Mashdots, que,

sob encomenda do rei Vramshabuh, elaborou as 36 letras que compõem o alfabeto (ver anexo 6). Até então a língua armênia era escrita em caracteres siríacos ou gregos, os quais, de acordo com a comunidade, não serviam para expressar adequadamente a estrutura da língua armênia<sup>117</sup>. Isso confere ao alfabeto o título de um dos únicos no mundo com data de criação conhecida e precisa, remontando o seu “nascimento” ao ano de 406. O papel exercido por Mashdots é a tal ponto valorizado pela comunidade armênia que ele foi alçado à categoria de santo pela Igreja Apostólica e recebeu posição de prestígio na Igreja Apostólica Armênia de São Paulo: o quadro dedicado a ele e a seus caracteres ocupa um espaço importante na parede do altar principal (inserir anexo!).

Na realidade, toda essa narrativa é muito reverenciada pela população armênia, que considera a criação do alfabeto como uma forma de garantir a sua preservação cultural. Ashot Artzrouni, em sua obra “História do Povo Armênio”, por exemplo, sustenta que

“os armênios ocidentais estavam condenados a assimilar completamente a cultura grega, enquanto que os orientais não podiam subtrair-se à persa. O único meio de sair desta situação estava em ter uma escrita própria para criar uma cultura nacional. Em caso contrário a submissão do povo armênio seria absoluta e seu desaparecimento, iminente”<sup>118</sup>.

Mais adiante, o autor retoma a questão e afirma: “com a difusão do alfabeto, [a Igreja Armênia] tinha em suas mãos uma poderosa arma para subtrair-se da influência da Igreja grega, sustentada por Bizâncio”, donde se percebe a força atribuída aos caracteres próprios no processo de diferenciação étnica em relação aos grupos adjacentes.

A criação do alfabeto, inicialmente, tinha como objetivo oferecer um suporte para a atividade religiosa, que trazia a demanda por traduções dos textos sagrados – de acordo com Maghakiá Ormanian<sup>119</sup>, Patriarca Armênio de Constantinopla entre 1895 e 1908, foi a constatação da impossibilidade de deixar um “ensinamento escrito para o povo que acabara de evangelizar” que fez com que Mashdots se envolvesse nessa empreitada. Não deve surpreender, portanto, que o primeiro texto escrito em armênio tenha sido exatamente a Bíblia, dado frequentemente lembrado pelos membros da comunidade. Foi o próprio Mashdots que realizou, junto com uma equipe de monges, a tradução dos evangelhos a partir de originais assírios, produzindo uma versão classificada pelos armênios como especialmente precisa:

<sup>117</sup> M. Ormanian. *A Igreja dos Armênios*. São Paulo: Edições O.L.M., 2003 [1910]. p. 53

<sup>118</sup> A. Artzrouni. *História do Povo Armênio*. São Paulo: Comunidade da Igreja Católica Apostólica Armênia do Brasil, 1976 [1965]. p. 137.

<sup>119</sup> M. Ormanian. *A Igreja dos Armênios*. São Paulo: Edições O.L.M., 2003 [1910]. p. 52.

“pela sua precisão e beleza de estilo, essa obra única tornou-se referência para a missão da Igreja e, ao mesmo tempo, para a cristalização e enriquecimento da língua armênia. Especialistas internacionais de hoje confirmam o valor singular dessa tradução como documento indispensável para a reconstituição de certos textos originais da Bíblia, e denominam-na 'a rainha das traduções'<sup>120</sup>”.

De acordo com a cosmologia armênia, no entanto, o impacto da criação do alfabeto ultrapassaria os limites do uso religioso, pois teria impulsionado também a produção artística e literária do país. De fato, o século V, em cujo início foi inventado o alfabeto nacional, é frequentemente referido como o “século de ouro” da literatura armênia, que teria então conhecido o seu período de maior produtividade, com a elaboração de um grande número de obras consideradas clássicas. Conforme afirma a historiadora francesa Claire Mouradian, “a nova escrita vai permitir (...) sobretudo a produção de uma literatura e uma historiografia nacionais, garantidoras da identidade e da memória”<sup>121</sup>.

É preciso cuidado, por outro lado, para não sobrevalorizar a importância representada pela invenção do alfabeto para a produção cultural armênia, que já se encontrava em ritmo intenso ao longo do século IV, conforme apresentam Aharon Sapsezian<sup>122</sup> e Ashot Artzrouni<sup>123</sup>. Para tanto, a literatura e o teatro eram redigidos, assim como os documentos oficiais, utilizando-se os alfabetos síriaco, grego ou persa. Embora Sapsezian coloque que “não é difícil imaginar o quão constrangedor era isso e, sobretudo o risco que comportava para a identidade cultural e nacional”<sup>124</sup>, é importante destacar que a arte não era, em absoluto, impossibilitada pela falta de um alfabeto próprio, mesmo porque o que era “importado” eram os caracteres; o idioma em que se escrevia era o armênio.

De todo modo, a criação do alfabeto efetivamente viabilizou a produção literária em um suporte exclusivamente armênio, que não apenas era inacessível para outros grupos como também, conforme passou a se afirmar, libertava os armênios, em certa medida, da dominação cultural exercida através do “empréstimo de caracteres”. Nesse sentido, o alfabeto se apresentava como mais um elemento empregado na valorização das diferenças em relação aos grupos vizinhos, um exemplo daquilo que Barth<sup>125</sup> considera como um grupo étnico. Os elementos de diferenciação nesse caso não apenas são valorizados, mas são efetivamente

<sup>120</sup> A. Sapsezian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 43.

<sup>121</sup> C. Mouradian. *L'Arménie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 18. (Tradução livre)

<sup>122</sup> A. Sapsezian, op. cit.,

<sup>123</sup> A. Artzrouni. *História do Povo Armênio*. São Paulo: Comunidade da Igreja Católica Apostólica Armênia do Brasil, 1976 [1965].

<sup>124</sup> A. Sapsezian, op. cit., p. 42.

<sup>125</sup> F. Barth. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000 [1969].

criados a fim de afirmar a identidade e delimitar as fronteiras do grupo em relação aos demais. O alfabeto se tornaria, assim, mais um elemento a confirmar o caráter ímpar da população e da cultura armênias.

## ***2.2 A Noite da Cultura Armênia***

A disciplina de cultura armênia possui, no entanto, outra função importante, qual seja: a de preparar os alunos para um evento chamado Noite da Cultura Armênia, que ocorre anualmente no final do mês de outubro. Promovida desde 1983, a Noite da Cultura Armênia é um evento que se coloca o objetivo de aproximar a Comunidade Armênia de São Paulo da cultura de seus antepassados. Nessa ocasião os alunos apresentam uma série de números artísticos, entre músicas, danças e pequenas peças musicais, em um evento aberto para toda a comunidade. Para tanto, existe uma caracterização especial, que envolve não apenas a vestimenta mas também toda a ambientação: os alunos se apresentam em trajes considerados típicos e o cenário é composto por símbolos importantes para a Armênia, seja o Monte Ararat, as cores da bandeira (azul, laranja e vermelho) ou qualquer outro.

As duas edições da Noite da Cultura Armênia que presenciei, em 2009 e 2010 (respectivamente 26<sup>a</sup> e 27<sup>a</sup> edições), foram marcadas por uma presença notável da comunidade, havendo no local mais de 250 espectadores, todos sofisticadamente vestidos e dando ao evento o aspecto de grande solenidade. O público era composto preponderantemente por pessoas mais velhas – a maioria aparentava ter mais de 60 anos de idade –, muitas das quais não possuíam laços de parentesco direto com os alunos que se apresentavam. Esse é um aspecto bastante interessante, que indica o prestígio que o evento possui dentro da coletividade, uma vez que ele mobiliza indivíduos que não estariam diretamente envolvidos com as atividades da escola e que, portanto, participam apenas em função da convicção de que se trata de um acontecimento importante para a comunidade como um todo.

Outro ponto digno de observação é a faixa etária do público, preponderantemente composto por pessoas idosas. Embora aconteça em um dia e em um horário acessíveis e embora tenha sido divulgado por toda a comunidade, o evento não contou com a presença de muitas pessoas mais jovens à exceção dos adolescentes e crianças que se apresentavam, fato que pode indicar que a Noite da Cultura Armênia é percebida como uma celebração

estritamente da escola. Isso se choca, no entanto, com a concepção que o Externato faz dela e procura disseminar, segundo a qual essa seria uma oportunidade de manter vivas as tradições.

A tentativa de manter vivas as tradições revela a função pedagógica da Noite da Cultura Armênia, que tem o nítido objetivo de informar o público sobre as características do país e de sua cultura, mais do que simplesmente expor determinadas manifestações artísticas. Esse caráter pode ser percebido especialmente no interstício das apresentações dos alunos, que em geral é preenchido por falas de cerca de cinco minutos proferidas pelos “mestres de cerimônia” da Noite. As falas tratam de assuntos os mais diversos, tais como o alfabeto armênio e o damasco, que na maioria das vezes não possuem qualquer relação com a apresentação que lhe antecedeu ou com aquela que lhe sucederá.

A tônica dessas falas é a singularidade da Armênia e de suas produções, o que parece ser visto como uma maneira de valorizar o país. Assim, o *duduk*, um instrumento musical comum na Armênia, foi apresentado pelos responsáveis pela cerimônia como “*um dos mais antigos instrumentos armênios e o preferido, porque demonstra os sentimentos e emoções dos armênios. Ele possui mais de 1900 anos de história. Muitos países do Cáucaso utilizam-no, mas ele é originariamente armênio*”.

Três elementos, ao menos, chamam atenção nessa descrição do *duduk*. O primeiro é a evocação à antiguidade do instrumento, com “mais de 1900 anos de história”, que é um recurso muito comumente empregado, não só pela comunidade armênia, para conferir legitimidade a narrativas: o resgate de sua tradição. O segundo, em parte vinculado ao primeiro, é o destaque para o fato de que, ainda que ele seja utilizado por muitos países do Cáucaso, a sua origem é armênia. O terceiro e mais importante é a sua capacidade de “transmitir os sentimentos e emoções dos armênios”: é certo que um instrumento não é capaz, por si só, de transmitir sentimentos específico de uma população, mas ele pode, desde que seus sons estejam relacionados a outras memórias, despertar determinadas emoções nos indivíduos que os reconhecem, uma vez que ele se integra à memória episódica<sup>126</sup> da qual se tratou anteriormente.

Na realidade, por fazer parte de uma memória sensorial e não de uma memória inteligível, a música pode atingir níveis extremamente profundos das emoções dos indivíduos, mobilizando sensações que haviam sido silenciadas. Nesse sentido, a música serve como uma

---

<sup>126</sup> Memória ligada às emoções, conforme pontuado por Harvey Whitehouse. Cf. Whitehouse. *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 10.

forma de corporificação da alteridade representada pela cultura armênia<sup>127</sup>, fazendo com que esse *outro*, através da experiência emocional marcante, torne-se um componente dos sujeitos. A *armenidade*, assim, não é apenas compreendida e tampouco reconhecida: ela é *sentida*, um aspecto que passa a ser determinante em todas as vezes que os sujeitos estabelecem um contato sensorial, notadamente visual ou auditivo, com ela – retornarei a esse ponto no próximo capítulo.

O que ocorre com a dança é algo semelhante àquilo que observamos em relação à música. De acordo com a fala de um dos apresentadores da cerimônia, “*cada país tem suas tradições e danças típicas, e cada dança tem seu significado; as danças populares armênias têm seu estilo rítmico próprio, caracterizadas pela delicadeza de seus movimentos, que demonstram as emoções*”. As danças armênias e seu estilo rítmico, ainda que guardem semelhanças em relação aos seus correspondentes em outros países da região, são associados por aqueles que os conhecem (e os *reconhecem*) a memórias específicas, as quais geralmente remetem à coletividade. Nesse sentido, música e dança, bem como outras manifestações artísticas, ajudam a compor essa cerimônia, reforçando a corporificação dos componentes da identidade armênia.

De todo modo, é perceptível que o intuito dessas falas é, além de informar o público, oferecer referenciais nos quais ele apoie a sua identidade, complementando o trabalho com a memória feito igualmente em outros ambientes. Os referenciais identitários aqui utilizados, porém, não precisam remeter necessariamente à tradição ou à história da Armênia, sendo frequente que se valorize personalidades de projeção atualmente. Na Noite da Cultura Armênia há sempre um momento dedicado à homenagem de armênios famosos, seja no Brasil, como Aracy Balabanian e Stepan Nercessian, seja internacionalmente, como os cantores Charles Aznavour e Cher ou o tenista Andre Agassi. Essas personalidades ascendem quase ao posto de heróis nacionais, uma vez que são exemplos de sucesso e de realização pessoal, comumente evocadas como parte daquilo que a Armênia possuiria de melhor.

É certo que há, também, os momentos em que o caráter pedagógico da Noite da Cultura Armênia se torna mais evidente e a cerimônia assume as feições de um tratado de história armênia, como neste trecho sobre a adoção do cristianismo: “*a Armênia foi a primeira nação a aceitar o cristianismo como religião de estado no ano 301. O centro do cristianismo na Armênia é Santa Etchmiadzin e o líder espiritual, o Patriarca Supremo Catholikós*”. Aqui

---

<sup>127</sup> T. J. Csordas. “Asymptote of Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion”. *Current Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, vol. 45, n. 2, pp. 163-185, abr. 2004.

a intenção é, tal como nas missas e outras ocasiões, reforçar os elementos mais difundidos da memória coletiva da comunidade, promovendo a organização racional do conhecimento disponível, no mesmo padrão do modo doutrinário de religiosidade proposto por Whitehouse<sup>128</sup>.

Mais do que simplesmente uma apresentação escolar, portanto, a Noite da Cultura Armênia exerce inúmeras funções dentro da comunidade: trata-se de um espaço de socialização, de reificação da identidade, de reafirmação de símbolos caros ao grupo, enfim. Por todas essas razões, essa é uma celebração importante dentro da comunidade, fazendo parte de seu calendário oficial de festividades.

O Externato José Bonifácio, contudo, não foi sempre a única instituição educacional da comunidade armênia: anteriormente havia também uma escola controlada pela União Geral Armênia de beneficência (UGAB) que se localizava no bairro Alto de Pinheiros, mas ela foi levada a fechar as portas em 2002 devido à redução na quantidade de alunos matriculados, a qual tornava a instituição inviável economicamente. A comunidade, que então possuía apenas duas escolas, passou a ter uma gama de opções ainda menor, restrita ao Externato, fato que preocupa seus membros mais engajados; como explica um entrevistado,

*“temos consciência também de que não é necessário um território para manter uma identidade, mas é necessário uma escola, coisa que não conseguimos sempre; mas no Brasil só temos uma e com número limitado de alunos. Já na Argentina, por exemplo, onde temos a maior comunidade da América Latina – a do Brasil é a segunda e três vezes menor do que a primeira – temos um número muito elevado de escolas, então existe uma conscientização da juventude, organização”* (comerciante, 62 anos, nascido no Líbano e morador de São Paulo).

O fechamento da escola da UGAB é um dado de grande relevância, pois indica uma menor preocupação, por parte da comunidade, com a educação (em sentido formal) de seus filhos dentro da cultura armênia, sinalizando seja a valorização de outras características escolares – como um melhor preparo para os exames vestibulares e maiores chances de ingresso no Ensino Superior –, seja certa indiferença em relação ao ensino da cultura armênia propriamente dita.

O esvaziamento da escola é perceptível também no Externato José Bonifácio, que contava outrora com mais do que trezentos alunos e hoje não ultrapassa a casa dos cem jovens em suas salas de aula. Isso alimenta o discurso da decadência, segundo o qual a comunidade não é mais o que era antes, tendo “abandonado os seus valores” e desprezado os costumes ancestrais. O progressivo afastamento em relação à escola armênia não é, em realidade, um

<sup>128</sup> H. Whitehouse. *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

processo recente: na mesma edição em que se comemorou, no ano de 1978, os cinquenta anos da escola lamenta-se a queda no universo de alunos atendidos pela escola. Diz o autor do prefácio:

*“cálculos comparativos nos levam à constrangedora conclusão de que, de ano para ano, o contingente de alunos diminui e sua grandiosidade original [da escola] vai se esmaecendo. Há dez anos atrás [sic.], perlustraram os seus bancos escolares 350 alunos, e hoje apenas 150 buscam a fonte do saber da língua, história, geografia e ciências humanas da nação que, mesmo em tempos de extermínio racial, se manteve coesa e forte”.*

Nesse trecho, o autor apela para a memória mais forte da comunidade, aquela que é capaz de mobilizar os sentimentos mais profundos – a memória do genocídio – como uma espécie de recurso último para reverter o esvaziamento da escola e, por conseguinte, da própria identidade armênia.

Efetivamente, o número de estudantes matriculados no Externato José Bonifácio evidencia que a educação dentro dos parâmetros da cultura armênia não é uma prioridade maior das famílias, que como foi dito dão preferência muitas vezes para escolas mais próximas de suas residências. O argumento geralmente evocado para justificar essa escolha é de que, localizando-se a escola em uma região distante do local de moradia, seria necessário que os jovens passassem cerca de três horas diárias em suas conduções, um problema que seria agravado pelo tráfego constantemente intenso na cidade. É certo também, por outro lado, que isso se deve à escolha das próprias famílias, que progressivamente abandonaram a área do Bom retiro e se deslocaram para outras regiões, em geral mais abastadas, da cidade, gerando um primeiro movimento de dispersão da comunidade.

Outro fator considerado importante pelas famílias para a escolha de escola, especialmente lembrado por entrevistados mais jovens e, talvez por isso, mais preocupados em traçar uma carreira profissional, foi a qualidade e o prestígio do ensino, uma vez que, segundo um deles, *“a escola não tem nome, ela não é reconhecida”* (estudante, 22 anos, morador de São Paulo). Isso remete ao processo, identificado por Grün já para a primeira e a segunda gerações de nascidos no Brasil, de valorização de uma formação acadêmica e de profissões que propiciam maior retorno financeiro, como administração e economia, em detrimento do engajamento nos negócios familiares<sup>129</sup>, um fenômeno semelhante àquele identificado por Paulo Gabriel H. R. Pinto entre as comunidades árabes<sup>130</sup>.

<sup>129</sup> R. Grün. *Negócios e Famílias: Armênios em São Paulo*. São Paulo: Sumaré, 1992.

<sup>130</sup> P G. H. R. Pinto. *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. pp. 162-163.

Ainda assim, o fato de as crianças não frequentarem a escola armênia não significa que suas famílias não tenham participação na comunidade ou mesmo que elas não considerem importante a manutenção de tais laços: como pude observar, mesmo dentre as famílias mais atuantes da comunidade armênia, muitas crianças não estão matriculadas no Externato José Bonifácio. O empenho dessas famílias na preservação da comunidade, portanto, materializa-se de outra forma e em outras instituições: ensinando a língua armênia no ambiente familiar, promovendo festas ou jantares para a comunidade, arrecadando fundos para o auxílio à Armênia, entre inúmeras outras iniciativas. Do mesmo modo, essas famílias muitas vezes exercem uma participação ativa nas cerimônias da Igreja Apostólica, à qual a Igreja é vinculada, manifestando o seu apreço pelo trabalho desenvolvido no externato.

### **2.3 O Monte Ararat**

Elemento central na Noite da Cultura Armênia e presente nas mais diferentes instituições da comunidade armênia, o Monte Ararat pode ser considerado um dos símbolos mais importantes para a construção dessa coletividade, encontrando-se imagens dessa paisagem nas paredes dos clubes, da escola e das igrejas. A presença do Monte nesses espaços, entretanto, não é apenas física, na forma de representações pictográficas, mas se manifesta também de maneira abstrata, como parte das cerimônias e dos rituais que ali se realizam. Assim, ele é citado constantemente nas missas e ocupa espaço privilegiado igualmente nas aulas de armênio ou na Noite da Cultura Armênia, realizadas pelo Externato José Bonifácio. O fato de perpassar diferentes instituições da comunidade é um indicador de que o Monte poderia ser classificado, de acordo com a categorização proposta por Victor Turner, como um símbolo dominante, pois “símbolos dominantes aparecem em muitos contextos rituais diferentes, presidindo, algumas vezes, a totalidade do procedimento, outras, certas fases particulares”<sup>131</sup>.

Uma das principais referências que se faz a esse símbolo e que está diretamente relacionada ao universo religioso é a narrativa mítica a respeito da Arca de Noé, que de acordo com o Antigo Testamento teria aportado no Monte após o grande dilúvio – um episódio lembrado com grande frequência pelos membros da comunidade. Esse episódio é a

---

<sup>131</sup> V. Turner. *Floresta de Símbolos*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005 [1967]. p. 63.

tal ponto destacado na narrativa religiosa dos armênios que uma das pinturas no teto da Igreja Apostólica Armênia exibe justamente uma arca sobre uma montanha, certamente representando esses dois elementos míticos. Contudo, como sua relevância não se restringe à esfera da Igreja, o Monte integrou também a Noite da Cultura Armênia, que em sua 26ª edição tinha como cenário um grande painel com uma pintura representando-o. Além disso, como foi abordado no capítulo anterior, a apresentação dessa noite reservou um momento específico para lembrar o episódio envolvendo a Arca de Noé.

