UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MARIANA BOUJIKIAN FELIPPE

**Entre guerreiras e mulheres de família:
memórias de um genocídio e identidade armênia na diáspora**

Versão corrigida

São Paulo

2021

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Entre guerreiras e mulheres de família:
memórias de um genocídio e identidade armênia na diáspora**

Mariana Boujikian Felipe

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Laura Moutinho

Versão corrigida

São Paulo

2021

FELIPPE, Mariana Boujikian. **Entre guerreiras e mulheres de família: memórias de um genocídio e identidade armênia na diáspora**. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 13 de maio de 2021

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F313e Felipe, Mariana Boujikian
Entre guerreiras e mulheres de família: memórias
de um genocídio e identidade armênia na diáspora /
Mariana Boujikian Felipe; orientadora Laura Moutinho
- São Paulo, 2021.
175 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. genocídio. 2. memória. 3. gênero. 4.
negacionismo. 5. armênios. I. Moutinho, Laura,
orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Mariana Boujikian Felipe

Data da defesa: 13/05/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Laura Moutinho

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 12/07/2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

Para meus avós Marie Kalakoussian Boujikian (*in memoriam*) e Hagop Boujikian (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Escrevi esta dissertação graças ao apoio de muitas pessoas, dentro e fora do meio acadêmico. Sou obrigada a usar uma frase clichê, mas totalmente verdadeira: se vi mais longe, foi porque estava apoiada sobre os ombros de gigantes. Agradeço a todas e a todos que me auxiliaram nesse processo de formação e amadurecimento.

Agradeço primeiramente à minha orientadora, Laura Moutinho, que enxergou essa pesquisa quando ela nem existia. Laura me abraçou quando eu era uma aluna da graduação que não se enxergava como pesquisadora e me incentivou de todas as maneiras a seguir por essa área apaixonante que é a Antropologia. Nas provocações durante a pesquisa, e nas indicações de leituras e textos, ela foi uma mestra atenciosa e sensível. Tive o privilégio de ser orientada por uma professora que perguntava sobre o processo de escrita, mas também sobre como eu estava lidando com um tema delicado e conectado à minha própria história. Sou imensamente grata por seus ensinamentos, generosidade transbordante, e cuidado.

Agradeço também aos professores e às professoras do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, Juciele Borges, Luciana e a todos os funcionários do Departamento de Antropologia Social da universidade. Aos colegas que ingressaram comigo em 2018, agradeço pelas partilhas ao longo desses anos, especialmente na reta final de pandemia.

A todos os “filhos e filhas de Moutinho”, que me auxiliaram desde que o projeto era embrionário: Phillip Williams, Elisa Hipólito, Pedro Lopes, Milena Mateuzi, Valéria Alves, Denise Pimenta, Bruna Galicho, Thais Tiriba, Alessandra Tavares, Laís Miwa, Márcio Zamboni, Maria Isabel Zanzotti, Helena Ciampolini, Viny Rodrigues, Caroline Ricca Lee, muito obrigada pelas trocas, essenciais para minha trajetória acadêmica.

À minha banca de qualificação, agradeço pela leitura atenta que, seguramente, contribuiu muito para que esta dissertação tivesse mais profundidade nas análises. Aos professores e às professoras da minha banca de arguição, Heitor Loureiro, Cynthia Sarti, e Léa Tosold, agradeço pela generosidade com que se dispuseram a ler este texto e pela oportunidade de ouvir pesquisadores por quem tenho enorme admiração.

Agradeço ao Instituto Zoryan e a todos os docentes e organizadores do *Genocide & Human Rights University Program (Zoryan Institute/University of Toronto)*; as duas semanas de estudo oferecidas foram imprescindíveis para meu entendimento do tema, e levo comigo cada

momento de aprendizado que tive no programa. Aos colegas da turma de 2018 do *GHRUP*: conhecê-los foi uma honra e uma alegria que carrego para toda a vida. Em especial, meu muito obrigada vai para Jazmin Lavintman, que me ensinou tanto sobre amizades à primeira vista, capazes de ultrapassar fronteiras, e a luta pela memória verdade e justiça. À *Fundación Luisa Hairabedian*, que possibilitou minha ida ao programa: obrigada pela oportunidade. Agradeço também o acolhimento de minha tia avó Ierris, e minhas primas Madeleine e Armig Atikian no período em que estive em Toronto.

Agradeço aos meus pais, Márcio e Kenarik, que, com amor e encorajamento infundáveis, deram todas as ferramentas para que eu seguisse o caminho de cientista social e também de antropóloga. Vocês são meu porto seguro e também o maior exemplo de como ser um agente de transformação no mundo. Agradeço aos meus irmãos, Marcelo Augusto e Isabel, as melhores companhias que eu poderia ter para a vida em família. Obrigada à minha tia Houri, pelas confidências, rezas bravas, e pelo carinho cotidiano, e aos meus tios queridos Marcia, Beth, Rafi e Stepan. A família mais armênia e acolhedora que eu poderia ter, vocês me deram.

Obrigada Francine Polidoro pela revisão atenta e delicada do texto. Obrigada Filipe Santos, por ter feito as revisões iniciais, pelo cuidado e pelo incentivo em todas as empreitadas da vida. Você foi a primeira pessoa para quem contei o tema desta pesquisa e com seu entusiasmo impulsionou toda minha trajetória. Agradeço Renan Almeida, um dos meus primeiros leitores, pelos puxões de orelha e colos que me mostram todos os dias que “quem tem um amigo tem tudo”. Obrigada Iuri Gabriel Bonfim pelas conversas diárias e por me acompanhar há anos com uma torcida tão carinhosa. Obrigada Marcela D’elia pelo apoio em cada passo da jornada, pelas trocas cotidianas que me engrandecem, e por compartilhar, cheia de sororidade, as aflições e alegrias de ser uma pesquisadora. Laura Fanucchi, Marina De Marchi, Ian Okamoto, minhas primeiras amigas para a vida toda: obrigada por correrem comigo. Tê-los perto há tanto tempo é um orgulho e um presente. Natalia Dama, obrigada por estar sempre junto, brindando esse mestrado desde que ele começou, e pela doçura com que deseja o meu melhor. Obrigada ao querido Alexandre Pupo por ser um companheiro infalível de lutas e de caminhada. Também sou imensamente agradecida pela presença de figuras essenciais, que me rodeiam de amor: Felipe Ziccardi, João Felipe Galin e Jorge Luiz Moreira, vocês são meus meninos amados que deixam tudo mais bonito. Sem vocês, o meu caminhar não seria tão leve e o riso não viria tão fácil.

Sou fruto da Universidade Pública, onde estudei desde a graduação, e sei que pesquisar um tema como esse só seria possível em uma instituição que preza pela construção do conhecimento. Por isso, agradeço todos aqueles que lutam pela manutenção destes espaços de produção do saber e pela sua democratização.

Por fim, quero registrar minha gratidão aos membros da comunidade armênia com quem tive contato ao longo dos últimos anos, e que me acolheram em seus espaços. Em especial, agradeço às mulheres que calorosamente aceitaram participar dessa pesquisa e compartilharam suas histórias de vida. Ouvi-las foi uma honra e inspiração.

“Devemos contar nossas histórias, por mais dolorosas que elas sejam, passadas de uma geração para a outra, sempre novas como a vida — vida doce e inefável — que nos leva adiante; precisamos contar nossas histórias, se não para recordar os que estão mortos há muito tempo, para lembrarmos de nós mesmos.”

Carol Edgarian, em *Rise the Euphrates*

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar os sentidos que o genocídio armênio (1915-1923) tem para as descendentes de sobreviventes que pertencem à diáspora presente na cidade de São Paulo. Mais especificamente, trata-se de pensar como a memória desse evento é transmitida e articulada e como a violência do período afetou a vivência familiar, as histórias de vida e a identidade das mulheres armênias que não experienciaram diretamente os massacres. Pretendo analisar, ainda, como esses processos se relacionam com uma narrativa da comunidade sobre o papel da mulher na manutenção da família e na reconstrução da vida após a imigração forçada.

Palavras-chave: Genocídio; Memória; Diáspora; Negacionismo; Gênero.

ABSTRACT

This research aims to analyze the meanings that the Armenian Genocide (1915-1923) has for survivors' descendants, who belong to the diaspora within the city of São Paulo. More specifically, this project focuses on the understanding of how this event's memory is transmitted and articulated, and how the violence of the period affected the family experience, life stories, and identity of the Armenian women who did not experience the massacres directly. I also intend to analyze how these processes are related to a communal narrative about women's role in maintaining the family and reconstructing life after forced immigration.

Key words: Genocide; Memory; Diaspora; Denialism; Gender

SUMÁRIO

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.	3
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo	4
Introdução	12
1. A trajetória de uma pesquisa autoetnográfica	12
2. Metodologia	22
3. Sobre os capítulos	31
4. Dados históricos e geográficos sobre Armênia e sua diáspora	34
Capítulo 1 - O genocídio armênio no paradigma dos direitos humanos	38
1.1. Como ocorre um genocídio?	38
1.2. De crime sem nome à legislação internacional: um sobrevoo bibliográfico sobre o conceito de genocídio	54
1.3. A negação: ausência de justiça de transição e privação da morte simbólica	63
Capítulo 2 - A diáspora no Brasil	74
2.1. Brasil: trajetórias de sucesso na pátria que “os acolheu de todo coração”	74
2.2. Entre o orientalismo e a classe média branca: processos de racialização na diáspora	87
2.3. A vivência da armenidade	100
Capítulo 3 - Heranças do genocídio: entre memórias e silêncios	108
3.1. Memória coletiva: um campo de estudos e de lutas	108
3.2. O silêncio	119
3.3. Quando um genocídio acaba? Trauma e a geração da pós-memória	127
Capítulo 4 - Construções identitárias da mulher armênia	138
4.1. Aquilo que não se conta: a sina das mulheres sobreviventes	138
4.2. O imaginário da guerreira	151
4.3. A mãe armênia como pilar da identidade cultural	154
Considerações Finais	164
Referências Bibliográficas	168

INTRODUÇÃO

1. A trajetória de uma pesquisa autoetnográfica

Alguns anos antes de morrer, Dona Marie — ou Dona Maria, como a chamavam no Brasil —, me contou uma fábula sobre uma mulher que vivia aprisionada na própria casa. Seu marido era ciumento e possessivo e não permitia que ela saísse na rua e interagisse com o mundo exterior. Todos os dias, ele saía para trabalhar e trancava a mulher, que, sem ter com quem conversar, decidiu fazer uma boneca de pano e farinha para lhe fazer companhia. Assim que o marido ia embora, a esposa solitária ia até o porão, colocava a boneca na poltrona ao seu lado e confidenciava com a amiga imaginária.

Um dia o marido chegou em casa e escutou a mulher falando em voz alta. Ao se aproximar, viu o contorno da boneca, apoiada na poltrona. Imaginando ser um homem e enlouquecido de ciúmes, ele entrou violentamente e empurrou a boneca no chão. Quando a boneca caiu, sua costura de pano se desfez e todo interior de farinha foi parar no piso. A farinha se esfacelou pela sala, mas não tinha mais a sua aparência original, fofa e clara. Agora estava contaminada por um líquido verde-escuro, como se suas entranhas estivessem adoecidas pela dor que a mulher expressava para o ser inanimado todos os dias. A farinha havia mudado de consistência graças a tudo que a boneca absorveu enquanto a esposa lamuriava. Ao deparar-se com a cena, o marido compreendeu o estrago que causara.

A fábula foi transmitida por minha avó em uma tarde em que estávamos conversando sobre a necessidade de desabafar com pessoas próximas. Dona Maria alisava meus cabelos com suas mãos pesadas e enrugadas enquanto aconselhava: “Tem que falar”. Ela jamais se deu conta — e eu mesma só fui perceber isso durante o processo de pesquisa —, mas, ao contar a fábula da boneca de farinha, acabou por transmitir um dos temas centrais desta dissertação de mestrado: há algo nas vivências e dores que eventualmente precisa ser posto para fora. Guardá-las para si é enclausurar a própria experiência em um interior que pode mofar e contaminar a nossa matéria.

Uma das maneiras que encontrei de pôr para fora angústias e reflexões sobre minha ancestralidade foi a escrita deste trabalho. Longe de ser uma exceção, acredito que as minhas inquietudes são comuns a descendentes de quaisquer povos que foram submetidos a situações de perseguição ou deslocação forçada. Em casos assim, entender a si mesmo por meio do passado é

um desafio constante, pois a história familiar se perde em um emaranhado de violência sem registro, e a História oficial apresentada pelos livros didáticos sequer menciona o destino dos seus antepassados. Esta pesquisa antropológica foi impulsionada pela percepção de espaços vazios que eu tinha vontade de preencher. Utilizando as palavras de Saidiya Hartman, “A perda de histórias aguça a fome por elas. Portanto, é tentador preencher as lacunas e fornecer um fechamento onde não houver. Criar um espaço para luto onde ele é proibido. Fabricar uma testemunha de uma morte não muito notada.” (2017, p. 8).

A presente dissertação é fruto do projeto de mestrado que desenvolvi desde meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-USP), em janeiro de 2018. A pesquisa em questão buscou analisar os sentidos que o genocídio armênio tem para mulheres da comunidade armênia da cidade de São Paulo e como elas constroem suas identidades por meio da memória desse evento trágico. Durante o período de 1915 a 1923, uma série de massacres perpetrados pelo governo do Império Otomano levou à morte aproximadamente 1,5 milhão de armênios que viviam na região como minoria étnica e religiosa. O genocídio desencadeou a separação de famílias, perda de terras e bens, e gerou um processo de desterritorialização dos sobreviventes, que formaram diásporas ao redor do globo.

Cabe registrar que o termo “genocídio” é amplamente utilizado pela comunidade armênia — dentro e fora da diáspora — para se referir aos eventos ocorridos no Império Otomano no início do século passado. Além de ser comumente empregado pelos membros do grupo estudado, dentro da área de *genocide studies*, é de praxe designar o caso armênio dessa maneira. A *International Association of Genocide Scholars* (IAGS), a mais importante organização de acadêmicos especializados em genocídios, reconhece o caso armênio como genocídio desde [1997](#) e, em 2005, enviou [carta pública](#) ao governo turco rechaçando suas políticas negacionistas. Denominar os eventos de genocídio significa assumir uma posição teórica ao lado de inúmeros *scholars* que se debruçam sobre o assunto e, também, uma posição política de enfrentamento ao *lobby* negacionista que perdura há mais de um século.

Até hoje, os acontecimentos em questão não foram reparados ou reconhecidos pelo Estado turco. Eventualmente, a mobilização pela causa armênia — a luta pelo uso do termo “genocídio” — tornou-se uma das maiores questões para essa comunidade espalhada pelo mundo: “Durante as últimas quatro décadas, um movimento crescente por desculpas e restituição estabeleceu a

catástrofe armênia como um dos três genocídios canônicos do século XX, junto com o Holocausto e Ruanda”. (JONES, 2017, p. 200).

A principal proposta deste estudo é analisar como as gerações que vieram após o genocídio manejam a sua memória, com olhar especial para as narrativas femininas acerca desses acontecimentos. O interesse aqui é entender como descendentes de um grupo historicamente perseguido lidam com a adversidade e a violência que acometeu seus antepassados, ou melhor, como construíram suas próprias bonecas de farinha enquanto parte da diáspora.

Dando continuidade à pesquisa etnográfica desenvolvida no contexto de um projeto de iniciação científica,¹ este trabalho é uma tentativa de compreender como eventos do século passado reverberam nas vidas e histórias familiares daquelas que não vivenciaram diretamente o período de violência, mas descendem dos sobreviventes e herdaram suas dores, seus orgulhos, seus ressentimentos e seus silêncios. Desse modo, o objetivo da minha investigação foi observar — por meio das experiências de mulheres que se reconhecem como armênias — quais são as reminiscências de um passado que está em disputa há mais de um século. Dialogando com Cynthia Sarti, “A pesquisa sobre a memória, nessa perspectiva, não busca a reconstituição objetiva dos fatos, mas aquilo que ficou do que foi vivido.” (SARTI, 2019, p. 507).

¹ A pesquisa iniciação científica intitulada *Genocídio armênio e perspectivas geracionais* foi realizada de 2015 a 2016, junto ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, sob orientação da professora Laura Moutinho.

Figura 1 – Crianças da família Boujikian: minha mãe e meus tios, ao centro, posam em frente ao Cristo Redentor junto a outras crianças que chegaram ao Brasil no mesmo navio. Rio de Janeiro, 1962.

Fonte: Arquivo pessoal.

O impulso para iniciar esse mergulho veio de uma urgência interna. O tema sempre foi subterraneamente presente em minha vida, pois sou tataraneta de vítimas do genocídio pelo lado materno. Passei toda a infância e boa parte da juventude ao lado da minha avó armênia, uma contadora nata de fábulas e histórias. Imigrante vinda de Kessab² (Síria), ela não teve educação para além do equivalente ao 5º ano do Ensino Fundamental, mas tinha uma mente ágil. Falava fluentemente armênio, o dialeto local de Kessab, árabe, português, além de entender um pouco de turco.

² Kessab é uma vila situada no nordeste da Síria que faz fronteira com a Turquia. Historicamente, é uma localidade de maioria armênia. Sua relevância histórica para a comunidade data do período medieval, pois Kessab foi parte do reino armênio da Cilícia, e a Igreja armênia mais antiga da região, Surp Stephanos — construída no século X —, fica no vilarejo. A cidade foi alvo dos Massacres de Adana (1909) e, posteriormente, atingida pelas ações genocidas iniciadas em 1915. Em 2014, foi novamente palco de ações violentas em meio à Guerra Civil Síria, quando militantes fundamentalistas islâmicos entraram pela fronteira turca e atacaram o território. A vila teve que ser evacuada, e os seus habitantes foram realocados para povoados vizinhos. A fuga da população armênia em um local que já havia sido alvo de genocídio reativou a memória dos eventos do início do século XX e gerou um movimento por parte da diáspora. Durante o período, a pressão dos armênios para salvar a vila gerou a *hashtag* #SaveKessab. A vila foi logo retomada pelas forças do Exército sírio comandado por Bashar al-Assad, e os armênios que viviam ali há gerações puderam retornar às suas casas.

Sentada no sofá de um apartamento no Bom Retiro, ela ia e voltava no tempo. Escutá-la era como estar a bordo de um barco que a qualquer momento podia mudar de direção. Aprendi a navegar como uma marinheira os momentos em que ela se perdia nas próprias narrativas, por vezes truncadas pela mistura do português com o armênio. A troca de línguas veio com mais força nos momentos finais de sua vida, quando sua cabeça — cansada pelo correr dos anos — parecia funcionar melhor no idioma materno. Se eu apontava que não conseguia entendê-la, ouvia seus resmungos e a revolta com a minha incapacidade de aprender sua língua: “Vocês falam português e eu entendo tudo!”.

Seus momentos de desabafo e sua singela nostalgia eram minha principal fonte sobre o seu (o nosso) lugar de origem. Comecei a conhecer o genocídio armênio por meio dos seus relatos. Criada nos anos 1930, ela era filha de dois sobreviventes. Nas raras vezes em que falava do momento histórico em que ocorreram as perseguições, referia-se aos “tempos de guerra”. A primeira vez em que escutei uma história sobre o período foi aos 5 anos de idade. Na escola, estávamos aprendendo sobre como as pessoas viviam de formas diferentes em outras partes do mundo, e a minha avó — que tinha uma origem bastante inusitada em relação a outras famílias brasileiras — chamou a atenção da professora. Assim, Dona Maria foi convidada para conversar com a sala sobre a cultura armênia e a vida em sua terra longínqua.

Minha mãe conta que ela sentiu nervosismo com o convite e disse: “O que eu vou falar pra essas crianças?”. Apesar da apreensão, a lembrança que tenho sobre a visita à turma do infantil 5 é a de que foi um sucesso. Recordo-me de sentar em roda com os outros colegas de classe e ouvi-la com atenção. Para além de contar como era sua vida antes de migrar, ela compartilhou uma história sobre a “guerra”: antes de sair às pressas da aldeia, alguns armênios de Kessab jogaram os seus pertences em um grande poço, escondendo-os em um lugar seguro para que ficassem preservados quando finalmente pudessem voltar aos seus lares.

Ouvi essa mesma história outras vezes depois daquele dia, mas, mesmo quando já era mais velha, o relato não se estendeu para além daquilo. Nunca obtive detalhes sobre a fuga improvisada, nem soube quantos puderam de fato retornar para buscar seus pertences. Ela própria parecia não saber mais informações. Quando perguntei, adulta, se os sobreviventes de sua família costumavam falar sobre o período da “guerra”, ela respondeu de maneira categórica: “(...) esse

assunto de guerra ninguém falava. Nunca, nada nada (...). Todo mundo que voltaram vivo, quem tinha casa cuidou da casa, arrumaram a casa, entraram dentro de casa e viveram até morrerem”³.

Essa afirmação categórica pareceu reveladora de que os sobreviventes com quem ela teve contato, seus próprios pais, haviam decidido seguir suas vidas sem jamais voltar ao tema. Assim, o silêncio que prevaleceu na sua casa reverberou também na minha experiência. O pragmatismo com que ela falava sobre a sina dos sobreviventes me afligia, ao mesmo tempo que me fazia pensar em todos aqueles que não voltaram. Eles não tinham rosto, nome ou túmulo, mas sei que existiram pela lacuna que deixaram em nossa história familiar.

A dura conclusão de Primo Levi se materializava na fala de minha avó: “Resulta claro que entre os homens existem duas categorias, particularmente bem definidas: a dos que se salvam e a dos que afundam.” (LEVI, 1988, p. 89). Para os que se salvaram, a saída foi voltar para a própria rotina, e como dona Maria disse, arrumar a casa. Ajeitaram suas coisas mesmo após verem amigos e familiares afundarem, e a vida seguiu seu rumo de alguma forma.

Sei que, entre aqueles que se salvaram e retornaram a Kessab, estava a adolescente Zaruhi, minha bisavó. Resgatada de um orfanato por seu primo, o único outro sobrevivente da família, ela foi encontrada na mesma situação que milhares de crianças e adolescentes armênios que perderam seus pais durante o período. Quando Zaruhi e os outros remanescentes retornaram a Kessab, era a segunda vez que a cidade era retomada e que a vida começava de novo para a população local. Como lembra Charles Glass, “A Turquia havia feito uma limpeza étnica em Kessab duas vezes, durante os *pogroms* de 1909, quando também matou 30.000 armênios em Adana, e em 1915. Nas duas vezes, o povo retornou e reconstruiu”⁴.

³ A fala foi transcrita sem considerar a norma-padrão da língua portuguesa, para captar de forma fidedigna a variante linguística de uma imigrante cuja língua nativa não era o português.

⁴ O autor narra a história de Kessab para a revista britânica *Granta*. O termo “limpeza étnica” é sinônimo de práticas que procuram remover à força ou eliminar um grupo étnico de um território. É comum que seja empregado para descrever episódios associados a genocídios ou a crimes contra a humanidade. *Pogroms*, por sua vez, remete a perseguições ocorridas contra judeus no Império Russo e passou a ser usado de forma genérica para falar da perseguição deliberada a um grupo étnico ou religioso. Disponível em: <https://granta.com/the-battle-for-kessab/>. Acesso em: jan. 2020.

Figura 2 – Órfãos armênios evacuados de Musa Dagh ao Porto Said, 1915.

Fonte: *The Armenian Genocide Museum – Institute Foundation*⁵

Após o fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), quando as potências europeias dividiram o Oriente Médio em novos protetorados, a região de Kessab passou a ser parte da Síria e ficou a apenas 1 km do sudoeste da Turquia. A proximidade gerava temores, e o receio de novos ataques parece ter motivado a vinda da minha família para o Brasil em 1962. Os motivos são até hoje pouco esclarecidos, pois já escutei diferentes narrativas sobre a imigração tardia⁶ dos meus avós. Por muito tempo, ouvi uma versão genérica, semelhante a muitas histórias de imigrantes: eles haviam partido em busca de melhores condições de vida.