Se a observação do uso que se faz do Monte Ararat pela escola e pela igreja revela a transversalidade desse símbolo em relação aos diferentes espaços institucionais, a análise específica da narrativa envolvendo a Arca de Noé demonstra outra característica dos símbolos dominantes, qual seja, a possibilidade de conjugar significados diferentes e muitas vezes opostos<sup>132</sup>. A passagem relativa à Arca de Noé serve para enfatizar que o Cristianismo armênio é aquele mais próximo do Cristianismo original e, portanto, seria o mais legítimo; essa passagem, no entanto, é retirada do Antigo Testamento e, sendo assim, integra não apenas a tradição cristã mas, especialmente, a cosmologia judaica. Por outro lado, essas aparentes incongruências não representam qualquer dificuldade para a cosmologia religiosa, mesmo porque, como já foi visto, é próprio dos mitos promover simplificações que favoreçam a formação das coletividades; ademais, quanto mais significados distintos possuem os símbolos, maior a sua força para mobilizar emoções.

A presença do Monte Ararat se percebe também na sua função como referência importante para o nacionalismo armênio, a ponto de ele constar no brasão do país (ver anexo 10). O interessante aqui é lembrar que, embora faça parte dos territórios reivindicados como “Armênia histórica”, o Monte Ararat hoje se situa em território turco, a cerca de 32 km de distância em relação à fronteira com o Estado armênio. O fato de um dos principais símbolos do nacionalismo armênio se localizar em terras turcas chega a ser motivo de anedota entre os armênios, como esta conversa que teria ocorrido entre um entrevistado e um turco a respeito do Monte: “*ele [o turco] falou para mim ‘mas vocês não podem colocar na bandeira um lugar que não faz parte do território de vocês’. Então eu respondi ‘e por acaso a Lua fica na Turquia?’ [em referência à bandeira turca, na qual há representadas uma lua crescente e uma estrela]*”.

O Monte Ararat condensa, assim, um significado ligado à narrativa religiosa e um significado ligado à narrativa nacionalista, as duas principais narrativas da comunidade

---

<sup>132</sup> V. Turner. *Floresta de Símbolos*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005 [1967]. p. 61.

armênia, o que torna evidente a sua atuação no polo ideológico de que trata Turner<sup>133</sup>. Contudo, os contextos em que esse símbolo é empregado fazem com que ele assuma ao mesmo tempo uma importância no pólo sensorial. A razão mais evidente para isso é que o Monte representa metonimicamente toda a Armênia e, como tal, faz lembrar o genocídio e aqueles que pereceram por causa dos massacres, mobilizando sensações constantemente ativadas nas cerimônias da comunidade. Por todas essas razões, estar diante dele é, segundo um entrevistado, inesquecível: “*o Monte Ararat, de acordo com a história, foi onde a Arca de Noé encalhou – um monte com 5165 metros de altitude. Ele fica na Turquia, mas dá para vê-lo de Erevan; é deslumbrante, inesquecível!*” (comerciante, 83 anos, morador de São Paulo).

### **3. Tashnags e Hentchags: partidos políticos armênios**

A escola e as igrejas são peças-chave na comunidade armênia de São Paulo, pois promovem a reunião de seus membros, além de se constituírem em espaços privilegiados para a reafirmação dos discursos a respeito da própria comunidade e, por extensão, para a preservação da sua memória coletiva. Contudo, embora essas duas instituições sejam as mais visíveis, elas não são as únicas criadas e mantidas pela comunidade; conseqüentemente, não são as únicas a proporcionar um ambiente de reencontro dos armênios: existem, ainda, clubes e associações de diversos tipos.

Talvez o mais significativo, no entanto, seja analisar os partidos políticos que encontramos na diáspora e especificamente no Brasil, em torno dos quais se fundou a maior parte das outras instituições e que, por sua atuação subterrânea, são mais dificilmente percebidos. Na diáspora são três os partidos maiores: o liberal Ramgavar, o social-democrata Hentchaguián e a Federação Revolucionária Armênia Tashnagsutiun, de inspiração socialista, agremiações cujas disputas se manifestam também na comunidade brasileira, às vezes fragmentando a coletividade. Embora sejam os mais atuantes no Brasil e na diáspora, é interessante observar que os três partidos não correspondem aos partidos de maior projeção na Armênia hoje e sim àqueles que, mais atuantes no período de emigração, mantiveram entre os seus filiados os descendentes dos indivíduos que partiam para o exílio. Essa característica faz dos partidos políticos armênios um caso extremamente atípico, pois não existem nas outras

---

<sup>133</sup> V. Turner. *Floresta de Símbolos*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005 [1967]. p. 59.

comunidades diaspóricas de populações levantinas partidos cuja importância se manifesta preponderantemente *fora* da região da qual esses grupos emigraram.

O fato de esses três partidos atuarem notadamente fora da Armênia faz com que as suas proposições não desfrutem de grande peso na política do país em termos institucionais, ainda que sejam respeitados como parte da “opinião da diáspora”. Isso gera uma situação ambígua, pois ao mesmo tempo em que a representatividade eleitoral desses partidos seja muito pouco relevante, o que dificulta suas lutas para uma maior participação no poder Executivo, as posições desses grupos acabam sendo recebidas pelo Ministério da Diáspora, criado em 2009 precisamente para atender às demandas daqueles que emigraram. Para isso pesa, seguramente, o fato de que, segundo as principais estimativas, existe uma população maior de armênios vivendo fora da Armênia do que dentro do país<sup>134</sup>.

Outro elemento digno de nota é que, como observa Nicola Migliorino, esses partidos exercem uma atuação relativamente expressiva no Oriente Médio, notadamente na Síria e no Líbano, logrando eleger, nas décadas de 1990 e 2000, um número significativo de representantes<sup>135</sup>. Isso faz com que os três partidos disponham de um importante capital político, utilizado como forma de barganhar espaço no cenários políticos sírio e libanês. É representativo, assim, que de 1989 a 2005 os partidos armênios tenham indicado, por 16 vezes, o titular de alguma pasta ministerial nesses países.

Dentre os três partidos, aquele com maior quantidade de filiados entre os armênios no Brasil é o Tashnagtsutiun, que é também o que possui o maior número de instituições funcionando e atuantes. A ele estão ligados a Sociedade Artística Melodias Armênias (SAMA), que, fundada como um coral, tornou-se uma das sedes desportivas da comunidade; e a Associação Benéfica Armênia, conhecida como HOM (do original *Hai Oknudjian Miudjin*). Essas duas entidades, na realidade, são células brasileiras de entidades similares presentes em outros pontos da diáspora, como a HOM dos Estados Unidos e a *Homenetmen* (sociedade desportiva) da Argentina; do mesmo modo, existem ramificações do partido, como a União da Juventude Armênia e a *Hamazkay* (voltada para o lazer), que são bastante atuantes fora do Brasil e que aqui possuem pouca ou nenhuma expressão.

A Sociedade Artística Melodias Armênias foi criada em 1940 com o propósito declarado de servir como espaço de preservação da arte e da cultura armênias. O governo brasileiro tratava então com extremo rigor os estrangeiros e as comunidades de imigrantes que

---

<sup>134</sup> C. Mouradian. *L'Arménie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 105.

<sup>135</sup> N. Migliorino. *(Re)Constructing Armenia in Lebanon and Syria*. New York: Bergham, 2008. pp. 188-190.

havia no país, uma preocupação que se devia em grande parte à eclosão da Segunda Grande Guerra e que tornava complicada a iniciativa de fundar sociedades desportivas, como era o objetivo primevo dos líderes do Tashnagsutiun na América do Sul. A transformação aconteceu apenas nos anos 1960, em que a desconfiança face aos estrangeiros diminuiu e os associados, cotizando-se, lograram comprar um terreno para a construção do clube.

A importância dessa mudança reside na posição, cada vez mais claramente assumida por esse espaço, de *locus* de integração social da comunidade através da diversificação das atividades ali realizadas. O resultado é que atualmente o coral, embora se mantenha funcionando nas dependências do clube, não é de maneira alguma a sua principal atividade, assim como não o são os eventos esportivos que esporadicamente se realizam no espaço: a principal função da SAMA/Clube Armênio é reunir os membros da comunidade nos finais de semana (geralmente para almoços após a missa) e, mais ainda, em datas comemorativas. Sendo assim, em ocasiões como o natal e o dia 24 de abril todos os armênios, independentemente de ser ou não sócio da entidade, são convidados a almoçar no clube, onde é servida uma refeição com “pratos típicos armênios” – que na maioria das vezes são os pratos típicos dos povos levantinos, como quibes, esfíhas, tabule, entre outros.

Essas ocasiões, que chegam a reunir mais de 400 pessoas, são também oportunidades para arrecadar recursos que serão remetidos para o auxílio da Armênia, tal como é comum em outras comunidades da diáspora. Para tanto, é estipulado um valor para o ingresso e parte desse valor é retida e repassada para o Fundo Armênia. Com esses recursos, a comunidade armênia do Brasil consegue patrocinar obras como a restauração de hospitais de infectologia na Armênia, a pavimentação de rodovias, a construção de redes de água e esgoto, entre outras. Periodicamente, o Fundo presta contas à comunidade, em evento realizado frequentemente no Clube, não só com o objetivo de manter a transparência quanto ao emprego dos recursos, mas especialmente para garantir a continuidade das doações individuais – esses doadores sempre recebem uma homenagem especial nessa ocasião – e para reafirmar as conexões entre a comunidade e o país de origem, o que acaba por fortalecer os laços que unem a própria comunidade. A atuação do Fundo Armênia no Brasil é análoga àquela que ele realiza em outras comunidades armênias ao redor do mundo, conforme Paulo Gabriel H. R. Pinto<sup>136</sup> pode observar na Argentina.

Outra entidade voltada para o auxílio da Armênia e dos armênios é a UGAB, a União Geral Armênia de Beneficência. A UGAB não é oficialmente vinculada a partido

---

<sup>136</sup> Comunicação oral do pesquisador.

algum, mas muitos indivíduos a associam ao liberal Ramgavar, uma relação comumente utilizada para justificar cisões e afastamentos dentro da comunidade. Devido a essa percepção, muitos membros dos partidos de orientação de esquerda evitam o contato com essa entidade, alegando um distanciamento ideológico em relação a ela.

Por outro lado, ainda que a UGAB seja percebida como uma instituição vinculada ao partido Ramgavar, essa vinculação não deve ser considerada uma determinante no divisionismo entre os armênios de São Paulo, uma vez que existem inúmeros frequentadores do Clube Armênio que participam assiduamente dos eventos promovidos pela UGAB, variando enormemente o modo como cada sujeito se relaciona com essas situações de pertencimento e exclusão no campo da política. Há, ainda, aqueles que participam de instituições efetivamente ligadas a um ou outro partido, sem que isso represente um problema, o que revela que mesmo a identidade partidária pode ser relativizada, não tendo necessariamente um caráter exclusivo.

A sede da UGAB se assemelha à de um clube pequeno: possui um ginásio esportivo, um salão para festas e cerimônias e uma área para pequenas comemorações, como o churrasco que ocorre periodicamente ao final de cada mês. É em um espaço anexo à sede da UGAB que se localiza o prédio onde funcionava a escola mantida pela instituição, a qual, embora tenha fechado as portas, preserva integralmente a sua estrutura, com salas de aula e bibliotecas ainda equipadas. É também na UGAB que treinam as equipes que representam a comunidade brasileira nos jogos pan-armênios, que ocorrem anualmente na Armênia ou em algum país da diáspora.

Em se tratando de uma instituição de pequeno porte, o mais importante não são as atividades que se realizam no espaço e sim o seu significado para a população armênia de São Paulo, que tem ali um ponto de referência para sua identidade. Esse é o caso também da HOM, criada originalmente para sustentar casas de repouso e orfanatos: sua sucursal brasileira, fundada em 1934, hoje em dia adota crianças órfãs no Brasil e no mundo, além de ser a responsável pela produção do pão armênio que é distribuído após as missas da Igreja Apostólica. Independentemente da atividade que realiza, no entanto, o objetivo principal da instituição continua sendo promover a reunião de seus membros e atuar na consolidação dos laços que os unem, pouco importando se esse encontro ocorre em um jantar beneficente para sustentar casas de repouso ou se ele acontece em um desfile igualmente beneficente para arrecadar fundos que serão empregados na educação de crianças órfãs.

A atuação dos membros da comunidade nos partidos, no entanto, é muito discreta, manifestando-se mais em função de sua participação em determinado grupo de instituições do que por sua atuação política em sentido estrito: um membro do Tashnagtsutiun, por exemplo, circularia preferencialmente pelas instituições vinculadas ao partido, tais como a SAMA e a HOM. Na realidade, ao contrário da maior parte das outras referências da identidade armênia que os indivíduos alimentam – como origem familiar, pertencimento religioso e memória “nacional” – a vinculação aos partidos políticos raramente é citada de maneira espontânea e apenas com certo grau de insistência é possível obter informações consistentes. Essa resistência pode ser atribuída à atuação pouco expressiva dos partidos – nesse caso, falar-se-ia pouco porque se faz pouco no campo político – mas parece mais adequado considerar que esse silêncio se deve ao potencial desagregador das lutas partidárias.

De fato, a participação política foi responsável por um certo número de divergências dentro da comunidade, gerando até mesmo casos de atrito entre grupos e de afastamentos em relação às instituições. Existem relatos, por exemplo, de indivíduos que se tornaram *persona non grata* em certos contextos sociais, o que se deve em grande parte às disputas por postos de poder dentro da comunidade. Essas disputas, no entanto, são geralmente veladas, pois elas expõem uma fraqueza naqueles que são, segundo a narrativa oficial, os principais alicerces da coletividade armênia: o seu sentimento de coletividade e a noção de que dentro do grupo todos são radicalmente semelhantes. Nesse sentido, são muito raras falas como esta:

*“Fazendo um pouco um paralelo entre os armênios e os judeus: eu vejo muitas semelhanças entre os dois; aquela coisa do genocídio, a questão de terem saído de onde eles viviam para ir morar em outras partes do mundo e aquela veia de comerciante e tal... É mais ou menos – voltando àquele assunto que eu falava, do individualismo ao invés dessa coisa em grupo, em conjunto – eu vejo que eles são muito unidos e eu não vejo muito isso entre os armênios. Por exemplo, esse negócio das religiões, que você estava falando: ‘eu fui na igreja ortodoxa, agora eu vou na católica depois eu vou na evangélica’. (...) Qualquer diferença que o outro grupo tenha em relação ao meu já cria uma rivalidade. E eles são meio rivais... As entidades: aqueles ali são da UGAB, esses aqui são do Clube Armênio...”* (Estudante, 27 anos, morador de São Paulo)

É precisamente para tratar de questões como essa que Michael Herzfeld desenvolve o conceito de intimidade cultural, que remete aos temas que não devem ser tratados com aqueles *de fora* da comunidade, porquanto revelariam as fraturas internas ao grupo. Mais do que provocar um constrangimento dentro da comunidade, essas fraturas evidenciariam a incoerência do discurso oficial, calcado na unidade e na coesão da coletividade, face à realidade, marcada por alto grau de fragmentação. Ademais, falar sobre as divisões é, em

certo sentido, torná-las concretas, reificá-las, e isso compromete o projeto de unidade compartilhado pelos armênios no Brasil.

Destarte, as diferentes instituições da comunidade armênia têm como principal função, de maneira geral, servir como espaço de encontro dos membros da comunidade, o que serve para revivificar a armenidade entre os indivíduos, seja como um espaço que realmente se frequenta, seja apenas como um ponto de referência. A exceção cabe notadamente à Escola e à Igreja, que reafirmam cotidianamente esse pertencimento através de um discurso explícito e de uma participação quase que obrigatória. Nas outras entidades, esse discurso é menos estruturado ou é afirmado de maneira menos evidente.

É notadamente nas instituições que a narrativa oficial a respeito da memória armênia é reafirmada, o que pode ser verificado tanto nas missas quanto em palestras nos clubes ou outros espaços de reunião da coletividade. Essas falas mantêm vivas as memórias e participam, assim, da atualização do pertencimento dos indivíduos à coletividade, uma vez que são esses os elementos destacados pelos sujeitos para afirmar a sua identidade.

O conhecimento a respeito da história dos armênios não é, no entanto, o único elemento proporcionado pela participação nessas instituições e, tampouco, a única maneira de os indivíduos afirmarem a sua identidade coletiva. A presença constante nos espaços de socialização armênios faz com que seus membros compartilhem determinado modo de vida e um padrão de comportamento, apreendidos muitas vezes de forma involuntária e que passama a ser evocados para reafirmar a sua especificidade.

Por outro lado, embora seja referida como um aspecto de importância capital na manutenção da identidade armênia – quiçá seu componente mais importante –, a participação nas instituições, cotidianamente, não é uma regra para a maior parte daqueles que se consideram armênios. Na realidade, o que se percebe é uma presença maciça em ocasiões extraordinárias, como a Noite da Cultura Armênia e a missa em memória aos mortos no genocídio, ao passo que os demais eventos, como as missas semanais, não contam com mais do que duas ou três dezenas de participantes. Essa relação estabelecida entre os membros da comunidade e as instituições deixa claro que, na prática, esses indivíduos reconhecem que é possível vivenciar a armenidade de outros modos que não apenas a participação direta nesses espaços – ainda que essa posição seja, em geral, duramente rebatida.

## AS MEMÓRIAS DO GENOCÍDIO

Os armênios que chegavam ao Brasil, como foi observado, formavam um grupo culturalmente muito heterogêneo. Em primeiro lugar, eram provenientes de diferentes regiões do Império Otomano, no interior do qual haviam se espalhado ao longo dos quinhentos anos de incorporação dos territórios armênios ao Império. Havia populações de origem armênia em todas as regiões do território otomano e grupos especialmente numerosos nas cidades maiores, como Istambul e Alepo. Em segundo lugar, em parte decorrente de tamanha pulverização espacial, essas populações frequentemente não preservaram uma língua comum, assimilando aquela predominante na região em que haviam se instalado, fosse ela o árabe, o turco ou, ainda que raramente, o curdo. Por fim, muitas vezes nem mesmo seguiam uma mesma Igreja, visto que existia já certa pluralidade confessional dentro da população: embora fossem todos cristãos, podiam ser Apostólicos, Católicos ou Evangélicos; ainda assim, foi com base no pertencimento em relação ao Cristianismo armênio que se realizaram as perseguições, pois, a despeito das divergências internas, as diferentes confissões fazem parte da mesma doutrina religiosa. Uma vez no exílio, os sobreviventes passaram a adotar também a memória como um elemento central na constituição de suas identidades coletivas, uma vez que todos teriam compartilhado uma mesma trajetória e, conseqüentemente, o mesmo tipo de dificuldades.

A memória coletiva exerce uma função primordial na preservação dos grupos e isso é especialmente marcante no caso de comunidades diaspóricas, que compartilham uma origem e, supostamente, uma determinada trajetória. Isso não deve nos levar à conclusão de que o grupo existe pelo fato de que seus membros compartilham essa trajetória: pelo contrário,

conforme sustenta Fredrik Barth<sup>137</sup>, essa trajetória é valorizada e associada àqueles indivíduos precisamente porque o grupo existe; evocar a memória é apenas uma das formas de dar legitimidade a um grupo que já possui uma existência concreta. Dito de outra maneira, não é o fato de compartilhar determinada trajetória ou determinada memória que faz com que um conjunto de indivíduos se perceba como um grupo; é o fato de se perceber como um grupo que faz com que os indivíduos destaquem essa história como algo importante.

A memória do genocídio armênio presta-se especialmente bem a esse papel de aglutinador dos indivíduos, pois remete a um episódio que, além de ter feito parte em maior ou menor medida de todas as trajetórias familiares, foi um acontecimento extremamente traumático para toda a população, principalmente devido às suas proporções. Assim, ainda que não seja apenas sobre as recordações do genocídio que se estrutura a memória coletiva armênia – pois, como foi visto, existe também uma ênfase muito grande à história menos recente da coletividade – esse episódio possui uma importância destacada em seu imaginário coletivo.

Em virtude de sua força, a memória do genocídio é frequentemente passada de indivíduo para indivíduo, dispensando as instituições formalmente constituídas e que são geralmente imprescindíveis para a manutenção de memórias menos traumáticas: enquanto a memória do genocídio é compartilhada por todos os membros da comunidade armênia, relatos que mobilizam menos as emoções, como a história mais distante do reinado de Dertad III, não são transmitidos senão em um contexto institucional. É isso que faz com que seja possível subsistir entre os descendentes de armênios no Rio de Janeiro, por exemplo, um sentimento identitário em relação à Armênia, uma vez que, desprovida de instituições formalmente estabelecidas, essa coletividade depende exclusivamente do conjunto de narrativas e referências transmitidas dentro do ambiente familiar. Faz-se necessário, portanto, analisar essa memória que resiste muitas vezes alheia às instituições, seja pela inexistência de tais entidades, seja porque trata de trajetórias familiares muito singulares e que não encontram lugar do imaginário coletivo, mais afeito às generalizações. Como não poderia deixar de ser, a memória do genocídio encontra-se no centro desses relatos.

---

<sup>137</sup> F. Barth. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000 [1969].

## 1. Memória Individual e Memória Coletiva

De maneira geral, os descendentes dos armênios, independentemente de sua participação em alguma instituição da comunidade, preservam, ao menos em linhas gerais, uma memória do genocídio, não havendo até a terceira geração de nascidos no Brasil qualquer entrevistado que não soubesse o motivo da imigração de seus antepassados. Todavia, o que se preserva muitas vezes é menos do que o terreno comum cuja produção, de acordo com Pierre Bourdieu, ficaria a cargo da instituição escolar<sup>138</sup>: trata-se de narrativas muito gerais sobre a trajetória dos indivíduos que imigraram ou daqueles que pereceram no caminho. Curiosamente, as narrativas familiares costumam ser mais detalhadas quanto menos os indivíduos participam das instituições da comunidade.

A relação inversamente proporcional entre a inserção nas instituições e o detalhamento dos relatos, porém, causa surpresa apenas em um primeiro momento, pois é precisamente devido à falta de uma memória coletiva mais geral que os indivíduos se apegam a memórias mais particulares. Assim, para indivíduos que não têm acesso ao discurso coerente e sistematizado oferecido pelas instituições, são as memórias familiares que oferecem subsídios para a manutenção dessas identidades. Em virtude disso, entre os armênios do Rio de Janeiro, pode-se perceber um conhecimento proporcionalmente maior sobre a sua trajetória familiar do que ocorre entre os armênios de São Paulo, cujo conhecimento se concentra principalmente na trajetória da comunidade como um todo (e, por extensão, da nação armênia).

É certo que, conforme Maurice Halbwachs defende com clareza, não existem memórias individuais que não seja informadas por uma memória coletiva<sup>139</sup>; contudo, existem contextos em que a participação da coletividade na construção da memória individual é mais significativa do que em outros. Retomando o contraste entre as coletividades armênias de São Paulo e do Rio de Janeiro, pode-se afirmar que, quando aquela reconstrói a trajetória de seus antepassados, ela o faz tendo um pano de fundo mais consistente e bem-estruturado do que o desta, o que produz dois efeitos distintos: por um lado, limita o potencial criador da memória individual, oferecendo-lhe sólidos pontos de apoio para a sua narrativa; por outro, tende a homogeneizar os relatos, que passam a remeter, com certas nuances, ao mesmo conjunto de eventos. Sem o suporte oferecido pelo discurso institucional, os relatos dos armênios do Rio

---

<sup>138</sup> P. Bourdieu. *A economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 207.

<sup>139</sup> M. Halbwachs. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006 [1950].

de Janeiro apresentam um número maior de trechos esquecidos, que ora são preenchidos por criações involuntárias, ora permanecem como lacunas na memória individual. É muito comum, por essa razão, que os depoentes se desculpem por seu pouco conhecimento ou recomendem que busquem outras pessoas que saibam mais, como se percebe nesta fala de uma moradora do Rio de Janeiro: “*não sei muito, porque na época a gente não se interessava pelas histórias que eles contavam*” (dona de casa, 73 anos).

Entretanto, longe de constituírem uma falha no depoimento, o eventual esquecimento e a recriação por ele possibilitada oferecem, como afirma Michael Pollak<sup>140</sup>, um rico material para a análise, sendo tão valioso quanto aquilo que se diz. Não cabe, portanto, classificar as narrativas como mais verdadeiras ou menos verdadeiras e sim analisar o que elas nos revelam a respeito dos processos de constituição da memória e sobre o porquê de os indivíduos produzirem tais recordações. Esquecimentos e silêncios, assim, ajudam a compreender a formação da memória, além de fornecer elementos para a análise do significado que determinadas experiências possuem para a constituição dos sujeitos.

Por outro lado, o fato de as memórias individuais se apoiarem no discurso das instituições, as quais aparecem como uma manifestação concreta da coletividade, não significa que os relatos individuais serão perfeitamente homogêneos e determinados pelo discurso da coletividade: além de a memória coletiva se distribuir de maneira desigual entre os membros da comunidade – ainda que seja acessível a todos – ela é apropriada e empregada diferentemente em cada construção discursiva. Isso faz com que, a respeito de um mesmo evento, possa existir uma infinidade de relatos distintos, uma vez que cada indivíduo o assimila de acordo com sua posição na comunidade e os momentos de sua trajetória biográfica. Assim, a respeito de uma trajetória familiar, por exemplo, alguns indivíduos se recordarão mais vivamente de certas passagens e outros de outras, em função do significado que elas têm para aquelas pessoas, mas de maneira geral todos terão algum grau de conhecimento sobre a família.

É a partir desses referenciais e, em especial, do lugar ocupado presentemente pelo entrevistado que ele reconstrói o seu passado, o que, de acordo com Halbwachs, é a própria definição do ato de recordar. Não existe, portanto, uma narrativa exclusivamente sobre o passado: o que há sempre é um diálogo entre passado e presente, um relato informado por vivências específicas do grupo e também da sociedade, o qual recorre com frequência aos

---

<sup>140</sup> M. Pollak. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.

documentos produzidos socialmente para se apoiar. Conforme Halbwachs afirma, “a lembrança é uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já saiu bastante alterada”<sup>141</sup>. (p. 91)

Outra característica importante da memória coletiva é que ela não se resume, como se poderia supor, à documentação produzida por um grupo, embora possa fazer uso dessa documentação para se preservar: a memória não coincide com os registros históricos. Documentos escritos podem, no entanto, servir para estimular a rememoração e trazer lembranças que de outro modo teriam sido perdidas, além, é claro, de direcionar a narrativa e, aos olhos dos depoentes, evitar que sejam cometidos “erros” em seu relato: “*dê uma olhada neste livro* [o entrevistado pega o livro *l'Arménie*, de Claire Mouradian]. *Aqui você vai encontrar muita coisa. Tem por exemplo...* [folheia o livro e lê um trecho em voz alta]” (capitão da marinha aposentado, 83 anos, morador do Rio de Janeiro). Isso ajuda a compreender a relevância, para a comunidade, da bibliografia produzida sobre a Armênia e a dimensionar a força do discurso ali contido na construção das memórias individuais. É por essa razão que a literatura consumida pela comunidade deve ser observada com tanta atenção quanto os depoimentos individuais, visto que estes recorrem permanentemente àquela.

Na realidade, as obras escritas são, junto com a memória institucional, apenas algumas das manifestações da memória coletiva às quais os indivíduos recorrem: ao lado delas existem todas as situações de socialização, em que as origens do grupo são lembradas e revividas, ainda que isso ocorra de maneira não-institucional. Dentro dessa concepção, a memória não é apenas a preservação de uma narrativa a respeito do passado, mas toda a relação que se estabelece com ele, incluídos aí tradições e costumes específicos, os quais são muitas vezes reproduzidos sem que os sujeitos reflitam a esse respeito. Assim, uma tarde que se passa no clube armênio, por exemplo, ajuda a reafirmar a ideia de armenidade e a reforçar a memória coletiva, mesmo que tais temáticas não sejam em momento algum verbalizadas por qualquer um dos presentes; essas noções estão presentes no próprio comportamento dos indivíduos.

A socialização no clube é muito comum nas tardes de domingo, após as missas, quando os presentes se reúnem para comer e conversar. Nessas ocasiões são servidos quibes e esfihas, ao mesmo tempo em que se discutem temas relevantes para a comunidade, como a realização de determinado evento, desde a festa de aniversário do clube à Noite da Cultura

---

<sup>141</sup> M. Halbwachs. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006 [1950]. p. 91.

Armênia; a comemoração de alguma conquista da comunidade ou de armênios fora do Brasil, como nos jogos olímpicos; ou a vinda para o país de algum armênio ilustre, ao qual caiba organizar uma recepção, como um artista importante ou uma autoridade religiosa. Esse é também o espaço para a atuação política, em sentido mais amplo, não se restringindo à política partidária: discutem-se então a atuação de um ou outro membro dentro da comunidade, de comportamentos que possam ser benéficos ou nocivos ao grupo, principalmente no que tange à alguma das instituições armênias.

Na mesa ao lado, à qual se reúnem as senhoras armênias, os temas são semelhantes, embora em sua “versão feminina”: discutem-se os almoços ou jantares que serão oferecidos, os rumos da Associação das Senhoras Armênias ou de alguma outra entidade conduzida por elas. Não se trata de assuntos sigilosos, pois ao redor de uma mesa é perfeitamente possível ouvir o conteúdo das conversas dominantes na mesa ao lado, e sim de um comportamento habitual dentro do grupo; apenas quando o assunto interessa a toda a comunidade ou diz respeito a uma instituição em que homens e mulheres participam em igual medida é que existe efetivamente uma troca entre esses dois espaços de socialização. As esposas de armênios que não são também armênias, quando há, geralmente permanecem ao lado de seus maridos, em silêncio, ou sentam-se com eles em uma mesa afastada.

Essa geografia simbólica evidencia tradições da comunidade armênia, que trazem em si determinadas concepções acerca de espaços (e assuntos) de homens e espaços (e assuntos) de mulheres: embora não estejam formalmente apartados, visto que todos ocupam o mesmo salão, existe uma separação sexual do ambiente. Essa separação, por sua vez, remete à separação das próprias instituições, que também se dividem, com algumas exceções, àquelas frequentadas por homens e aquelas frequentadas por mulheres. Por fim, as mulheres que não fazem parte da comunidade são excluídas desse ambiente de socialização, do mesmo modo como estão excluídas da participação nas instituições. Dessa maneira, preservam-se os hábitos que ajudam a compor a identidade social dos armênios, uma vez que eles têm como função reafirmar as origens e as tradições dessa população e que integram, portanto, a sua memória coletiva.

O contato permanente com a memória coletiva, além de oferecer subsídios para a preservação da memória individual, pode, ainda, provocar uma assimilação a tal ponto daquela por esta que os registros acabem se mesclando: “a memória individual, para confirmar algumas de suas lembranças, para torná-las mais exatas, e até mesmo para preencher algumas de suas lacunas, pode se apoiar na memória coletiva, nela se deslocar e se

confundir com ela em alguns momentos”<sup>142</sup>. De fato, a assimilação de memórias coletivas em narrativas individuais é extremamente comum e em geral ocorre de maneira inconsciente, levando depoentes a descreverem como se tivessem ocorrido com amigos ou familiares acontecimentos coletivamente atribuídos a outrem. Isso geralmente acontece porque a familiaridade de um indivíduo com determinado relato é tão grande que ele passa a acreditar que essa narrativa fazia parte das histórias narradas por seus pais ou avós, quando ela é possivelmente algo que circula ou que circulava dentro da comunidade.

Produções audiovisuais ou obras de ficção frequentemente provocam efeitos semelhantes, sendo assimilada a sua narrativa aos relatos familiares. Nesse sentido, era muito comum que, ao questionar sobre a trajetória familiar, eu recebesse a indicação de algum livro ou filme, que “*mostra exatamente o que aconteceu*”. O fato de serem obras de ficção, as quais desfrutam, por essa razão, de certa liberdade criativa, não impede que elas se tornem referência para a comunidade.

Uma informante assim descreveu o momento em que os pais foram obrigados a deixar a sua casa:

*“eles tinham que preparar tudo em uma noite, porque na manhã seguinte os turcos iam levar todo mundo embora; a cidade inteira. Então a minha avó – a nossa família tinha algum recurso, porque o meu avô era joalheiro – a minha avó pegou algumas moedas de outro que a gente tinha, envolveu cada uma em um pedaço de tecido e costurou durante a noite nas nossas roupas, como se fossem botões. Então, quando eles chegaram [ao Brasil] eles tinham algum dinheiro.”* (dona de casa, 75 anos, moradora do Rio de Janeiro)

Esse relato, que mostra um pouco das dificuldades pelas quais os imigrantes passavam e faz referências à algumas estratégias empregadas por eles para contornar sua situação, é também a descrição de uma cena do filme francês *Mayrig*, o qual, dirigido por Henri Verneuil, tem grande prestígio entre os armênios, sendo frequentemente referido como um filme que reproduz fielmente o que aconteceu com os imigrantes – ele fora recomendado inclusive pela informante do relato acima.

É certo que, tendo esse filme alguma preocupação histórica, pode-se supor a existência de uma pesquisa que o torne fidedigno, de modo que o desenrolar do enredo seja inspirado em fatos reais e em ações efetivamente empreendidas pelos agentes retratados. Dessa maneira, é factível que algumas famílias, em sua preparação para emigrar, verdadeiramente tenham empregado a estratégia mostrada no filme, ainda que certamente não fosse o caso de todas elas; de todo modo, independentemente de ter realmente ocorrido com a

---

<sup>142</sup> M. Halbwachs. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006 [1950]. p. 71.

família da entrevistada, o importante é que os fatos narrados são efetivamente verossímeis e que os entrevistados acreditam realmente que eles aconteceram com suas famílias.

A obra de Halbwachs discute uma série de questões fundamentais e transforma, assim, o modo como a memória é entendida nas ciências humanas, mas ela também introduz temas que apenas posteriormente seriam desenvolvidos, abrindo caminho, desse modo, para todo um universo de reflexões que serão traçadas por outros cientistas sociais. Quando o autor demonstra, por exemplo, que determinados locais, como um grupo específico de rochedos ou uma paisagem a que chegamos somente saindo da estrada, são associados mentalmente a determinadas lembranças<sup>143</sup>, podemos perceber, ainda que de maneira apenas embrionária, aquilo que seria desenvolvido por Pierre Nora como “lugares de memória”<sup>144</sup>; da mesma forma, quando Maurice Halbwachs aborda a capacidade de a memória assimilar informações obtidas posteriormente e transpô-las para o registro passado, como se naquele momento o sujeito já dispusesse de tais informações<sup>145</sup>, podemos identificar questões que levariam Pierre Bourdieu a refletir sobre a noção de *ilusão biográfica*<sup>146</sup>.

A ideia de “ilusão biográfica” foi desenvolvida por Pierre Bourdieu para analisar as narrativas dos indivíduos sobre suas trajetórias de vida, mas pode ser utilizada também para compreender a apropriação de obras de ficção, como o filme referido anteriormente, por parte de alguns depoentes. Bourdieu trabalha especialmente com a noção de um projeto de vida que orientaria a narrativa do sujeito e daria a ela um sentido, uma motivação, tornando-a um relato coerente; para tanto, o indivíduo preenche essa narrativa com criações que deem significado e que tornem inteligíveis os sucessivos estados de sua vida. O ponto de contato entre a análise de Bourdieu e a da apropriação daquelas obras de ficção reside menos na tese central do autor do que em sua explicação para o modo como os sujeitos criam suas ilusões biográficas, esse processo de recriação do passado de modo a dar sentido à narrativa. A referência a obras de ficção, como se as passagens descritas por elas tivessem feito parte de suas trajetórias de vida, serve para preencher lacunas e dar coerência ao relato.

---

<sup>143</sup> M. Halbwachs. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006 [1950]. pp. 67-68.

<sup>144</sup> P. Nora. *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard, 1985.

<sup>145</sup> M. Halbwachs, op. cit., p. 93.

<sup>146</sup> P. Bourdieu. “A Ilusão Biográfica”. In: M. M. Ferreira; J. Amado, Janaína (org.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

### *1.1 Lugares de Memória*

Os lugares de memória, conceitualizados por Pierre Nora, são na realidade elementos fundamentais para a preservação da memória coletiva, à medida que constituem referenciais concretos e externos ao indivíduo, não dependendo, portanto, de uma postura ativa por parte dele para que se rememore o grupo e o sentimento de pertença àquela coletividade. Assim, como exemplifica Nora, quando ao andar pela rua uma pessoa se depara com um monumento em memória aos mortos da Segunda Guerra, ela é automaticamente levada, desde que compartilhe dos sentimentos que motivaram a construção do monumento e que compreenda os símbolos ali representados, a se ver como parte de uma coletividade que lamenta aquelas mortes ou que tem aqueles mortos como mártires. No caso dos armênios, são imagens como o Monte Ararat que tendem a despertar nos descendentes um sentimento nostálgico em relação a suas origens, independentemente de ele ter ou não estado na região, atuando do mesmo modo que aquele monumento atua para um francês que não participou da Segunda Guerra ou que não teve qualquer perda especialmente significativa no conflito.

Indubitavelmente, porém, o lugar de memória mais significativo para a população armênia de São Paulo é o monumento aos mártires armênios, construído na Praça Armênia em homenagem àqueles que foram perseguidos pelo Império Otomano (ver anexo 10). Esculpido em granito e bronze, o monumento que hoje se encontra próximo ao edifício da Igreja Católica de Rito Armênio é, na realidade, uma nova versão daquele que havia mais próximo da estação do metrô na mesma praça, mas que, de acordo com os membros da comunidade, foi depredado “por vândalos”; desde então, a comunidade fazia pressão sobre a municipalidade para que esse lugar de memória fosse restaurado, tendo sido atendida no ano de 2010. Diversos elementos compõem o monumento: figuras humanas, algumas das quais em tamanho real; uma pira, em que se acende uma chama simbolizando os mártires em situações especiais; e um grande muro de pedra, em que há uma inscrição do escritor Khachatur Abovian, recitada com orgulho pelos armênios: “*mesmo que acorrem meus pés, amarrem minhas mãos, tapem minha boca, meu coração gritará por liberdade*”.

É para esse local que a comunidade se dirige em procissão no dia 24 de abril, ocasião na qual os membros das três principais Igrejas armênias, que se situam ao redor da Praça, reúnem-se no local, sempre após a cerimônia religiosa da manhã, para juntos rememorem as vítimas do genocídio. A homenagem aos mortos, cotidianamente realizada por cada uma das comunidades religiosas em lembrança aos seus membros falecidos, excepcionalmente não é

proferida em qualquer uma delas, sendo reservada para esse momento de união ao restante da comunidade armênia e contando com a participação dos sacerdotes das três Igrejas. A esses *feis* se juntam muitos seguidores da Igreja dos Irmãos Armênios, além de certo número de armênios que não participam das comunidades religiosas mas que prestigiam o caráter cívico da solenidade.

Em 2010, o dia 24 de abril foi celebrado com muita pompa na Praça Armênia, pois foi também a data da inauguração do monumento restaurado. Além da comunidade armênia, estavam presentes algumas autoridades, tais como o vereador Wadi Mutran, autor do projeto municipal de reconstrução do monumento; um representante da prefeitura de São Paulo; e um representante do então governador José Serra, que confirmara presença mas teria ficado impossibilitado de comparecer devido a um imprevisto. Cada uma dessas autoridades fez uma breve fala, na qual exaltava a importância da comunidade armênia para a cidade e para o estado de São Paulo, em uma provável tentativa de capitalizar o seu apoio político. A deferência em relação à comunidade por parte dos homens políticos e em especial por parte do governador do estado, que redigiu uma carta para ser lida na ocasião e que publicara um artigo em sua homenagem no ano anterior<sup>147</sup>, demonstra que se trata realmente de um grupo politicamente importante, seja por seu capital eleitoral, seja por sua projeção na economia local.

Todavia, o monumento não é o único lugar de memória na região: na realidade, toda a praça em que ele se situa pode ser enquadrada nessa categoria – donde seu nome, *Praça Armênia*. Longe de ser uma praça qualquer, como tantas outras na cidade cujas denominações não têm relação alguma com o local, essa praça possui um significado importante para a comunidade armênia de São Paulo, situando-se no coração da área em que os primeiros imigrantes se instalaram. Isso explica o fato de as três maiores Igrejas da comunidade se localizarem em seu entorno, pois se fazia necessário atender a população armênia que habitava as ruas adjacentes e que se expandia ao longo das primeiras décadas do século XX. A adoção do nome que o local possui hoje, portanto, foi resultado de pressões exercidas pela coletividade sobre a administração municipal, que em 1965 aceitou a mudança, reconhecendo o espaço como um (e reforçando o seu papel de) lugar de memória. O mesmo ocorreu com a rua Pagé, local no centro da cidade de São Paulo onde morava uma grande quantidade de armênios e que passou a se chamar Rua Comendador Afonso Kherlakian, em homenagem a um importante comerciante da região.

---

<sup>147</sup> J. Serra. Nenhum genocídio deve ser esquecido. *Folha de São Paulo*, 24 abr. 2009.