Com o passar do tempo, os relatos passaram a mencionar uma possível perseguição política que atingiria meu avô. Nunca o conheci — pois ele faleceu anos antes do meu nascimento —, mas sei que ele era membro de um partido nacionalista armênio conhecido como Dashnak.⁷ Também sei que ele trabalhava com construções, e a natureza do seu ofício levantava

⁵ Disponível em: http://www.genocide-museum.am/eng/online_exhibition_18.php. Acesso em: 2 fev. 2021.

⁶ A maioria dos armênios que imigrou para o continente sul-americano veio nos períodos agudos de perseguição e massacres no Império Otomano, a partir do final do século XIX e durante as primeiras décadas do século XX.

⁷ Tashnagtsutiun (na pronúncia do armênio ocidental), conhecido popularmente como partido Dashnak, é a Federação Revolucionária Armênia (FRA). Fundada em 1890, tem orientação nacionalista e socialista. Está presente tanto na diáspora quanto na Armênia. A FRA iniciou suas atividades no Império Otomano em busca de reformas, além de empreender ações para defender vilas armênias nos períodos de violência. Sua grafia pode aparecer também como Dashnak, por conta das diferenças entre armênio ocidental e oriental, de modo que usarei no texto a que ouvia em casa.

suspeitas sobre atividades escusas, pois havia boatos de que os armênios escondiam armas no subterrâneo de alguns edifícios como precaução caso novos massacres ocorressem. A desconfiança remetia diretamente ao período do genocídio, pois uma das primeiras ações ordenadas pela Sublime Porta⁸ foi a entrega de armas de qualquer homem de origem armênia, impossibilitando ações defensivas contra a violência de Estado que viria⁹.

Em uma de nossas conversas, Dona Maria lembrou o clima que precedeu sua partida. Antes de a família vir para São Paulo, um político da região havia sido levado para interrogatório. “O homem voltou ‘bobo’”, explicou ela. Era um eufemismo para dizer que ele retornara com as sequelas brutais de uma tortura. Com receio de também ser interrogado, meu avô teria decidido largar tudo e partir em um navio com sua esposa e os quatro filhos pequenos rumo à América do Sul.

Tenho dificuldade de identificar como essa versão chegou até mim, mas sei que aos poucos ela foi suplantando a narrativa de que eles haviam migrado apenas para melhorar de vida. Como afirma o antropólogo Pedro Lopes, “Histórias de família não costumam ter narrador onisciente, elas são descritas a partir da perspectiva (do corpo) de alguém que se lembra — e se esquece.” (LOPES, 2020, p. 27).

Por conta da minha curiosidade, realizei breves incursões investigativas pelo apartamento de minha avó, à procura de um caderninho que já havia visto outras vezes. Ele era tão pequeno que cabia na palma da minha mão. Desbotada em dourado, lia-se na capa a inscrição “1962”, o ano em que meu avô iniciou um diário e que minha família chegou ao Brasil. Pedi que traduzissem as entradas no diário, escritas em armênio, para que eu acessasse o conteúdo. A barreira linguística parecia ser a única remanescente para confirmar algumas das histórias que circulavam sobre a partida de Kessab.

A cada tradução, percebia que não encontraria ali as respostas que procurava. Não havia absolutamente nada sobre resistências armadas, planos secretos, pânico ou medo do governo, dos turcos na fronteira etc. Em uma das páginas, lia-se um relato do momento em que a família desembarcou na parada final: “23 de agosto de 1962: Chegamos a Santos. O dia inteiro estava chuvoso”. O diário continha apenas anotações pontuais sobre eventos do cotidiano, de modo que

⁸ Sublime Porta é a denominação comumente utilizada para referir-se ao governo do Império Otomano. O termo refere-se ao grande portão que dava entrada ao palácio onde estavam localizados os principais órgãos do governo.

⁹ Como explica Casella, “Uma das primeiras medidas foi retirar as armas dos soldados armênios do exército otomano, e reagrupá-los em batalhões de trabalho, destinados a atividades de limpeza. Estes foram, depois, pouco a pouco, eliminados.” (CASELLA, 2019, p. 88).

nunca tive uma confirmação concreta: havia uma nova perseguição em curso? Meu avô havia realmente escondido armamentos para autodefesa dos armênios ou se tratava apenas de boatos infundados? As dúvidas ficam no ar até hoje, mais de 50 anos após a imigração dos Boujikian.

Estudos centrados na transição após períodos autoritários indicam que a fórmula do esquecimento em relação a um passado de violações não é capaz de resolver o tema de forma permanente para as gerações futuras. Como afirmam Cynthia Sarti e Bruno Comparato, “a estratégia de silêncio deixa muitas questões não respondidas, e a procura por respostas se torna, mais cedo ou mais tarde, inevitavelmente necessária.” (COMPARATO & SARTI, 2012, p. 2).

O passar do tempo e a escolha pelo silêncio impossibilitaram qualquer certeza acerca do meu passado familiar, mas, apesar da ausência de uma resposta definitiva, as peças do quebra-cabeça permitem depreender que havia um sentimento de ameaça. Acredito que mesmo que nada fosse realmente acontecer de novo com os armênios locais, a sensação de perigo era iminente. Suponho que a memória do que havia acontecido era viva demais para ser ignorada, pois, no caso dos armênios, qualquer tensão política regional remetia ao mesmo evento: o genocídio. Não à toa, meus avós fizeram o mesmo movimento de partida que os armênios do começo do século passado. Juntaram-se aos mais de 6 milhões da diáspora que vivem espalhados pelo mundo.

A inquietude com essa questão ganhou novas proporções enquanto cursava graduação em Ciências Sociais pela USP. A disciplina Antropologia das Emoções — ministrada pela professora que orientou esta pesquisa, Laura Moutinho — foi o primeiro gatilho para iniciar entrevistas com membras da minha família sobre o genocídio. Graças ao incentivo da professora, as lacunas percebidas no meu ambiente familiar se tornaram o mote da pesquisa de iniciação científica supracitada. Ali iniciei um breve mergulho etnográfico com mulheres de ascendência armênia dispostas a partilhar suas vivências. A escolha por uma perspectiva feminina adveio da crença de que as narrativas sobre eventos históricos foram sempre feitas por homens e que algo importante poderia ser entendido sobre os efeitos do genocídio na diáspora por meio das vozes de mulheres.

Segui por esse mesmo caminho quando a pesquisa se transformou em um projeto de mestrado. Ao longo desses anos, combinei a coleta de depoimentos e a observação de espaços de memória da comunidade com análises de minhas experiências enquanto mulher armênia nascida na diáspora. Também incluí neste estudo observações realizadas em espaços acadêmicos¹⁰ que

¹⁰ Ao longo do mestrado, participei de um curso internacional oferecido pelo Instituto Zoryan com a Universidade de Toronto, o *Genocide and Human Rights University Program*. Realizado anualmente, o curso reúne estudantes de

frequentei como pesquisadora da área de *genocide studies*. Entre cursos e seminários internacionais, pude registrar momentos ricos de trocas entre turcos, curdos, armênios de outros países, armênios oriundos da Armênia¹¹ e pessoas de diversas nacionalidades que se debruçavam sobre o mesmo tema que eu.

Para além de ampliarem meu repertório acadêmico sobre memória, negacionismo e prevenção ao genocídio, esses ambientes também levaram a reflexões sobre meu local de fala enquanto armênia-brasileira. O contato com armênios do norte global explicitou diferenças na assimilação de imigrantes de acordo com o contexto de cada país. Se, na América do Norte, os armênios são considerados uma minoria ainda associada ao Oriente, na América Latina, estão completamente integrados a setores brancos da população e se veem livres de qualquer tipo de discriminação por conta de seu lugar de origem. Tais encontros permitiram atestar empiricamente o que Pedro Bogossian Porto afirmou em sua dissertação: “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.” (PORTO, 2011, p. 6).

Desse modo, tenciono reiterar que 1) escrevo esta dissertação a partir de uma experiência de conexão com a minha ancestralidade — a armenidade — que é profundamente brasileira e 2) venho de um lugar de pertença em relação ao grupo estudado. Tenho uma relação pessoal com o tema, e a memória do genocídio me interessa também como causa. Não estou tratando desses eventos como uma pessoa alheia, que os enxerga de fora. Usando a reflexão de Elizabeth Jelin, acredito ser difícil pesquisar sobre memória “sem comprometer aquele que o faz, sem incorporar a subjetividade do investigador/a, sua própria experiência, suas crenças e emoções.” (JELIN, 2002, p. 3).

Minhas vivências e impressões aparecem ao longo deste texto, que é uma experiência também autoetnográfica. Aquilo que vivi se encontra em diversos pontos com falas das mulheres presentes nesta pesquisa. Todas tivemos contato com a cultura armênia, por meio da culinária, da língua, da música, de relatos familiares, da religiosidade etc. Desse modo, todas fazemos parte de

pós-graduação de diversas partes do mundo para duas semanas de imersão interdisciplinar nos estudos de genocídios e direitos humanos. Também participei da conferência internacional “*Denial: the final stage of genocide*” na Universidade da Carolina do Norte, que reuniu *scholars* da área ao longo de três dias para discutir o fenômeno do negacionismo.

¹¹ Cerca de 3 milhões de armênios vivem na própria Armênia, país que conquistou sua independência em 1991 e faz fronteira com Turquia, Irã, Geórgia e Azerbaijão.

“jogos de ‘esconde-esconde’ que somente ‘nativos’ jogam, regras de comportamento não escritas, piadas entendidas com meias palavras e um senso de cumplicidade.” (BOYM, 2002, p.43).

Além disso, todas descendemos de pessoas que partiram em busca de refúgio, homens e mulheres que arriscaram fugir por saberem que aquilo que o futuro lhes reservava longe de casa era melhor do que a morte ou a perseguição na terra natal. Nesse sentido, considero que as histórias de nossos antepassados se assemelham às de milhares de refugiados que procuram hoje abrigo da guerra, da pobreza e da perseguição. Ao longo desta dissertação, examino as consequências de um passado que ainda se faz presente para muitas famílias armênias, mas que se reproduz na atualidade com famílias de outras origens — sírias, afegãs, palestinas, líbias, sudanesas, hondurenhas etc. Por isso, espero que este texto — escrito em um contexto global de proliferação de discursos ultranacionalistas, racistas e xenófobos — seja também uma forma de lembrar que nenhum ser humano é ilegal e que migrar é um direito humano.

2. Metodologia

Como a Antropologia pode contribuir para o estudo dos genocídios? Kevin O’Neill (1983) responde a essa pergunta apontando que o rigor empírico e a abertura de canais de escutas sobre experiências traumáticas são colaborações trazidas pelos antropólogos ao campo. Cada vez mais, pesquisadores têm se perguntado o que acontece com as pessoas e as sociedades que vivem eventos trágicos, e a etnografia de períodos de violência e do processo de reconstrução tem ganhado espaço.

A Antropologia tem investigado as relações entre a violência e a construção da identidade nacional, a diáspora, o refúgio e a desterritorialização pós-genocídio. Por fim, há também a questão da memória, da verdade e da representação desses períodos históricos, ou seja, “Como acontecimentos devastadores são vivenciados e lembrados nos níveis individual e coletivo?” (O’NEILL, 2010, p. 183). Essas são algumas das perguntas que guiaram a realização desta pesquisa e às quais procuro responder.

Antes de desenhar os principais métodos utilizados para a realização da pesquisa, gostaria de ressaltar a particularidade de minha posição dentro do campo. Apesar de ser armênia por parte de mãe e ter crescido muito próxima de minha avó e desse lado da família, é necessário pontuar que nunca fui uma pessoa atuante na comunidade. Não sei falar a língua, não sou sócia do clube e

nunca frequentei a escola.¹² Fui batizada na Igreja Católica Armênia, mas a frequentei em raras ocasiões, como a missa comemorativa do dia 24 de abril,¹³ casamentos e batismos de membros da família. Não cresci aprendendo a História dessa nação da qual faço parte de alguma maneira. O próprio genocídio só se tornou claro quando eu já era adolescente e comecei a ler sobre o assunto por conta própria. Conversando com tios e membros de outras gerações da família, passei a escutar uma palavra diferente para nomear a tal “guerra” a que minha avó se referia, e o termo “genocídio” gradualmente passou a fazer parte do meu vocabulário.

Não tendo sido criada dentro dos espaços da coletividade, considero que minha posição se aproxima da de um *outsider within*. Patricia Hill Collins (1986) utiliza o termo para descrever a posição de mulheres negras que tinham amplo conhecimento da sociedade branca por meio da observação cotidiana dos seus espaços como trabalhadoras, sem nunca se tornarem efetivamente parte deles. O *outsider* explica uma relação de inserção em um ambiente na qual não há uma pertença total ao grupo observado, mas um acesso privilegiado a certas informações. Apesar de não haver uma distinção de classe ou raça na minha posição em relação aos membros ativos da comunidade, considero que compartilho certos códigos e possuo familiaridade com os espaços da coletividade armênia sem de fato ter me integrado a ela. Meu contato com a vida social da diáspora não era inédito, de modo que ele já existia antes de iniciar a pesquisa, mas sempre foi bastante restrito. Entendo que possuo uma entrada facilitada, mas também um olhar de fora, pois como afirma Pedro Lopes, “A imagem de ‘*outsider within*’, é como alguém que fala duas línguas, tem uma sorte de duplo pertencimento e constrói processos de subjetivação e práticas de identificação *nesse* cruzamento.” (LOPES, 2020, p. 122).

Desde o princípio, procurei informantes de diversas maneiras. Utilizei contatos da minha família, que conviveu durante décadas com outros armênios e possuía laços com a comunidade. Entrevistei duas famílias que conheci por meio de minha avó, bem como duas parentes com quem não tenho convívio cotidiano (uma tia-avó e uma prima de segundo grau). O contato com outras descendentes se deu pelas redes sociais, nas quais procurei comunidades virtuais de

¹² A Escola Armênia funciona desde 1928, mas foi registrada em 1935 com o nome Externato José Bonifácio, pelo qual é conhecida até hoje. Porto (2011) conjectura que a escolha de homenagear um político brasileiro pode ter sido uma forma de evitar represálias durante o período em que Vargas e seu nacionalismo viam com maus olhos grupos imigrantes.

¹³ Para os armênios, o dia 24 de abril é o dia oficial de rememoração do genocídio. A data remete a um marco inicial dos massacres, quando diversas lideranças religiosas e intelectuais foram executadas em 1915. Segundo Jones, “em um ato de ‘elitício’ em Constantinopla, centenas de armênios notáveis foram reunidos e aprisionados. A grande maioria subsequentemente assassinada, torturada ou trabalhou até a morte em locais isolados” (JONES, 2017, p. 207).

armênios que moram em São Paulo e voluntárias para as entrevistas. Durante a iniciação científica, anunciei no grupo de *Facebook* “Armênia-Brasil” meu interesse acadêmico em entrevistar mulheres, e a reação foi bastante positiva. Acredito que quando as entrevistadas não eram ligadas ao meu círculo social, o sobrenome armênio¹⁴ facilitava a entrada, pois estabelecia a confiança necessária para um primeiro contato. Diversas pessoas que eu não conhecia me procuraram após esse anúncio, dispondo-se a conversar e a participar da pesquisa.

A partir daí, foram realizados diversos agendamentos. Além desses casos, recebi indicação de uma pessoa que, sabendo meu tema de pesquisa, me colocou em contato com uma jovem armênia e familiares que tinham interesse em participar. Por fim, contatei, por iniciativa própria, uma das entrevistadas, a quem seguia nas redes sociais. Senti vontade de colher seu depoimento assim que notei que também era armênia, e, após uma troca de mensagens via *Instagram*, nos conhecemos pessoalmente para que eu pudesse entrevistá-la também.

Em nenhum momento do campo me restringi a lideranças e a pessoas que necessariamente fossem presentes na vida social da comunidade. Desse modo, não me limitei a porta-vozes de instituições, pois queria acessar experiências daqueles que, como eu, são armênios, embora nem sempre estejam imersos nos discursos oficiais, nos eventos ou em espaços de memória do genocídio. Esses distintos registros foram centrais para obter uma visão ampla da diversidade que compõe a experiência armênia-brasileira.

Desde a iniciação científica até o fim do mestrado, colhi um total de dezoito depoimentos de mulheres pertencentes a oito famílias diferentes, por meio de conversas em formato de história de vida. Elas pertenciam a diversas faixas etárias, de modo que a mais nova tinha 21 anos, e a mais velha, 89. Essa variação me foi bastante valiosa, pois permitiu acessar os relatos de gerações temporalmente distantes dos acontecimentos, bem como mulheres que tiveram contato direto com os sobreviventes. Quando possível, entrevistei mulheres que pertenciam a uma mesma família, para observar se havia uma diferença na forma como diferentes gerações acessam a memória do período.

Na época das entrevistas, todas essas mulheres viviam na capital paulista, e é possível afirmar que pertenciam a setores da classe média, partilhando, em certa medida, um mesmo nível socioeconômico. Com exceção de quatro entrevistadas, todas tinham acesso ao nível superior de ensino. Nenhuma provinha de regiões periféricas da cidade — os bairros de moradia giravam em

¹⁴ Os sobrenomes armênios geralmente possuem a terminação em “-ian”, de modo que é bastante fácil identificar a ascendência.

torno da zona central, sul ou norte, como Saúde, Moema, Bom Retiro, Santana etc. As famílias possuíam origens distintas, e não fiz nenhum tipo de filtro em relação ao lugar de procedência ou ao período em que ocorreu a imigração de seus ascendentes. A única preocupação que tive para seleção de participantes foi a autoidentificação armênia e a vivência na diáspora.

Cabe reiterar que a noção de diáspora articulada aqui provém do fato de o grupo ser marcado pelo deslocamento e experiência transnacional, mas ainda assim manter uma relação com seu lugar de origem, através da percepção de traços culturais herdados de uma fonte ancestral e comunitária. Nos termos de Clifford, “diáspora” é “um significante, não apenas de transnacionalidade e movimento, mas de lutas políticas para definir o local como comunidade distinta, em contextos históricos de deslocamento” (1994, p. 308). Nesse caso, “a diáspora armênia, para além da reprodução cultural armênia, pode ser entendida como a forma particular dos armênios nos países de destino dos refugiados da guerra de 1914.” (CAMARERO, 2017, p. 14). As análises presentes nesta dissertação partem, portanto, do entendimento de que as depoentes possuem uma vivência diaspórica: são parte da sociedade brasileira, mas também da comunidade de armênios espalhados pelo mundo, e por isso vivem um “retorno” simbólico ou físico ao lugar de origem do qual estão afastadas.

Os encontros se deram em lugares escolhidos pelas interlocutoras — propositadamente deixei o local em aberto. Por vezes as conversas eram emotivas e tocavam em assuntos pessoais, e por isso considereei que seria mais adequado que elas decidissem onde se sentiriam mais à vontade para dar seus depoimentos. Na maioria das vezes, o encontro ocorreu em um café de rua, em um shopping ou em outro espaço público. Em algumas ocasiões, fui até as casas das próprias depoentes, que ofereceram seus ambientes domésticos para a realização da entrevista.

Com treze mulheres, as conversas ocorreram individualmente, de modo que a interação se deu apenas entre mim e a entrevistada, sem nenhuma intervenção externa. Esses encontros costumavam durar em torno de 1 hora e meia, a contar desde o momento da apresentação, no qual falava um pouco de mim e da proposta da pesquisa, até o momento em que nos despedíamos. As gravações, feitas por um aplicativo do celular, iniciavam no momento em que eu entrava no roteiro de perguntas pré-elaborado. A duração mínima foi de 15 minutos, em um caso em que a interlocutora respondeu de forma bastante condensada e pouco se engajou na conversa, e a máxima, de 57 minutos.

Em um caso excepcional, cinco mulheres de uma mesma família aceitaram conversar comigo, e realizamos uma roda de conversa conjunta, na qual todas opinavam sobre os temas perguntados coletivamente. Essa dinâmica não havia sido planejada de antemão e aconteceu, então, de maneira espontânea. Assim que cheguei ao nosso ponto de encontro — uma doceria na região do Jardins —, notei que elas não sabiam muito o que esperar da entrevista e pareciam estar mais à vontade em me responder estando perto umas das outras. Pela troca de olhares e acenos, decidi dar prosseguimento à entrevista assim, e a interação se mostrou bastante frutífera. Nessa roda, foi possível registrar os diálogos entre elas e as discussões incitadas pela minha condução. A gravação referente a esse encontro possui 1 hora e 45 minutos de duração e foi a mais difícil de transcrever e analisar por conta da multiplicidade de vozes e discussões concomitantes.

Dentro das entrevistas, procurei estabelecer três momentos distintos: o primeiro, centrado na vida pessoal da entrevistada, ou seja: conhecer um pouco sobre quem ela é, como vive, como é sua família de ascendência armênia etc. Em um segundo momento, procurei saber sobre sua relação com os eventos de 1915: o quanto ela ouviu sobre o tema, como este é nomeado, a forma como perpassou (ou não) sua criação etc. Por fim, terminava questionando um pouco sobre a identidade da depoente enquanto mulher armênia, buscando sua visão pessoal sobre o processo de migração e como ele atuava na construção de sua subjetividade. Procurei deixar um espaço de mobilidade para que a entrevista não ganhasse contornos de uma interrogação engessada, e mantivesse a dinâmica de uma conversa fluida. Por isso, em alguns casos, surgiram indagações que não estavam no roteiro e que foram inseridas espontaneamente durante a interação.

Ouvi, desde a primeira aproximação, muitos incentivos parabenizando-me pela temática da pesquisa e obtive diversos contatos de pessoas dispostas a ajudar. Essa reação positiva me pareceu indicativa de uma vontade de falar sobre o assunto e, principalmente, de contribuir para estudos sobre o tema. As situações de interação com as entrevistadas sempre foram bastante amigáveis. Fui bem recebida por todas as participantes, que pareciam contentes em falar sobre si mesmas e suas origens. Foi notável para mim o prazer que muitas interlocutoras tinham em conversar sobre aqueles tópicos, e acredito que isso se deva ao fato de a questão armênia ser tão pouco abordada ou conhecida no Brasil. Além disso, com a maioria eu partilhava um repertório comum de filmes, documentários e conhecimentos gerais sobre a cultura armênia. Creio que, ao perceberem que eu possuía algum domínio sobre esse universo, uma identificação natural nascia entre nós.

Em muitos casos, assim que a conversa se iniciava, perguntavam-me qual era o nome da minha família e de seus membros, para saber se tínhamos conhecidos em comum. Houve ocasiões em que, ao fim da entrevista, segui conversando com as depoentes. Isso se deu com maior frequência com entrevistadas mais jovens, de quem recebi dicas de viagem à Armênia, pedidos para receber a versão finalizada do trabalho etc. Saí de cada encontro com a sensação de que as narrativas contribuíam imensamente à pesquisa, e elas de fato seguiram reverberando em mim por bastante tempo.

Os nomes de todas as entrevistadas são criptônimos, inventados para manter a identidade de cada depoente sob sigilo. Como se trata de uma comunidade relativamente pequena, com sobrenomes familiares bastante marcados, a troca de nomes era necessária para preservar a intimidade das interlocutoras. A seguir, apresenta-se um quadro elaborado a fim de expor informações gerais para o leitor identificar as famílias depoentes.

Quadro 1 – Participantes da pesquisa (continua)

Famílias	Mulheres que foram entrevistadas	Informações sobre a família
Família de Barbara	Barbara, sua irmã, a tia Alma, sua mãe e sua avó	Barbara e suas familiares eram todas nascidas no Brasil. A sua bisavó migrou no começo do século XX, de uma região que hoje está em território turco.
Família de Nala	Nala e sua tia	Nala nasceu aqui, sua família é de imigrantes armênios dos dois lados. A parte materna veio de Marash, cidade hoje localizada na Turquia, no começo do século passado. A paterna passou por vários lugares e veio da Armênia soviética para o Brasil depois da segunda metade do século XX.
Família de Rosa	Rosa e sua mãe	Rosa foi a primeira a nascer no Brasil. A sua família, armênia dos dois lados, imigrou na primeira metade do século XX, vindos da Síria e de Marash.

Família de Amanda	Amanda e sua filha	Amanda já é da segunda geração nascida no Brasil, e sua filha, da terceira. A família imigrou no começo do século XX, de algum lugar do Líbano, sendo a origem exata desconhecida pela entrevistada.
Família de Graça	Graça e sua filha	Graça é filha de um sobrevivente, e migrou da Síria nos anos 1960. Seus filhos foram os primeiros a nascer no Brasil.