Voltando à Praça, temos outro importante lugar de memória: a estação do metrô, que por pressões da comunidade também passou a se chamar *Armênia*. Conforme os relatos recolhidos, a mudança do nome da estação, que até 1985 se chamava *Ponte Pequena*, foi resultado do trabalho do Comitê Nacional Armênio (CNA), a ramificação brasileira do Movimento de Causa Armênia, uma entidade que tem como função em todo o mundo pressionar pelo reconhecimento do genocídio por parte de seus governos. De acordo com um depoente, membro do CNA e que teria participado ativamente da mudança do nome,

*“a estação Armênia do metrô foi um trabalho nosso, na época do Franco Montoro. Nós é que fizemos, através do CNA, um trabalho que redundou no estabelecimento da mudança [do nome] da estação Ponte Pequena para estação Armênia do metrô. Não veio de graça isso. Isso aí veio com o trabalho. Tinha outro nome, nós mudamos; conseguimos mudar. (...) Ele [Franco Montoro, então candidato ao governo do estado] foi até a procissão, até o monumento. No caminho, eu e o finado José Distchekenian, que era o presidente do conselho armênio, falamos para ele: 'vem cá: três igrejas, escola, a comunidade aqui... Isto precisava se chamar também – a praça é Armênia, agora a estação é Ponte Pequena – isto tem que ser estação Armênia.' Aí ele falou para mim, que era do mesmo partido – eu fui fundador do MDB, PMDB e hoje PSDB também – então ele disse: 'como governador eu venho inaugurar aqui a estação Armênia do metrô'. Eu disse 'então o senhor vai falar isso perante o monumento dos mártires, o senhor vai falar isso.' E ele falou.”* (Advogado, 54 anos, morador de São Paulo)

O depoimento prossegue, descrevendo as dificuldades enfrentadas durante os primeiros anos do governo Montoro, cujos assessores não estariam abrindo espaço para as reivindicações da comunidade, quadro revertido a partir da intervenção de Almino Afonso, convidado para ser secretário do governo. O secretário levou, então, o projeto para o governador: *“o Almino falou [com o governador]. E ele respondeu ‘não, eu prometi, realmente. Vamos fazer.’ e saiu. Graças a Deus saiu”*. Assim se refere Nubar Kerimian a respeito da mudança do nome da estação: *“esta, sem dúvida, foi uma das mais importantes conquistas da coletividade armênia do Brasil e 12 de novembro de 1985 o marco histórico da conquista efetiva de toda a coletividade”*<sup>148</sup>.

Esse episódio, que revelaria a força e o comprometimento da comunidade armênia, é muito valorizado por seus membros, pois seria uma prova das vitórias que podem ser obtidas quando existe um engajamento em relação à causa, servindo como exemplo para os outros membros e para outras iniciativas. Para demonstrar a relevância dessa conquista, os indivíduos envolvidos nela costumam contrastar a comunidade armênia, cuja população afirmam chegar a cem mil habitantes na cidade de São Paulo, a outras comunidades de

<sup>148</sup> N. Kerimian. *Massacres de Armênios*. São Paulo: Comunidade da Igreja Apostólica Armênia do Brasil, 1998. p. 267.

imigrantes, como italianos e japoneses. Assim, sobre a existência de uma estação com o nome *Armênia*, diz um informante:

*“Os japoneses, que são muito mais numerosos do que nós aqui, não conseguiram mudar [o nome] de estação Liberdade para estação Japonesa. E eles têm mais de um milhão aqui. Nós somos o quê? Gato pingado perto deles. Mas temos trabalho. É isso que leva perante as autoridades, essa luta...”* (Comerciante, 53 anos, morador de São Paulo)

A luta pela chamada “causa armênia”, empreendida pelo CNA, faz com que ele tente aproximação com homens políticos e até mesmo que sejam lançados candidatos apoiados por ele ou, em alguns casos, oriundos da própria comunidade. Devido a essa mobilização política, a comunidade logrou, em 06 de setembro de 2005, o reconhecimento do genocídio de 1915 pela Câmara Municipal de São Paulo, movendo-se na contra-mão do governo federal, que evita se posicionar a respeito. Assim, embora o Brasil não participe do grupo de cerca de 20 países que qualificam os atos cometidos pelo Império Otomano como genocídio<sup>149</sup>, a municipalidade já o faz, o que é outro motivo de orgulho para a comunidade e referido como exemplo de mobilização política bem-sucedida.

Para pressionar o governo brasileiro a reconhecer o genocídio, a comunidade armênia tenta promover um *lobby* no Congresso Nacional, aproximando-se de parlamentares que possam ter interesse em explorar o tema, dentre os quais se destaca Stepan Nercessian, descendente de armênios e atualmente deputado federal do Rio de Janeiro. Eleito para a Câmara dos Deputados em 2010, Stepan era já vereador da capital fluminense, mas, de acordo com a comunidade, não tinha grande empenho em relação à causa armênia. A despeito desse afastamento em relação à comunidade, reconhecido pelo próprio vereador, ele foi convidado para fazer parte da delegação brasileira que em 2008 visitou a Armênia a convite de seu Ministério de Relações Internacionais.

---

<sup>149</sup> Os países que até o momento já adotam a categoria “genocídio” para definir os atos cometidos pelo Império Otomano foram: Alemanha, Argentina, Armênia, Bélgica, Canadá, Chile, Chipre, Curdistão, Eslováquia, França, Grécia, Holanda, Itália, Líbano, Lituânia, Polônia, Rússia, Suécia, Suíça, Uruguai, Vaticano e Venezuela. Além dos países, alguns organismos internacionais, como o Mercosul e o Parlamento Europeu, também classificam a eliminação dos armênios como genocídio. Cf. “O genocídio armênio: o reconhecimento político e o problema histórico”. *Working Papers*, Lisboa: Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade. Disponível em: <<http://www.cepese.pt/portal/investigacao/working-papers/relacoes-externas-de-portugal/o-genocidio-armenio-o-reconhecimento-politico-e-o-problema-historico/O-genocidio-armenio-o-reconhecimento-politico-e-o.pdf>>. Acesso em: 15, abr., 2011.

## 2. Memórias Subterrâneas

O relato de Stepan sobre a sua visita à Armênia é especialmente interessante de se observar, pois seu declarado pouco contato com a cultura armênia não o impediu de se sentir emocionado ao chegar ao país: “*não esperava sentir tanta emoção. Sempre ouvi as histórias do meu pai, mas a Armênia sempre me pareceu muito distante*”. Outro entrevistado, igualmente afastado da comunidade armênia e cuja família também não tem grande preocupação com a preservação da memória, narra uma vivência semelhante:

*“o que foi para mim a maior catarse em Yerevan foi quando eu fui assistir a um espetáculo de canto e dança folclórica - fico arrepiado de lembrar. Maravilhoso, maravilhoso. Era um grupo com aqueles alaúdes antigos, aquelas cítaras; vários instrumentos. Mulheres com trajes lindos, todos bordados; homens com aquelas camisas, coletes etc.; oboés... instrumentos difíceis de tocar. São exímios músicos. E um grupo de baile dançando. (...) Mas aquilo foi de uma emoção para mim, e era muito lindo - era uma das companhias mais famosas lá - e eu tive um treco. Comecei a chorar... Meu pai tinha morrido fazia pouco tempo e eu pensei 'vou morrer aqui!'.”* (Músico, 48 anos, morador de São Paulo)

Esses depoimentos denunciam a existência de uma memória familiar que subsiste mesmo sem ser conscientemente percebida pelos indivíduos, mas que é trazida à luz quando eles se deparam com experiências marcadas por certa noção de armenidade. Ambos os entrevistados alegam não ser ligados à comunidade e afirmam não conhecer muito sobre a sua história: as memórias que preservam lhes foram repassadas de maneira bastante esparsa, não havendo um cuidado especial em difundir-las. Ainda assim a memória da Armênia é, de alguma maneira, um componente de suas identidades, pois, caso contrário, não haveria razão para que eles fossem a tal ponto afetados por uma ou outra situação.

Fica claro, assim, que a música armênia se tornou para esses informantes um *símbolo pessoal*, isto é, um símbolo cultural que opera, ao mesmo tempo, nos campos da personalidade e da cultura<sup>150</sup>. Embora fizesse parte originalmente do conjunto de elementos compartilhados pela comunidade, ela foi assimilada por esses indivíduos de uma forma extremamente profunda, sendo então ressignificada e assumindo, nesse processo, um sentido particular para os sujeitos. A partir daí, é possível estabelecer um ponto de contato entre as teorias de Obeyesekere e Csordas<sup>151</sup>: essa manifestação artística somente pode ser apropriada e ressemantizada por esses informantes porque a cultura armênia já fora corporificada por eles

<sup>150</sup> G. Obeyesekere. *Medusa's Hair: an Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

<sup>151</sup> T. Csordas. “Asymptote of Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion”. *Current Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, vol. 45, n. 2, pp. 163-185, abr. 2004

e já fazia parte de sua constituição enquanto sujeitos – ainda que, conscientemente, isso não fosse percebido por eles.

Não se pode ignorar que as duas experiências narradas foram especialmente marcantes por envolverem, conforme os relatos, a memória do pai do depoente, em ambos os casos falecidos; isso não as torna, porém, menos relevantes – como se deslocasse da coletividade para o indivíduo (o pai) o motivo da mudança no estado de espírito. Obviamente, nessa situação está sendo lamentado principalmente o falecimento do ente querido, mas o fato de ter sido o contato com a cultura armênia o detonador desse sentimento demonstra que, para os depoentes, há uma associação direta entre seu pai e essa cultura, de modo que, eles também, têm com ela, em algum nível, um sentimento de identidade – donde se explica a *catarse* citada no segundo depoimento.

A existência dessa memória subjacente, que se preserva a despeito da iniciativa dos indivíduos nesse sentido, é um fenômeno que apresenta semelhanças em relação à ideia de “memória subterrânea”, desenvolvida por Michel Pollak<sup>152</sup> para se referir às recordações impronunciáveis e que, ainda assim, preservam-se. A maior diferença entre os casos trazidos aqui e os observados por Pollak é que nestes a transmissão da memória não se faz abertamente, via de regra devido à ação repressiva da memória oficial, ao passo que naqueles a memória coletiva não impõe constrangimentos diretos: pelo contrário, existe até mesmo uma instância voltada para a preservação dessa memória, a comunidade armênia.

Outra ilustração para esse fenômeno de emersão de memórias subjacentes é o caso de uma entrevistada que, inicialmente avessa ao nacionalismo exacerbado da comunidade, visitou a Armênia e afirmou ter retornado transformada: “*eu voltei muito mais armênia agora do que todo mundo. eu voltei tão apaixonada que ninguém imaginava que eu fosse me apaixonar tanto por lá. E eu acho que eu consegui contagiar todo mundo com esta coisa da Armênia: tem que ir mesmo*” (fotógrafa, 27 anos, moradora de São Paulo). Esse exemplo é ainda mais significativo pois a *catarse* foi capaz de reverter a sua postura relativamente cética face à armenidade em um papel pró-ativo a favor de suas origens familiares. Cumpre ressaltar, porém, que a Armênia visitada por esses entrevistados não é, em absoluto, a mesma dos seus ancestrais e sobre as quais eles ouviam falar, de modo que se opera aqui uma transferência das narrativas interiorizadas para aquilo que é efetivamente visto: novamente, os componentes da

---

<sup>152</sup> M. Pollak. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.

cultura armênia que esses indivíduos levavam consigo foram ressignificados a partir das experiências proporcionadas pelo fato de estar na Armênia.

Essa jovem, cuja família participa esporadicamente dos eventos da comunidade, possuía já alguma inserção social nesse universo, pois praticava esportes nos clubes armênios e frequentava as Igrejas bem como determinadas ocasiões sociais; no entanto, criticava duramente as pressões para que estreitasse seus laços com outros armênios, rechaçando por exemplo qualquer possibilidade de casamento endogâmico na comunidade. Após a sua visita à Armênia, porém, tornou-se grande entusiasta da causa armênia, incentivando outros jovens a se engajar, a conhecer o país e realizando até mesmo palestras para divulgar sua “redescoberta das origens familiares”: *daí eu voltei e comecei a querer mobilizar tudo pela Armênia. Eu fiz uma palestra, resolvi escrever a matéria para o jornal... porque é uma coisa que é tão bonita – ninguém tem ideia! – que eu queria que todo mundo soubesse o que era isso*. Transformou-se, inclusive, a sua opinião acerca dos casamentos endogâmicos, pois a partir de então passou a considerá-los “nada demais”.

## 2.1 Silêncios

Refletir sobre a temática das memórias subterrâneas, porém, desperta também uma série de questionamentos a respeito do silêncio, não apenas aquele instituído pela memória oficial, mas igualmente o que os próprios indivíduos se impõem, outro assunto sobre o qual Pollak oferece valiosas contribuições. Conforme o autor defende, o silêncio pode estar relacionado a diferentes fatores, seja a uma proibição explícita de dizer, como ocorre sob ditaduras; seja ao desejo, compartilhado pela sociedade na qual os sujeitos se inserem, de esquecer determinado acontecimento; seja à vergonha que o indivíduo sente em relação a certos aspectos de seu passado, como muitas vezes é o caso daqueles que sobrevivem enquanto todos a sua volta eram eliminados<sup>153</sup>. No caso dos armênios que se instalaram no Brasil, assim como no dos sobreviventes do nazismo, os constrangimentos se devem sobretudo às duas últimas razões: o desejo socialmente dividido de esquecer e a vergonha de lembrar, às quais se acrescenta, de maneira mais óbvia, o sofrimento causado pela recordação das perdas.

---

<sup>153</sup> M. Pollak. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989. p. 5.

Em virtude dessa recusa em lembrar, encontramos em muitos depoimentos uma referência ao silêncio dos imigrantes a respeito do seu passado, como é o caso desta passagem:

*a maioria do meu conhecimento não provém de família, porque o papai pouco queria falar sobre isso. É difícil falar sobre isso para uma criança. Se você está num meio armênio é mais fácil, porque fatalmente a criança vai saber; mas se você está fora desse meio... Ele contava um pouco o que minha avó contava, do massacre, mas isso é extremamente pesado para falar para uma criança, fora do meio armênio. O que eu descobri foi através de leituras, vídeos, Internet, bibliotecas, conversando tête-à-tête com uma ou outra pessoa... Hoje em dia eu tenho um bom conhecimento, principalmente na parte histórica legal - aquela que está escrita. (Padre da Igreja Ortodoxa Antioquina, 35 anos, morador de São Paulo).*

A justificativa para tal recusa em lembrar, de que não se deveria tratar desses assuntos com crianças, talvez seja apenas parcialmente verdadeira, pois ela não explica o silêncio daqueles que imigraram mesmo após seus descendentes atingirem a maturidade; em alguns contextos familiares, é possível que ela seja, na verdade, uma racionalização das gerações atuais para o fato de saberem relativamente pouco sobre os seus antepassados – no caso de a justificativa enunciada não ser realmente a principal razão, é legítimo supor que essa razão esteja ligada à dor da perda ou à culpa por ser um sobrevivente.

Outro aspecto, porém, chama atenção no relato desse entrevistado: o fato de ser um padre da Igreja Antioquina e não da Igreja Apostólica Armênia. De acordo com o depoimento, o início de sua formação religiosa foi, de fato, na Igreja Armênia:

*“eu fui durante muitos anos seminarista armênio. Eu comecei a minha vida religiosa com os armênios. [O bispo] Dom Datev, inclusive, me mandou estudar em Jerusalém no mosteiro que tem no Patriarcado Armênio, mas eu acho que Jerusalém não fez bem para mim, não deu certo. É um mundo à parte; é preciso ter muita vontade para morar em Jerusalém – não pela beleza da cidade histórica, mas pelo contexto atual. Você respira tanto espiritualidade quanto ódio e eu já não conseguia respirar ódio, então voltei, pedi para sair. Como eu já tinha estudos, eu vim para a Igreja Ortodoxa.”*

Segundo o relato, foi através da via religiosa que o padre, então seminarista, “redescobriu” suas origens armênias, sobretudo em função do imperativo de se comunicar em armênio e, a partir desse momento, começou a desenvolver o interesse pela cultura. Até essa vivência seu contato com a *armenidade* era muito restrito, uma vez que sua mãe era italiana e que seu pai não se preocupava especificamente com a preservação desse sentimento identitário. Esse relativo distanciamento do pai do entrevistado em relação à cultura armênia ajuda a compreender, também, os motivos do silêncio a respeito

Nos depoimentos em que a trajetória familiar apresenta lacunas, o que há de mais comum é que o silêncio seja atribuído ao sofrimento de lembrar, como é o caso da avó deste entrevistado:

*Eles [meus avós] não nos ensinavam o armênio; não aprendi. O Armênio eles falavam quando não queriam que a gente entendesse. A minha avó ficou muito traumatizada com tudo o que aconteceu; com o genocídio... Ela sempre teve uma tristeza muito grande, ela como que quis apagar a história. Então, tudo o que eu sei hoje em dia da nossa história familiar e da Armênia eu vim a saber bem depois, já adulto. Dela, mesmo, eu aprendi muito pouco. (...) E se ela começava a lembrar de alguma coisa, a contar alguma coisa, ela começava a chorar; e a gente mudava de assunto, deixava por isso mesmo. (Músico, 48 anos, morador de São Paulo)*

Aqui é enfatizada a dor da perda dos parentes e amigos, mas é possível que haja, mesclada a ela, o sentimento de culpa por ser uma sobrevivente quando tantos outros pereceram ao longo do caminho – um sentimento que, como foi visto anteriormente neste trabalho, alguns líderes da comunidade tentam reativar em falas que se referem àqueles que morreram “*para que nós sobrevivêssemos*”. Não se pode mensurar o quanto cada indivíduo assimila essa última fala como uma verdade e efetivamente se considera responsável pela morte de seus antecedentes, o que revelaria a força daquele sentimento dentro de cada um; os limites entre a dor da perda e o embaraço de lembrar, por isso, são muito tênues.

As dificuldades em lembrar fazem com que seja comum, também no caso dos armênios, um fenômeno observado por Pollak ao resgatar um testemunho:

*“essa contradição se exprime na entrevista de uma sobrevivente do campo de Auschwitz-Birkenau, que disse com alguns minutos de intervalo: ‘no campo, nós nos dizíamos com frequência: precisamos registrar e dizer tudo quando retornarmos’ e depois, evocando o seu retorno, ‘a única coisa na qual eu pensava era esquecer tudo e refazer a minha vida’.”<sup>154</sup>*

Esse confronto entre o “tudo lembrar e tudo registrar” e o “tudo esquecer” ocorre porque, conforme o próprio autor observa, a sobrevivência a um genocídio é uma experiência extrema, que arranca o indivíduo de seu meio familiar e social, privando-o de seus referenciais identitários e forçando-o a recriar a sua própria identidade<sup>155</sup>. No entanto, aquilo que Pollak chama de *appartenance de soi* – literalmente “pertencimento de si”, mas que pode ser entendido também como *integridade identitária* – não é destruída logo que os indivíduos chegam ao campo de concentração: é exatamente a preservação desse sentimento que os motiva a afirmar a necessidade de tudo lembrar, pois existe ainda uma auto-estima que

<sup>154</sup> M. Pollak. *L'expérience concentrationnaire: essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris: Métailié, 2000. p. 12. (Tradução livre)

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 11.

considera inadmissível as atrocidades cometidas. É no momento em que os indivíduos deixam o campo de concentração e se veem face-a-face com a nova sociedade que o pertencimento de si rui, pois fica claro que, nesse novo contexto, não há mais espaço para aqueles sujeitos que estavam no campo de concentração: a sociedade não quer ouvir suas histórias e nem mesmo vê-los, pois eles trazem a marca das atrocidades cometidas pela própria sociedade. O silêncio é tudo aquilo que eles podem lhe oferecer.

O risco que se coloca, como ressalta o autor, é que esses silêncios, mesmo os menos deliberados, convertam-se em esquecimento definitivo<sup>156</sup>, principalmente dentro de determinadas famílias – isso tende a demorar mais para a comunidade como um todo, uma vez que sua memória coletiva se apoia também sobre outras bases. Sendo a memória familiar um componente privilegiado da identidade individual, essa perda gradual faz com que seja perceptível, nas gerações mais novas, um descolamento da identidade coletiva, como ocorre com os descendentes de armênios. É nesse sentido que deve ser entendida a fala de um entrevistado, quando ele afirma:

*Eu me considero brasileiro; sou brasileiro, de origem armênia, também. O que gera um certo conflito, porque sou filho de imigrantes: eu me sinto muito brasileiro, mas às vezes eu não me acho tão brasileiro. É uma coisa um pouco ambígua, mesmo. Eu carrego isso também, nas próximas gerações... Eu não tenho filhos, mas se eu tivesse acho que eles seriam ainda mais adaptados e mais brasileiros. (Cineasta, 52 anos, morador de São Paulo)*

Assim, embora não se possa levar ao extremo o discurso da decadência, de que a comunidade está perdendo os seus referenciais e em breve deixará de existir, é preciso reconhecer que, nas famílias que não exercem qualquer participação nas instituições, as gerações mais novas muitas vezes sabem pouco ou quase nada sobre sua origem armênia.

Para algumas famílias, tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo, a memória que resta é “somos descendentes de armênios” e “nossa família chegou ao Brasil por causa das perseguições impostas pelos turcos”, entre outras informações tão superficiais quanto essas e que não são suficientes para engendrar uma identidade armênia, tendendo, assim, a ser esquecidas. Sobre isso pesa o fato de que os indivíduos que chegam aos vinte anos atualmente fazem parte já da terceira ou da quarta geração nascida no país e sua memória familiar, quando não foi atualizada pelas instituições ou por fontes literárias, encontra-se diluída em virtude das sucessivas transmissões orais.

---

<sup>156</sup> M. Pollak. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989. p. 8.

É preciso, porém, fazer uma ressalva: a questão do afastamento em relação à comunidade e do enfraquecimento tanto da memória quanto da identidade armênias é um tema que, apesar de claramente ser percebido, não pode ser facilmente explorado nesta pesquisa, uma vez que os indivíduos nessa situação, por definição, não participam das redes de relações a que tive acesso. Uma vez em contato com membros da comunidade, eu era apresentado apenas a outros membros e foi principalmente com eles que constitui meu *corpus* documental, o que é verdadeiro para a comunidade fisicamente estabelecida tanto quanto para a virtual: aqueles que não veem a armenidade como um componente importante de sua identidade, também não se incluem na comunidade “Armênios do Rio de Janeiro” no *Orkut*, por exemplo. Apesar disso, fiz contato com descendentes, sempre que possível, por outras vias que não as da comunidade, de forma exatamente a contornar essa dificuldade, mas ainda assim a quantidade de entrevistados acionados dessa maneira permanece muito aquém do número de depoimentos obtidos no interior da comunidade armênia de São Paulo.

De todo modo, as recordações sobre o genocídio são a tal ponto marcantes que, quando existe algum resquício da armenidade, é dessa forma que ela se manifesta. Por isso, excetuando-se os casos em que ela não é repassada dentro do ambiente familiar em razão da dor provocada pelo ato de rememorar, é surpreendente que, em determinados depoimentos, faça-se um silêncio a respeito desse assunto.

Em algumas entrevistas, no entanto, as razões para o silêncio a respeito do genocídio são menos claras e não têm qualquer relação com as reflexões feitas por Pollak. Esse foi o caso em uma entrevista específica, durante a qual coloquei questões, em diversos momentos, sobre as perseguições e sobre as condições em que ocorreu a emigração dos antepassados do depoente, as quais recebiam respostas evasivas ou que tangenciavam o tema. Diante de tais questionamentos, o entrevistado (comerciante aposentado, 88 anos) ora afirmava “*essa história de genocídio é controversa...*”, ora elogiava a atuação do exército turco, ao qual seu pai servia e que teria sido plenamente ético durante a guerra – versão que destoa dos demais depoimentos, os quais ressaltam que aos soldados armênios não era permitido o uso de armas e que “*enquanto eles cavavam trincheiras, eram executados pelos próprios soldados otomanos*” (engenheiro, 80 anos, morador de São Paulo).

Em um primeiro momento, as esquivas do entrevistado lembravam os depoimentos coletados entre os sobreviventes do nazismo na cidade de Civitella Val di Chiana e analisados por Alessandro Portelli: tendo sido mais de cem inocentes punidos pelo assassinato de três soldados alemães por parte de alguns membros da Resistência, a memória local, contrariando

a memória oficial, responsabiliza os resistentes – e não os nazistas – pelas atrocidades cometidas<sup>157</sup>. À primeira vista, portanto, parecia que as respostas evasivas sobre o genocídio armênio se deviam, igualmente, a uma divergência em relação à memória institucionalizada, que retrata os turcos como algozes e os armênios como vítimas inocentes. Comecei a suspeitar que o entrevistado considerava os armênios como os verdadeiros responsáveis pelas agressões ou que ele negava a existência do genocídio, o que colocaria uma série de novas questões acerca de sua memória individual e da memória coletiva.

Diante da minha insistência no assunto, porém, o depoente esclareceu o motivo das evasivas e da evitação em criticar os turcos: *acontece que eu gosto muito de viajar para a Turquia e acho que talvez eles podem recusar meu visto se lerem o seu trabalho e souberem que eu falei sobre o genocídio, afinal a questão do reconhecimento ainda é problemática*. Ainda que essas colocações não se choquem com a memória institucionalizada do genocídio e, muito menos, que elas a questionem, como pareceu à primeira vista, elas sinalizam para as prioridades do entrevistado, que poderia ser acusado pelos outros membros da comunidade de não se empenhar tanto na luta pelo reconhecimento dos massacres e de se pautar por preocupações de ordem demasiadamente pessoal e pragmática. Essa postura contrasta, especialmente, com a de uma depoente que narra sua primeira visita à Armênia, uma viagem que incluía também uma semana na Turquia:

*E eu resolvi isso no domingo de páscoa, eu resolvi que eu queria voltar para o Brasil direto, que eu não queria misturar esse sentimento que eu tive na Armênia com nada, então eu queria voltar direto para São Paulo. Aí eu corri atrás de uma passagem – era domingo de páscoa, estava tudo fechado – e voos Armênia - São Paulo só tem segunda e sexta, então eu comprava naquele dia ou... E eu só chorava na Armênia, porque eu não queria ir para a Turquia. Ou, se eu fosse para a Turquia, eu ia ficar no hotel o dia inteiro, porque eu não estava com a menor vontade de ver turcos, de ver nada, de imaginar nada da história ali. (Jornalista, 28 anos, moradora de São Paulo)*

A entrevistada desenvolveu uma aversão tal à Turquia que ela não suportaria sequer pisar em solo turco, sentimento que fez com que ela alterasse todo seu roteiro estabelecido anteriormente e, de fato, conseguisse voltar para o Brasil sem passar nem mesmo pelo aeroporto de Istambul.

A decisão dessa entrevistada de não visitar a Turquia demonstra a sua corporificação<sup>158</sup> da identidade armênia, que desempenha a partir de então um papel

<sup>157</sup> A. Portelli, "O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum". In: M. M. Ferreira; J. Amado (org.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

<sup>158</sup> T. Csordas. "Asymptote of Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion". *Current Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, vol. 45, n. 2, pp. 163-185, abr. 2004.

determinante na forma como ela se posiciona no mundo. Se, até o momento da visita à Armênia, a jornalista demonstrava certa objetividade em relação a esse sentimento – a ponto de estabelecer um roteiro de viagem que incluía tanto a Armênia quanto a Turquia – o contato com a memória proporcionado pela visita ao país-natal de seus avós desencadeou emoções que haviam sido silenciadas. A *armenidade* e todas as noções a ela relacionadas, em especial a aversão à Turquia, foram interiorizadas e se tornaram a “alteridade íntima” de que trata Thomas Csordas, ou seja, daquele *outro* que, por estar a tal ponto interiorizado, tem o poder de interferir na própria constituição dos sujeitos<sup>159</sup>.

## 2.2 O Maravilhoso Brasil

Outro tema recorrente nos relatos e que tem relação direta com o esquecimento e o silêncio é a hospitalidade encontrada no Brasil – ou, se invertermos a fórmula, o silêncio a respeito das dificuldades enfrentadas após a imigração – à qual se faz referência tanto na literatura acerca da população armênia quanto nos depoimentos individuais, como se percebe no sermão proferido pelo bispo no dia 24 de abril de 2009: “*graças a Deus que nossos pais chegaram ao Brasil, essa pátria tão bonita, abençoada, hospitaleira, onde começaram a sobreviver, reconstruir suas casas*”. Evidentemente, estabelecer uma relação positiva com o país da acolhida é fundamental para qualquer imigrante, que, em termos bastante práticos, depende plenamente da solidez desses laços para conseguir se estabelecer fisicamente: sem a tolerância e a simpatia, por menor que seja, da sociedade em que se instalou, não seria possível ao estrangeiro realizar as tarefas mais simples, como se locomover ou comprar e vender produtos, muito menos, desenvolver trabalhos mais complexos. Em se tratando de um grupo cuja economia girava principalmente em torno do comércio, a colaboração dos brasileiros se fazia de suma importância, pois sem eles não haveria mercado para os vendedores armênios, que seriam relegados à condição de grupo marginalizado.

A referida “generosidade” do Brasil em relação aos imigrantes, contudo, não se deve apenas ao fato de o país os ter recebido, mas especialmente de ter lhes dado a possibilidade de se estabelecer e crescer profissionalmente, acumulando grandes riquezas e galgando posições de destaque dentro da sociedade. Segundo a memória coletiva, os armênios não teriam sido

---

<sup>159</sup> T. Csordas. “Asymptote of Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion”. *Current Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, vol. 45, n. 2, pp. 163-185, abr. 2004. p. 168.

tratados como um grupo de menor valor, nem mesmo na sociedade paulistana, em que as fronteiras étnicas sempre foram mais claramente estabelecidas do que nas outras cidades que receberam esses imigrantes: desde o princípio desfrutaram de uma acolhida que dependia muito pouco das suas origens.

Ainda mais importante do que o ato de se estabelecer materialmente, todavia, é a tarefa de se reestruturar enquanto sujeito, configurando novamente uma identidade a partir da qual o indivíduo possa se definir para si mesmo. Assim, se é verdade que, como define Pollak, a sobrevivência a um genocídio arranca o indivíduo de seu meio familiar e social, privando-o de seus referenciais identitários, a experiência ao exílio, que lhe sucede, não deixa de ser traumática, pois impõe a ele a necessidade de se restabelecer segundo parâmetros que não são os seus e sobre os quais muitas vezes ele sabe pouco ou quase nada. O imigrante se vê subitamente imerso em um sistema de símbolos e códigos – dentre os quais a linguagem é apenas o mais visível – que ele desconhece, mas é obrigado a dominar, sob o risco de permanecer indefinidamente na categoria de sujeito-fora-do-mundo. Isso explica a gratidão com que os imigrantes falam do país de acolhida, que lhes teria possibilitado a reinserção nas redes de sociabilidade que, em última instância, ajudam-nos a reconfigurar a própria identidade social.

O desenraizamento provocado pelo exílio, quando não é revertido pela reconfiguração da identidade, inviabiliza a *appartenance et permanence de soi* da qual fala Pollak<sup>160</sup>, isto é, a preservação de sua essência pelo indivíduo.

Diante disso, perceber o país de acolhida como um país maravilhoso é menos uma opção do que uma exigência imposta pelo próprio fato de se estar no exílio, uma vez que rejeitar o novo lar significa rejeitar a possibilidade de retomar a permanência do *Eu*. Sendo assim, não é o país de acolhida que necessita dos imigrantes, conforme a narrativa dessas comunidades frequentemente afirmam, mas os imigrantes que necessitam dele – em um sentido muito mais profundo do que o simplesmente material. Isso leva à constatação de que o país que recebe o imigrante será sempre, independente de qual país seja, um lugar maravilhoso.

É evidente que a inversão nos termos da relação de necessidade serve também a determinados propósitos e será amplamente “fundamentada” por aqueles que chegaram: o Brasil *precisa* dos imigrantes porque eles são bons trabalhadores, ou porque eles têm caráter,

---

<sup>160</sup> M. Pollak. *L'expérience concentrationnaire: essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris: Métailié, 2000. p. 11.

ou porque eles têm maior conhecimento em determinado assunto, ou porque eles têm maior experiência em certo ramo profissional, entre tantas outras justificativas. Além de essas explicações facilitarem a receptividade por parte da população local, elas são uma racionalização para que os próprios imigrantes formem uma imagem de si – visto que aquela que eles possuíam anteriormente foi destruída pela experiência do genocídio – e consigam situar a sua posição dentro da nova sociedade.

Por outro lado, existem indivíduos que adotam a estratégia oposta e se recusam a qualquer assimilação na cultura que os recebe, como foi possível observar em diversas famílias como a dessa depoente do Rio de Janeiro:

*“o meu pai tinha uma tia que morava com o irmão dele e era muito difícil conversar com ela, porque ela não falava português: ela só falava armênio. Então a gente, que não falava armênio, não conseguia falar com ela; mas os meus primos, filhos desse irmão do meu pai, acabaram aprendendo o armênio, porque convivam com ela.”* (artista plástica, 77 anos, moradora do Rio de Janeiro)

Se isso é verdade dentro de famílias que moravam no Rio de Janeiro, em que a comunidade armênia não era muito forte, em São Paulo não era diferente, como revela este testemunho:

*“minha avó era uma armênia convicta, ela só falava armênio - ela nunca aceitou falar turco mais - ela só falava armênio, só comia comidas armênias e os costumes ela manteve como se ela estivesse ainda na Armênia turca ou no Líbano, no bairro dos Armênios (ali perto de Burj Hamud, que é onde eles devem ter morado). E seguramente essa miscigenação talvez não fosse bem aceito por ela, que era de uma outra geração.”* (comerciante, 43 anos, morador de São Paulo)

No segundo depoimento percebe-se o esforço em manter outros elementos, mas certamente a manifestação mais perceptível desse recurso de sobrevivência identitária é a resistência a aprender a língua local: essa resistência tem um impacto simbólico muito importante, pois, ao fazê-lo, não é o imigrante que é obrigado a se deslocar culturalmente para possibilitar a comunicação e sim aqueles que desejam estabelecer contato com ele; nesse caso, são os brasileiros (familiares do imigrante ou não) que devem aprender o armênio e se adaptar à cultura armênia. Deve ser feita, no entanto, uma ressalva: esse é um recurso empregado geralmente apenas por pessoas mais idosas e que dispõem de uma estrutura familiar para fazer a mediação com a sociedade, pois de outro modo a própria sobrevivência do indivíduo poderia ficar prejudicada.

A recusa em se integrar socialmente pode ser atribuída a diversos fatores, embora sempre ligados à tentativa de manter os laços com sua terra natal; de maneira óbvia, preservar viva a língua significa preservar viva sua cultura original. As motivações dos indivíduos que adotam essa estratégia, entretanto, não se restringem à perpetuação da cultura: manter-se tal

como se estava antes de ser arrancado de suas raízes é uma forma de o sujeito resistir, através da negação, a esse ato de violência. Bloquear a memória da migração e a memória do genocídio e manter um comportamento como se eles não tivessem acontecido significa, simbolicamente, negar a sua ocorrência, um recurso utilizado pelos sujeitos devido ao grau de violência desses eventos, que frequentemente não podem ser suportados nem mesmo enquanto memória.

### ***2.3 É Preciso Tudo Contar***

Se é verdade que em alguns casos as circunstâncias conduzem o indivíduo a *tudo esquecer*, em outros o imperativo é o extremo oposto, de modo que os sujeitos se sentem na obrigação de *tudo contar*. Isso explica o surgimento de biografias e, especialmente, de autobiografias de sobreviventes de genocídios, as quais frequentemente encontram receptividade por parte do público, interessado nas especificidades da trajetória de indivíduos que, contrariando todas as expectativas, conseguiram sobreviver ao massacre que pareceria inevitável. Esse é o caso do relato de Boghos Boghossian, irmão de meu bisavô, que narra com detalhes sua história de vida em um caderno de memórias que, segundo alguns membros da comunidade armênia de São Paulo, não deveria se manter apenas como um registro familiar e, sim, ser publicado e tornado acessível a todos.

Esse relato, que será analisado a seguir a título de estudo de caso, é realmente representativo da memória que se preserva entre os armênios no Brasil, revelando a autoimagem que essas pessoas produzem, os valores que elas enaltecem, seus hábitos e crenças, entre tantos outros elementos. Nessa narrativa podem ser percebidos também os silêncios e as lacunas deixadas na memória, ainda que, em sendo um depoimento guiado pelo próprio depoente, essas lacunas pareçam melhor camufladas. Assim, esse é um relato típico justamente porque é um relato único: tal como qualquer outro relato, ele possui especificidades que o tornam singular, ao lado das quais se encontram elementos culturais valorizados pelas demais narrativas.

Um dos aspectos que permeia toda a descrição e que é a base do texto é a preocupação com o trabalho e com a educação, temas igualmente ressaltados nas entrevistas e que são apresentados como duas das características definidoras do caráter dos armênios.

Assim, o primeiro parágrafo do relato trata precisamente do trabalho desenvolvido pela família do narrador e, o segundo, do seu ingresso na escola, escolha que tem como efeito ressaltar, por um lado, o potencial produtivo da população armênia, *trabalhadora*, e, por outro, valorização que ela faz da cultura.

Para a sua educação formal, Boghos beneficiou-se da penetração dos missionários ingleses e estadunidenses no Império, os quais, conforme foi observado no capítulo anterior, mantinham escolas e universidades em toda a região: sua formação ginásial foi realizada na escola da missão americana e a sua formação superior, na Universidade Americana de Beirute. Devido a essa participação na vida dos armênios, oferecendo-lhes, muitas vezes, a única possibilidade de educação escolar, as missões internacionais ocupam uma posição privilegiada na memória da comunidade.

A referência à educação e ao trabalho, porém, não é suficiente, na percepção dos armênios, para atestar o caráter de um indivíduo: é preciso que esse trabalho seja marcado pela *honestidade*, categoria central nos discursos registrados. Essa preocupação se manifesta, igualmente, logo nas primeiras páginas, quando o autor faz referência à segunda atividade em que trabalhou:

*“puseram-me, então, como aprendiz de um sapateiro, mas ele era desonesto. Mandava que chegássemos cedo à loja para irmos, logo em seguida, à praça onde os curdos vendiam carvão em sacos a fim de retirarmos um ou dois pedaços de cada saco (...) No fim de cada mês, o sapateiro dividia o resultado do roubo entre os empregados, depois de levar a metade. Quando cheguei com a minha parte em casa e contei a minha mãe o que acontecia, ela não permitiu que aquilo entrasse em casa: -Você roubou? Tire isso daqui e jogue fora, ou dê a algum pobre, e nunca mais vá à tal loja.”*

Esse episódio toca no mesmo ponto de outro, acontecido posteriormente em sua vida e que revelaria o seu rigor ético: formado médico e morando no Brasil, recebeu um convite para uma sociedade:

*“logo fui procurado pelo tal médico que havia falado com meus irmãos sobre trabalharmos juntos. Veio felicitar-me e traçar um programa. Eu lhe propus abriremos um consultório, com uma boa enfermeira, que encaminhasse os doentes, conforme a especialidade do médico. Ao final do mês, dividiríamos o dinheiro que entrasse. -Não, não é este o meu plano, retrucou. Acho que cada um deve ter seu próprio consultório, onde desejar, e encaminhar para o colega os casos de sua especialidade. O que recebesse o cliente indicado pelo outro retiraria uma espécie de comissão para o colega. -Ah, quer dizer que devemos sobrecarregar o doente em proveito próprio? Perguntei a ele -Não, não é bem assim. -Muito obrigado, respondi, mas não concordo. Minha faculdade não me ensinou este tipo de roubalheira.”*

Aqui se percebe claramente a exaltação do rigor ético que, de acordo com o autor, nortearia o seu trabalho e determinaria suas posturas face às situações enfrentadas, um rigor igualmente ressaltado quando os entrevistados se referem aos armênios como “bons trabalhadores”. Mais do que isso, no entanto, nos dois eventos narrados fica evidente o contraste entre o armênio, honesto, e o outro, desonesto, um contraste análogo àquele que se manifestara entre os armênios, leais (mesmo que sob dominação), e os estrangeiros, tiranos.

Outrossim, do mesmo modo como não basta ser trabalhador, de acordo com o autor, também não basta apenas estudar: é preciso estudar mais do que o estritamente necessário. Isso é o que explica o esforço realizado por ele para aprender o inglês ainda durante a infância, ainda que a sua própria família considerasse estranho e desnecessário:

*“fui à casa de um amigo de meu pai, cujo filho falava inglês (...) [ele] se ofereceu para ensinar-me de graça o inglês: - venha aqui à noite, que te darei aulas de graça. Comprei logo um livrinho e comecei a estudar. Nunca esqueço como meu pai e meus tios riam de mim, quando estudava em voz alta”.*

Ao longo do relato o autor demonstra os frutos que teriam sido colhidos em virtude de escolhas como essa, seja em um emprego obtido, seja em uma amizade importante, tornados possíveis graças ao seu domínio da língua. Esse foi o caso do contato com um médico americano, Dr. Ward, de quem Boghos fora intérprete durante a adolescência e que, tendo reencontrado enquanto fazia os seus estudos também em medicina, conseguiu que ele fosse dispensado do serviço militar obrigatório.

Uma situação semelhante ocorreu em um momento posterior, quando o autor, já formado em medicina, servia no exército turco e foi capturado pelos ingleses:

*“foi então que eu tive uma ideia brilhante: escrever uma carta, de uma só linha, que dizia assim: ‘-Marechal Alembry. Sou médico armênio. Quero ajudar para que a guerra termine depressa’. No terceiro dia veio um telegrama do Marechal ao diretor desse campo [de prisioneiros]: -Dr. Boghossian pode sair e receber um serviço de sua competência.”*

Tivera o autor seguido o conselho de seu irmão mais velho, que o recriminara por estar ainda estudando aos trinta anos de idade, dificilmente teria conseguido se comunicar com o marechal inglês e, muito menos, obtido a sua simpatia.