Quadro 1 – Participantes da pesquisa (conclusão)

Família de Katarina	Katarina, sua mãe e sua avó	Katarina nasceu no Brasil, e é bisneta de sobreviventes. A sua família é armênia dos dois lados e imigrou no começo do século XX.
Família de Agnes	Apenas Agnes	Agnes imigrou com os pais de Istambul, na Turquia, na segunda metade do século XX.
Família de Maia	Apenas Maia	Maia já era da segunda geração nascida no Brasil. A família imigrou no começo do século XX, mas o lugar de origem não era de seu conhecimento.

Fonte: Elaborado pela autora.

Escutar e registrar os depoimentos de mulheres de diferentes gerações cujos antepassados eram sobreviventes do genocídio armênio foi o principal método utilizado para compreender de que forma a memória desse evento havia sido transmitida nos contextos familiares e como as mulheres armênias se entendiam por meio desse passado. O foco em mulheres vem de uma perspectiva acadêmica feminista que sempre foi a intenção da pesquisa.

A visão que se pretende abarcar neste texto é a de que gênero não é um elemento adicional da análise de eventos trágicos, mas estruturante. Trata-se de uma interpretação segundo a qual o gênero é central para compreender a economia da guerra e da vida após os conflitos. Dialogo, portanto, com uma tendência que vem sendo construída por diversas pesquisadoras que apontam o gênero e o controle da sexualidade como forma de entender processos históricos e a construção do Estado nacional.

Em “Vida e Palavras” (2020) Veena Das analisa a fundação do Estado indiano através da “troca de mulheres”, evidenciando que a construção da nação se deu através de um contrato masculino que fez o intercâmbio de corpos; Anne McClintock, por sua vez, pensa o processo de colonização com uma ótica similar em “Couro Imperial” (2010), e aponta que o imperialismo britânico e a exploração sexual e trabalhista das mulheres colonizadas é elemento constitutivo da modernidade industrial. A autora vincula a ação imperial nas colônias à questões de gênero, e afirma que o imperialismo deve ser entendido como fenômeno essencialmente masculino. Por fim, Laura Moutinho em “Razão, ‘cor’ e desejo” (2004) se debruça sobre gênero e sexualidade para compreender os discursos que abarcavam as relações inter-raciais durante o *apartheid*, e que foram mobilizados pelo Estado sul-africano para legitimar a segregação e suas legislações. Tomando como inspiração esses trabalhos, que se inserem em uma epistemologia feminista decolonial, pretendo pensar gênero como aquilo que estruturou tanto a realização do genocídio, quanto o cenário de devastação sobre o qual a vida foi reconstruída após os massacres.

Dentro da área de *genocide studies*, as narrativas acerca de catástrofes históricas tendiam a ser majoritariamente masculinas, e gênero ganhou espaço apenas nas últimas décadas. No caso armênio, é possível dizer que toda operação era generificada: enquanto os homens em idade militar eram comumente assassinados, ações centradas em transferir mulheres do grupo vítima para o grupo perpetrador foram frequentes por meio de raptos de mulheres e crianças.

Nesse contexto, o corpo da mulher é visto como um espólio, um receptáculo gerador da vida, sequestrado e manipulado para que não possa mais servir à reprodução do seu povo. Mediante a sua violação, busca-se destruir também a comunidade à qual ela pertencia. Como explica Lerna Ekmekçioğlu: “Como as mulheres são concebidas como desprovidas da agência para organizar resistência política e porque não podiam reproduzir crianças armênias sem seus homens (que foram separados e mortos), foram melhor recicladas do que descartadas.” (EKMEKÇIOĞLU, 2016, p.12).

Além disso, as mulheres foram atingidas por violência sexual em massa, um componente central da experiência do genocídio. Trata-se de um padrão observado também em outros casos, como em Ruanda e na ex-Iugoslávia, pois “A humilhação de uma cultura através da violação sistemática de mulheres é o objetivo primário de estupro em massa durante conflito étnico” (RUBY, 2008, p. 292).

Para além de enfatizar a ótica feminina sobre um período em que mulheres foram vítimas de ações específicas, o recorte é motivado pelas particularidades das experiências das mulheres no pós-genocídio. Para Denise Pimenta, escutar as mulheres é uma forma “mais abrangente do que a discussão estrita da guerra, geralmente produzida por interlocutores e pesquisadores homens.” (PIMENTA, 2019, p. 45). Utilizando a reflexão proposta pela autora, privilegiar a fala feminina não é apresentar um “outro” lado, não oficial da guerra (ou, nesse caso, do genocídio), mas abordá-la de forma ampla, ouvindo também aquelas que são responsáveis por cuidados cotidianos e pela manutenção das famílias em meio a períodos de instabilidade.

Por fim, as depoentes que cresceram na diáspora fazem parte de famílias que reconstruíram suas vidas como imigrantes em um país com imensa desigualdade de gênero, e imersas em uma cultura armênia patriarcal, que coloca imensa carga e expectativa no papel que a mulher deve cumprir em seu lar. Assim, gênero é entendido aqui como uma categoria operadora da diferença, “um meio através do qual se organizam relações sociais, marcando experiências”, pois “quem narra suas lembranças, recria e comunica experiências marcadas pelas diferenciações estabelecidas pelas construções de gênero.” (KOFES & PISCITELLI, 1997, p. 347).

Por fim, para além das entrevistas no formato história de vida com as mulheres, o campo contemplou observação participante em situações de sociabilidade da comunidade estudada na capital. Desde a iniciação científica, compareci a alguns eventos da comunidade armênia, como o ato religioso realizado em homenagem às vítimas do genocídio realizado no Monumento aos Mártires Armênios¹⁵; o ato em defesa do território de Nagorno-Karabakh realizado no Clube Armênio e a Noite de Cultura Armênia, realizada anualmente na Escola José Bonifácio (escola Armênia) desde 1983. Enquanto prestava o processo seletivo para o mestrado, acompanhei o *flashmob* realizado pelo grupo de danças armênicas Kilikia na Avenida Paulista e o lançamento exclusivo do filme *A Promessa* (2017), pela União Geral Armênia de Beneficência (UGAB) em um shopping na capital.

Após o ingresso ao programa de pós-graduação, participei de outros momentos, como o lançamento do samba-enredo da escola de samba Rosas de Ouro em homenagem à Armênia, a manifestação pelo reconhecimento do genocídio realizada anualmente em frente ao consulado da Turquia, e eventos esporádicos da comunidade. Apesar de ter acompanhado outros eventos, o

¹⁵ O Monumento, localizado na Avenida Santos Dumont, em São Paulo, próximo à estação Armênia do metrô, é o único espaço de memória relacionado a esses eventos no Brasil. Inaugurado em 1966, foi restaurado em 2010 e se tornou ponto de encontro para as comemorações anuais do genocídio.

maior foco deste estudo foram os eventos de rememoração do genocídio em lugares públicos, pois entendo que estes são espaços privilegiados do campo, onde a comunidade cria suas narrativas e rituais para reconstruir o passado e transmite a memória coletiva sobre outro tempo para as novas gerações. Nestes momentos, recolhi também depoimentos de manifestantes.

Durante o processo de escrita, optei por inserir uma gama de registros que vão além dos depoimentos e das situações provenientes do campo. Ao longo da dissertação, o leitor ou leitora encontrará caixas de texto nas quais apresento narrativas de sobreviventes ou testemunhas do genocídio, registros autobiográficos, passagens literárias de escritoras e escritores armênios e diálogos de filmes. Trata-se de obras, observações e materiais com os quais tive contato e que acredito que geram uma aproximação do tema para o público. O trabalho inclui excertos que permeiam os capítulos, em um modelo inspirado diretamente em Grace Cho. Em “*Haunting the Korean Diaspora*” (2008), a autora incorporou à escrita os registros de seus sonhos, experiências próprias, recortes de jornais etc.

De forma similar a Cho, coloquei no texto diálogos que presenciei e experiências que vivi, para suscitar reflexões que considero pertinentes à pesquisa. Nesses momentos, penso que a autoetnografia inclui narrativas pessoais que “propõem-se a compreender como o “eu” ou algum aspecto de uma vida se entre-cruza com o contexto cultural e social, que se conecta a outros participantes (ou sujeitos da pesquisa) (...)” (SANTOS, 2017, p. 228). Uso-a, portanto, como método que “conecta a dimensão biográfica do pesquisador a dimensões sociais, históricas e políticas através da análise sistemática de seu material de investigação.” (HIGA, 2015, p. 58)

Assim, as vivências que inseri são provenientes de minha intuição enquanto pesquisadora, e fruto do meu olhar como membra ou “nativa” do grupo estudado, ou uma “membra ocasional da comunidade” (EKMEKÇİOĞLU, 2016, p. 18). Ao enveredar pela autoetnografia, pretendo explicitar também que a escolha do tema de investigação tem ligação com processos subjetivos de minha identidade enquanto armênia da diáspora, parte essencial de minha inserção e articulação no campo.

3. Sobre os capítulos

Ao longo da dissertação, procuro explicitar como as mulheres da diáspora experienciam a memória do genocídio por meio de histórias entreouvidas, relatos detalhados que atravessam o

tempo-espaço, e silêncios que deixam uma marca nas vivências de filhas, netas, bisnetas e tataranetas de sobreviventes. Em cada capítulo, trago relatos e observações coletados em campo e experiências pessoais que demonstram como o genocídio moldou parte das vivências e percepções de mulheres armênias sobre si próprias e sua comunidade.

Para iniciar esse percurso, o capítulo 1 retoma o que foi o genocídio armênio enquanto acontecimento histórico e, também, como um protótipo de outros genocídios “modernos”. Essa introdução se faz necessária para que o leitor possa compreender o que foram os eventos que ativaram a construção de memórias diaspóricas e disputas políticas ao longo do último século. Também realizo um sobrevoo bibliográfico sobre a criação do termo “genocídio”, por Raphael Lemkin, diretamente inspirada pelo caso armênio. O objetivo aqui é trazer a historicidade do conceito, apresentando suas definições e aplicações a outros casos emblemáticos. Por fim, trago no terceiro item uma discussão sobre justiça de transição e negacionismo, visto que uma das principais questões que separam o caso armênio de outros exemplos paradigmáticos é justamente a ausência de reconhecimento. Em eventos semelhantes ocorridos no século XX, as violações de direitos humanos foram seguidas de um extenso trabalho de responsabilização e reconhecimento público em relação ao passado, bem como de um resgate da memória do período. A partir das diferenças entre casos que compõem a literatura sobre o tema – como Ruanda e África do Sul –, pretendo analisar as consequências do genocídio e do negacionismo para aqueles que foram vitimizados. Quero mostrar, portanto, como as disputas em torno desse passado perpetuam o conflito entre turcos e armênios, afetando a vida na diáspora.

No segundo capítulo, parto para a discussão sobre a experiência específica dos armênio-brasileiros. Por meio de uma breve síntese da imigração para o Brasil, apresento narrativas sobre a adaptação ao país-anfitrião, que é visto pela comunidade como um lugar generoso, que permitiu uma imigração bem-sucedida. A vinda para o país se torna parte de uma trajetória de superação do período de violência do genocídio e possibilita a construção de diferentes espaços de socialização e manutenção dos costumes. No segundo item, mediante a discussão sobre marcadores sociais da diferença, busco apontar como os armênios se tornaram parte da classe média branca e como os processos de racialização que recaem sobre eles diferem daqueles observados na diáspora norte-americana, por exemplo. A intenção aqui é apontar o que está por trás da rápida ascensão social e econômica dos armênios no Brasil, bem como a sua posição particular em relação a outros grupos imigrantes. Por fim, trago algumas reflexões sobre

o modo como a armenidade e a associação a uma identidade étnica ancestral seguem presentes na vida da comunidade. Como Loureiro (2011) aponta, na diáspora os armênios se tornam um híbrido, que pode ser permeado por elementos do novo país e também pelo medo de “perder” a cultura na inevitável mistura com outros povos.

No capítulo 3, analiso os espaços de memória criados pela comunidade armênia-brasileira para recordar o genocídio durante o mês de abril. Nessas celebrações, invocam-se as vítimas e uma condição de injustiçamento dos descendentes, que veem o reconhecimento por parte da Turquia como uma pauta central. Em cada performance, manifestação pública e evento religioso, observa-se a rememoração dos mortos e o imperativo moral do reconhecimento do genocídio pela Turquia. Também abordo como as memórias do genocídio são ativadas de diferentes formas pelas gerações posteriores, a partir das narrativas sobre a ausência ou excesso de informações sobre o tema. O ponto central aqui é como o genocídio ainda repercute — por meio de lacunas ou por meio de uma memória bem delimitada — na vida da diáspora, mais de um século depois dos acontecimentos. Utilizando o trabalho de Grace Cho (2008), parto da noção de que mesmo o silêncio é capaz de produzir traumas, ecoando nas vidas das armênias que nasceram décadas após o período de violações. Elas anseiam por mais informações sobre o passado e sentem não só as lacunas, como também uma tristeza por terem perdido parte da sua própria história.

O capítulo 4, por sua vez, traz um mergulho na forma como as mulheres armênias enxergam a si mesmas e as suas ascendentes. Quando questionadas sobre o que caracteriza sua identidade de mulher armênia, as entrevistadas da pesquisa articularam em suas respostas não apenas o sofrimento ou a perda, mas o orgulho de descenderem de sobreviventes, mencionando a força, a dedicação à família e a coragem que teriam herdado de suas ancestrais. Muitas lembram também o papel das mulheres na empreitada migratória, apontando que elas não foram meras espectadoras do processo, mas as peças-chave que sustentaram a construção de uma nova vida. Aqui, pretendo dialogar diretamente com a tese desenvolvida pela historiadora turco-armênia Lerna Ekmekçioğlu: a de que o gênero serviu como um “kit de sobrevivência” da cultura armênia após o genocídio. Para a autora, diante da impossibilidade de viver a armenidade livremente no âmbito público, todas as suas práticas se encerraram no âmbito doméstico, onde a mulher tinha a responsabilidade de ensinar a história, a língua e a religião para as futuras gerações. A importância da mulher na transmissão e na manutenção da cultura transparece na representação de uma figura forte, provedora da família, presente em produtos culturais relacionados à

comunidade: O livro clássico de Henri Verneuil, *Mayrig*, que retrata a doce mãe Araxi, a famosa telenovela brasileira *Rainha da Sucata*, na cômica personagem Dona Armênia, e na avó Casard do romance *Rise the Euphrates*. Por meio dessa visão da mulher armênia e da discussão sobre o sexismo na comunidade, objetivo demonstrar que o seu papel é mobilizado de forma a engrandecer as suas trajetórias, nas quais elas são “guerreiras” e também “cuidadoras”.

Por fim, trago breves considerações finais, retomando conclusões delineadas ao longo da pesquisa. Inseri, ao final desta introdução, um guia geográfico e histórico para localizar a Armênia e a história desse povo, pouco conhecido do público brasileiro.

4. Dados históricos e geográficos sobre Armênia e sua diáspora

Lerna Ekmekçioğlu descreve a Armênia como uma “minúscula, antiga e oriental nação cristã” (2016, p. 6). O povo armênio possui uma longa trajetória que remonta à ocupação de territórios da chamada “Armênia Histórica” por diversas tribos, há cerca de 5 mil anos. As tribos que deram origem ao povo armênio foram unificadas e estiveram sob o domínio de diferentes dinastias, que estabeleceram reinos próprios na região e posteriormente a disputaram com outros povos que buscavam ampliar seu controle territorial.

Trata-se de uma população que historicamente ocupou a região liminar entre o Ocidente e o Oriente, exatamente no entrave entre Europa e Ásia, o que compreende áreas do Cáucaso e do Oriente Médio. Pedro Bogossian Porto localiza a Armênia Histórica como “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.” (PORTO, 2011, p. 17). No mapa abaixo, vê-se a evolução do mapa da Armênia ao longo dos séculos, desde a chamada Armênia Histórica, onde se encontravam seus primeiros reinos, até a República atual:

Figura 3 – Mapa da Armênia ao longo de diferentes períodos históricos.

Fonte: Wikipédia¹⁶.

Por conta de sua localização estratégica, sempre foi uma área cobiçada por grandes impérios. O território tradicionalmente ocupado pela população armênia já esteve sob o jugo do Império Macedônio, do Árabe e do Persa e foi posteriormente parte do Império Romano. A partir do século XVIII, acabou dividido entre o Império Russo e o Império Otomano.

O idioma armênio possui um alfabeto próprio, criado no ano 405. O armênio se localiza na família das línguas indo-europeias, em uma subdivisão isolada que não possui proximidade com nenhum outro idioma. Os armênios também possuem uma longa ligação histórica com o cristianismo: no ano 301, a Armênia se tornou a primeira nação a adotá-lo como religião oficial de Estado. Além disso, um dos seus mitos fundadores remete a uma passagem bíblica: a Arca de Noé teria pousado no topo do Monte Ararat após o fim do dilúvio, e o neto de Noé seria um dos precursores da civilização que ali se iniciou. Não à toa, é bastante comum em casas armênias quadros e representações desse monte, que se tornou uma espécie de símbolo nacional. A língua e a religião são fatores aglutinadores da identidade armênia, que permitiram a manutenção de uma unidade ao longo do tempo, mesmo quando a comunidade estava sob o jugo estrangeiro.

¹⁶ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_da_Arm%C3%AAnia. Acesso em: 2 fev. 2021.

Após o genocídio, ações militares empreendidas pelo líder turco Mustafa Kemal “Ataturk” — considerado o pai da Turquia moderna — tomaram a porção ocidental da Armênia, que deixou de existir enquanto território historicamente ocupado por essa população e se tornou parte da Turquia. O símbolo nacional da Armênia, o Monte Ararat, encontra-se até hoje dentro das fronteiras turcas. Por conta desse desfecho, em manifestações públicas relacionadas ao genocídio, é comum observar cartazes ou palavras de ordem que clamam: “A Turquia Oriental é a Armênia Ocidental”.

Com o fim da guerra e as contínuas disputas envolvendo suas terras ancestrais, a maioria dos sobreviventes do genocídio não ficou na região, e a dispersão gerou a diáspora presente em diversos continentes. Uma parcela relevante dos armênios procurou abrigo na Síria e no Líbano, mas muitos foram para a Europa e para as Américas. A seguir, vê-se a dimensão da população ao redor do globo:

Figura 4 – Dispersão populacional da diáspora armênia pelo mundo.

Fonte: *Wikipedia*¹⁷.

O que restou da Armênia longe do controle turco logo se tornou um país membro da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Casella explica como se deu a divisão do território: “Em setembro desse mesmo ano de 1920, ocorre a invasão turca da Armênia; em dezembro, o Exército Vermelho entra em Erevan, e a Armênia se torna parte da República

¹⁷ Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Largest_Armenian_diaspora_communities. Acesso em: 2 fev. 2021.

Socialista Soviética da Transcaucásia.” (CASELLA, 2019, p. 71). O país só conquistaria sua plena independência em 1991, com a queda do bloco soviético.

Como todas as outras comunidades espalhadas pelo mundo, os armênios do Brasil descendem daqueles que vieram para o país em decorrência dos eventos que os atingiram enquanto viviam no antigo Império Otomano. A maioria chegou em meados dos anos 1920 (LOUREIRO, 2011, p. 13), fugindo de ações violentas que assolavam suas terras de origem desde o fim do século XIX, quando o território começou a tornar-se cada vez mais perigoso para as minorias religiosas e étnicas. Como afirma Porto,

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. (PORTO, 2011, p. 15)

No Brasil, os armênios se concentram principalmente na região Sudeste, com presença mais forte nas cidades de São Paulo, Osasco e Rio de Janeiro. O trabalho do historiador Heitor Loureiro, um dos especialistas em questão armênia no país, é essencial para compreender como se deu essa imigração. O autor afirma que, ao chegarem a São Paulo, os armênios foram “se estabelecendo no centro da cidade, juntamente com os sírios e libaneses.” (LOUREIRO, 2011, p. 9). Em seus levantamentos, traçou a localidade geográfica de onde a maioria veio no começo do século XX: “A origem da maioria dos armênios brasileiros é a região da Cilícia — ou a Armênia Menor — região costeira sul da Ásia Menor, às margens do Mediterrâneo.” (LOUREIRO, 2017, p. 4).

O número exato da população armênio-brasileira não é preciso, pois poucos entravam no país com a própria nacionalidade, e muitos vinham como cidadãos turcos. Segundo Loureiro, “o número mais comum na historiografia gira entre 20 e 25 mil armênios, instalados principalmente nas cidades de São Paulo e Osasco —, embora estimativas mais recentes contabilizem 40 mil”. (LOUREIRO, 2013, p. 108).

CAPÍTULO 1 - O GENOCÍDIO ARMÊNIO NO PARADIGMA DOS DIREITOS HUMANOS

1.1. Como ocorre um genocídio?

“Eu não tava nascido, minha mãe era pequena, 14 anos, 13 anos em 1915. Turcos vieram, e eles sabiam turcos ia vir fazer uma coisa e eles fugiram, mas turcos entraram, queimaram, estragaram casas. [Os armênios] Fugiram e foram matos, sem casa, sem comida, ficaram fome, coitados...”. Dona Maria pausou sua narrativa, fez uma careta e seu corpo estremeceu. “Ai, nem pensa! Nem quer lembrar...”. A aliança do seu dedo anelar reluzia enquanto ela remexia as mãos, apoiadas no próprio colo. O visível incômodo me levou a mudar de assunto. Era a primeira vez, em muitos anos, que eu pedia que ela falasse diretamente sobre o genocídio.

O genocídio armênio foi o primeiro genocídio não colonial do século XX. Os eventos ocorridos no Império Otomano foram precursores de uma tendência moderna: a de o Estado passar a perseguir membros de uma população totalmente incorporada à nação, utilizando seu aparato burocrático e poderio militar contra cidadãos que vivem no território há séculos. Diferentemente do genocídio perpetrado pelo Império Alemão contra as populações herero e nama na Namíbia (1904-1907) e de outros genocídios realizados anteriormente em contextos de colonização e guerra, o caso armênio marca:

o uso focal de um aparato governamental (burocracia, as forças policiais, agências policiais locais e nacionais, comunicações eletrônicas e outras tecnologias) e propaganda e mobilização ideológica (nacionalista, racista e islâmica), para atingir, isolar e eliminar rapidamente grupos étnicos ou culturais. (BALAKIAN, 2013, p. 61).

Como afirma Alison Palmer, os genocídios coloniais — observados contra povos africanos, contra a população aborígine da Austrália ou contra povos ameríndios — se

estruturaram de uma forma diferenciada, pois ali “(...) não havia uma longa tradição de coexistência com os perpetradores em uma sociedade plural, e o período de ‘contato’ entre perpetradores e vítimas havia sido relativamente curto.” (PALMER, 2010, p. 92). A tendência de voltar-se contra aqueles que estão plenamente integrados à vida social do país foi inaugurada no genocídio armênio e serviu de molde para outros casos, mais conhecidos, como o Holocausto Nazista e o genocídio ocorrido em Ruanda.

A socióloga Marijane Vieira Lisboa afirma ter sido frequente que vítimas de genocídio fossem, antes, alvo de preconceito, mas que apenas a discriminação não explica um acontecimento dessa magnitude. A marginalização de grupos dentro de uma sociedade existe em vários lugares no mundo, e não se vê em todos eles uma tentativa de extermínio. Para a autora, “O elemento político é essencial ao genocídio, decisivo mesmo. Angústias sociais, preconceitos e fatos históricos serão manipulados de modo a oferecer uma saída em que a morte de um grupo apareça como a salvação do Nós coletivo.” (LISBOA, 2019 p. 135).

Nenhum genocídio é inevitável ou destinado a acontecer. As condições necessárias para que ele ocorra são socialmente produzidas, e para entendê-las é necessário analisar o momento histórico em que a violência em massa eclodiu. A fim de compreender o caso armênio, é preciso debruçar-se sobre a coalizão de forças geopolíticas que dominavam o mundo no final do século passado, bem como as tensões internas que levaram à disseminação de discursos ultranacionalistas no governo otomano. Novamente de acordo com Palmer, “O contexto internacional em que o genocídio ocorre é vital para sua compreensão.” (1998, p. 101).