Esses discursos têm como objetivo implícito produzir determinado padrão de comportamento e por diversas vezes o narrador afirma sua intenção de servir de exemplo, especialmente para os seus filhos. Sendo assim, as posturas “corretas”, ou seja, considerada aconselháveis pelo autor, estão sempre associadas a efeitos positivos – a decisão de não explorar os seus clientes estando associada a um aumento na clientela e a decisão de prosseguir seus estudos, à sobrevivência durante a guerra, por exemplo –, o que faz com que

possamos identificar nessas memórias, tal como em outras narrativas presentes na comunidade, a tentativa de inculcar um determinado *habitus*<sup>161</sup>.

No entanto, se por um lado o relato de Boghos se assemelha bastante aos relatos encontrados em outros espaços dentro da comunidade armênia ao ressaltar determinados valores, por outro ele se diferencia radicalmente desses outros espaços ao dedicar muito pouca atenção ao genocídio promovido pelo Império Otomano. As passagens que tratam do assunto trazem informações bastante gerais, resumindo-se a trechos como “*notícias chegavam sobre a deportação e o massacre dos armênios*” ou “*muitas noites [eu] não dormia, pensando em meus irmãos pequenos e em meus sobrinhos*”. Nesse sentido, são extremamente marcantes os silêncios a respeito do ocorrido, uma vez que as referências ao período entre 1915 e 1922, quando Boghos chegou ao Brasil, restringem-se quase exclusivamente à sua atuação profissional: pouco se fala sobre as atrocidades cometidas pelo exército otomano e mesmo sobre os pais do autor, que foram mortos nesse período.

Esses silêncios, porém, não devem ser atribuídos apenas ao poder traumático dessas experiências: em se tratando do registro de uma história de vida, essas lacunas no relato podem ser resultado meramente dos objetivos do autor com esse relato, que diferem substancialmente dos objetivos do mesmo indivíduo durante uma conversa em família. Assim, enquanto nessas conversas o objetivo, via de regra, é que as os mais jovens conheçam sua história familiar ou de sua comunidade, no registro das memórias de um indivíduo o mais importante é que as gerações vindouras conheçam os fatos mais relevantes para aquele indivíduo em especial, a partir dos quais elas construirão suas memórias sobre essa pessoa específica. Não cabe, portanto, tratar dos males que acometiam os armênios enquanto um grupo étnico em 1915.

O resultado dessa diferença entre as memórias registradas e aquelas transmitidas cotidianamente é a produção de um outro modo de vivenciar a *armenidade*: as primeiras produzem uma identidade ancorada em um discurso amplo, coerente e articulado, ao passo que as últimas engendram uma identidade calcada em episódios bastante pontuais. Ambas, contudo, dedicam a mesma atenção ao compartilhamento de determinados valores considerados caros ao grupo.

---

<sup>161</sup> P. Bourdieu. “Esboço de uma Teoria da Prática”. In: R. Ortiz (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983 [1972].

### 3. Genocídio e Holocausto

“Em um discurso de 1939, no qual ele [Adolph Hitler] ordenou o assassinato, ‘sem piedade e sem compaixão’, de homens mulheres e crianças polonesas, ele concluiu: ‘quem, afinal, fala hoje da aniquilação dos armênios?’”<sup>162</sup>.

Esse episódio, narrado em diversas ocasiões por diferentes depoentes, demonstra uma associação muito comum dentro da comunidade e que é central para o discurso sobre o genocídio, o que faz com que exerça também influência direta sobre a própria identidade do grupo: a associação entre o destino dos armênios durante a Primeira Grande Guerra e o dos judeus durante a Segunda Guerra. São inúmeros os elementos evocados para justificar essa comparação, os quais remetem ao contexto do extermínio, aos meios empregados, à reação internacional aos acontecimentos, entre tantos outros. Ainda que esses pontos de contato sejam reconhecidos por importantes pesquisadores do assunto, como Donald Bloxham<sup>163</sup>, que considera ambos como “a solução final”, parece que, aos olhos da comunidade, essa aproximação não se deve apenas a fins analíticos, mas também políticos.

O primeiro ponto de contato entre armênios e judeus se deve à sua condição de vítima enquanto grupo, o que faz com que Sapsezian e Alem se refiram, respectivamente, à “natureza trágica”<sup>164</sup> e ao “excesso de infelicidade”<sup>165</sup> da nação armênia. A condição de vítima é ainda mais clara quando se considera a desigualdade das forças envolvidas: os “poderosos Estados” otomano ou alemão contra as “frágeis populações” armênia ou judaica, evidenciando a relação desproporcional entre os dois lados. Nazistas e otomanos, devido a essa perseguição covarde, são lembrados como verdadeiros monstros, capazes das piores atrocidades, a que se acrescenta o fato de que compartilhavam do desprezo pelos grupos que perseguiam, ambos situados abaixo da categoria de ser humano. Poucos atos na história da humanidade são considerados tão hediondos quanto o holocausto nazista e não é fortuito que os armênios vinculem precisamente a ele as políticas implementadas pela Sublime Porta durante a Primeira Guerra.

---

<sup>162</sup> Simon Usborne. *Anatomy of a massacre: How the genocide unfolded*. Disponível em: <http://www.independent.co.uk/opinion/commentators/fisk/robert-fisk-the-forgotten-holocaust-463306.html>, 10/03/2011.

<sup>163</sup> Cf. D. Bloxham. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005. E também: D. Bloxham, *The Final Solution: a Genocide*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

<sup>164</sup> A. Sapsezian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 119.

<sup>165</sup> J.-P. Alem. *A Armênia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961. (Col. Saber Atual). p. 12.

Diante de uma agressão a tal ponto desmedida, não surpreende que tanto em uma quanto em outra narrativa surja a figura do “bom soldado”, aquele que desrespeita as ordens superiores e possibilita a fuga dos prisioneiros ou os abriga em sua residência<sup>166</sup>. A despeito do caráter mítico desse personagem, a referência àquele que salva as vítimas de um destino mais trágico serve para reafirmar, através do contraste, o caráter desumano das ordens emitidas pelos governantes, que não são toleradas nem mesmo por seus subordinados. Ao mesmo tempo, essa referência resgata, contudo, a humanidade das vítimas, que haviam sido reduzidas a objetos nas mãos dos seus algozes.

Não se trata, em absoluto, de negar o genocídio dos armênios, de considerá-lo menos hediondo do que o dos judeus – como foi dito aqui em outra ocasião, ambos são atrocidades de mesma ordem – ou de culpabilizar as vítimas, pois, como afirma Francisco C. Teixeira<sup>167</sup>, não é entre elas que serão encontradas as causas dos atos cometidos por seus agressores. Nazistas e otomanos foram responsáveis por barbaridades indescritíveis com o intuito, efetivamente, de exterminar completamente uma etnia. É preciso, no entanto, evitar simplificações que reduzem as perseguições a antagonismos superficiais, maniqueístas e a-históricos, de modo a compreender melhor o discurso produzido acerca de tais acontecimentos.

Outro aspecto que contribui para a aproximação entre judeus e armênios é o fato de que a tipificação de crime de contra a humanidade surgiu em termos jurídicos exatamente durante a Primeira Guerra, em uma declaração produzida pela Rússia em maio de 1915 e referendada pela Inglaterra e pela França<sup>168</sup>. O objetivo desses países com o documento era categorizar a atuação do Império Otomano face aos armênios, a qual, por sua magnitude, não se enquadrava em qualquer outra classificação de crimes. Não havendo, porém, tal tipificação no início dos anos 1910, tornava-se impossível legalmente julgar os atos do governo otomano como um crime dessa natureza e, como consequência, a primeira condenação por esse crime foi adiada para os tribunais de Nuremberg, após a Segunda Guerra. Portanto, se os nazistas foram condenados por crimes contra a humanidade, isso somente foi possível porque esse

---

<sup>166</sup> Cf. R. Fisk. *The Great War for Civilization: the Conquest of the Middle East*. New York, Alfred A. Knopf, 2005. p. 320. E também: D. E. Miller & L. T. Miller. *Survivors: An Oral History of the Armenian Genocide*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1993.

<sup>167</sup> F. C. T. da Silva. “Os Fascismos”. In: D. A. Reis Filho; J. Ferreira; C. Zenha (org.). *O Tempo das Crises: Revoluções, Fascismos e Guerras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. (Col. O Século XX).

<sup>168</sup> Bloxham. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005. pp. 136-137.

crime já estava previsto desde 1921; ou seja: também sob a ótica do direito internacional, judeus e armênios se enquadram como vítimas de mesma categoria de crime.

A política de alianças durante a Primeira Guerra é mais um elemento que inspira os armênios a associarem sua imagem à dos judeus: uma vez que o Império Otomano integrava a Tríplice Aliança, liderada pela Alemanha, os armênios perseguidos teriam sido vítimas, de certa maneira, do Estado alemão, tal como seriam posteriormente as vítimas do holocausto. De fato, como foi observado, os alemães eram os aliados mais poderosos do Império Otomano durante o conflito de 1914-1918, mas isso em hipótese alguma os torna co-responsáveis pela política interna da Sublime Porta, especialmente no que tange à perseguição de minorias. Mesmo o argumento, empregado por inúmeros depoentes e comprovados por fontes escritas<sup>169</sup>, de que os representantes da Alemanha no Império tinham o conhecimento dos atos cometidos contra os armênios não é suficiente para atestar a responsabilidade daquele país em relação a tais atos. Além de outros embaixadores, como o diplomata estadunidense, estarem igualmente cientes das ações perpetradas pela Sublime Porta – o que, seguindo aquela lógica, também tornaria os seus países co-responsáveis por elas –, havia outros interesses envolvidos, que se sobrepunham à afinidade ideológica e à cumplicidade no crime.

Considerando que a intolerância da Alemanha tornava os armênios tão vítimas desse país quanto dos outros que igualmente fecharam os olhos para o que ocorria no interior do Império Otomano, torna-se claro que o interesse é menos ressaltar o silêncio internacional sobre a questão do que responsabilizar especificamente os alemães. Observa-se, aqui, um argumento teleológico, pois seria a Alemanha – e não qualquer outro Estado – a responsável pelo genocídio mais conhecido do século XX; nada mais natural, portanto, que ela demonstrasse já, vinte anos antes, certa simpatia por semelhante ato hediondo.

É precisamente no reconhecimento internacional desfrutado pelo holocausto que se encontra a razão da tentativa dos armênios de se associar aos judeus. Diferentemente do genocídio promovido pela Alemanha de Hitler, pouco se fala e pouco se sabe sobre aquele perpetrado pelo Império Otomano dos Jovens Turcos: é sintomático que, enquanto Bloxham<sup>170</sup> destaca que os genocídios são temas muito pouco estudados, Pollak lembra que poucos temas na história da humanidade receberam tanta atenção quanto o genocídio

---

<sup>169</sup> Conforme comprovam: S. Power. *Genocídio: a Retórica Americana em Questão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.; D. Bloxham. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005.; e T. Akçam. *A Shameful Act: the Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*. New York: Henry Holt and Company, 2006.

<sup>170</sup> D. Bloxham, op. cit., 2005.

promovido pela Alemanha nazista<sup>171</sup>, contraste que revela o prestígio desfrutado pelo holocausto na historiografia tradicional. Nesse sentido, os judeus dispõem de um vultuoso capital simbólico<sup>172</sup>, pois são reconhecidos como vítimas, têm sua história valorizada e perpetuada tanto pelos estudos acadêmicos quanto pela sociedade de maneira mais ampla; é esse capital simbólico que interessa também à comunidade armênia.

Assim, enquanto a comunidade internacional prontamente se levanta contra qualquer tentativa de revisitar o holocausto, até hoje são poucos os países que reconhecem o destino dos armênios no interior do Império Otomano como *genocídio*. Associar os armênios do Império Otomano aos judeus da Alemanha nazista confere força à causa armênia – qual seja: promover o reconhecimento internacional do genocídio – além de dar maior visibilidade a um tema relativamente pouco estudado pelas pesquisas em história. A esse respeito, parece interessante retomar um trecho do sermão proferido pelo bispo da Igreja Apostólica Armênia no dia 24 de abril de 2009 e já reproduzido aqui:

*Nós estamos reunidos na igreja hoje, dia 24 [de abril], para cumprir uma obrigação sagrada: em primeiro lugar, para evocar a memória dos nossos avós, mártires. Em segundo, prometer lutar pelos direitos deles; nunca esquecer os nossos direitos, que ainda não temos. Lógico que muitas nações amigas já reconheceram o genocídio armênio e muitas outras nações, mesmo conhecendo a História, ainda temem reconhecer, porque ainda têm relações diplomáticas com a Turquia e não querem fazer uma inconveniência com a Turquia. Mas eles todos sabem que existiu o genocídio nos primeiros anos do século XX. E nós, armênios, estamos lutando para [sic.] a reivindicação dos nossos direitos, e sabendo, acreditando e confiando na justiça, que algum dia todo mundo vai reconhecer. Mesmo a Turquia vai também reconhecer e assim a humanidade vai conseguir a justiça e a paz. Nós, [em] terceiro lugar temos que decidir lutar de uma maneira diferente. Nós não queremos vingança, mas nós exigimos justiça e para que o inimigo conheça a sua culpa, nós temos que viver, mantendo vivos os nossos costumes, nossa língua nossa cultura, nossa religião, mantendo aberta sempre a nossa Igreja... em uma palavra, continuando a vida dos nossos antepassados.*

Entretanto, embora o reconhecimento internacional, em si, seja já uma grande vitória, existe ainda uma expectativa, ao menos por parte da comunidade, de que ele seja um passo para conquistas maiores, percepção notadamente dos membros mais ligados à participação política. Segundo essa concepção, é através do reconhecimento pelos demais países que a Armênia vai obter justiça, o que significa, em especial, reparação territorial e punição para a Turquia, considerada a herdeira natural do Império Otomano e, portanto, responsável pelos atos do regime anterior. Isso aparece, de maneira subliminar, na fala do bispo reproduzida logo antes, em especial no trecho em que o sacerdote clama por *justiça* e se

<sup>171</sup> M. Pollak. *L'expérience concentrationnaire: essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris: Métailié, 2000. p. 7.

<sup>172</sup> P. Bourdieu. *Ce que Parler Veut Dire: l'Économie des Échanges Linguistiques*. Paris, Fayard, 1982.

refere à Turquia como “o inimigo”: mais do que uma justiça em termos morais, abstratos, o que é reivindicado aqui é uma justiça concreta, definida pela responsabilização da Turquia pelos crimes cometidos.

As reivindicações territoriais dos armênios em relação aos territórios turcos já estavam presente no imediato pós-guerra, quando um memorando emitido pelo governo para a Conferência de Paz de Paris, em 1919, reclamava como territórios “não só o da nascente República e as províncias adjacentes ao Karabagh, Akalkhalak e Zanguezur, mas também os seis *vilaietes* da 'Armênia turca' e ainda as regiões de Trebizonda e da Cilícia. Em suma (...) a [Armênia] dos sonhos de todos os armênios idealistas”<sup>173</sup>. Se essas exigências foram então consideradas demasiado ambiciosas, a criação do Estado de Israel após a Segunda Guerra pode ter lhes dado novo alento e servir como caso paradigmático, uma vez que a sua fundação foi decidida internacionalmente, com pouca ou nenhuma consulta aos Estados ou populações da região a respeito dos limites territoriais do novo Estado – tudo em nome da reparação ao grande mal que fora cometido injustamente a uma população. O Estado foi criado às expensas das populações estabelecidas na Palestina, as quais sequer haviam tido participação na agressão à população beneficiada, i.e., os judeus.

No caso da Armênia, que já existiu como Estado autônomo de 1918 a 1920 e depois de 1991, as reivindicações passam por um território mais condizente com a Armênia histórica (ver anexo 1), ainda que não haja clareza e muito menos consenso em relação a quais limites seriam esses. Isso significa resgatar uma área atualmente sob domínio turco, incluindo as principais cidades de onde saíram as famílias de emigrantes e, em especial, a região de locais simbolicamente representativos para os armênios, como o Monte Ararat. Mais uníssonos, porém, são as vozes que reivindicam a incorporação do Nagorno Karabagh, que, atualmente em litígio com o Azerbaijão, é controlado pelo Estado armênio mas é isolado dele por território azeri.

---

<sup>173</sup> A. Sapsezian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 178.

### 3.1 *Disputa por Reconhecimento*

Não obstante, embora seja central para a população armênia na diáspora, a memória do genocídio possui um significado totalmente diferente para o Estado armênio hoje, que lhe confere, em comparação com aquela população, uma importância relativamente menor. Isso se percebe, por exemplo, na luta pelo reconhecimento internacional das perseguições cometidas pelo Império Otomano, a qual, por ser ainda mais forte fora da Armênia do que entre os governantes do país, suscita uma série de críticas a esses governantes. Sapsezian lembra que os protocolos assinados em 2009 em conjunto pela Turquia e pela Armênia e que visavam uma solução final para os impasses, foram recebidos por muitos como “uma verdadeira capitulação da Armênia frente ao seu tradicional inimigo”<sup>174</sup>. Isso se deve ao boicote econômico que a Armênia realiza em relação à Turquia, segundo o qual relações comerciais permanecerão suspensas até que o país reconheça como genocídio os atos de 1915 – os protocolos de 2009 pretendiam suavizar a represália aos produtos turcos.

A divergência entre a população da diáspora e aquela que permaneceu no país se deve a uma série de fatores, a começar pela submissão da Armênia ao regime soviético entre 1921 e 1991, que alterou profundamente as condições de vida da população local, ao passo que as relações da diáspora com certa “Armênia mítica” se mantiveram inalteradas. Assim, enquanto a população local sofria as transformações promovidas pelo regime comunista, as famílias que emigraram lidavam apenas com a Armênia que deixaram, o que engendrou, desde então, tipos diversos de relação com o Estado armênio. Isso significa que a última grande dificuldade pela qual a população da diáspora passou enquanto grupo foram os massacres promovidos pelo governo otomano; para os que permaneceram na Armênia, por outro lado, aos massacres que se iniciaram em 1915 seguiram-se as perseguições da União Soviética stalinista, a ineficiência e a crescente corrupção do governo armênio, os problemas financeiros, entre outros obstáculos, o que reduz a importância relativa do genocídio no imaginário coletivo. Mesmo as tragédias que comoveram a população da diáspora e promoveram uma mobilização internacional das comunidades armênias, como o terremoto de 1988, não foram, de maneira alguma, recebidos da mesma forma por essas comunidades, pois não deslocaram o genocídio da posição de elemento aglutinador por excelência da identidade armênia.

---

<sup>174</sup> A. Sapsezian. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010. p. 260.

Outro fator que acentua a divergência em relação ao genocídio é o fato de que os três partidos políticos mais atuantes na diáspora não ocupam o centro da cena política na armênia, de modo que eles possuem, em relação àqueles que controlam o poder no país, bandeiras e reivindicações diferentes. Isso não significa que o governo armênio trate com descaso a população diaspórica, que, com mais de quatro milhões de indivíduos, supera em um milhão o número daqueles que vivem em território armênio; pelo contrário, justamente para lidar com as preocupações dessa população numerosa foi criado em 2009 o Ministério da Diáspora Armênia. Ocorre, todavia, que o governo necessita seguir uma agenda própria, ligada mais aos interesses atuais do que às motivações históricas.

A Armênia é hoje um país com cerca de 30 mil km<sup>2</sup>, sem saída para qualquer mar e que tem como vizinhos a Turquia, o Azerbaijão, a Geórgia e o Irã. Com o primeiro deles rompeu contatos diplomáticos nos anos 1920 e, apesar da assinatura dos protocolos, essa situação ainda não foi revertida; com o segundo, desde o fim da União Soviética nutre uma relação conflituosa, marcada pela disputa da região do Nagorno-Karabagh<sup>175</sup>; restam-lhe, portanto, poucas opções de parceiros comerciais, o que restringe as suas possibilidades de crescimento econômico. Não surpreende, por isso, que o governo armênio esteja disposto a abrir mão, em parte, de suas reivindicações históricas face à Turquia e a aceitar o estabelecimento do comércio com o país, a despeito do não-reconhecimento do genocídio, restrição que causa mais prejuízos à própria Armênia do que ao seu vizinho. Abre-se, desse modo, a possibilidade de trocas com o continente europeu e do escoamento dos produtos através do Mar Mediterrâneo.

Como pode ser percebido, a memória do genocídio desempenha funções primordiais para a população armênia no Brasil, pois figura como um importante elemento aglutinador dessa coletividade e como o principal elo entre os indivíduos e suas origens armênias, chegando em muitos casos a ser o único componente da identidade armênia preservado. A relevância dessa memória e na inscrição na narrativa familiar é a tal ponto significativa que ela dispensa a existência de instituições formalmente constituídas, como as Igrejas, para se preservar, de modo que, mesmo no Rio de Janeiro ou em outras cidades que não contam com as mesmas

---

<sup>175</sup> Região disputada pelo Azerbaijão e pela Armênia, que alega ser sua população de origem armênia. Foi objeto de confrontos diretos desde 1988 e também da guerra ocorrida entre os dois países de 1992 a 1994. Desde o cessar-fogo de Moscou, assinado em maio de 1994, o Nagorno-Karabagh encontra-se sob domínio da Armênia, que agora luta para que haja contiguidade territorial entre a região e o restante do país.

estruturas armênias que encontramos em São Paulo, é possível recolher relatos sobre a aniquilação dos armênios.

Da mesma maneira como essas memórias subsistem a despeito da inexistência de instituições armênias em determinada localidade, elas se mantêm ainda que os indivíduos não participem de tais entidades, mesmo quando elas fisicamente lhes são acessíveis. Isso explica o domínio que esses indivíduos têm não apenas dos relatos sobre a trajetória de sua família mas também da narrativa acerca dos armênios de maneira mais geral, incluindo-se aí aspectos da tradição perpetuados principalmente pelas instituições armênias, aos quais os sujeitos têm acesso, pode-se supor, através do material produzido e divulgado para fora da comunidade.

A memória que resiste mesmo sem a reativação sistemática e periódica realizada pelas instituições é a outra face das lembranças que se apagam apesar da vivência da comunidade e que deixam em seu lugar lacunas provocadas pelos esquecimentos e pelos silêncios. Ambos os processos, recordar e esquecer, estão ligados ao poder traumático da experiência do genocídio – ainda que não possam ser reduzidos a ele, uma vez que esses processos variam também em função das trajetórias biográficas dos indivíduos – pois, ao mesmo tempo em que ele marca indelevelmente as memórias individuais, produz experiências que necessitam ser esquecidas sob pena de, não o sendo, provocar a permanente desestruturação dos sujeitos. Recordar e esquecer são, destarte, altamente reveladores da relação que os indivíduos estabelecem com as perseguições e, por extensão, com toda a coletividade.

A memória do genocídio é, assim, um elemento indispensável para que os indivíduos se percebam como parte de um grupo e para que compartilhem a noção de que possuem algo em comum. Contudo, se por um lado essa memória é um componente central de suas identidades individuais, por outro ela desempenha um papel que ultrapassa substancialmente as questões subjetivas e se volta a preocupações de ordem totalmente pragmáticas: manter viva a memória do genocídio significa manter viva a luta pelo seu reconhecimento, o que é visto pela comunidade como um ato de justiça absolutamente necessário. Em termos simbólicos, o reconhecimento traria alento aos descendentes dos armênios, que cumpririam assim suas obrigações face aos seus antepassados assassinados; em termos materiais, ele abriria espaço para a reparação territorial e financeira à Armênia, pois, uma vez que a Turquia reconheça as perseguições e assuma a responsabilidade por elas, poderia ser solicitado algum tipo de indenização. Embora este objetivo não seja abertamente declarado por todos os

membros da comunidade armênia, como é o caso daquele, existe uma parcela significativa da população que vislumbra essa possibilidade no horizonte.

A luta pelo reconhecimento do genocídio armênio está diretamente ligada à tentativa de aproximá-lo do holocausto, que é o caso de genocídio mais conhecido e debatido no mundo, desfrutando o seu reconhecimento de certo consenso internacional. Ser associado às perseguições promovidas sob o nazismo significa, para o genocídio dos armênios, ter direito ao mesmo tratamento dedicado a elas: o respeito da comunidade internacional, a valorização da população armênia e de sua história, o esforço no sentido de preservar e difundir a narrativa a respeito das atrocidades cometidas pelo Império Otomano; enfim, conquistas que ampliariam o capital intelectual da Armênia no cenário mundial. Nesse sentido, pode-se afirmar que, também a partir do ponto de vista político, lembrar é reconstruir o passado com a ajuda de dados do presente, pois toda a luta empreendida em nome do reconhecimento do genocídio é informada pelas conquistas obtidas pelos judeus após a Segunda Guerra.

De qualquer modo, seja para garantir a sobrevivência da comunidade armênia, seja para “pagar as dívidas” com seus familiares mortos, seja para promover a reparação da Armênia e, assim, melhorar suas condições materiais, aos olhos da comunidade é imprescindível o reconhecimento internacional dos assassinatos como um genocídio. Para tanto, faz-se absolutamente necessária a manutenção da memória a seu respeito, independentemente se isso se faz dentro do espaço institucional ou fora dele.

## CONCLUSÃO

A observação da comunidade armênia deixa claro que não existe uma versão absoluta para a ideia de *armenidade*, ou seja, daquilo que, de acordo com cada indivíduo, define a identidade armênia; essa noção parece, antes, o resultado de uma construção subjetiva do que uma noção bem-estabelecida dentro da coletividade. Pode-se observar, portanto, interpretações mais tradicionais, profundamente calcadas na observação de determinados hábitos e costumes, ao lado de outras, menos ortodoxas, que concebem a cultura armênia como algo mais amplo. De maneira geral, porém, essas duas leituras possuem em comum a percepção de que as recordações a respeito do genocídio promovido pelo Império Otomano desempenham um papel fundamental na definição da *armenidade*.

A grande diferença entre as concepções de identidade armênia deriva de vivências diferenciadas desse pertencimento: de um lado, uma memória codificada e, de outro, uma memória imagética. Assim, na comunidade armênia de São Paulo, que dispõe de instituições étnicas e que participa ativamente dessas instituições, o discurso a respeito da *armenidade* se encontra formalmente constituído e é reafirmado constantemente, de modo que todos os seus membros compartilhem uma mesma narrativa a respeito de suas origens e possuam um mesmo padrão de comportamento. Entre os armênios de São Paulo que não frequentam as instituições e os armênios do Rio de Janeiro, por outro lado, essas narrativas mais gerais a respeito da coletividade não são encontradas e são substituídas, na função de pilares da identidade armênia, por relatos pontuais, geralmente apreendidos a partir de um contexto familiar. Não se pode dizer, portanto, que não existe uma identidade armênia entre essas

peessoas, apenas que essa *armenidade* é vivenciada de maneira não-formal, fora da tutela das instituições étnicas.

A valorização da memória do genocídio de 1915 está ligada indubitavelmente à sua participação na gênese da comunidade armênia no Brasil, pois foram essas perseguições que impulsionaram de maneira decisiva a diáspora armênia e que, em última análise, deram origem à imigração desse contingente populacional neste país. Isso não significa, é evidente, que ele tenha sido o único fator responsável pela diáspora: vale lembrar que, ainda no século XIX o governo otomano já promovera perseguições sistemáticas aos armênios, o que contribuiu também para a sua fuga e dispersão dessa população no mundo, inclusive em direção ao Brasil. Além disso, outras etnias deixavam o Império devido a razões totalmente distintas, como a prosperidade econômica que lhes era possibilitada<sup>176</sup> e não era de se espantar que os armênios participassem igualmente desse fluxo migratório. De qualquer forma, o genocídio durante a Primeira Guerra teve importância capital em razão do volume de pessoas atingidas e da quantidade de imigrantes que chegaram no Brasil fugindo dos massacres.

Tão importante quanto o papel desempenhado concretamente pelo genocídio, no entanto, é a sua função mítica, ligada à construção simbólica da comunidade armênia: essas perseguições organizam e orientam as diferentes narrativas, oferecendo-lhes um ponto de partida comum, uma vez que toda a comunidade viveu o genocídio e foi vítima dele. Mesmo aqueles cujas famílias já estavam no Brasil em 1915 trazem essa memória, pois seus antepassados observavam as atrocidades que eram cometidas pela Sublime Porta e se solidarizavam com seus conterrâneos, considerando-se igualmente atingidos em sua condição de armênio. Desse modo, as perseguições conferem unidade a trajetórias familiares heterogêneas, marcadas por especificidades, por experiências e contextos diferenciados.

O protagonismo desse episódio na cosmologia da comunidade armênia pode ser atribuído a sua força traumática enquanto um ato de violência extrema, ao emprego de métodos considerados desumanos. Não é de surpreender que em todas as famílias que preservam alguma memória da emigração – tenham elas ou não participação nas instituições da comunidade – possam ser encontradas referências a agressões desmedidas cometidas contra ou presenciadas por algum de seus membros, desde a separação de pais e filhos às execuções sumárias, passando por todo tipo de terror psicológico. Devido a tamanha violação da condição de humano das vítimas o genocídio é considerado inesquecível e, precisamente

---

<sup>176</sup> P. G. H. R. Pinto. *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. pp. 24-25

por ser inesquecível, ele é a base ideal sobre a qual deve se edificar o pertencimento da comunidade, uma vez que é o referencial mais sólido de que ela poderia se servir. Para aqueles empenhados na preservação da identidade armênia, portanto, a evocação do genocídio é absolutamente crucial, pois se trata de um evento que se mantém na memória de todos os indivíduos e a respeito do qual existe um relativo consenso, visto que não se questiona, no interior do grupo, a sua ocorrência; pelo contrário, uma das lutas é exatamente para que esse consenso seja compartilhado pelo restante da sociedade.

Tendo como referência a experiência extrema do genocídio, a comunidade passa a valorizar determinadas categorias que se tornam centrais para sua identidade, como as noções de *vítima* e de *resistentes*, entre outras. É partindo desse foco que a coletividade observa a sua história e a história da nação armênia, ressaltando para os diferentes momentos de seu passado a luta contra a dominação e por sua própria sobrevivência: dominada por gregos, romanos e otomanos; ameaçada por medos, persas e bizantinos, a população armênia teria conseguido preservar a sua unidade e seus hábitos não obstante as pressões para que fosse assimilada por seu dominador. Aos olhos dos membros da comunidade, o genocídio seria apenas mais um capítulo, talvez o mais violento, dessa “dramática história” de uma nação contra as ambições estrangeiras – ainda que, sob um olhar mais distanciado, essa narrativa possa ser considerada teleológica, pois utilizaria as categorias trazidas pelo genocídio para analisar os períodos da história armênia que o antecederam. De todo modo, são as instituições da comunidade que assumem a tarefa de garantir a preservação e a difusão dessa narrativa.

Apenas concebendo as escolas e as Igrejas, por exemplo, enquanto guardiãs da memória é que se compreende a sua atuação dentro da comunidade, bem como as cerimônias e festividades por elas realizadas. É dessa maneira que elas garantem a atualização dos laços que unem a coletividade, atingindo os seus objetivos não apenas através do aprendizado por todos dessa memória oficial, mas também perpetuando hábitos e costumes e, assim, incutindo padrões de conduta dentro da coletividade. Para tanto, essas instituições fazem uso do discurso racional, claramente estruturado, tanto quanto de recursos subjetivos, que põem em jogo as sensações dos indivíduos. Esse é o papel desempenhado, de maneira bastante clara, pelas cerimônias religiosas, mas também, de forma menos explícita, pelas festividades que são promovidas pela escola, dentre as quais a mais importante é a Noite da Cultura Armênia: nessas ocasiões, geralmente são repetidas narrativas centrais da cosmologia armênia e descritos elementos de sua cultura, em sentido mais estrito, como formas artísticas, vestimentas e hábitos alimentares.

Para tanto, as instituições empregam com frequência um discurso carregado de simbolismo, o que lhes confere ainda mais força à medida que se utiliza de processos inconscientes de metaforização – entendendo-se por “metáfora” não apenas a substituição de um termo concreto por outro termo concreto e sim qualquer passagem de um elemento conhecido para um elemento desconhecido. O uso de uma linguagem altamente simbólica – isto é, em que se diz mais do que aquilo que efetivamente é dito, pronunciado – é aliado a outros componentes igualmente simbólicos, como determinada apresentação do espaço e determinados gestos realizados pelos responsáveis pelo evento, o que evidencia o seu caráter ritualístico.

Outro aspecto que reforça o caráter ritualístico dessas cerimônias é o fato de que elas têm como efeito a recriação da coletividade, através da reafirmação dos laços que unem os seus membros. Nos eventos promovidos pelas Igrejas, pela escola ou por qualquer outra instituição os integrantes da comunidade armênia têm a oportunidade de entrar em contato com indivíduos com os quais supostamente compartilham certas características e, ao fazê-lo, de dar existência concreta àquela coletividade, que em geral não tem mais do que uma existência abstrata. Sublinham-se, assim, as fronteiras que separam a comunidade armênia do restante da sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que se atualiza o pertencimento dos indivíduos àquele grupo.

O contato materialmente estabelecido com uma parcela da comunidade armênia no Brasil faz com que os indivíduos possam se perceber também como parte de uma comunidade maior, igualmente imaginada: a nação armênia. Essa outra comunidade, que não se restringe à população do Estado armênio mas corresponde, do mesmo modo, às outras comunidades da diáspora, tem uma existência ainda mais abstrata, embora, nem por isso, menos real. Não é incomum, portanto, que os armênios se reúnam para atividades que integram as diferentes comunidades da diáspora, como os jogos pan-armênios ou as campanhas mundiais para a arrecadação de recursos: sua noção de comunidade transpassa as fronteiras dos países em que se localizam.

As relações transnacionais da comunidade armênia são possibilitadas em larga medida pela atuação das instituições, que não se limitam à localidade em que estão sediadas e que com frequência adquirem ramificações em outros países. Dentre as instituições que atuam dessa maneira o exemplo provavelmente mais visível são as Igrejas, mas junto a elas podemos elencar partidos, sociedades de beneficência, entidades desportivas, entre tantas outras.

Fica claro, assim, que as instituições desempenham uma multiplicidade de funções: transmissão de conhecimento, criação de padrões de conduta, materialização da noção de coletividade, integração e comunicação entre as diferentes comunidades da diáspora são apenas algumas dessas tarefas. Ao lado delas, no entanto, e exercendo um papel fundamental há o trabalho de depositárias e guardiãs da memória coletiva, a qual encontra nessas entidades o seu registro oficial. São as instituições que se encarregam da preservação das narrativas tradicionais a respeito da origem da nação armênia, são elas que cultivam cuidadosamente os mitos de origem e que se empenham na transmissão dessas noções para todos os membros da coletividade.

Porquanto são as responsáveis pela preservação da memória oficial, as instituições se colocam também como as detentoras da tradição comunitária, ou seja, as autoridades responsáveis pela classificação dos hábitos e costumes tipicamente armênios e, por extensão, da definição daquilo que é a *armenidade*. Em linhas gerais, “ser armênio”, do ponto de vista tradicional, significa preservar a memória acerca da história da nação, dominar a língua e frequentar os espaços institucionais de revificação da coletividade. De certa maneira, portanto, ser armênio significa, na perspectiva daqueles à frente das instituições, precisamente referendar o trabalho desenvolvido pelas próprias instituições: a preservação da língua, da memória e a participação nas atividades por elas promovidas.

Esse mecanismo de retroalimentação do prestígio desfrutado pelas instituições dentro da comunidade é uma das principais críticas dirigidas à forma tradicional de se compreender a *armenidade*, que não contemplaria, dessa maneira, aqueles que não participam do convívio institucionalizado. Os descendentes que se afastaram da comunidade seriam, assim, “menos armênios” do que os demais, independentemente se esse afastamento se deve a escolhas pessoais, a um distanciamento físico em relação às instituições ou, simplesmente, à inexistência de instituições armênias na cidade de moradia desses descendentes. Contudo, embora tal crítica à forma “ortodoxa” de se compreender a *armenidade* esteja presente também entre os membros atuantes da comunidade armênia de São Paulo, não se pode afirmar a existência de uma disputa direta e bem-estabelecida pela autoridade de definir o que é ser armênio.

De qualquer forma, ficou claro ao longo desta pesquisa que a participação dos indivíduos nos espaços não é condição *sine qua non* da existência de uma identificação com a Armênia. Mesmo aqueles que alegam nunca ter participado de qualquer cerimônia promovida pela comunidade preservam em geral certos aspectos da memória coletiva, seja em relação à

história da Armênia, seja em relação ao genocídio de 1915. Nessa categoria de indivíduo sem participação nas instituições e que ainda assim preservam o sentimento identitário são paradigmáticos os casos indicados aqui de pessoas que visitaram a Armênia e “redescobriram” a sua *armenidade*: se isso foi possível é porque já havia nelas uma compreensão de que aquilo que elas observavam fazia parte da sua constituição enquanto sujeito – não fosse assim, dificilmente haveria sequer o desejo de visitar a Armênia, visto que esse não figura entre os destinos mais procurados pelos turistas.

A preservação de componentes da memória coletiva entre tais indivíduos é facilitada porque, além da memória familiar que subsiste independentemente do trabalho sistemático promovido pelas outras instituições, existe uma memória oficial produzida e registrada muitas vezes pelas próprias entidades da nação armênia. Assim, mesmo a população do Rio de Janeiro tem acesso aos livros a respeito da história do país, através dos quais esse grupo estabelece contato com as narrativas míticas acerca de suas origens. Outrossim, como parece ainda mais importante, mesmo aqueles que não tem qualquer relação com as instituições armênias preservam lembranças acerca das violências cometidas contra as suas famílias pelo Império Otomano, o que torna claro que a preservação da identidade independe daqueles vínculos institucionais.

Este estudo não pretendeu, de modo algum, esgotar as questões a respeito da coletividade armênia no Brasil sobre sua identidade ou sobre suas memórias: trata-se, pelo contrário, de uma contribuição embrionária para as considerações acerca desse tema. Na realidade, o que se deve em parte à quase total inexistência de trabalhos acadêmicos no Brasil sobre a Armênia ou sobre os imigrantes neste país, a pesquisa trouxe mais questões novas do que a quantidade de problemas colocados inicialmente, o que abre espaço para diversas reflexões futuras.

## BIBLIOGRAFIA

### *1. Fontes utilizadas*

BOGHOSSIAN, Boghos. [Memórias]

CARVALHO, Tania. *Aracy Balabanian: Nunca Fui Anjo*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2005. (Coleção Aplauso / Série Perfil)

EXTERNATO JOSÉ BONIFÁCIO. Edição Comemorativa de 50 anos: Hay Askain Turian Varjarian – Externato José Bonifácio. 1988

KERIMIAN, Nubar. *Massacres de Armênios*. São Paulo: Comunidade da Igreja Apostólica Armênia do Brasil, 1998.

MILLER, Donald E. & MILLER, Lorna T. *Survivors: An Oral History of the Armenian Genocide*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2005.

SAROYAN, William. *The Armenian and the Armenian*. Disponível em: <<http://armenianhouse.org/saroyan/saroyan-en.html>>. Acesso em 15, abril, 2011.

SERRA, José. Nenhum genocídio deve ser esquecido. *Folha de São Paulo*, 24 abr. 2009.

TOYNBEE, Arnold & BRYCE, Lord James. *Atrocidades Turcas na Armênia*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

WERFEL, Franz. *Os Quarenta Dias de Musa Dagh*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995 [1933].

## 2. Bibliografia consultada

- AKÇAM, Taner. *A Shameful Act: the Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*. New York: Henry Holt and Company, 2006.
- AL-BAGHDADI AL-DIMACHQI, Abd al-Rahman. *Deleite do Estrangeiro em Tudo que É Espantoso e Maravilhoso*. Rio de Janeiro/Caracas/Argel: Bibliaspa/Biblioteca Nacional/Biblioteca Ayacucho/ Bibliothèque Nationale d'Algers, 2007 [1869].
- ALEM, Jean-Pierre. *A Armênia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961. (Col. Saber Atual).
- ALEXANIAN, Jacques der. *Le ciel était noir sur l'Euphrate*. Paris: Robert Laffont, 1988.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1983].
- ANDEZIAN, Sossie. “Des Pelerins Sedentaires: Formation d’une Diaspora Armenienne à Jerusalem”. In: CHIFFOLEAU, Sylvia & MADOEUF, Anna. *Les Pelerinages au Maghreb et au Moyen Orient: Espaces publics, Espaces du Public*. Beirute: IFPO, 2005.
- ARTZROUNI, Ashot. *História do Povo Armênio*. São Paulo: Comunidade da Igreja Católica Apostólica Armênia do Brasil, 1976 [1965].
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: Johns Hopkins University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University Press, 1986.
- AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. (Trad.: Danilo Marcondes Filho). 1990. *Mimeo*.
- BARTH, Fredrik. “A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas”. LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000 [1989]. pp. 107-139.
- \_\_\_\_\_. “An Anthropology of Knowledge”. *Current Anthropology*, The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, v. 43, n. 1, pp. 1-17, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Cosmologies in the making: a Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. New York: Cambridge University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000 [1969]. pp. 25-67.

- BARTH, Fredrik. “O Guru e o Iniciador”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 [1990]. pp. 141-165.
- \_\_\_\_\_. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- BLOXHAM, Donald. *The Final Solution: a Genocide*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Ce que Parler Veut Dire: l'Économie des Échanges Linguistiques*. Paris, Fayard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Esboço de uma Teoria da Prática”. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983 [1972].
- \_\_\_\_\_. “A Ilusão Biográfica”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. *Conhecimento, Identidade e Poder na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. Niteroi, 2006. Dissertação (mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niteroi, 2006.
- CLOAREC, Vincent & LAURENS, Henry. *Le Moyen-Orient au 20<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Armand Colin, 2000.
- CSORDAS, Thomas J.. “Asymptote of Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion”. *Current Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, vol. 45, n. 2, pp. 163-185, abr. 2004.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Rio de Janeiro: Edições Paulinas, 1989 [1912].
- FERNANDES, José Pedro Teixeira. “O Fim do Império Otomano e a Troca de Populações entre a Grécia e a Turquia”. *História*, Lisboa, n. 97, pp. 36-41, 2007. Disponível em: <<http://www.jpfernandes.com>>. Acesso em: 19, fev., 2010.