Antes do fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), no mundo ainda havia grandes impérios, governados por dinastias longevas, que dominavam vastos territórios. Na Europa, ainda reinavam o Império Austro-Húngaro, o Alemão e o Russo, e, na Ásia, o poder se concentrava no Império Otomano. Desde a sua fundação, no início do século XIII, os otomanos dominaram uma área imensa, que em seu ápice chegou a incluir parte dos Balcãs na Europa Oriental e porções do norte da África. Foi o mais longo império islâmico, um verdadeiro caldeirão cultural onde as três grandes religiões monoteístas do mundo eram abrigadas junto a uma população multiétnica.

A maior parte da população armênia vivia em prosperidade dentro das fronteiras do Império Otomano. Nas grandes cidades, as pessoas trabalhavam principalmente com comércio e, nas zonas rurais, atuavam como agricultores ou pastores. Em Constantinopla (atual Istambul),

havia uma elite armênia culta e de posses, que ocupava posições de prestígio social. Assim como outras minorias, a população estava inserida em um sistema de relativa tolerância, conhecido como *millet*: aqueles que professavam outras fés tinham liberdade religiosa e proteção, mas em contrapartida pagavam impostos mais altos e não serviam o Exército. Apesar de terem pouca autonomia e influência no governo, muitos armênios eram industriais ou comerciantes bem-sucedidos que conviviam bem com seus vizinhos judeus, árabes e turcos.

A política de tolerância em relação aos súditos não turcos e não muçulmanos tinha como pano de fundo uma questão econômica. Como explica Pedro Bogossian Porto:

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. (PORTO, 2011, p. 21)

O domínio do Estado sobre as minorias começou a enfraquecer ao longo do século XIX, quando ideologias nacionalistas que circulavam com força pela Europa chegaram ao Império. Se, por um lado, os otomanos queriam recrudescer a centralização administrativa e política para controlar melhor o território, por outro, as minorias também passaram a enxergar-se como nações e reivindicar mudanças. Acrescenta-se a essa tensão o fato de que países como França, Rússia e Inglaterra, por suas ambições imperialistas, utilizavam o poder financeiro de que dispunham para ampliar sua influência na região. As potências europeias passaram a interceder a favor de grupos cristãos dos Balcãs, como búlgaros e sérvios.

As tensões entre as populações minoritárias e o governo imperial cresciam a cada dia, e, para garantir a integridade territorial e atender a uma parte das pressões, um período de reformas se iniciou a partir de 1839. A modernização do Estado incluiu permissão para não muçulmanos servirem o Exército, mudanças no sistema educacional e construção de estradas de ferro, além de culminar em uma nova Constituição em 1876. No mesmo ano, o sultão Abdul Hamid II — que ficou conhecido no Ocidente como “Sultão Vermelho”, por seu comportamento sanguinário — ascendeu ao poder e suspendeu a Constituição, alegando um iminente conflito com a Rússia. Uma batalha realmente foi deflagrada e deixou o seu governo ainda mais fragilizado, pois os russos saíram vitoriosos.

O Tratado de Berlim, de 1878, complicou a situação ainda mais ao garantir a independência de três nações cristãs nos Balcãs: Sérvia, Romênia e Montenegro. O acordo incluiu, no artigo 61, a observação internacional de novas reformas que deveriam ser implementadas para proteger a população armênia, e nesse momento o tratamento dado aos armênios passou a fazer parte de uma agenda internacional.

A menção à questão armênia em uma reunião com as grandes potências europeias foi suficiente para despertar desconfiança, pois os turcos lembravam como a interferência externa poderia prejudicar sua preservação territorial. Intervenções anteriores em favor de outras nacionalidades já haviam resultado na independência grega em 1830 e, nesse outro momento, na das três nações supracitadas, bem como na autonomia da Bulgária. A tentativa de proteção dos armênios pelo Ocidente é o ponto de virada para que toda a comunidade passe a ser vista como suspeita.

Ao mesmo tempo, armênios passam a se organizar coletivamente, e, a partir de 1885, há a ascensão de partidos políticos que organizam pautas comuns, reivindicam direitos iguais perante a lei, fim da taxa dupla, reforma agrária, segurança, liberdades civis etc. Bogossian descreve em seu trabalho a formação e a atuação desses partidos:

o liberal *Armenagan*, criado em 1885; o social-democrata *Hentchaguian*, de 1887; e a Federação Revolucionária Armênia (FRA) *Taschnagtsutun*, de 1890. 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. (PORTO, 2011, p. 25)

Alguns grupos passam a incitar levantes populares, inspirados pelo sucesso da empreitada grega. Um dos casos mais emblemáticos do período foi a tomada do Banco Otomano, em 1896, por membros do partido Dashnak. Com o intuito de gerar comoção pública e chamar a atenção para as condições de vida dos armênios, a ação tomou um importante centro das finanças do império, localizado em Istambul, cidade com forte presença internacional. A negociação contou com embaixadores europeus, que persuadiram os militantes a deixar o banco. Ao final, a ação acabou gerando um contra-ataque cruel aos armênios locais, levado a cabo por multidões de turcos fiéis ao sultão.

Diante dessas movimentações políticas, Abdul Hamid II patrocinou uma primeira grande onda de massacres no período de 1894 a 1896. A maioria das mortes nesse período ocorre em

ataques a vilas armênias no interior, onde tensões com populações curdas e turcas serviam como pretexto para a entrada de tropas imperiais e para a atuação de milícias violentas. Esses episódios de violência em massa foram o primeiro indício do que estava para acontecer com os armênios. Os massacres foram uma forma de sufocar as reivindicações por reformas dentro do Império, “(...) um aviso para os nacionalistas armênios e as potências não pressionarem pela questão da reforma” (ibidem, p. 55).

Assim, as primeiras ondas de violência contra a população armênia tinham como objetivo reprimir sua luta e organização política. Elas ainda não eram comparáveis ao que viria no futuro com o governo dos Jovens Turcos: “eles não tinham a mesma escala ou sistematização centralizada da matança que viria, e eram portanto qualitativamente diferentes do que foi o caso de genocídio completo” (BLOXHAM, 2007, p. 66).

O sultão caiu com a ascensão de um governo revolucionário em 1908, formado pelo Comitê União e Progresso (CUP) dos Jovens Turcos. A mudança reacendeu as esperanças da população armênia em melhorias de vida. O grupo que tomou o poder era composto por liberais que pretendiam restaurar a Constituição e derrubar o regime absolutista. Contudo, em 1909 ocorreram novos massacres com pontos focais na região da Cilícia,¹⁸ e os partidos armênios logo perceberam que colaborar com o CUP não era a melhor estratégia para conseguir paz e proteção; assim, apelaram para intervenção de potências europeias. A Rússia, que ansiava por maior influência na região e já apresentava uma parte da população armênia vivendo em seu território, passou a fazer parte dessa articulação. Desse modo, “Os armênios se tornaram os odiados inimigos internos, um povo que repetidamente apelava aos cristãos europeus, que eram vistos como vitimizadores do império.” (BLOXHAM, 2007, p. 207).

¹⁸ Região na costa sul da Ásia Menor, onde se estabeleceu um reinado armênio no período de 1198 a 1375. Por isso, ainda era uma localidade com muitos armênios.

“Durante todo o dia houve uma procissão de refugiados. Eles parecem ter se reunido em pequenos grupos primeiro, pois eles vinham em algumas centenas de uma vez em uma pulsação. À tarde, eles vieram sem parar. Mãe! O som dos pés da multidão. Alguns pobres coitados estavam feridos, alguns procuravam maridos ou filhos que não puderam ser encontrados. Eles não trouxeram nada com eles. Mulheres doentes eram carregadas nas costas de seus maridos. Crianças pequenas lutavam para acompanhar os idosos em pânico.”

Carta de Helen Davenport Gibbons para a mãe, descrevendo os massacres de 1909. Reproduzida em *The Red Rugs of Tarsus: A Women's Record of the Armenian Massacre of 1909*. Disponível em <<http://armenianhouse.org/gibbons/tarsus/storm-breaks.html>>. Acesso em: 13 jan. 2021.

Em 1912 veio a libertação do restante dos Balcãs, com a perda da Macedônia e da Albânia. A independência desses povos em relação aos otomanos inspirou movimentos nacionalistas armênios que já lutavam por emancipação política, alimentando o sonho de transformar o território da Armênia histórica em um Estado livre e independente. O território almejado era justamente aquele que correspondia à terra ancestral dos primeiros reinos armênios e se estenderia da Anatólia Oriental, sob domínio turco, até a Transcaucásia, que estava sob domínio do Império Russo.

Um governo composto de um triunvirato se estabeleceu no Império a partir de 1913: “Talaat, que se tornaria Ministro do Interior e, posteriormente, Grande Vizir; Enver, que se tornaria ministro da Defesa; e Cemal, que se tornaria ministro da Marinha e governador da Síria.” (BLOXHAM, 2007, p. 60). Os anseios armênios sempre encontravam uma resposta repressiva por parte das autoridades turcas, já enfraquecidas pela guerra nos Balcãs. Para além das inúmeras fatalidades do conflito, o Império perdera terras e súditos pagadores de impostos, o

que contribuiu para a queda da arrecadação do Estado. O Império Otomano já estava em declínio, enfrentando uma grave crise financeira.

As autoridades canalizaram as frustrações da população com a situação econômica fomentando a violência contra um inimigo interno, e os armênios se tornaram o bode expiatório ideal. Armava-se o cenário para o genocídio, que, nas palavras do sociólogo Martin Shaw, nada mais é do que uma guerra interna, na qual o perpetrador “define certos grupos sociais como inimigos” (SHAW, 2003, p. 38).

Desse modo, uma série de eventos — já sinalizando uma escalada discriminatória — precedeu o início do genocídio. Era um período de turbulência política, em que crescia o temor da desintegração territorial. Demonstrações violentas já haviam ocorrido em diversos pontos do Império, e as ações partidárias e agitações armênias em Istambul, seguidas de reações repressivas por parte das autoridades, desenhavam a nova situação social, na qual “Qualquer desafio violento ou não violento à dominação contínua do grupo que governa é percebido por esses membros como uma ameaça a todo o grupo, que tem o potencial de levar à perda total de poder em uma situação de soma zero.” (PALMER, 1998, p. 97).

Para compreender a facilidade com que discursos de ódio se disseminaram em meio à população, é importante lembrar que, apesar de não serem considerados cidadãos com os mesmos status e direitos dos turcos, e de serem majoritariamente camponeses, havia uma elite armênia vivendo em uma situação de prosperidade que chamava atenção: “A relativa riqueza, industrialização e escolaridade da minoria armênia, mesmo sob condições de discriminação e repressão nas terras otomanas, fizeram deles um alvo fácil para o nacionalismo fanático dos jovens turcos.” (JONES, 2017, p. 584).

Muitos *genocide scholars* apontam que atos genocidas envolvem a desumanização do grupo vítima e uma ideologia que justifique a destruição humana em larga escala, pois “atos individuais de violência podem ser cometidos por loucos, mas atos coletivos de violência inevitavelmente envolvem um mito ou teoria que afirmem a análise racional para matança daqueles que se enquadram em uma categoria particular” (MILLER & MILLER, 1997, p. 46). É necessária a participação ou a conivência de parte da população local, já que esses eventos não costumam ocorrer unicamente com ações estatais.

Jones nos lembra de que, por trás do engajamento social nas matanças, há por vezes um sentimento de vitimização que toma conta dos perpetradores. Segundo o autor, quase todo

genocidaire se considera oprimido pelo grupo vítima. Assim como os turcos em relação aos armênios, os hutus se sentiam explorados por tutsis em Ruanda, e os alemães acusavam judeus de traição, em uma inversão que é “produto da criação de mitos e da paranoia.” (JONES, 2017, p. 541).

Há, portanto, a construção de um “outro” perigoso, que deve ser eliminado antes que o grupo dominante se encontre em risco. O trabalho de Judith Butler nos auxilia na compreensão desse fenômeno. Em *Quadros de guerra* (2015), Butler questiona quais vidas são passíveis de luto no âmbito da guerra ao terror e lembra que aqueles que estão do outro lado do front são vistos como uma ameaça direta à vida dos norte-americanos, que assistiam às suas mortes em casa sem comoção. Ela afirma: “(...) Quando uma população parece constituir uma ameaça direta à minha vida, seus integrantes não aparecem como “vidas” (...)” (BUTLER, 2015, p. 69).

No Império Otomano, o discurso ultranacionalista produziu o esvaziamento do valor das vidas armênias, incitou a violência e se disseminou ainda mais com o início da Primeira Guerra Mundial. Os armênios passaram a ser acusados de colaboracionismo com as forças inimigas russas. O antropólogo Pedro Bogossian Porto ilustra a imagem pública construída sobre o grupo:

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. (PORTO, 2011, p. 33)

Toda manifestação cultural armênia passou a ser vista como atividade potencialmente criminosa; por isso, Talaat Paxá proibiu o uso da língua e mandou fechar escolas e jornais que não estivessem sediados em Istambul (AKÇAM, 2012). Assim que os Aliados invadiram o território, em abril de 1915, Talaat enviou ordens para prender e executar intelectuais armênios em Istambul, e, “Em cada uma das seis províncias orientais da Turquia, armênios eminentes tiveram mais ou menos o mesmo destino.” (POWER, 2004, p. 26).

Por meio da Lei de Realocação,¹⁹ aprovada em maio de 1915, a população começou a ser deportada para regiões desérticas, sem qualquer estrutura de alimentação ou transporte. Em geral, homens em idade de combate eram executados antes da partida, nos arredores das cidades, minando o poder de reação dos grupos evacuados. As ordens do governo eram executadas por

¹⁹ A legislação de caráter temporário foi aprovada no Parlamento e permitia a deportação de cidadãos otomanos até o ano seguinte.

administradores regionais, e as caravanas, geralmente acompanhadas por oficiais militares, partiam em condições precárias. Assim, “A população armênia foi levada a pé — ou, em alguns casos, enviada de trem — para as terras desertas do deserto de Deir el-Zor, na distante Síria, em condições calculadas para matar dezenas de milhares de pessoas no caminho.” (BLOXHAM, 2007, p. 209).

De forma intensiva e sistemática, vilas e cidades habitadas por armênios receberam as ordens de evacuação. Conversas relatadas pelo embaixador norte-americano Henry Morgenthau com o Ministro do Interior, Talaat Paxá, indicam que o diplomata, enquanto testemunha das ações do governo, tentava apelar para as perdas econômicas para impedir a tragédia que começava a se abater sobre a população armênia. Morgenthau apontou que a retirada da população — composta por comerciantes, cidadãos produtivos e pagadores de impostos — traria mais prejuízos para o império já em declínio. A resposta foi categórica:

Não ligamos para perdas comerciais. Nós resolvemos isso e sabemos que não excederá cinco milhões de libras. Nós não nos preocupamos com isso. Pedi que você viesse aqui para informar que nossa política armênia é absolutamente fixa e que nada pode mudá-la. **Não teremos armênios em nenhum lugar da Anatólia. Eles podem viver no deserto, mas em nenhum outro lugar.** (grifo meu) (MORGENTHAU; BALAKIAN, 2003, p. 338)

Para Samantha Power — pesquisadora especializada em genocídios e ex-embaixadora dos EUA na Organização das Nações Unidas (ONU) —, esses e outros registros indicam que os acontecimentos “Não foram ‘subprodutos’ incidentais da guerra; resultaram de decisões cuidadosamente pensadas de líderes turcos” (POWER, 2004, p. 27).

No áudio, disponibilizado pela Universidade de Columbia, escuta-se a voz de Siranoush Michigan, nascida em Harpoot, Turquia, em 1902. Sobrevivente, ela fala em inglês com uma entrevistadora que procura registrar suas memórias. Tem 73 anos no momento da entrevista. Ela conta que, quando se iniciaram as perseguições aos homens, ficou em uma casa turca que a acolheu, enquanto seu pai e seu irmão tentavam se esconder. Siranoush relembra o início das ordens de deportação: “Certo dia essa família vai, certo dia essa família vai (...) Meu pai estava escondido em casa. Os turcos sabiam disso, meus pais estão em casa, meus irmãos em casa. Todos os dias eles vinham conferir a casa. (...) Meu irmão tinha quase 18 anos. Era um cara bonito. E meu pai tinha 53 anos na época. Os dois, pegaram eles perto da montanha, os dois foram assassinados. Eu ouvi que eles encontraram eles, pegaram e mataram. (...)”

A voz da entrevistadora pergunta, suavemente:

— O que aconteceu com sua mãe?

— Eles morreram.

— Eles pegaram sua mãe?

— Minha mãe, a esposa do meu irmão, os filhos deles. Eles não voltaram.”

O historiador e sociólogo turco Taner Akçam foi um dos primeiros acadêmicos da Turquia a discutir abertamente o genocídio. Akçam foi expulso do próprio país por conta de seu envolvimento com ações do movimento estudantil, e vive hoje nos Estados Unidos. O autor possui extensa produção bibliográfica utilizando fontes primárias e documentação estatal, e descreve o controle demográfico minucioso das caravanas do deserto:

Durante o curso das deportações, o governo central manteve sua demanda por informações estatísticas detalhadas em todos os pontos do percurso. Os locais de origem, destinos e todos os pontos de parada dos armênios foram monitorados de perto para que o regime pudesse manter números demográficos precisos do começo ao fim. (AKÇAM, 2012, p. 235)

Akçam argumenta que a realocação foi uma ação premeditada para reduzir o tamanho da população armênia. Caminhando por dias debaixo do sol, sem provisões, milhares pereceram de inanição, desidratação e exaustão durante o trajeto. As marchas da morte foram a forma de aniquilar os armênios remanescentes, majoritariamente mulheres, crianças e idosos que não

aguentavam a jornada. Testemunhas e sobreviventes relatam que, durante as caminhadas, os grupos eram atacados por oficiais turcos ou tribos curdas incentivadas pelos guardas.

Assim como em outros casos de genocídios e crimes contra a humanidade, as ações estatais encontraram resistência. Em diversos pontos do território, os armênios realizaram levantes armados para se proteger. O acampamento em Musa Dag, iniciado por moradores da região que recusaram-se a obedecer às ordens de deportação, se tornou símbolo da luta pela sobrevivência. Ainda assim, estima-se que “Até 1917, entre metade ou 2/3 dos armênios otomanos haviam sido exterminados. Massacres de larga escala continuaram” (JONES, 2017, p. 215). A cifra exata de quantos perderam a vida é difícil de estimar, e segundo Akçam (2006), varia entre 600 mil e 1.5 milhão de mortos. Este último é o número oficial utilizado pela comunidade para avaliar a tragédia.

Figura 5 – Representação cartográfica do genocídio armênio (1915-1923). As setas vermelhas indicam rotas de deportação, e os círculos, locais de massacres.

Fonte: Armenian National Committee of America²⁰

Um aspecto comumente desconsiderado durante o estudo de processos genocidas é como esses são generificados. Foi só a partir dos anos 1980 que algumas pesquisadoras passaram a olhar para o Holocausto e para as experiências de sobreviventes sob uma perspectiva de gênero. Para além de serem atravessados diretamente por marcadores que diferenciam o grupo por ser religiosa, racial ou etnicamente diferente, esses processos também refletem os padrões culturais que estabelecem relações de poder e dominação entre os sexos.

O cenário mais recorrente é o visto no caso armênio: sobre as mulheres, pairou a ameaça de violência sexual, sequestro e casamentos forçados, enquanto os homens foram vitimados logo no início, por serem vistos como potenciais combatentes ou soldados e também para deixar o resto da população em posição de vulnerabilidade. Elisa von Joeden-Forgey (2010) lembra, inclusive, que o fato de homens civis frequentemente serem as primeiras vítimas é essencial para criar sistemas de alerta que impeçam genocídios de ocorrerem nos dias de hoje.

Forgey traz outras reflexões sobre o modo como o gênero opera nas ações genocidas. Sua análise é centrada no significado de ataques violentos ao que ela chama de símbolos da “força vital” do grupo alvo. Se o genocídio é uma tentativa de destruir a vida, tudo aquilo que a representa será alvo, e a mulher, associada ao poder de gestar as futuras gerações dos homens de seu povo, é submetida a agressões especialmente cruéis. A mutilação da genitália e dos seios, assim como os ataques a grávidas, são violências que visam à destruição de signos corporais que remetem à vida e que buscam impossibilitar a continuidade do grupo.

Nos sequestros, o objetivo muitas vezes é usar a capacidade reprodutiva feminina a favor dos perpetradores e tomar a mulher para que ela seja obrigada a dar à luz os filhos do inimigo. Trata-se de uma demonstração de poder e, “Mesmo que essa lógica confunda o entendimento da genética moderna, ela está de acordo com o entendimento altamente patriarcal da reprodução em cada sociedade, em que o pai determina a identidade étnica dos filhos.” (FORGEY, 2010, p. 72).²¹ Assim, matar os homens, capazes de transmitir a armenidade, e se apropriar das mulheres,

²⁰ Imagem disponível em http://www.genocide-museum.am/eng/mapping_armenian_genocide.php. Último acesso 13 jan. 2021

²¹ Para além do caso armênio, Ruanda foi marcada por violências semelhantes, assim como a ex-Iugoslávia. O uso de estupro em massa como prática genocida foi descrito por Catharine MacKinnon, que analisou o modo como sérvios praticaram violência sexual em larga escala. Ver MACKINNON, Catharine A. “Turning Rape into Pornography: Turning Rape into Genocide”, in: Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina, p. 73-81.

reprodutoras da vida, eram algumas das formas de impedir a existência dos armênios como um todo.

No caso armênio, o estupro:

infligiu “sofrimento total” tanto aos homens quanto às mulheres (e, presumivelmente, meninos e meninas) que foram torturados de duas maneiras — por meio de ataques violentos em seus próprios corpos e por terem que testemunhar o imenso sofrimento de seus entes queridos. (FORGEY, 2010, p. 73)

Para a autora, a disseminação da violência sexual contra mulheres e homens em vários casos de genocídios indicam que esses processos estão vinculados à construção de uma masculinidade violenta, que se desenvolve com base na subjugação e na destruição daqueles que supostamente ameaçam a expressão e a expansão da identidade dos perpetradores. A partir desta discussão, compreendo que o gênero não é apenas um aspecto a mais, ou um elemento adicional a ser considerado em estudos que envolvem violações de direitos humanos: ele é central para o entendimento de processos violentos, e estrutura o modo como essa violência eclode em um meio social.

Ainda considerando a perspectiva do gênero para o caso armênio, o pesquisador turco Uğur Üngör nos lembra de que o genocídio toma a forma do contexto social em que é executado e de que, em se tratando da sociedade otomana do início do século passado, a ordem patriarcal colocava mulheres como propriedades. Por isso, elas e suas crianças foram tomadas como bens a serem distribuídos. Assim, além das mortes, da perda de terras e de posses e da dispersão dos sobreviventes, uma das consequências diretas do genocídio foi o sequestro, o estupro e a assimilação de milhares de mulheres e crianças armênias, que passaram a viver como turcas. Üngör analisou o significado desses sequestros para a comunidade:

As interpretações mais comuns da assimilação forçada de órfãos armênios, casamentos forçados de mulheres armênias e conversão forçada de armênios em geral abordaram o problema da perspectiva da alienação nacional. As conversões e assimilações são vistas como perda de identidade e absorção na identidade do Outro. Mas sociologicamente, eles eram aspectos constituintes do genocídio, visando a destruição dos laços sociais mais básicos do grupo de vítimas: o parentesco. Eles também eram mecanismos de sobrevivência: se alguém tivesse que fingir ser muçulmano em troca da vida, a escolha nem sempre seria unânime, mas definitivamente foi feita por muitos. (ÜNGÖR, 2012, p. 192)

As pesquisas que analisam o paradeiro dessas mulheres indicam que, até o final da guerra, algumas conseguiram escapar das casas de seus raptos e retornar, ainda que imensamente traumatizadas, para a sua comunidade. Apesar de ter sido um fenômeno frequente, as suas histórias mulheres parecem ser pouco partilhadas por conta do estigma social associado a episódios de violência sexual. No documentário “*Grandma’s tattoos*” (2011), o tabu em torno da questão envolve a avó da cinegrafista, uma sobrevivente que voltou a viver entre armênios após 5 anos, e nunca contou para nenhum membro da família o que aconteceu nesse período de sua vida. Minha impressão, ao longo desta pesquisa, era a de que a narrativa acerca do destino dessas armênias quase inexistia, e a inquietação com o modo como suas histórias são recontadas serviu de inspiração para o capítulo 4. Essa questão será retomada de forma mais aprofundada na parte final da dissertação.

Mesmo que tenham sido realizadas operações de associações armênias para resgatar as mulheres no pós-guerra, Üngör estima que hoje vivem na Turquia cerca de 30 a 40 mil “cripto-armênios”, descendentes daqueles que permaneceram em famílias turcas. Alguns têm consciência e interesse sobre seu passado, como Fethiye Cetin,²² uma jovem turca que, após anos de convivência com sua avó, descobriu que ela era uma armênia sobrevivente das marchas. Outros continuam sem obter informações sobre sua ascendência, velada durante décadas em um país onde reivindicar a armenidade pode ser um ato perigoso.

Ao fim da guerra, o Império Otomano se esfacelou. Com Istambul tomada pelos Aliados, logo se iniciaram preparativos para um julgamento dos responsáveis pelo plano de execução da população armênia. Contudo, os grandes líderes do antigo império já haviam fugido para diversas localidades, abrigando-se em países onde teriam proteção, como a Alemanha. Os britânicos insistiram em um julgamento *in absentia*, e assim se “realizou uma notável série de julgamentos dos acusados de comandar e implementar o genocídio armênio” (JONES, 2017, p. 231). A condenação de homens-chave como Talat e Enver Paxá se tornou um mero ato simbólico, já que ambos estavam vivendo na Europa, e as condenações não surtiram nenhum efeito prático.

²² A história está relatada no livro “*My Grandmother: A Memoir*” (2008), sem tradução para o português. Na obra, a autora descreve a revelação surpreendente de sua avó e a busca pelos seus parentes armênios ainda vivos nos EUA.

Ao mesmo tempo, movimentos nacionalistas turcos logo ganharam força e reergueram o que restou do território com a liderança de Mustafa Kemal, expulsando as tropas Aliadas pouco a pouco na guerra de independência da Turquia. Nesse contexto, o tribunal se limitou cada vez mais a julgamentos de figuras menores dentro da estrutura hierárquica do governo anterior. Por fim, as forças comandadas por Kemal barganharam a liberdade de seus compatriotas, tomando conta do território e se apoderando de oficiais britânicos. A ação logo produziu efeitos para cessar qualquer tipo de represália: “Ansiosos para garantir a libertação dos reféns e aplacar o novo regime turco, os britânicos libertaram muitos dos turcos sob custódia” (JONES, 2017, p. 231).

Figura 6 – Retrato de uma sobrevivente do genocídio. “Ainda aguardando pelo julgamento justo. Reconheçam o genocídio armênio (1915-1923). Haygan Mardikian, sobrevivente. Assenn, Holanda, 2011”.

Fonte: Ruben Malayan (<https://15levels.com/armenian-genocide-posters.html/>).

Em 1923, a Turquia havia estabelecido superioridade demográfica e militar na região, emergindo como uma nova nação republicana. Donald Bloxham resume o cenário pós-genocídio: “Como resultado, não apenas não houve nenhuma tentativa substantiva de punir os autores ou restaurar propriedades armênias, mas alguns dos funcionários culpados permaneceram em seus empregos.” (BLOXHAM, 2007, p. 61). Desse modo, após o genocídio, não houve um processo de transição voltado para reparar as perdas humanas e materiais ou devolver à população remanescente condições de vida dignas.

Ashley Blunt lembra que um dos maiores impactos para a população adveio justamente da tomada dos territórios onde historicamente residiam: “Suas terras se tornaram o leste da Turquia: nomes de aldeias foram alterados e igrejas e monumentos armênios destruídos” (BLUNT, 2014, p. 71). Muitos sobreviventes fugiram para a região leste, onde atualmente está localizada a República Armênia, que à época se tornou parte da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Outros foram para vilarejos e comunidades espalhadas pelo Oriente Médio, Europa e Américas.

Passado mais de um século dos eventos que devastaram a população armênia, é possível dizer que há um silenciamento proposital acerca do tema. O movimento que deu início à República Turca possui vínculos com os Jovens Turcos, últimos comandantes do império. É um fato que “(...) a historiografia oficial turca se empenha em negar e apagar. Este elo não pode ser negado.” (CASELLA, 2019 p. 87). Lerna Ekmekçioğlu descreve como perpetradores se tornaram ministros, parlamentares e poderosos representantes estatais da nova República. Ela dá o tenebroso exemplo do Dr. Tevfik Rustu Aras:

Durante as deportações armênias, ele foi um oficial influente do Conselho Supremo de Higiene, cuja tarefa era destruir os corpos das vítimas armênias. Rustu foi enviado, com milhares de quilos de cal, às províncias onde ocorreram massacres. Os corpos foram despejados em poços que depois foram preenchidos com cal e selados com terra. Tefvik Rustu recebeu seis meses para concluir sua tarefa, após a qual retornou a Istambul. Rustu tornou-se ministro das Relações Exteriores (1925-1938), sob sucessivos governos republicanos. (EKMEKÇIOĞLU, 2016, p. 95)

A Turquia atual foi fundada sobre os destroços da guerra, mas também do genocídio. Além dos armênios, minorias, como assírios e gregos²³, também sofreram perseguição e foram expurgados do território que o país ocupa hoje. Como afirma Marijane Lisboa, a tarefa de reconhecer as responsabilidades políticas e apurar os crimes do passado geralmente cabe a filhos e netos, e é uma tarefa ingrata, “porque o último que filhos e netos desejam é reconhecer que seus pais foram fracos e falharam moralmente.” (LISBOA, 2014, p. 211).

Falar de genocídio na Turquia — e em muitos outros lugares do globo — significa, na prática, fazer uma conexão entre os que foram alçados a heróis da pátria e um crime mundialmente rechaçado. Desse modo:

²³ Além dos armênios, gregos e assírios também sofreram fortes perseguições dentro do Império Otomano e foram alvos de massacres. Há denúncias de genocídio por parte de ambas comunidades.

O mero reconhecimento de que alguns dos fundadores da república, glorificados como heróis, estavam envolvidos no genocídio poderia ameaçar a legitimidade do Estado — assim como a conscientização, por exemplo, de que os fundadores da América eram proprietários de escravos e que figuras históricas reverenciadas sancionavam o genocídio dos nativos americanos, inevitavelmente desafia nossa visão de nossa própria identidade nacional. (AKÇAM & COOPER, 2005, p. 85)

Logo, é possível concluir que o cerne de muitas construções nacionais é a violência, e o trabalho de revisão de símbolos e confronto com o passado enfrenta resistência justamente por revelar uma faceta obscura dos alicerces sobre os quais os países foram construídos.

1.2. De crime sem nome à legislação internacional: um sobrevoo bibliográfico sobre o conceito de genocídio

Enquanto vivia como embaixador dos EUA no Império Otomano, no período de 1913 a 1916, o diplomata Henry Morgenthau se tornou uma testemunha internacional do que ocorria com minorias étnicas e religiosas — como os armênios — durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Morgenthau iniciou uma vasta campanha para denunciar as ações perpetradas pelo governo liderado pelos Jovens Turcos, relatando aos seus compatriotas as violências que atingiam a população armênia da Anatólia.²⁴

Em meio a um conflito sangrento de escala global e inúmeros outros atos de violência generalizada, o representante norte-americano tentou descrever um tipo de crime que nunca havia testemunhado antes e que até então não tinha nome. A nomenclatura para o que Morgenthau registrara só surgiria décadas depois, inspirando-se no caso denunciado pelo embaixador:

Até a Segunda Guerra Mundial, o genocídio era um “crime sem nome”, nas palavras do primeiro-ministro britânico Winston Churchill. O homem que nomeou o crime colocou-o em um contexto histórico global e exigiu intervenção e ação correcional. um jurista polonês-judeu, refugiado da Europa ocupada pelos nazistas, chamado Raphael Lemkin (1900-1959). (JONES, 2017, p. 11)

²⁴ A Anatólia é uma região do extremo oeste da Ásia, a porção asiática da Turquia.

Antes de Raphael Lemkin cunhar o termo, Morgenthau procurava dimensionar, por meio de telegramas e correspondências, a gravidade da situação que, em sua ótica, diferia das outras matanças do contexto militarizado de um conflito global. Para ele, ações massivas do Estado contra um único povo só podiam ser descritas como “assassinato racial”. Em um de seus telegramas ao secretário de Estado dos EUA, afirmou: “Parece haver um plano sistemático para esmagar a raça armênia”²⁵.

Sua campanha de denúncia produziu efeitos midiáticos, chamando a atenção de jornalistas do jornal *The New York Times* (2015), que estamparam em suas manchetes massacres contra a população cristã no Império Otomano. Já havia aí uma referência à “política de extermínio”²⁶. Durante toda a guerra, uma movimentação internacional de armênios trabalhou para conseguir uma declaração dos Aliados. Décadas antes dos crimes perpetrados pelos nazistas, em 24 de maio de 1915, a comunidade internacional utilizou pela primeira vez uma expressão inédita, que se tornaria central para os julgamentos de Nuremberg: “os governos aliados emitiram uma declaração conjunta que deu o passo inédito de condenar ‘**crimes contra a humanidade e a civilização**’” (grifo meu). A declaração advertia os membros do governo otomano de que eles e seus ‘agentes’ seriam considerados ‘pessoalmente responsáveis’ pelos massacres” (POWER, 2004, p. 29).

Apesar do espaço na imprensa e da repercussão internacional, a guerra acabou sem que qualquer intervenção internacional de auxílio tenha sido enviada para salvar a população armênia. Mesmo gerando movimentações políticas na Casa Branca, Morgenthau não foi capaz de convencer seus compatriotas a empreender ações militares para impedir os massacres. A dificuldade de gerar uma reação enérgica por parte da comunidade internacional se tornou um padrão ao longo do século XX. Até hoje, possíveis intervenções são freadas pelo receio de envolvimento em conflitos externos, principalmente quando esses não apresentam vantagens imediatas ou podem comprometer interesses econômicos de grandes potências. O caso do genocídio em Ruanda, em 1994, foi exemplar nesse sentido. Como Samantha Power aponta em seu livro vencedor do Prêmio Pulitzer, “*Genocídio: a retórica americana em questão*”, “Os Estados Unidos nunca, em toda a sua história, haviam interferido para deter o genocídio, e de

²⁵ Telegrama enviado em 10 de julho de 1915, citado em *Stay the hand of vengeance* (Bass, 2000, p. 346)

²⁶ Manchetes da época denunciando as ações turcas no jornal se encontram disponíveis em: <https://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1915/10/04/100179198.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2019.

fato, raramente haviam feito questão de condená-lo no momento da ocorrência” (POWER, 2004, p. 15).

A inércia para dar uma resposta ao que havia acontecido com os armênios chamou a atenção de Raphael Lemkin, advogado e linguista que acompanhava o caso por meio dos noticiários. Lemkin “leu sobre o frustrado esforço britânico para julgar os perpetradores turcos e viu que os Estados raramente se empenhariam pela justiça simplesmente por um comprometimento com ela” (POWER, 2004, p. 43).

A ausência de justiça logo deu lugar ao desejo de vingança dos sobreviventes, e assim surgiu a Operação Nêmesis. O plano, idealizado por armênios membros do partido Dashnak que viviam em Boston, era localizar e eliminar os dirigentes responsáveis pelos massacres: “Todos os três principais organizadores do genocídio foram assassinados” (JONES, p. 2004, p. 231). O caso mais notório foi o de Talaat Paxá, morto pelo revolucionário Soghomon Tehlirian em uma rua em Berlim em plena luz do dia.

Tehlirian não resistiu à prisão nem tentou fugir. Habilmente aguardou seu dia no tribunal e conseguiu transformar o próprio julgamento por homicídio em um espaço para divulgar publicamente o que havia acontecido com sua família e seus compatriotas armênios. Tehlirian comoveu o júri, foi absolvido pelo tribunal e é até hoje aclamado pela diáspora como um herói nacional.

Lemkin acompanhou o caso de Tehlirian e chamou-lhe a atenção que Talaat Paxá tivesse seguido sua vida normalmente na Alemanha após ter comandado massacres, enquanto o jovem armênio foi levado à justiça por matá-lo. Indignado com a impunidade e a libertação dos arquitetos do genocídio, Lemkin questionou: “Uma nação foi assassinada e os culpados estão livres. Por que um homem é punido quando mata outro homem? Por que a matança de um milhão é um crime menor do que matar um único indivíduo?”²⁷.

Lemkin logo percebeu que a impunidade para esse tipo de evento não era exclusiva do caso armênio. Como afirma Casella, “Faz parte da natureza do crime de genocídio que este tenda a ficar sem punição, na medida em que é cometido por aqueles que estão no poder.” (CASELLA, 2019 p. 111). A execução das antigas lideranças turcas fomentou a obsessão de Lemkin pelo tema, e ele se tornou um estudioso fervoroso para embasar a causa que defenderia até o final de sua vida: a necessidade de uma lei específica para proteger a existência física e cultural de povos.

²⁷ Lemkin citado em Travis, *Genocide in the middle east* (2010), p. 28.

Naquele momento, as legislações vigentes protegiam seres humanos enquanto indivíduos, mas não havia nenhum mecanismo que protegesse grupos humanos enquanto membros de uma coletividade. Para a época, tratava-se de uma ideia inovadora. Lemkin queria criar uma lei a ser garantida por toda a comunidade internacional em um momento no qual a normativa dos direitos humanos ainda não estava institucionalizada. Ele levou sua empreitada para o órgão multilateral mais próximo ao que hoje é representado pela ONU, a antiga Liga das Nações. As delegações não se mostraram abertas às suas tentativas, e os juristas não lhe deram grande atenção: “A maioria dos advogados presentes (representando 37 países) admirou-se de que crimes cometidos uma geração atrás no Império Otomano preocupassem advogados do continente civilizado” (POWER, 2004, p. 46).

Lemkin continuava sem entender como era possível que algo grave como a tentativa de destruição de um povo e sua cultura não chamassem a atenção dos legisladores. Além disso, ele via esse tipo de assassinato em massa como algo maior do que o assassinato dos indivíduos, pois, em sua ótica, matar o ser humano era uma forma de matar aquele que é portador da cultura, destruindo não só seu corpo físico, mas as suas formas de pensamento e construções sociais únicas.

Em vão, ele alertava para os perigos de ignorar o que havia acontecido com os armênios e outros povos no começo do século, apontando a ascensão de Adolf Hitler na Alemanha e o crescente antissemitismo na Europa como sinais de uma nova tragédia: “Se aconteceu uma vez, alertou o jovem advogado, aconteceria de novo” (POWER, 2004, p. 44). Ele não estava equivocado e em breve teria que sair às pressas da Polônia durante a invasão nazista. Uma semana antes de invadir a terra natal de Lemkin, Hitler fez um discurso em Obersalzberg para seus comandantes, no qual fez a famosa indagação: “Quem, afinal, fala hoje da aniquilação dos armênios?”.

Com o intuito de jogar luz a esse crime, Lemkin decidiu criar um novo termo para designá-lo. Palavras como “massacre”, “barbárie” ou “atrocidades” não se diferenciavam em nada de quaisquer outros atos de violência e, por isso, não seriam capazes de ensinar legislações específicas. Lemkin percebeu que precisava inventar um termo específico para descrever um mal antigo que perpassava a história da humanidade. Para isso, criou em 1944 a palavra “genocídio”, por meio da combinação de *genos* (do grego “raça”, “povo”) e *cídio* (do latim, “ato de matar”).

A partir daí, “Lemkin formulou uma lei proibindo a destruição de nações, raças e grupos religiosos” (ibidem). Sua empreitada normativa em relação ao conceito de genocídio só passou a ter efeitos após os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e a ampla disseminação dos horrores do Holocausto. No julgamento de Nuremberg, Lemkin constantemente assediou os promotores e conseguiu incluir a palavra “genocídio” nos argumentos da acusação. Essa foi sua primeira vitória, após anos de engajamento em uma militância assídua para disseminar sua nova palavra na mídia e nos meios jurídicos e acadêmicos. Os crimes pelos quais os nazistas foram condenados não incluíam, contudo, a sua tipificação, limitando-se a crimes contra a paz, crimes de guerra e crimes contra a humanidade.

Com a criação da ONU em 1948, os direitos humanos passaram a ser pensados não só como direitos internacionais, mas direitos morais da mais alta ordem. Nesse novo contexto, o lobby do advogado polonês finalmente teve êxito, e foi criada uma convenção específica para tratar do tema: “A Convenção das Nações Unidas para a Prevenção e Punição do Crime de Genocídio (1948), adotada de forma notavelmente rápida após um lobby infatigável de Lemkin, consolidou o genocídio no direito internacional e doméstico.” (JONES, 2017, p. 17). É notável que a Convenção foi aprovada um dia antes da Declaração Universal dos Direitos Humanos, e a definição²⁸ do crime, conforme a resolução da ONU, é a que segue:

“Qualquer um dos seguintes atos cometidos com intuito de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, dos seguintes modos:

- A. Matando membros do grupo;*
- B. Causando grave dano físico ou mental aos membros do grupo;*
- C. Infligindo deliberadamente ao grupo condições de vida calculadas para acarretar sua destruição física no todo ou em parte;*
- D. Impondo medidas destinadas a impedir nascimentos no grupo;*
- E. Transferindo à força crianças do grupo para outro grupo.”*

Foi o primeiro tratado de direitos humanos adotado na Assembleia Geral da ONU e o grande êxito da vida de Lemkin. Ele havia perdido 49 parentes no Holocausto, e a aprovação foi

²⁸ Traduzido do texto da Convenção. Disponível em:

https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/atrocities-crimes/Doc.1_Convention%20on%20the%20Prevention%20and%20Punishment%20of%20the%20Crime%20of%20Genocide.pdf. Último acesso em: mar. 2020.

o seu legado para que as futuras gerações não passassem pelo mesmo que sua família passou. O advogado esperava que a Convenção levasse a uma conscientização e a um julgamento de perpetradores e que “uma instituição penal internacional puniria e incapacitaria os sucessores de Talaat e Hitler.” (POWER, 2004, p. 543).

As discussões sobre quais grupos deveriam ser protegidos pela Convenção foram longas, pois geraram uma reflexão por parte das grandes potências sobre como isso poderia implicá-las no futuro. Representantes de diversos países participaram de negociações, e chegaram a um consenso para proteger quatro categorias: grupos nacionais, étnicos, raciais ou religiosos. Grupos sociais ou políticos foram excluídos graças à intervenção da União Soviética,²⁹ que não queria comprometer assuntos domésticos apoiando uma legislação que poderia incriminá-la futuramente, e obteve apoio de outras delegações interessadas na exclusão. Menções ao extermínio em seu sentido estritamente cultural também foram suprimidas, pois abririam brecha para que todos os processos coloniais fossem considerados genocidas. Os representantes dos impérios europeus — que ainda dominavam diversos territórios na África e na Ásia — estavam na mesa de negociação que aprovou a Convenção e jamais permitiram que seu jugo sobre outros povos fosse criminalizado.

O antropólogo francês Pierre Clastres analisa, em sua obra *“Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política”* (1977), a supressão da destruição da cultura nos termos da Convenção, problematizando a ausência de qualquer judicialização das violências cometidas contra povos nativos, como os ameríndios:

As guerras coloniais que se sucederam desde 1945 em grande parte do Terceiro Mundo e que, em alguns casos, duram ainda hoje, deram por sua vez ensejo a acusações precisas de genocídio contra as potências coloniais. Mas o jogo das relações internacionais e a indiferença relativa da opinião pública impediram a instituição de um consenso análogo ao de Nuremberg: nunca houve processos judiciais. (CLASTRES, 2004, p. 81)

É importante salientar que essas restrições não iam ao encontro dos anseios iniciais de Lemkin para o tema, pois ele acreditava que havia outras formas de promover genocídio para além da matança, apontando que a destruição de culturas poderia ocorrer sem o extermínio

²⁹ Segundo Shaw, a Convenção “Excluiu a aniquilação de grupos definidos por outras características, como filiação de classe ou política — para que a liquidação de Stalin dos gulags (ou camponeses ‘ricos’: episódio III) e das elites políticas do leste europeu não pudesse ser enquadrada” (2003, p. 35).

físico. Para o advogado, “Não era necessário que um grupo fosse fisicamente exterminado para sofrer genocídio. Seus membros podiam ser destituídos de todas as características culturais de sua identidade.” (POWER, 2004, p. 69). Lemkin acreditava que a destruição de bens e patrimônios culturais era tão grave quanto a perseguição dos membros de um grupo. Apesar de seus esforços, a aprovação exigiu concessões, de modo que a assimilação ou a imposição de um padrão cultural sobre um povo não constitui genocídio nos termos da legislação.

Como apontou Clastres, a definição utilizada pelos organismos deixa uma grande lacuna ao não incluir aquilo que ele define como “etnocídio”:

Se o termo genocídio remete à ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. (CLASTRES, 2004, p. 83)

Daniel Feierstein e outros membros da chamada “escola argentina” de estudos sobre genocídios argumentam, de forma semelhante ao antropólogo, que, para além das definições das Nações Unidas, a destruição do poder social e da identidade seria uma das grandes essências de um genocídio. O julgamento das juntas militares — responsáveis pelo desaparecimento de 30 mil pessoas na Argentina — incluiu o crime de genocídio, em uma interpretação que integra perseguição a grupos políticos à definição. Cabe lembrar que, na lei internacional, grupos políticos estão protegidos sob a seara dos crimes contra a humanidade e o Estatuto de Roma.

Adam Jones afirma que, juntamente com grupos políticos e sociais, o gênero forma o “grande trio” que não aparece na Convenção. Apesar das limitações e possíveis problematizações da definição legal presente na Convenção, ela foi ratificada por 140 países no momento de sua aprovação (hoje 149), e atualmente o termo possui força suficiente para prever uma necessidade moral de intervir e evitar esse tipo de evento. Justamente por isso, é uma categoria politizada, capaz de gerar debates acerca do que se enquadra de fato na definição da Convenção. Assim, é possível concluir que, para além de uma categoria legal e de um crime, genocídio é uma categoria histórica, forjada por meio de negociações, ao longo de um processo de institucionalização da defesa dos direitos humanos no cenário global pós-guerra.

É comum que haja receio, por parte da comunidade internacional, de utilizar a palavra “genocídio” para definir um crime, e um dos termos “abrandados” que circulam nos jornais quando eclodem episódios de violência em massa contra um grupo é “limpeza étnica”. A imensa carga do termo “genocídio” provém principalmente da associação com o imaginário dos campos de concentração na Alemanha nazista, de longe o caso mais conhecido e divulgado na mídia.

Por isso, é importante lembrar que um genocídio não requer a escala industrial de mortes vista nos campos de concentração de Hitler para ocorrer. Não há um número mínimo de mortes necessário para que se possa alegar o genocídio. A acusação é pertinente mesmo quando os assassinatos são dispersos e em poucas quantidades, contanto que façam parte de uma campanha sistemática que tenha a intenção em destruir, total ou parcialmente, um dos quatro grupos protegidos. Os assassinatos em massa sequer são requisito para a definição, mesmo nos termos da Convenção, pois a morte não é a única maneira de tentar destruir um grupo, e ações que causem danos mentais ou físicos sérios, além do impedimento de nascimentos e da transferência de crianças, também caracterizam o crime.

Por muito tempo, a excepcionalidade do Holocausto foi utilizada para colocar genocídio como um evento datado, congelado em um passado distante e impossível de acontecer nos dias atuais. Como afirma Samantha Power: “resistimos a reconhecer a ocorrência de genocídio no presente.” (POWER, 2004, p. 572). Nos últimos anos, o termo tem sido reivindicado pela militância e por setores do movimento negro que denunciam o extermínio dos jovens nas periferias, realizado pelas forças policiais de grandes centros urbanos. Além disso, a própria herança colonial e as séries de perseguições e massacres contra os indígenas e a população negra — que continuam até hoje — começam agora a ser compreendidas também como um processo genocida.