- FERNANDES, José Pedro Teixeira. “O genocídio armênio: o reconhecimento político e o problema histórico”. *Working Papers*, Lisboa: Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade. Disponível em: <<http://www.cepese.pt/portal/investigacao/working-papers/relacoes-externas-de-portugal/o-genocidio-armenio-o-reconhecimento-politico-e-o-problema-historico/O-genocidio-armenio-o-reconhecimento-politico-e-o.pdf>>. Acesso em: 15, abr., 2011.
- \_\_\_\_\_. “Império Otomano 1915-1917: o que aconteceu aos armênios?”. *História*, Lisboa, n. 68, pp. 28-38, 2004. Disponível em: <<http://www.jptfernandes.com>> Acesso em: 19, fev., 2010.
- FISK, Robert. *The Great War for Civilization: the Conquest of the Middle East*. New York, Alfred A. Knopf, 2005.
- FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- FROMKIN, David. *Paz e Guerra no Oriente Médio: a Queda do Império Otomano e a Criação do Oriente Médio Moderno*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 [1989].
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: BasicBooks, 1973.
- GÖÇEK, Fatma Müge. *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford University Press. 1996.
- GÖÇEK, Fatma Müge; BALAGHI, Shiva. *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power*. New York: Columbia University Press. 1994.
- GONÇALVES, Joannisval B. *Tribunal de Nuremberg (1945-1946): A Gênese de uma Nova Ordem no Direito Internacional*. Rio de Janeiro, Renovar, 2004.
- GRÜN, Roberto. *Negócios e Famílias: Armênios em São Paulo*. São Paulo: Sumaré, 1992.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006 [1950].
- HANSEN, Thomas B. *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. Routledge: New York, 2005
- HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994 [1991].

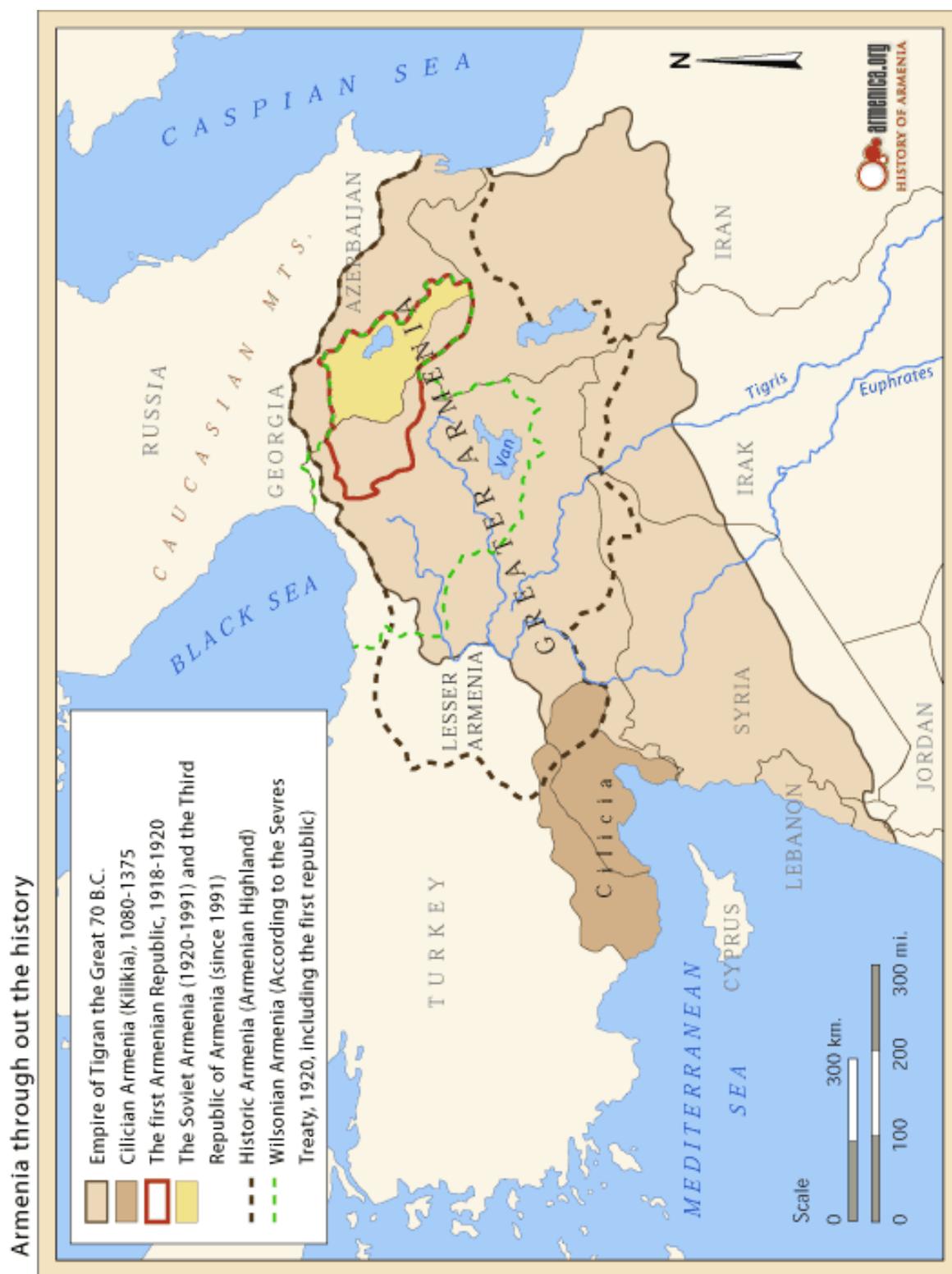
- HOVANNISIAN, Richard G. (org.). *Looking Backward, Moving Forward: Confronting the Armenian Genocide*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2003.
- KHERUMIAN, R. *Les Arméniens: Introduction à l'Anthropologie du Caucase*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1943.
- LAURENS, Henry. *L'Orient Arabe: Arabisme et Islamisme de 1798 à 1945*. Paris: Armand Colin, 2000.
- LEITÃO, Míriam C. R. *Disputa de Poder entre a federação Russa e os estados Unidos na Região do Mar Cáspio Antes e Depois do 11 de Setembro de 2001*. Brasília, 2006. Dissertação (mestrado em Diplomacia) – Instituto Rio Branco, Ministério das relações Exteriores, Brasília, 2006.
- LESSER, Jeffrey. *Uma Diáspora Descontente: os Nipo-Brasileiros e os Significados da Militância Étnica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- LEVITA, Gabriel. *Religião, etnia y nación en las definiciones de los especialistas armenios: hacia una problematización de los discursos sobre lo comunitario*. REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR, 8, 2009, Buenos Aires. pp. 1-15. (mimeo)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996 [1958].
- \_\_\_\_\_. *O Suplício do Papai Noel*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.
- LINHARES, Maria Yedda. *A Luta contra a Metrópole (Ásia e África)*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LOUREIRO, Heitor de A. C. "Breve História dos Primórdios da Igreja Apostólica". *Rhema*, v. 13, n. 40, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Mascates, sapateiros e empresários: um estudo da imigração armênia em São Paulo*. 2011. (mimeo)
- MAKDISI, Ussama. "Ottoman Orientalism". *The American Historical Review*, v. 107, n. 3, 2002.
- MIGLIORINO, Nicola. "'Kulna Suriyyin?' The Armenian Community and the State in Contemporary Syria". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n. 115-116, 2006. pp. 97-115
- \_\_\_\_\_. *(Re)Constructing Armenia in Lebanon and Syria*. New York: Bergham, 2008.
- MOURADIAN, Claire. *L'Arménie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

- NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard, 1985.
- NUNES, Clarice. "As políticas públicas de educação de Gustavo Capanema no governo Vargas". In: BOMENY, Helena (org.). *Constelação Capanema*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getulio Vargas, 2001. pp. 103-125.
- OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's Hair: an Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- ORMANIAN, Maghakiá. *A Igreja dos Armênios*. São Paulo: Edições O.L.M., 2003 [1910].
- PINTO, Paulo Gabriel H. R. *Árabes no Rio de Janeiro: uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Etnicidade e Nacionalismo Religioso entre os Curdos da Síria". *Antropolítica*, Niteroi, n. 19, 2005. pp. 31-61.
- \_\_\_\_\_. *Islã: Religião e Civilização (Uma Abordagem Antropológica)*. Aparecida: Santuário, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Islã, Secularismo e Nacionalismo entre os Curdos da Síria". *Religião e Etnicidade*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Mystical Bodies. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*. Tese de Doutorado. Boston University: 2002.
- POLLAK, Michael. *L'expérience concentrationnaire: essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris: Métailié, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Memória e identidade social". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, v. 5, n. 10, pp. 200-212, 1992.
- PORTELLI, Alessandro. "O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum". In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1996. pp. 103-130.
- POWER, Samantha. *Genocídio: a Retórica Americana em Questão*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

- REIS FILHO, Daniel A.; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste (org.). *O Tempo das Crises: Revoluções, Fascismos e Guerras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. (Col. O Século XX).
- RIBEIRO, Paula. “Saara”: *Uma Paisagem Singular na Cidade do Rio de Janeiro (1960-1990)*. São Paulo, 2000. Dissertação (mestrado em História Social) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2000.
- SAFADY, Wadih. *Cenas e Cenários dos caminhos de minha vida*. Belo Horizonte: Santa Maria, 1966.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- SAPSEZIAN, Aharon. *História da Armênia: drama e esperança de uma nação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. *História Sucinta e Atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010.
- SCHNERB, Robert. *O Século XIX: as Civilizações Não Europeias; o Limiar do século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. (Col. História Geral das Civilizações – vol. 14).
- SILVA, Francisco Carlos T. da. “Os Fascismos”. In: REIS FILHO, Daniel A.; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste (org.). *O Tempo das Crises: Revoluções, Fascismos e Guerras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. (Col. O Século XX). pp. 109 – 164.
- AL-TAHTAWI, Rifa’a Rafi’. R.. *An Iman in Paris: Account of a stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*. Londres: Saqi, 2004 [1831].
- TAMBIAH, Stanley J.. *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- TERNON, Yves. *Les Arméniens: Histoire d'un génocide*. Paris, Seuil, 1977.
- TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008 [1974].
- \_\_\_\_\_. *Floresta de Símbolos*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
- USBORNE, Simon. *Anatomy of a Massacre: How the Genocide Unfolded*. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/opinion/commentators/fisk/robert-fisk-the-forgotten-holocaust-463306.html>>. Acesso em: 10, março, 2011.
- VAN DER VEER, Peter. *Religious Nationalism, Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

## ANEXOS

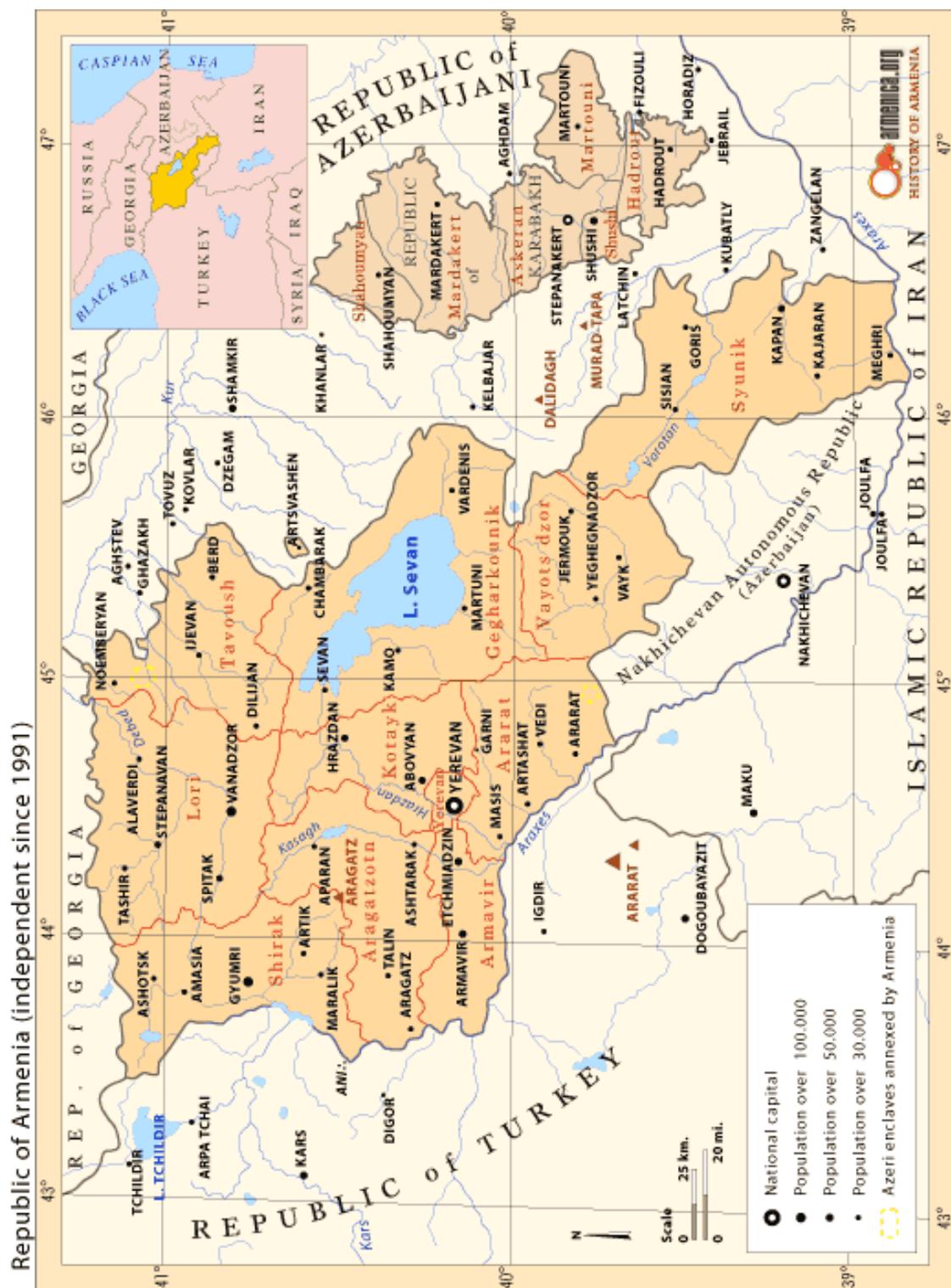
## 1. A Armênia Histórica



Fonte: [www.armenica.org](http://www.armenica.org)

## ANEXOS

## 2. Armênia atual e território do Karabagh



Fonte: www.armenica.org

## ANEXOS

## 3. Armênia Histórica em 1914



Fonte: <http://www.arte.tv/fr/Comprendre-le-monde/le-dessous-des-cartes/392,CmC=519432,view=maps.html>

ANEXOS

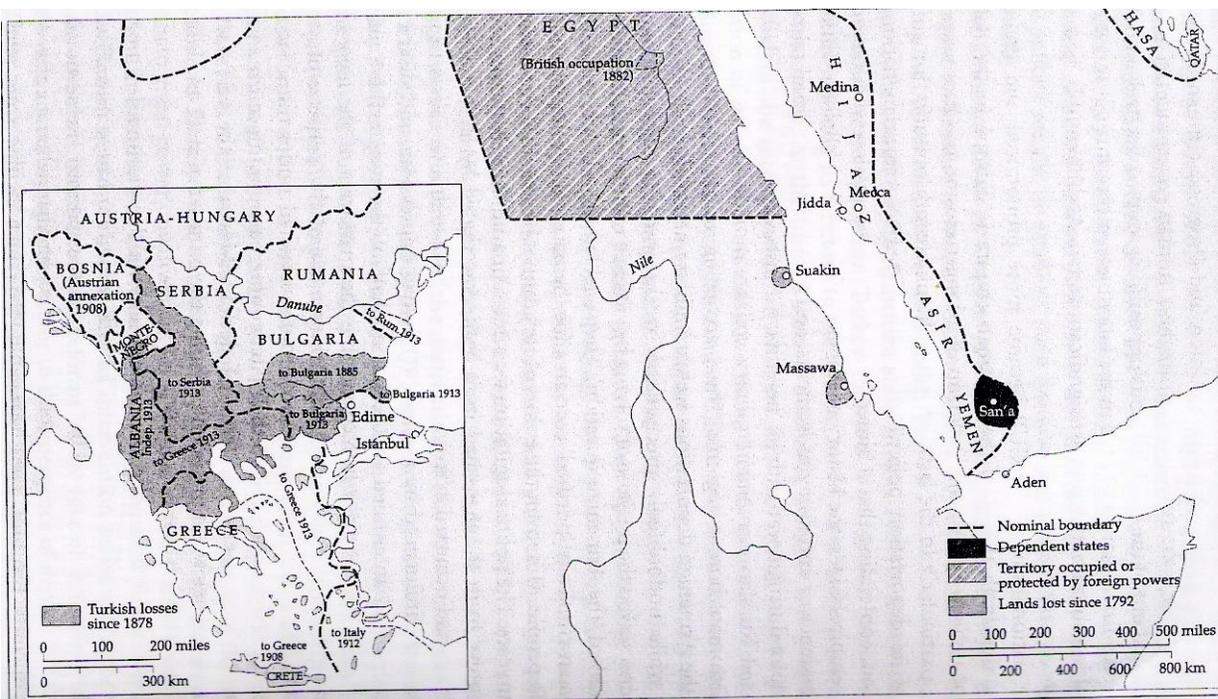
4. Deslocamentos e execuções



Fonte: [www.armenica.org](http://www.armenica.org)

## ANEXOS

## 5. O Império Otomano em 1908



Fonte: D. Bloxham. *The Great Game of Genocide*.

## ANEXOS

## 6. O Alfabeto Armênio

| letter | name             | EA             | WA             |     |                    |                 |                 |
|--------|------------------|----------------|----------------|-----|--------------------|-----------------|-----------------|
| Ա ա    | aib              | a              | a              | Մ մ | mem                | m               | m               |
| Բ բ    | ben              | b              | p <sup>h</sup> | Յ յ | hi                 | y               | y               |
| Գ գ    | gim              | g              | k <sup>h</sup> | Ն ն | nu                 | n               | n               |
| Դ դ    | da               | d              | t <sup>h</sup> | Շ շ | ša                 | š               | š               |
| Ե ե    | yeč <sup>h</sup> | e, ye-         | e, ye-         | Ո ո | vo                 | o, vo-          | o, vo-          |
| Զ զ    | za               | z              | z              | Չ չ | čha                | č <sup>h</sup>  | č <sup>h</sup>  |
| Է է    | e                | e              | e              | Պ պ | pe                 | p               | b               |
| Ը ը    | ət <sup>h</sup>  | ə              | ə              | Ջ ջ | je                 | j               | č <sup>h</sup>  |
| Թ թ    | t <sup>h</sup> o | t <sup>h</sup> | t <sup>h</sup> | Ռ ռ | rra                | rr              | rr              |
| Ժ ժ    | že               | ž              | ž              | Ս ս | se                 | s               | s               |
| Ի ի    | ini              | i              | i              | Վ վ | vev                | v               | v               |
| Լ լ    | lyun             | l              | l              | Տ տ | tyun               | t               | d               |
| Խ խ    | xe               | x              | x              | Ր ը | re                 | r               | r               |
| Օ Օ    | tša              | ts             | dz             | Ց զ | ts <sup>h</sup> o  | ts <sup>h</sup> | ts <sup>h</sup> |
| Կ կ    | ken              | k              | g              | Խ լ | hyun               | v, u            | v, u            |
| Հ հ    | ho               | h              | h              | Փ փ | p <sup>h</sup> hur | p <sup>h</sup>  | p <sup>h</sup>  |
| Ձ ձ    | dza              | dz             | ts             | Ք ք | k <sup>h</sup> e   | k <sup>h</sup>  | k <sup>h</sup>  |
| Ղ ղ    | yad              | y              | y              | Օ օ | o                  | o               | o               |
| Ճ ճ    | če               | č              | j              | Ֆ ֆ | fe                 | f               | f               |

Fonte: <http://www.armeniancatholic.org.au/churches.html>

\* EA: Armênio Oriental (Eastern Armenian)

\* WA: Armênio Ocidental (Western Armenian)



## ANEXOS

**8. Imagens das Igrejas**

Santa Sé de Etchmiadzin



(Disponível em: < <http://www.armenianchurch.org> >)

Igreja Apostólica Armênia de São Paulo



(Gentilmente cedida pela Igreja Apostólica Armênia de São Paulo)

## ANEXOS

**9. Interior da Igreja Apostólica Armênia de São Paulo**

Batalha de Avarair (Teto da Igreja Apostólica Armênia)



Altar de São Jorge



Altar de São Gregório Iluminador

## ANEXOS

**10. Monumento em memória aos mártires armênios**

(Praça Armênia, São Paulo)



(Brasão da Armênia, instalado em frente ao monumento)