Os estudos sobre genocídio no âmbito acadêmico ainda são bastante recentes, assim como o conceito e as legislações sobre o tema. No Brasil, trata-se de um campo ainda pouco estudado,³⁰ que ganhou mais projeção após as discussões relacionadas ao combate da pandemia do coronavírus em 2020. Como em muitos lugares, o termo “genocídio” ainda é primordialmente associado ao Holocausto, sendo que outros casos são pouco conhecidos.

³⁰ O trabalho de Flavio Bastos, *“Genocídio indígena no Brasil”* (2018) é fruto de uma relevante pesquisa sobre a questão no âmbito nacional e uma das obras que se destaca nesta temática. Em relação às violências contra a população negra, destaca-se *“Código Oculto”* (2020) de Tamires Sampaio.

No caso armênio, a reivindicação do termo “genocídio” se tornou uma questão de comoção nacional que atravessou gerações, e ganhou especial força após 1965, quando a tragédia cumpriu seu quinquagenário. Para além dos sobreviventes dos eventos de 1915 a 1923, a diáspora de hoje segue ativa na luta para que a palavra de Lemkin, com todo seu peso simbólico e jurídico, seja empregada para descrever o trágico destino de seus antepassados.

1.3. A negação: ausência de justiça de transição e privação da morte simbólica

“Eles dizem que a diferença entre nós e os judeus é que os judeus estão com raiva e nós estamos tristes”.

“Os judeus”, disse Vard. “Os judeus pelo menos tiveram seu dia no tribunal.”

“Nuremberg”, mamãe corrigiu, acenando com a cabeça para o sapato.

“É isso, Nuremberg.”

“O que nós temos?” Sarah disse, ainda chocada com o pesadelo de seu pai.

“Uns aos outros”, disse Poppee.

(Excerto retirado do romance *Rise the Euphrates*, de Carol Edgarian)

O termo “justiça de transição” foi usado inicialmente para descrever processos de responsabilização por violações de direitos humanos após o fim do ciclo de ditaduras da América Latina. Já existiam práticas de investigação acerca de regimes violentos desde Nuremberg,³¹ mas elas foram sistematizadas e aplicadas ao redor do globo a partir dos anos 1980 e 1990 — quando diversos países sul-americanos começavam a construir as bases de suas democracias —, e desde então muitos estudiosos usam o conceito para analisar outras sociedades e como elas adotaram medidas para rever o próprio passado conflituoso.

O cerne da justiça de transição é a ideia de que certos eventos precisam ser passados a limpo para que a democracia se consolide, e assim se construa um futuro em que o “Nunca Mais” seja mais do que um *slogan*, garantindo de fato a não repetição dos crimes. A justiça de transição é, segundo Marlon Alberto Weichert, a ponte que liga o passado de conflito com um

³¹ Em Uganda, por exemplo, as primeiras tentativas de investigação de regimes autoritários ocorreram em 1974. Ver “*Confronting the Past: Truth Telling and Reconciliation in Uganda*” (2012), relatório produzido pelo *International Center for Transitional Justice*.

futuro em que crimes contra a humanidade não ocorram. São medidas que uniriam o ontem e o amanhã,

o conjunto completo de processos e mecanismos relacionados com os esforços de uma sociedade para superar o legado de uma larga escala de abusos contra os direitos humanos no passado, a fim de assegurar responsabilização, administração da justiça e a reconciliação. (WEICHERT, 2015, p. 11).

A justiça de transição prevê a criação de instituições específicas que tratam de reconstruir os acontecimentos, instaurando um processo de esclarecimento em que a palavra da vítima é posta em pública para liberar a sociedade da violência e situá-la no passado. Para Sarti, “O reconhecimento da experiência de violência por parte do outro torna-se, assim, uma condição de possibilidade da elaboração da violência sofrida. Nos casos da violência política, essa possibilidade está diretamente relacionada ao lugar que os acontecimentos adquirem no plano da esfera pública.” (SARTI, 2019, p. 509).

Isso pode se dar por meio de comissões da verdade, julgamentos, relatórios, informes oficiais, espaços de memória, museificação, programas educativos e quaisquer outras ferramentas que promovam reflexão e responsabilização coletiva sobre o período que se deseja superar. Para além de terem um impacto social na construção de um Estado democrático,³² há também indícios de que esses processos seriam especialmente importantes para a população vitimada.

Estudos de dois casos africanos atestam os impactos da promoção do reconhecimento público das violações. A Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR) na África do Sul, a exemplo de países latino-americanos, registrou a violência cometida durante o regime do *apartheid* e realizou sessões públicas, transmitidas por rádio e televisão, para que a população tivesse acesso aos depoimentos prestados. Moutinho aponta como a experiência de reconstrução do país teve como ponto central a CVR, que acabou por “produzir um efeito claramente terapêutico na elaboração das perdas, dos traumas e dos sofrimentos. A recuperação de si e, portanto, da nação foi elaborada a partir de premissas cristãs, biomédicas e psicoterapêuticas que autenticaram falas e sujeitos.” (MOUTINHO, 2012, p. 280). A partir de um processo

³² Em *The Justice Cascade: How Human Rights Prosecutions Are Changing World* (2011), Kathryn Sikkink apresenta evidências de que o julgamento de responsáveis por violações de direitos humanos tem potencial de diminuir futuras violências no futuro e afeta o comportamento de novos líderes políticos.

amplamente divulgado na mídia, “a Comissão teve um papel central na criação de canais de comunicação que legitimassem as dores e as tragédias do passado, no sentido de construir um futuro a partir de outra ontologia e não mais marcado pela raça ou pela brutalidade” (ibid., p. 277).

Ruanda, por sua vez, realizou processos públicos de revisão da violência genocida ocorrida contra os tutsis em 1994. Desde então, tornou-se referência do continente em relação à pacificação e à promoção da cidadania. Para além do Tribunal Penal Internacional para Ruanda — patrocinado pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas —, que foi responsável pelo aprisionamento dos principais líderes do genocídio, o país inaugurou outro modelo de julgamento, fincado nas relações comunitárias. Segundo Moita (2015), foi uma forma de “mobilizar a população no cumprimento da justiça, com ênfase no papel dos anciãos e a função da integração social, de acordo com as melhores tradições africanas.” (p. 34). Os processos de *Gacaca* foram geridos pelas comunidades locais com o objetivo de julgar os ofensores que não estavam em posições de destaque ou comando dentro do Estado, mas participaram ativamente da matança de 800 mil tutsis. Os juízes eram escolhidos pela população, sendo que a maioria não possuía formação na área do direito. A ideia era criar um ambiente de cura, onde as vítimas se sentissem à vontade para falar sobre suas experiências de dor e tivessem o conforto e o amparo que um tribunal formal não costuma oferecer.

Ricard Vinyes afirma que uma política pública de memória — seja ela sobre períodos de guerra, genocídio, colonização ou ditaduras — não é consequência natural das transições políticas. Pelo contrário, trata-se de algo construído por meio de uma movimentação ou uma demanda que considera essa memória um elemento importante para a consolidação da democracia. Segundo o autor, “a gestão da memória do passado político excepcional não é inerente ao Estado democrático, é adquirida; provém de decisões políticas que consideram conveniente sua agregação ao sistema democrático” (VINYES, 2016, p. 12).

A tese de Vinyes é a de que a memória sobre o passado autoritário não chega automaticamente com a democracia, mas demonstra a sua qualidade. Por meio desse enquadramento, é possível analisar tanto Ruanda quanto a África do Sul como países que optaram ativamente pelo esclarecimento e rememoração das violências que marcaram sua história recente. Essa decisão comumente encontra resistências e obstáculos, mas a mobilização e a pressão popular têm demonstrado que mesmo que alguns países levem anos até enveredar pela

justiça de transição, a relação de uma sociedade com a sua própria história está constantemente sujeita a mudanças.

A Argentina é um exemplo de transformação na forma de lidar com o passado. O país passou de uma transição marcada pela anistia — com as chamadas “leis de ponto final” — para um processo de justicamento e aprisionamento dos envolvidos em desaparecimentos e torturas. Um dos pontos de virada foram os depoimentos de militares envolvidos nos chamados “voos da morte”,³³ que fortaleceram uma crescente movimentação de organizações defensoras de direitos humanos e familiares de desaparecidos. Assim, a ideia de uma pacificação nacional baseada no esquecimento foi substituída por um processo de resgate da memória dos 30 mil assassinados pelo regime, que incluiu a recuperação de corpos — quando possível — e a abertura de um canal de escuta sobre suas histórias.

Os exemplos citados são formas de elaboração do passado que dão centralidade à vítima, que tem a oportunidade de vocalizar a sua história e vê-la reconhecida pela sociedade da qual faz parte. Cada uma das iniciativas, à sua maneira, “garante que membros do grupo perpetrador estão cientes dos crimes cometidos, seja por eles mesmos, seus compatriotas, ou seus ancestrais” (AKÇAM & COOPER, 2005, p. 88). Mesmo que tribunais não sejam possíveis no caso armênio por conta do tempo transcorrido (a maioria dos perpetradores e vítimas já está morta), outras formas de reconhecimento público e de reparação simbólica seriam possíveis nos dias de hoje. Celebrações e homenagens aos que morreram, preservação de espaços da comunidade atingida ou convites para que os descendentes retornem são gestos que algumas nações, como a Alemanha, fizeram para se apropriar e responsabilizar pelo sofrimento causado.

Até hoje, a única ação realizada na Turquia foram os julgamentos em Istambul, que tiveram pouco efeito prático, como explicado anteriormente. Desde então o país silenciou sobre o ocorrido: de acordo com Cohen, trata-se da “mais consistente, estridente, e elaborada organização estatal que tenta esconder registros de atrocidades passadas” (COHEN, 2001 p. 134). O negacionismo impede a construção de espaços similares onde os armênios possam compartilhar suas vivências, e desqualifica as narrativas dos sobreviventes como mentirosas ou fruto de propaganda. Há uma escolha clara, mantida há mais de um século pelo *establishment*

³³ Os voos da morte foram uma prática da ditadura argentina do período de 1976 a 1983, na qual os corpos de detidos e desaparecidos eram arremessados ao mar após serem drogados. Estima-se que pelo menos 4 mil pessoas foram assassinadas nessas circunstâncias.

turco, de apagar o genocídio da historiografia e excluir qualquer voz dissonante da narrativa estatal.

“O que aconteceu em 1915?”

Quando analisamos os eventos de 1915 no contexto histórico, o governo otomano, que enfrentava enormes ameaças internas e externas, como ataques terroristas, rebeliões e cooperação com inimigos, recorreu a uma medida defensiva e aumentou as precauções.

Não descrevemos os eventos de 1915 como um ‘genocídio’ e não aceitamos esse termo quando nos referimos a esses eventos trágicos. Dito isto, a questão dos eventos de 1915 não é um tabu na Turquia. Defender narrativas divergentes é legal no contexto da liberdade de expressão.”

Trecho da seção de perguntas e respostas do site oficial de turismo da Turquia

(<http://www.mfa.gov.tr/questions.en.mfa>)

Para o teórico norte-americano Gregory Stanton, a negação é a última fase do genocídio, uma etapa observada em todos os casos.³⁴ Segundo Stanton, o genocida limpa seu rastro e toma medidas como queima de arquivos (ou privação do seu acesso por investigadores) ou ocultamento de túmulos para eliminar os vestígios do que aconteceu. Essas ações devem ser entendidas como parte de um projeto que, em última instância, busca eximir o perpetrador de qualquer responsabilização pelos atos que cometeu. Esconder covas, cadáveres e documentos são

³⁴ Os outros estágios são classificação, simbolização, desumanização, organização, polarização, preparação e execução. A produção de Stanton se encontra publicada no site *Genocide Watch*. Disponível em: <http://www.genocidewatch.org/aboutgenocide/8stagesofgenocide.html>. Acesso em: nov. 2019.

modos de impedir que os acontecimentos se tornem parte de uma memória coletiva global. Para Laso, isso é parte da própria natureza do ato genocida:

Daí que mais além do extermínio de pessoas, o projeto genocídio se acompanhe de sua negação, como modo de sustentar a desapareição da existência passada de suas vítimas, a fim de que se transformem não em mortos, mas em algo que jamais existiu (LASO, 2010, p. 6)

Diversos métodos discursivos podem ser empregados para minimizar as denúncias ou descartar as evidências apresentadas para comprovar o genocídio. Adam Jones (2017) elenca algumas estratégias negacionistas comumente observadas. É possível negar atrocidades por meio de relativismos, como o de que os relatos são exagerados ou aumentados, pois “poucas pessoas morreram” ou “não havia tantas pessoas daquele grupo” vivendo no território durante o período. Negacionistas constantemente enveredam pela autodefesa, alegando que as matanças foram apenas uma reação a ataques realizados anteriormente pelo grupo-alvo ou que os perpetradores são as vítimas verdadeiras das atrocidades e estão sendo difamados. Nesses casos, a ideia é que o grupo atingido seria o real incitador da violência. Há também argumentos que desconstroem a intencionalidade do crime, quando se justificam as mortes como acidentes de percurso em meio a conflitos étnicos complexos ou por meio da ausência de ordens expressas vindas dos altos escalões dos governos para promover o genocídio.

O governo turco, marcado por um forte nacionalismo renascido na ascensão kemalista, impediu qualquer reconhecimento formal dos crimes praticados pelo império do qual herdou suas estruturas. Como explicam Akçam e Cooper, “Falando metaforicamente, a República Turca concebe a si mesma como uma fênix nascendo das cinzas do fracassado Império Otomano, e os armênios são um lembrete das cinzas.” (2005, p. 85).

Ao longo de mais de um século, a Turquia tornou a negação uma política oficial de Estado. O país financia produções acadêmicas sobre o período para rebater as alegações de sobreviventes e seus descendentes, relativizando suas experiências como a exceção ou como acontecimentos inerentes ao estado de guerra. Além de uma seção inteira sobre o genocídio armênio no site oficial de turismo, o Estado mantém um outro website,³⁵ vinculado ao Ministério de Comunicações, criado especificamente para divulgar em língua inglesa a sua versão dos fatos. Por mais que versões negacionistas e revisionismos históricos sejam comuns, é difícil encontrar

³⁵ Disponível em: <https://www.1915.gov.tr/en>. Acesso em: mar. 2020.

outro exemplo de um Estado tão flagrantemente empenhado em produzir materiais com o único objetivo de rebater acusações sobre seu passado.

Roberto Malkassian fez uma retomada das posturas adotadas pelo Estado turco em relação ao genocídio armênio em diferentes períodos históricos. As etapas, em sua ótica, se dividem em: 1) 1915 até os anos 1960, quando, apesar dos julgamentos de 1919, não se reconhecia matança alguma, e a versão oficial sustentava perdas humanas por conta da guerra e do enfrentamentos com forças legais turcas — que combateram traidores e deportaram por razões estratégicas; 2) Anos 1960-80, quando o discurso predominante é reconhecer as mortes, mas contra-argumentar que muitos turcos também morreram nas mãos de armênios; 3) Dos anos 1990 até os dias atuais, quando a Turquia teria amenizado o tom, lamentando matanças de 400 mil armênios, mas negando que tenha cometido um genocídio porque não houve intenção ou ação premeditada para destruição.

O estágio atual ao qual Malkassian faz menção busca desconstruir a intencionalidade do crime — essencial para a categorização de genocídio. Segundo a Convenção da ONU, os atos genocidas são aqueles realizados com a intenção de destruir o grupo em todo ou em parte. É necessário, portanto, comprovar que o objetivo era destruir aquela comunidade, mesmo que não totalmente. No caso dos armênios, por vezes, alega-se que as caravanas que levaram milhares de pessoas a marcharem sem provisões pelo deserto da Síria eram uma ação cautelar de um Estado em guerra. A deportação teria sido, segundo essa justificativa, uma medida de evacuação que tinha o objetivo de transportá-los para lugares mais seguros.

Em 2019, a conta da presidência fez uma postagem na sua conta oficial do *Twitter*, no dia 24 de abril — a data oficial de rememoração do genocídio —, que demonstrou o abandono dessa linha argumentativa: “A realocação das gangues armênias e seus partidários, que massacraram o povo muçulmano, inclusive mulheres e crianças, no leste da Anatólia, foi a ação mais razoável que poderia ser tomada em tal período. As portas de nossos arquivos estão abertas a todos que buscam a verdade.”³⁶

De início, já se vê que cai por terra a argumentação de que as caravanas eram medidas protetivas para aqueles que corriam risco em meio à guerra. Além disso, há na retórica da postagem uma inversão dos papéis de vítima e algoz. O Estado turco — com todo seu poderio

³⁶ Disponível em: <https://twitter.com/trpresidency/status/1120977576753803265?lang=pt>. Acesso em: nov. 2019.

militar e controle político do território — vira o agente que busca se proteger do massacre, e a comunidade minoritária se converte no grupo opressor. Ainda que existissem movimentos revolucionários que buscavam na ação armada uma solução para a questão armênia, tais medidas não se equiparavam ao poder concentrado nas mãos do império e na violência empregada para sufocar tais atividades.

Chama a atenção o uso da expressão “gângues”, como forma de criminalizar e justificar os acontecimentos. A mensagem infere que apenas os que estavam organizados e envolvidos em lutas por emancipação foram atingidos pelas medidas governamentais, quando na realidade estimativas apontam que 1,2 milhão de armênios foram deportados (AKÇAM, 2012). A ideia de que as deportações em massa eram uma “ação razoável” se apoia em uma justificativa recorrente em casos de graves violações de direitos humanos: a suposta restauração de uma “ordem” em um país mergulhado no caos. Nesses casos, qualquer grupo que se oponha ao *establishment* se converte em uma ameaça ao país.

A chamada “doutrina de segurança nacional” seguia uma lógica similar e foi amplamente empregada em países do Cone Sul durante os períodos ditatoriais dos anos 1960-1990. A suposta ameaça de um inimigo interno era manejada para transformar a prisão, a morte e a tortura em práticas necessárias para proteção da nação. Desse modo, há uma codificação da violência como um custo inevitável para a manutenção do país, e os assassinatos são justificados como medida de segurança e defesa da ordem pública. Essa criminalização da dissidência operou não só no continente latino-americano, mas também em outros regimes autoritários e ditatoriais. O mesmo discurso foi utilizado durante o *apartheid* na África do Sul, e classificou lideranças como Nelson Mandela de terroristas. Com isso, pretendo apontar que as mesmas práticas se replicaram em diferentes contextos ao longo do século XX e que os estudos de genocídios são ferramentas que auxiliam na compreensão das formas discursivas que reaparecem constantemente para legitimar a violência de Estado.

De volta ao tuíte da presidência turca, cabe lembrar que a afirmação de que o país está aberto para quem quiser pesquisar os arquivos não poderia estar mais distante da realidade. O Código Penal Turco tem, no artigo 301, pena de prisão para quem “denegrir a ‘turquicidade’”. A mera associação das mortes armênias no período de 1915 a 1923 com a palavra “genocídio” se enquadra nesse artigo e pode levar à prisão e forte perseguição política local. Como nos lembra a historiadora Lídia Almeida, o artigo “já foi motivo para punição para vários intelectuais turcos,

como Orhan Pamuk, Taner Akçam, Ragip Zarakolu.” (ALMEIDA, 2013, p. 15). O jornalista armênio-turco Hrant Dink, uma das figuras públicas mais proeminentes na denúncia do negacionismo, estava sendo julgado por violar o referido artigo quando foi assassinado em via pública por um ultranacionalista turco, no ano de 2007.

Desse modo, a recuperação da memória do antigo Império é um trabalho árduo, realizado por uma minoria acadêmica que ousa questionar a “história oficial” e desafiar décadas de apagamentos deliberados. Há mais de um século, ocorre batalha silenciosa de acadêmicos e militantes, que busca impedir que 1915 caia no esquecimento ou desvaneça como os restos mortais que permaneceram insepultos e espalhados pelo deserto sírio. Taner Akçam e Belinda Cooper descrevem a censura aos estudos acadêmicos que desafiam a narrativa dominante:

Embora as condições estejam melhorando, *scholars* contam que foram expulsos dos arquivos e que tiveram seus cadernos confiscados. Os funcionários recusaram-se a produzir documentos específicos e frequentemente assediaram e interrogaram acadêmicos, exigindo saber por que estavam procurando informações e para quem estavam trabalhando. (AKÇAM & COOPER, 2005, p. 87)

Há também uma política externa que visa impedir a associação do país com o crime de genocídio. Toda vez que um Estado reconhece o caso armênio dessa maneira, há uma resposta imediata por parte da diplomacia turca. Foi assim quando o Brasil aprovou um voto de solidariedade ao povo armênio no Senado, em 2015: o embaixador turco foi chamado de volta, e o embaixador brasileiro em Ancara foi convocado para prestar explicações. Na dinâmica das relações internacionais, trata-se de um gesto que significa descontentamento e um aviso de que a situação no outro país é considerada grave. O mesmo gesto já havia ocorrido naquele mesmo ano, quando o Vaticano reconheceu oficialmente o genocídio por meio de declarações do Papa Francisco.

A postura teve por muito tempo respaldo norte-americano, um país que historicamente se aliou aos turcos na Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN). A base militar de Incirlik é considerada estratégica por sua proximidade com locais de potencial conflito e foi utilizada pela Turquia como trunfo. Assim, durante décadas autoridades estadunidenses evitaram mencionar a questão armênia em declarações oficiais e resoluções internas para não perder um parceiro importante na geopolítica do Oriente Médio.

Diante da aprovação de uma resolução reconhecendo o genocídio armênio no Senado dos EUA em 2019, as relações entre EUA e Turquia estremeceram, e o presidente Recep Tayyip Erdogan afirmou que reconheceria, em retribuição, as mortes de indígenas pelas mãos dos colonos como genocídio.³⁷ A administração de Donald Trump decidiu então manter a postura de praxe do Departamento de Estado: emitiu uma declaração anual na qual se lamentam as atrocidades e mortes dos armênios, sem usar a palavra “genocídio”. A postura norte-americana sofreu uma mudança apenas em 2021, após a eleição do presidente democrata Joe Biden. Em uma guinada histórica, Biden acenou para a reivindicação armênia e estremeceu as relações com a Turquia, que convocou o embaixador e prometeu uma resposta à altura.

Todas as formas de manutenção do discurso negacionista supracitadas — a diplomática, a criminalização e a perseguição acadêmica — evidenciam um esforço de apagar a experiência de sofrimento armênia. Independentemente da situação em que ocorre, a negação é uma forma de “celebrar destruição, renovar humilhações dos sobreviventes e todos os outros que se importam com a destruição da vida. São ataques à identidade do povo vitimado.” (CHARNY, 2003, p. 11).

O trabalho de campo mostrou o profundo incômodo que os descendentes sentem ao ver que as mortes de seus familiares são taxadas de mentira. Nala, uma jovem que descreveu a si mesma como militante da causa armênia, envolveu-se mais de uma vez em discussões no ambiente virtual com turcos, no qual já recebeu xingamentos e percebeu que o tema seguia sendo um tabu para as novas gerações. Enquanto explicava o nacionalismo extremo que percebia nesses contatos on-line, afirmou: “(...) o sentimento em mim em relação aos turcos e a Turquia é que eu exijo, como armênia, justiça pelo que aconteceu. Eu sinto que, além de ser algo horrível, tirando essa parte mais sentimental, é uma contestação da verdade. É isso que eu exigiria do turco hoje, sabe?”.

O incômodo se tornou mais evidente durante a conversa com outra interlocutora, neta de uma sobrevivente. Ao longo de quase uma hora, conversamos na cafeteria de um shopping na zona norte de São Paulo. O momento em que ela se engasgou com as próprias palavras começou quando mencionou a avó e as longas caminhadas que ela fez para se salvar. A entrevista seguiu enquanto a depoente tentava enxugar os olhos cheios d’água com o dorso da mão. Como ela estava visivelmente constrangida com sua própria emoção, procurei tranquilizá-la dizendo que

³⁷ Disponível em:

<https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/erdogan-trump-turkey-us-armenian-genocide-native-americans-a9249101.html>. Acesso em: mar. 2020.

entendia a dificuldade do assunto. Ofereci água, e, após beber um gole, ela disse com a voz embargada: “Não sei por que eu fiquei assim...”.

Mesmo quando cessaram as lágrimas, via-se no seu rosto o rastro do choro. Ao final da conversa, já recomposta, ela explicou por que o reconhecimento era tão importante: “O que o povo armênio luta hoje é pelo reconhecimento. Porque não vai mudar nada. Nada vai voltar, nada vai mudar, o sofrimento continua. Mas acho que as pessoas querem respirar, entendeu? Sabe dar aquele suspiro?”.

Marc Nichanian analisou a problemática de comprovar a veracidade do próprio sofrimento. Para o autor, essa exigência gera uma constante reedição dos eventos e coloca continuamente os armênios de volta aos eventos do século passado:

Cada vez que uma prova é solicitada, e uma prova é solicitada constantemente, você está novamente na frente do carrasco; você tem que dar conta de sua própria tortura, sua própria morte sob tortura. E é isso que o carrasco queria. Você está totalmente preso na lógica do carrasco. Não há escapatória. Ele está na sua frente. (KAZANJIAN & NICHANIAN, 2003, p. 133)

É possível dizer, portanto, que os armênios seguem presos à armadilha do negacionismo e se vêem coagidos a discutir a dor de seus ancestrais até que as circunstâncias de suas mortes deixem de ser vistas como “polêmicas” ou passíveis de debate. Enquanto os relatos são reduzidos a eventos que podem ou não ter ocorrido, a vitimização se perpetua e “torna impossível para os descendentes a elaboração desse trauma coletivo” (LASO, 2010, p. 12). A vida social da diáspora, marcada pelo calendário de rememoração do genocídio, exemplifica como a defesa das suas vítimas ainda é central para a comunidade, como veremos adiante.

CAPÍTULO 2 - A DIÁSPORA NO BRASIL

2.1. Brasil: trajetórias de sucesso na pátria que “os acolheu de todo coração”

Em 2019, a escola de samba paulistana Rosas de Ouro escolheu a Armênia como tema de seu samba-enredo.³⁸ Essa escola, localizada na zona norte da capital, está geograficamente próxima aos principais pontos de cultura armênia de São Paulo e costurou habilmente a relação entre símbolos da Armênia na cidade e o samba: por muitos anos, antes da construção do sambódromo, o desfile ocorria na Avenida Tiradentes, e os sambistas faziam a concentração justamente na Praça Armênia.

O evento de lançamento gerou grande entusiasmo por parte dos membros da comunidade armênia da capital. No evento que oficializou o tema do desfile de carnaval, foi organizada uma saída coletiva do Clube Armênio, em Moema, até a quadra de ensaios da escola na zona norte. O grupo — composto principalmente por famílias, pessoas de meia-idade e idosos — foi de van para acompanhar o lançamento do enredo. Observei-os chegarem à quadra, animados e reparando em cada detalhe preparado para a ocasião: as camisetas dos membros da Rosas de Ouro estampavam as cores da bandeira armênia (vermelho, laranja e azul); o título do samba — “Viva Hayastan!”³⁹ — estava escrito em português e, logo abaixo, ele era reproduzido por meio do alfabeto armênio. Mesas dispostas pelas laterais da quadra estavam decoradas com toalhas que também homenageavam as cores do país. O público do evento comprava comidas e cerveja nas barracas enquanto aguardava a abertura de uma das noites mais importantes do calendário que antecede o carnaval.

Uma área VIP foi separada no andar de cima da quadra, e uma parte do grupo vindo do clube se instalou ali, descendo apenas quando a bateria começou a batucar o aquecimento. Antes do pronunciamento oficial dos diretores da escola, uma apresentação em vídeo mostrou ao público da Rosas de Ouro um pouco da cultura do país que seria homenageado no desfile. Um telão, armado em frente ao palco principal, exibiu um curto material audiovisual, que incluía algumas paisagens e informações sobre a nação homenageada, pouco conhecida do público

³⁸ No ano em questão a escola obteve patrocínios de membros da comunidade armênia.

³⁹ “Hayastan” é a forma como os armênios se referem à Armênia. O termo significa “terra de Hayk” e remete à construção mítica de que este seria o pai fundador da nação.

brasileiro. O vídeo informativo exaltou a relação histórica entre a Armênia e o cristianismo, junto com imagens de suas majestosas montanhas e da capital, Yerevan.

Quando a exibição terminou, os presentes aplaudiram efusivamente, e os representantes da escola assumiram o microfone para explicar a escolha do enredo que deveria levar a Rosas à vitória. Palavras de exaltação ao povo armênio marcavam o discurso da presidenta: o carnaval daquele ano ia representar a história de um povo aguerrido, que nunca abandonou sua nação e sua fé. O armênio, apesar de desconhecido, não aparecia naquelas palavras como um outro exótico ou essencialmente diferente do brasileiro, mas como um povo irmão que havia chegado ao país e merecia admiração por sua trajetória de superação das dificuldades.

Após o discurso, mestre-sala e porta-bandeira se apresentaram para a comunidade, realizando os movimentos elegantes que usualmente compõem a sua performance. O público presente acompanhava atento, e, após uma roda de samba aberta, embalada pela bateria, a escola preparou uma breve apresentação do enredo. Por meio de cenas curtas, a Rosas mostrou, de forma improvisada, uma prévia do que apareceria no desfile oficial no sambódromo do Anhembi.

O fio narrativo que a escola apresentou partia da origem mítica associada à Armênia: dois dançarinos seminus representavam Adão e Eva, remetendo ao velho mito de que o Jardim do Éden se encontrava na Armênia Histórica. A arca de Noé, que supostamente teria parado no cume do Monte Ararat, também foi representada, com membros da escola vestidos como os animais que embarcaram para escapar do dilúvio. Por fim, homens vestidos com robes pretos entraram portando uma enorme cruz, simbolizando a religiosidade cristã. A relação longa dos armênios com o cristianismo foi destaque no evento, e acredito que isso se deva ao fato de que a própria comunidade a maneja como um dos seus maiores orgulhos. A fé é, inclusive, um dos símbolos da presença armênia na capital paulistana.⁴⁰

Quando a apresentação acabou, o “grupo de danças típicas Kilikia”⁴¹ — composto por jovens que praticam modalidades tradicionais de dança armênia — tomou o espaço para fazer uma breve performance. Os seis dançarinos — que não pareciam passar dos 20 e poucos anos — realizavam os passos de mãos dadas, com grande domínio técnico e um corpo presente e altivo.

⁴⁰ Há quatro igrejas da comunidade em São Paulo: a Igreja Católica, a Apostólica, a Central Evangélica e a dos Irmãos Armênios, sendo as três primeiras localizadas perto da estação Armênia do Metrô, e a última, em Santana.

⁴¹ O grupo de danças é parte do Hamazkayin, uma entidade educacional e cultural da diáspora armênia presente em diversos países ao redor do mundo.

Todos trajavam versões simplificadas, mas ainda assim caprichadas, de vestes folclóricas: as mulheres usavam um vestido bege e o cabelo trançado preso para trás, com um pequeno adorno vermelho na cabeça, combinando com a estampa do vestido. Os homens usavam um colete com a mesma estampa e uma calça bege.

Figura 7 – Ilustração de dançarinas armênicas com roupas típicas

Fonte: Página do *Pinterest*.⁴²

Naquele momento, não se escutava a batucada do samba, mas o som do *zurna* — um instrumento de sopro com sonoridade melancólica comumente usado em partes da Ásia e no norte da África — e a percussão que marcava os passos dos bailarinos. Enfileirados, ombro a ombro, os jovens moviam os pés e as mãos em conjunto. Os armênios assistiam extasiados, filmando o momento com os celulares em punho, enquanto o público geral parecia impressionado com a manifestação cultural nunca antes vista. Ao final, a parte da plateia que era composta pela comunidade armênia tomou o espaço, e alguns homens ergueram lenços para

⁴² Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/546131892311499126/>. Acesso em: 6 jan. 2020.

cima enquanto giravam o pulso ao ritmo da música folclórica. Alguns dos presentes tentavam arriscar passos de dança e moviam os braços, reproduzindo um imaginário comumente associado a danças do Oriente Médio. Uma enorme bandeira tricolor foi estendida sobre os participantes, cobrindo todos com o azul, o vermelho e o laranja que representam a Armênia.

Eventos da escola de samba em parceria com o Clube Armênio ocorreram ao longo do ano que seguiu, como a festa junina, que teve como atração a bateria da Rosas de Ouro. O entusiasmo dos homenageados levou cerca de 500 armênios a participarem do desfile no ano seguinte. A produção teve auxílio direto da comunidade para fazer a pesquisa e retratar aspectos históricos e culturais da Armênia, e uma comitiva de cinco membros da diretoria da Rosas de Ouro, incluindo a presidenta, foram conhecer a Armênia a convite do embaixador do país no Brasil.

Detalhes dessa viagem transpareciam em alguns momentos do desfile no carnaval, como a comissão de frente “Homenagem aos mártires armênios”, que tratou do genocídio. Não houve nenhuma representação explícita da violência do período, mas a tragédia foi performada por quinze bailarinos vestidos de rosa — cor da escola —, que encenavam com delicadeza momentos de sofrimento e separação enquanto percorriam o sambódromo. Ao final da coreografia, reerguiam-se apoiando-se uns nos outros e apontavam para o objeto alegórico que estava atrás: uma réplica em menor escala da escultura central que foi erguida no memorial do genocídio em Yerevan.

Figura 8 – Dançarinos da Rosas de Ouro representam o genocídio no Anhembi

Fonte: Fabio Tito/G1⁴³.

Figura 9 – Passista fantasiada como dançarina típica, segurando a cruz armênia nas mãos

Fonte: Fabio Tito/G1⁴⁴.

⁴³ Disponível em:

<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/carnaval/2019/noticia/2019/03/03/rosas-de-ouro-faz-desfile-sobre-cultura-e-genocidio-da-armenia-em-busca-de-8o-titulo.ghtml>. Acesso em: 6 jan. 2020.

⁴⁴ Ibidem.

Outras escolhas da escola chamavam a atenção pelo simbolismo que carregavam, como o aroma de romã exalado na avenida. Trata-se de uma fruta típica da Armênia que remete à fertilidade e à boa sorte na mitologia nativa.⁴⁵ Os setores do desfile retrataram, como apresentado no dia do lançamento, a Armênia como o paraíso bíblico e uma nação arraigada ao cristianismo. Além de trazer um setor voltado para os heróis que defenderam a pátria contra “os invasores”, a escola exaltou a produção artística dos armênios espalhados pela diáspora, como o cantor Charles Aznavour.

De forma inédita, elementos tradicionais da vida social brasileira — o carnaval e o samba — se mesclaram a motivos e simbologias de um país longínquo, com uma diáspora pequena que regozijou ao ver sua história exaltada em um dos maiores carnavais do mundo. A junção do carnaval paulistano com a História da Armênia se mostrou uma empreitada de sucesso e levou a Rosas de Ouro ao terceiro lugar do carnaval de São Paulo em 2019. O evento é revelador da recepção e acolhimento que essa população sempre teve no Brasil e demonstra como as origens armênias — mesmo que estranhas à maior parte dos brasileiros — não obstaculizaram a plena adaptação ao contexto nacional. A homenagem no carnaval paulistano é representativa de uma inserção bem-sucedida da diáspora na vida social da nação que a abrigou.

Para compreender como o Brasil se tornou não só um ponto de abrigo, mas também uma nova casa abraçada por essa comunidade, é importante lembrar que a grande maioria dos armênios chegou ao país no início do século XX, período em que o Brasil já havia se tornado lar para milhões de imigrantes. Lilia Schwarcz e Heloisa Starling descrevem o contexto que antecedeu a sua chegada: “(...) a partir de 1850 começou-se a trazer trabalhadores europeus e orientais. A ideia era encontrar substitutos para o trabalho escravo, agora mais caro (...)” (SCHWARCZ & STARLING, 2015, p. 275). Havia ali uma estratégia econômica, que objetivava aumentar a mão de obra e consistia em uma opção de promover o branqueamento da população.

Loureiro lembra que em outros países, como a França, havia um estímulo oficial do governo para receber os armênios fugidos do Império Otomano — pois eles eram uma maneira de preencher o vácuo na força de trabalho, perdida no *front* da guerra.⁴⁶ Não é possível afirmar

⁴⁵ Para além de ser utilizada contra o mau olhado, a fruta é um tema recorrente na arte armênia. Um dos filmes icônicos do cinema armênio é *A cor da romã* (1969), de Sergei Parajanov.

⁴⁶ Em outros lugares da Europa, havia um estímulo maior: “Diferentemente de outros grupos étnicos, não havia uma política pública específica para estimular a imigração armênia no Brasil, como aconteceu na França, onde os armênios serviam como força de trabalho para preencher as vagas criadas pelos franceses mortos durante a Primeira Guerra Mundial.” (LOUREIRO, 2011, p. 3)

que no Brasil os armênios eram alvo de políticas de incentivo tal qual imigrantes de origem europeia:

no que tange ao estímulo governamental a imigração armênia, ambos os países não tratavam os armênios como um povo “desejável” a ponto de apoiar sua vinda. A preferência era por imigrantes europeus latinos, sobretudo portugueses, espanhóis e italianos (...) Em São Paulo, a situação não era muito diferente: o pouso era garantido na Hospedaria dos Imigrantes apenas por alguns dias. (LOUREIRO, 2013, p. 115)

O processo de vinda foi principalmente urbano, de modo que, ao desembarcar nos portos, os armênios procuravam se instalar nas principais cidades do país. A primeira fase da imigração ocorreu na virada do século, sendo que a segunda ocorreu com a vinda de sobreviventes do genocídio e foi mais volumosa e documentada. O trajeto dos imigrantes e o estabelecimento em centros urbanos foram traçados por Loureiro: “os primeiros armênios chegaram a São Paulo nas décadas de 1900 e 1910, mas, sobretudo na década de 1920, estabelecendo-se no centro da cidade, junto com os sírios e os libaneses, nas imediações da rua 25 de março.” (LOUREIRO, 2013, p. 110). Segundo o autor, a chegada atingiu seu ápice entre 1924 e 1926, e em 1935 já havia cinco mil armênios no país.

Apesar de não existirem ações governamentais específicas incitando a chegada dessa população, como houve em relação a outros grupos que vieram no início do século passado, os armênios possuíam uma pequena rede de apoio para recomeçar suas vidas no novo país. Roberto Grün afirma que os que chegaram após o genocídio “foram recebidos pelos seus antecessores da primeira leva, que estavam formando organismos de ajuda aos recém-chegados (...)” (GRÜN, 1992, p. 22). O autor relembra, inclusive, a existência de um local improvisado, “destinado à acomodação dos imigrantes daquela época, uma espécie de ‘mini-hospedaria dos imigrantes armênios’” (ibid.), montada acima do estabelecimento comercial de Rizkallah Jorge.⁴⁷

Havia um suporte entre imigrantes — familiares, vizinhos, amigos — que já viviam aqui e ajudavam os recém-chegados a se instalar. O auxílio entre compatriotas foi inclusive ressaltado por uma de minhas interlocutoras — armênia já da segunda geração nascida no Brasil —, que explicou o destaque no comércio por meio da união interna do grupo: “Eles se ajudaram e eles estavam todos na mesma comunidade; um começou a fazer e puxou todo mundo”. A sua

⁴⁷ Rizkallah era um imigrante libanês, neto de um armênio, que se casou com uma armênia. Tornou-se um proeminente benfeitor da comunidade e teve participação direta na construção da primeira igreja armênia no Brasil.

percepção é confirmada pela pesquisa de Loureiro, segundo a qual “os armênios se reuniam e se apoiavam, com o intuito de fomentar novos artesãos que haviam chegado há pouco e ainda não tinham condições de sobreviver em São Paulo.” (2012, p. 17).

A chegada coincidiu também com o momento histórico no qual a industrialização brasileira estava recebendo grande incentivo do poder público. Silvia Paverchi (2015) aponta que, apesar da crise de 1929, a Era Vargas proporcionou um desenvolvimento da elaboração de produtos não duráveis (como calçados, produção têxtil, alimentos etc), justamente o setor ao qual muitos armênios se dedicavam. A comunidade se firmou especialmente no comércio, e conforme seus membros alcançavam maior poder aquisitivo, as novas gerações - descendentes dos sobreviventes - passaram a frequentar a universidade. Desta forma, “fazer um filho “doutor”, além do status social obtido pelo diploma, se tornou uma questão de sobrevivência dos negócios em um mundo cada vez mais competitivo.” (LOUREIRO, 2012, p. 51).

O acesso à educação universitária é evidente: de todas as participantes dessa pesquisa, apenas quatro não tinham ensino superior. Mesmo minha família, que não possuía uma situação financeira estável no período em que meus tios e minha mãe cursariam a faculdade, acessou uma rede de auxílio internacional para armênios da diáspora, descoberta por meio de conversas com outros membros da comunidade. Para cursar os três anos finais da graduação na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), minha mãe teve uma bolsa de estudos financiada pela Fundação Calouste Gulbenkian,⁴⁸ de modo que o seu acesso à universidade foi patrocinado diretamente por esta organização armênia. O caso exemplifica que, mesmo enfrentando dificuldades, os armênios raramente ficavam totalmente desamparados.

Alguns anos após a chegada, a comunidade já se encontrava bastante firmada e tinha membros proeminentes que podiam fundar e ajudar a manter espaços próprios. Um estudo na antropologia apresenta as instituições culturais fundadas e mantidas pela diáspora: Porto (2011) explica que os imigrantes em São Paulo passaram a se organizar como grupo rapidamente e que a primeira igreja que construíram, em 1934, proporcionou um ambiente oficial para um culto armênio em sua língua nativa. Um ano depois, foi fundada aquela que é conhecida até hoje como Escola Armênia, o Externato José Bonifácio e, com ele, criou-se “um espaço para a alfabetização

⁴⁸ Calouste Gulbenkian foi um armênio nascido no Império Otomano. Auxiliou na negociação da exploração de reservas de petróleo no território iraquiano e assim produziu grande fortuna. Na ocasião de sua morte, em 1956, pediu que fosse criada uma fundação para apoiar projetos na ciência, na educação e nas artes. Em 1957/58, foi estabelecido o programa de bolsas universitárias que existe até hoje e já auxiliou milhares de estudantes. Destaca-se também o programa de auxílio a alunos de escolas armênicas ao redor do mundo, em especial no Oriente Médio.

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.” (p. 41).⁴⁹

As igrejas, bem como outros locais de socialização, como o Clube, fundado em 1941,⁵⁰ propiciavam aos imigrantes a oportunidade de falar em seu idioma e comportar-se segundo seus padrões e costumes, assegurando momentos de comunhão entre aqueles que procuravam se adaptar ao novo contexto. Graças a eles, têm-se:

sentimento de normalidade que é imprescindível para a adaptação no novo ambiente cultural. Entre os armênios, cuja imigração foi precipitada pelos massacres promovidos pelo governo otomano, essa demanda é ainda mais significativa, uma vez que esse convívio ajuda a neutralizar a força traumática das perseguições sofridas. (PORTO, 2015, p. 158).

Esses espaços possuem a função de oferecer um referencial identitário a um povo que se viu obrigado a se deslocar de seus territórios de origem e, por vezes, se separou de tudo que lhe era familiar. São locais de encontro com o outro que também é armênio e que partilha uma trajetória similar, mas também com aquilo que parecia ter se perdido com a dispersão dos armênios pelo mundo: o culto, a língua, as músicas, a culinária etc.

Para além de estabelecer suas organizações culturais, religiosas e educacionais, os armênios possuem até hoje uma relação com o ramo dos calçados. Como lembra Roberto Grün, que se debruçou sobre o desenvolvimento econômico da comunidade, “No começo dos anos 1990, havia uma estimativa de que 50% do comércio de sapatos na cidade de São Paulo pertencia aos descendentes de armênios” (GRÜN, 1992, p. 9). Grün reconhece o estabelecimento

⁴⁹ O autor explica a forte relação entre a Igreja Apostólica e o Externato em São Paulo, uma vez que é a igreja que mantém a escola, reforçando “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.” (PORTO, 2011, p. 75).

⁵⁰ O Clube Armênio, também conhecido como SAMA (Sociedade Artística Melodias Armênias), é localizado em Moema e nasceu como uma das propostas do Tashnagtsutun (Federação Revolucionária Armênia, conhecida como partido Dashnak), agremiação bastante presente na diáspora. Conforme a descrição disponível no site oficial, foi fundado em um contexto específico: “os filhos dos imigrantes armênios passaram a viver intensamente a dinâmica da sociedade brasileira. Médicos, advogados, engenheiros, comerciantes, mascates, operários, artistas e educadores se formavam entre os filhos dos sobreviventes do genocídio de 1915. Foi assim que foi fundado pelo Tashnagtsutun, o Armenia YerdasartatzMiutiun (União Juventude Armênia), cuja designação mais conhecida na sociedade brasileira foi Sociedade Artística Melodias Armênia. A SAMA surgiu justamente para agregar esses jovens em torno da cultura milenar armênia, patrimônio intangível da humanidade e da riquíssima cultura brasileira que se amalgamava. Hoje a SAMA- Clube Armênio é: uma entidade com 500 famílias em seu quadro associativo”. Disponível em: <https://www.clubearmenio.com.br/historia/>. Acesso em: 15 jan. 2021.

de uma espécie de “capitalismo familiar” praticado por etnias comerciantes, no qual uma geração se especializa em um negócio e passa-o adiante para as seguintes. Para além do ramo dos calçados, Loureiro aponta que “há também muitos membros desta comunidade operando em atividades próximas, como tecidos, vestuários ou armarinhos, e também temos bons exemplos de empresários armênios no mundo dos imóveis, construção civil e finanças.” (LOUREIRO, 2011, p. 14)

Desse modo, é possível concluir que ser armênio no Brasil é sinônimo de pertencer a uma classe média bem-sucedida, historicamente ligada ao comércio, mas atualmente presente nos mais diversos setores profissionais. O armênio-brasileiro possui acesso a bens de consumo e à educação, além de uma trajetória familiar que costuma apontar para a ascensão social após a imigração. Da condição de refugiados apátridas, que escaparam sem trazer pertences ou posses de valor, os armênios se tornaram parte de uma classe com poder aquisitivo e capacidade de manutenção de espaços e instituições próprias.

Não à toa, o Brasil é visto pela comunidade como o lugar onde foi possível reconstruir, o país que permitiu uma vida com a segurança e prosperidade que lhes foi negada em sua terra natal. Há um sentimento de gratidão em relação ao acolhimento recebido — tanto pela cortesia da população nativa quanto pela do governo — e às oportunidades obtidas aqui. Isso sempre foi perceptível nas falas de minha avó, que, mesmo estranhando inicialmente as diferenças de costume, passou a gostar muito do Brasil. Apesar de ter passado o resto da vida longe de sua aldeia e de seus familiares — que também se espalharam por diferentes partes do mundo —, ao fim da vida, ela não expressava nenhuma vontade de voltar para a Síria, destacando a vida confortável que pôde construir aqui.

Uma das entrevistadas compartilhou o mesmo sentimento de satisfação ao contar a trajetória de sua família. Agnes me recebeu em um amplo apartamento na região de Pinheiros, com um chá da tarde e um caloroso sorriso. Quando sentamos no sofá de sua sala, mostrou fotos especialmente separadas para a entrevista, bem como anotações que havia feito para recordar-se de todos os detalhes que queria partilhar sobre sua história familiar. Ela tinha chegado ao Brasil quando era pequena, no ano de 1957. O que motivou a vinda foram as ondas de violência que continuavam a ocorrer esporadicamente contra os armênios na Turquia, mesmo passadas décadas do genocídio. Em um desses episódios, a loja do seu pai em Istambul — sua cidade de origem —

foi completamente destruída, e ele decidiu que criaria a filha em “um país livre”. Ela rememorava a sensação de alívio que percebia neles após a chegada:

“Uma coisa que era muito vivo, e que eu me lembro bem quando eu era criança, era que eles falavam com muito frequência. Era a alegria que eles tinham de estar num país livre onde eles podiam falar livremente o armênio. No ônibus, por exemplo. Eles voltavam para casa e falavam ‘Olha, a gente fala armênio e ninguém olha com cara feia pra gente. Isso não é uma maravilha?’.”

O receio de falar a própria língua e ser associado à identidade armênia em público tem relação direta com uma das políticas vigentes na Turquia após a instauração da República. O Estado patrocinou uma campanha chamada “Cidadão, fale turco!” a partir dos anos 1920, e, como lembra Ekmekçioğlu, a iniciativa era “ocasionalmente reivindicada até os anos 1960” (2016, p. 116). O Brasil era um país de imensa liberdade se comparado ao ambiente anterior, marcado por discriminação e um temor constante de perseguição. Se na Turquia o pai de Agnes teve seu estabelecimento depredado e perdeu todas as suas mercadorias, em São Paulo ele obteve sucesso ao alugar um ponto no Belém, onde viveu com tranquilidade até o fim de sua vida.

O reconhecimento do Brasil como pátria receptiva e aberta para uma população estrangeira se explicita não só em falas como a de Agnes, mas também na cultura material da comunidade na capital. Em uma das placas colocadas na frente da Igreja Católica, lê-se:

Figura 10 – Placa em frente à Igreja São Gregório Iluminador

Fonte: Arquivo pessoal.

Chama a atenção que o agradecimento reservado ao Brasil vem junto àquele reservado a Deus e às vítimas do genocídio (“os mártires”). O país é reconhecido ao lado de um elemento religioso — um dos maiores pilares da vida cultural e da identidade armênia — e daqueles que sofreram na grande tragédia de sua história recente. É perceptível na inscrição o imaginário do Brasil como país generoso, que abraçou um povo que necessitava de ajuda. Trata-se de uma narrativa bastante comum a outros grupos imigrantes que possuem uma história de ascensão social, potencializada, no caso armênio, pelo fato de terem chegado aqui não apenas por conta de privações materiais e dificuldades econômicas, mas pelo risco iminente de morte que os assombrava.

Para além da narrativa acerca do país anfitrião, há aquela que foi construída sobre e pelo grupo e que pode ser vista em trechos do samba-enredo que embalou a homenagem de 2019:

A Rosas ergue a bandeira da superação
E canta Armênia nesse carnaval

Celebrando a união
 Tem que respeitar a minha identidade
 Roseira é felicidade
 A esperança de um novo amanhã
 Viva Hayastan (2x)

Ao pedir respeito à identidade, o refrão acena implicitamente ao histórico de perseguição. Nesse sentido, os armênios se tornam a representação de uma história de “superação”, pois são imigrantes que prosperaram e encontraram nova vida após serem marginalizados e perseguidos enquanto grupo. São sobreviventes do genocídio, que chegaram ao país sem nada e se tornaram cidadãos respeitáveis e prósperos. Apesar das suas histórias partirem de um lugar de dor e imigração forçada, as narrativas de imigrantes e de seus descendentes se encerram de uma forma bastante positiva, culminando no “novo amanhã” arduamente construído.

Em geral, a imigração para o Brasil é descrita como uma empreitada bem-sucedida, que permitiu não só que os armênios sobrevivessem, mas chegassem a posições sociais de prestígio que perderam ao deixar o antigo império. Como lembra Ruth Cardoso, os próprios grupos de imigrantes são capazes de avaliar a melhora em suas condições de vida: “Sua posição na sociedade que o recebe está dada dentro do sistema de classes. É, portanto, dentro da estrutura existente e em transformação que o imigrante procura mudar de posição e mede seu progresso.” (CARDOSO, 1995, p. 175). A avaliação dessa ascensão foi perceptível em alguns momentos das entrevistas de campo, como o relato de Rosa sobre a história de sua família:

“O meu avô era barbeiro e ele acabou fazendo, já começou a fazer barba, cabelo e bigode dentro do próprio navio, e com isso ele já ganhava dinheiro dentro do próprio navio. Então, foram famílias que chegaram aqui sem nada, com uma mão na frente e outra atrás. E que conseguiram ter casa própria, conseguiram fazer trabalho e conseguiram criar hoje uma filha formada, com duas pós-graduações, um filho formado com pós-graduação.”

Se, como aponta Higa (2015), “nacionalidade e etnia também podem ser racializadas, especialmente através de suas articulações com posições de classe social” (p. 171), cabe pensar os armênios da diáspora também por meio dos marcadores sociais da diferença, refletindo sobre alguns aspectos pouco destacados nessa trajetória de ascensão.

2.2. Entre o orientalismo e a classe média branca: processos de racialização na diáspora

“Como nos tornamos ‘nós’? Como nos tornamos ‘eles’? Como alguns se tornam ‘nós’ e outros ‘eles’?”. Essa é a provocação que abre um artigo de Laura Moutinho no Cadernos Pagu (MOUTINHO, 2014, p. 203). Moutinho explica que a desigualdade e a exclusão social vêm sendo discutidas dentro das Ciências Sociais por meio da ótica dos marcadores sociais da diferença. Trata-se de uma perspectiva analítica que se volta para os dispositivos de poder que atuam por meio da intersecção de questões de raça, gênero, classe, nacionalidade etc. Esses fatores são essenciais para compreender a trajetória de sucesso e a receptividade destacadas pela própria comunidade armênia em sua adaptação ao Brasil.

No contexto deste trabalho, falar de marcadores é uma forma de visibilizar questões que constantemente desaparecem das narrativas de grupos imigrantes e revelam como as posições ocupadas por eles se inscrevem em um quadro maior no qual a identificação com setores brancos é porta de entrada para lugares sociais de prestígio. Afinal, como os armênios se tornaram parte da classe média branca? O que os diferencia de outros grupos imigrantes que também são provenientes de regiões da Ásia,⁵¹ que muitas vezes estão sujeitos a estereótipos negativos e comentários discriminatórios?

A racialização do povo armênio ainda é objeto de discussões, inclusive dentro da própria comunidade. O trecho de uma apresentação do comediante de origem iraniana Maz Jobrani é bastante revelador das tensões que envolvem a questão. Em seu show de *stand-up* nos EUA, o artista conta sua origem persa e pede que a parte da plateia que não é do Oriente Médio levante as mãos. Ao perguntar para um dos homens que ergueu o braço qual é a sua ascendência, Jobrani arregala os olhos ao ouvir que ele é armênio: “Armênia? Ok, você é meio Oriente Médio... Os armênios estão tentando se separar!”, diz com ar debochado. Após imitar jocosamente um armênio com sotaque carregado que afirma ser “apenas norte-americano”, ele arranca risos da plateia e completa: “Vão com calma, vocês são nossos vizinhos! Todo mundo quer se afastar do Oriente Médio nos dias de hoje...”.

⁵¹ Outros grupos asiáticos que vieram para o Brasil incluem japoneses — que chegaram principalmente no fim do século XIX e começo do século XX, além de chineses, okinawas e coreanos.

Figura 11 – Página de *memes Lavash life*

Fonte: Página *Lavash life*.

A cena foi repostada por uma página de *memes*⁵² armênios com a legenda: “Maz Jobrani tentando responder nossa maior questão”.⁵³ A anedota é representativa do fato de os armênios se verem constantemente em um limbo classificatório, justamente por sua origem ser o enclave entre Oriente e Ocidente, a passagem entre Europa e Ásia. Para além de uma fronteira geográfica, trata-se também de um ponto liminar, onde ocorre o encontro do cristianismo com o mundo islâmico. Não à toa, perguntar a um armênio o que ele se considera pode gerar debates acalorados.

A construção da alteridade em relação a povos orientais foi analisada por Edward Said em sua obra clássica *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1978), na qual evidenciou como a colonização produziu um repertório sobre o Oriente. O orientalismo seria a construção de uma visão do Oriente como território habitado por um “outro” exótico, erotizado e barbarizado. De acordo com Said, essa ótica inferiorizava os povos orientais, tratados como menos capazes e irracionais, e consolidou um imaginário depreciativo da região que legitimava a dominação imperial por parte da Europa. Ao questionar o etnocentrismo das produções acadêmicas, seu trabalho tornou-se uma referência central para o pensamento decolonial, e uma

⁵² A expressão “*meme*” é utilizada para se referir a imagens, vídeos ou *gifs*, geralmente com conteúdo jocoso ou humorístico, que viralizam na internet e são compartilhadas em fóruns on-line ou redes sociais.

⁵³ A palavra “*lavash*” que nomeia a página refere-se a um tipo de pão-folha típico da Armênia. A postagem está disponível em: <https://www.instagram.com/p/B7rveSzHRmt/>. Acesso em: 14 jan. 2021.

base para compreender o pensamento hegemônico sobre populações historicamente antagonizadas.

Jo Laycock traz instigantes reflexões sobre o conceito de orientalismo, que, em sua visão, não pode ser totalmente aplicado ao povo armênio. Em “*Imagining Armenia: Orientalism, ambiguity and intervention*” (2009), Laycock afirma: “Em vez de ‘oriental’ ou ‘ocidental’, a Armênia foi imaginada como uma fronteira ‘entre o leste e oeste’. A imagem dos armênios, portanto, foi caracterizada pela ambiguidade.” (p. 28). Se, por um lado, os armênios pareciam partilhar uma proximidade com aquilo que se entendia por “civilização”, por conta da religiosidade cristã, por outro, possuíam características que ainda os distinguiam de povos europeus. Ao estudar os escritos de representantes do Império Britânico, Laycock afirma: “A ‘alteridade’ dos armênios era expressa através de detalhes mundanos de comida, roupas, maneiras e roupas, nenhum dos quais correspondia aos padrões dos observadores britânicos.” (p. 30). Em relação à aparência, a autora evidencia como o arquétipo armênio foi descrito por um correspondente britânico em 1893: “Como raça, eles têm olhos e bocas grandes, nariz comprido e pele morena escura,⁵⁴ e, como os judeus, mantêm essas peculiaridades faciais distintas.” (LAYCOCK, 2009, p. 53).

Apesar de não ter sido colonizada pelo Ocidente, a Armênia, como lugar intermediário, era vista como um espaço onde a proximidade com o Oriente poderia ser domesticada e contida por meio de novas influências. Havia, portanto, uma ambição imperialista que rondava as descrições sobre a região e que colocava como condição para seu desenvolvimento e progresso o afastamento de outros povos orientais — como turcos e curdos — e a aproximação com o eixo europeu. Essa mentalidade, captada pelas lideranças da comunidade, foi utilizada na busca por apoio das potências europeias, uma espécie de mecanismo de defesa que manjava a identificação com a cultura cristã para produzir uma reação enérgica contra as violências que sofriam.

A dificuldade classificatória é visível no contexto dos EUA, que abriga uma das maiores diásporas armênicas.⁵⁵ Em um país definido pelas leis de segregação racial Jim Crow, todos os grupos imigrantes precisavam ser enquadrados em uma categoria. Até 1909, os armênios eram

⁵⁴ O termo original utilizado no inglês é *dark olive*, que denotaria uma cor de “oliva”, associada a tons de peles mais escuros ou bronzeados.

⁵⁵ De acordo com o *United States Census Bureau*, em 2017 havia 485.970 armênio-americanos, a segunda maior diáspora, perdendo apenas para a Rússia.

entendidos como orientais e, portanto, não elegíveis para obter cidadania americana, pois uma lei federal — que só começou a ser alterada em 1952 — ditava que apenas negros e brancos se qualificavam para naturalização. Isso levou imigrantes racialmente “ambíguos” como árabes, japoneses e armênios a buscarem em diferentes ações sua legitimação como brancos perante os tribunais. Foi impetrada uma ação em Boston, e o antropólogo culturalista Franz Boas foi chamado como testemunha. Como professor da Universidade de Columbia, Boas apresentou na corte sua tese de que os armênios teriam migrado para a Ásia Menor, e não seriam originalmente de lá. A decisão final concedeu aos armênios a classificação legal como brancos.⁵⁶

A classificação legal permitiu que muitos conseguissem o status de cidadãos norte-americanos, e consequentemente a comunidade desfrutou de um privilégio em relação a outras populações recém-chegadas ao país (sem a cidadania, não seria possível ser dono de terras, por exemplo). Graças a essa decisão, imigrantes e seus descendentes puderam despontar econômica e culturalmente no contexto norte-americano. Janice Okoomian aponta, contudo, que, ao conceder o status de brancos, a decisão do juiz Lowell partia do pressuposto de que os armênios iam se misturar a outros grupos brancos, e quaisquer diferenças marcantes iam se atenuar com o passar do tempo. A autora argumenta que a racialização pressupunha que os armênios deixassem para trás as experiências vividas no Oriente — incluindo a violência — e se assimilassem para viver como americanos.

⁵⁶ A decisão completa do caso Halladjian está disponível em: <https://cite.case.law/f/174/834/>. Acesso em: 14 jan. 2021. Ela foi reafirmada na Suprema Corte pelo juiz Wolverton em 1925.

Figura 12 – Excerto do jornal *The New York Times* sobre a decisão judicial de Lowell acerca da cidadania de requerentes armênios mostra o dilema da assimilação. O texto destaca que, graças à mistura, “(...) é impossível dizer se são brancos ou se devem estar sob o estatuto que exclui habitantes dessa parte do mundo usualmente aplicados à raça amarela”.

CITIZENSHIP FOR ARMENIANS.

**Circuit Court Declines to Bar Them
on Government's Plea.**

BOSTON, Dec. 24.—In admitting four Armenians to citizenship Judge Lowell, in the United States Circuit Court to-day, said that Western Asiatics have become so mixed with Europeans during the past twenty-five centuries that it is impossible to tell whether they are white or should come under the statutes excluding the inhabitants of that part of the world and applied usually to the yellow race. Judge Lowell also held that Congress may amend the statutes to provide more specifically what persons may admitted to citizenship. Until that is done and the definition of a white person clearly set forth, the Circuit Court will not deny citizenship to aliens on account of color.

Fonte: Ajam Media Collective.⁵⁷

Okoomian mergulhou no debate que envolve a racialização dos armênios e afirma que, apesar da decisão judicial, “Em domínios discursivos que não o direito, no entanto, a brancura corporal armênia permaneceu na fronteira racial.” (2002, p. 220). A dualidade se explicita, por exemplo, no fato de armênios se encontrarem muitas vezes em ambos os lados da moeda, tendo sido tanto alvo de ataques motivados por sentimentos anti-imigração, quanto perpetradores de ações discriminatórias.

Um exemplo desse território limítrofe é o da *socialite* e empresária norte-americana Kim Kardashian. Kim se consagrou como uma das celebridades mais famosas e influentes nas redes sociais, construiu um império em torno de seu sobrenome armênio e tem a imagem constantemente projetada em meios de comunicação desde a década passada. Sua aparência por vezes causa confusão no público estadunidense: apesar de possuir uma compleição mista e de

⁵⁷ Disponível em: <https://ajammc.com/2017/08/29/armenian-whiteness-america/>. Acesso em: 6 jan. 2020.

constantemente celebrar sua ancestralidade, ela nunca se posicionou publicamente como uma pessoa não branca por conta de sua origem étnica.

Kim parece transitar habilidosamente em sua própria fluidez racial, utilizando suas feições tidas como “exóticas” para compor a imagem de *sex symbol*. Para Caroline Ricca Lee,⁵⁸ a tendência da “beleza étnica” é parte da cultura *pop* dos anos 2000, que rompe com um padrão estético eurocêntrico e teve sua epítome nos traços armênios de Kardashian. Lee nos lembra, contudo, de que Kim se enquadra em um território “étnico, mas ainda ocidental”, no qual suas características diferenciadas se tornam uma espécie de adorno.

Vale lembrar que Kardashian foi casada com um rapper negro e, mais de uma vez, utilizou penteados associados à cultura *black* (como tranças). Nessas ocasiões, recebe inúmeras críticas, e suas redes viram alvo de debates acalorados entre quem a acusa de ser mais uma personalidade midiática branca praticando apropriação cultural⁵⁹ e quem diz que a taxar de branca é apagar suas origens étnicas.

Em uma matéria para a revista *Vice*, a jornalista armênia-polonesa Anya Zoledziowski abordou o tema: “É esse vai e volta entre a brancura e *brownness* na seção de comentários de Kim que se tornou uma metáfora da identidade racial armênia”⁶⁰. Na mesma matéria, é possível ler as reflexões de outras armênias, como a escritora armênia-iraniana Liana Aghajanian. Em sua fala, ela atesta como a identificação racial pode ser volátil para os descendentes que vivem nos EUA e como ela pode variar de acordo com a interação: (...) “Certa vez, um amigo disse algo como: ‘Para os brancos, você é *brown* demais e para os *browns*, você não é *brown* o suficiente”.

Laís Higa retoma importantes considerações da Antropologia sobre o processo de construção identitária de imigrantes, e como ele depende diretamente do contexto no qual estão inseridos. A compreensão e a definição do grupo é sempre em relação a um outro, e é por meio da sua posição em contraste ou proximidade com terceiros que ele se identificará. A autora retoma uma perspectiva clássica da disciplina, segunda a qual: “antes que uma afirmação essencial, identidades são sempre circunstanciais, relativas e alterativas; ou seja, apresentam-se

⁵⁸ Texto reproduzido na revista *Elle*. Disponível em: <https://elle.com.br/beleza/foxy-eyes-olhos-de-raposa>. Acesso em: 15 dez. 2020.

⁵⁹ Apropriação cultural é o processo no qual um grupo social hegemônico adota comportamentos, objetos, adereços ou vestimentas de uma minoria ou grupo socialmente marginalizado.

⁶⁰ Disponível em:

<https://www.vice.com/en/article/ep4nxw/kim-kardashian-helped-me-with-my-own-racial-identity-until-she-didnt>
Acesso em: 14 jan. 2021.

em oposição a outros elementos acionados, e nunca de forma isolada.” (HIGA, 2015, p. 17).

“- Vocês se consideram brancos?

A pergunta não veio em um tom desafiador ou provocante. Saiu da boca de uma colega mexicana como uma curiosidade genuína, em um bate-papo informal entre um grupo de estudantes com origens diversas, pertencente a diferentes lugares do mundo. Estávamos no entre aulas de um programa internacional de estudos sobre genocídio e direitos humanos, em uma mesa onde todos os continentes estavam representados. Um dos meus colegas era um jovem armênio nascido no Líbano, mas criado boa parte da vida no Canadá. Se apresentava como David, um nome mais palatável do que o seu de batismo, quase impronunciável para uma platéia ocidental. Hrak - como se chamava em armênio - tinha aquilo que eu classificaria como “cara de armênio”. Era um homem de baixa estatura, com a pele levemente escura, um nariz proeminente, sobrancelhas grossas e pretas, assim como seus olhos. Sua aparência condizia com um imaginário que se tem de um homem do Oriente Médio. Ele foi o primeiro a responder a pergunta, de forma categórica. “Eu sei que eu não sou branco”, disse quase rindo, apontando para si mesmo como se sua aparência respondesse automaticamente o quanto ele era diferente de canadenses, americanos ou europeus. O tom de pele de Hrak não era mais escuro que o de alguns dos meus familiares armênios. Assim como minha família, ele tinha vindo de um país do Oriente Médio. No contexto canadense, ele se entendia e era lido como não-branco, respondendo sua classificação racial como uma obviedade. Ali, materializou-se a diferença entre o que significava ser armênio no sul e norte global.”

Diário de campo

Desse modo, as interpretações e as imagens construídas sobre os corpos armênios não são iguais em todos os países onde esse povo buscou abrigo e dependem dos contextos nacionais e de como a racialização opera em cada um deles. De acordo com pesquisadores da linha de marcadores sociais, não se pode analisar raça, cor e classe de forma monolítica, mas como categorias “que emergem de confrontações interpretativas, de diferentes modos de operar e atualizar sistemas de classificação social” (ALMEIDA et al., 2018, p. 11). Analisando comparativamente o caso brasileiro e o norte-americano, é possível perceber diferenças na classificação racial que recai sobre a comunidade. As mesmas características físicas são manejadas e lidas de formas distintas graças às construções locais sobre o que é a identidade

branca. Como dito anteriormente, nos EUA os armênios ocupam uma espécie de divisa racial, de modo que existe alguma possibilidade de que sejam lidos como grupos minoritários não brancos (apesar do histórico de sua condição legal). No Brasil, por sua vez, há uma associação à branquitude tanto por parte dos próprios armênios, quanto dos brasileiros com quem eles convivem.

Oracy Nogueira sustenta a ideia de que os padrões de comportamento nas relações interracialis e o tipo de preconceito dependem do *ethos* local, e assim busca qualificar o funcionamento do preconceito racial no Brasil. Nogueira elabora uma tese baseada na existência de uma ordem profundamente desigual entre brancos e negros na América Latina, fruto dos séculos da política colonial e escravocrata implementada no continente. Nos países latino-americanos, a economia centrada em grandes latifúndios fez com que a hierarquia social se tornasse engessada. A estrutura rígida não tinha classes intermediárias e opôs em dois polos o grupo dominante composto por “brancos” (colonos europeus e seus descendentes) e os setores dominados “não brancos” (negros, mestiços e índios).

Mesmo com a abolição e o processo de urbanização, “quase por toda parte, ainda se nota que os brancos tendem a concentrar-se em posições econômica, social e politicamente mais favoráveis, enquanto os negros, indígenas e mestiços mais escuros tendem a permanecer no extremo oposto da pirâmide de classes” (NOGUEIRA, 1985, p. 71). A partir disso, Nogueira contrapõe o preconceito de marca e de origem. O primeiro seria baseado na aparência ou fisionomia. Já o de origem, comumente visto nos EUA, se centra na ascendência étnica, de modo que qualquer antepassado negro já leva ao pertencimento ao grupo discriminado (a chamada “regra da gota de sangue”).

Levando adiante a discussão iniciada por Nogueira, Moutinho (2004) aponta que na dinâmica de relações raciais é necessário pensar para além da aparência, que pode ser entendida como algo dado, e olhar para a estética. Esta “pode ser construída e manipulada de diferentes maneiras” (p. 32), de acordo com os atributos de prestígio e valor locais. De forma similar, Lilia Schwarcz argumenta que “no país o critério fundamental é acima de tudo estético: pouco se menciona a origem.” (2012, p. 53). Em suma, a ascendência biológica tem muito menos importância, e critérios externos operam na definição do grupo racial ao qual uma pessoa pertence. Schwarcz conclui: “Por isso mesmo, muitas vezes no Brasil, o conceito de raça é substituído pela noção de cor e os termos ficam, de certa maneira, mais escorregadios e porosos.”

(ibid., p. 52).

Partindo dessas interpretações, é possível depreender que, para um grupo estrangeiro que aporta em terras brasileiras, a intensidade do preconceito e das barreiras para a ascensão social variam de acordo com os traços e a cor de pele, ou seja, dependem da sua associação a marcas raciais elaboradas socialmente como estigmas. Essa é uma das diferenças entre os armênios e outros grupos imigrantes, como bolivianos e haitianos, associados diretamente a origens ameríndias e africanas e alvo de racismo e xenofobia. Outros grupos orientais, como japoneses, chineses ou coreanos, também facilmente identificados pelo fenótipo, estão sujeitos a ações discriminatórias que nunca recaíram sobre a população armênia ou seus descendentes.

A associação dos armênios com a branquitude foi muito mais estável no cenário nacional, e é vista, inclusive, em uma análise de Oliveira Vianna, conhecido por seu estudo das raças e pela defesa de teses eugênicas no Brasil. Vale lembrar que, aqui, o uso da palavra “tipo” se refere a uma tentativa de classificação racial, resquício de uma antropologia do século XIX já superada. Feitas as ressalvas dessa forma de categorização, nota-se que os corpos armênios não remetem a um lugar distanciado ou exótico no imaginário social e são descritos como brancos:

Os imigrantes turco-árabes formam uma colônia numerosíssima... Do ponto de vista antropológico, esse grupo é muito heterogêneo. Nele, os elementos preponderantes são os armênios. Ora, os armênios, ao menos os armênios imigrantes, são indivíduos que Kossovitch descreve como de tipo acentuadamente branquicéfalo, de estatura abaixo da média (1,62), de pigmentação mate da pele, de cabelos brunos com reflexos amarelados ou avermelhados, de olhos geralmente escuros e, só muito raramente, azuis ou verdes. (VIANNA, 1940, p. 610-11, apud GRÜN, 1992, p. 33)

Até agora foi possível elucidar o olhar externo que recaiu sobre os armênios da diáspora em sua racialização nos EUA e no Brasil, mas convém lembrar que a comunidade não permaneceu impassível durante esses processos. Nesse caso particularmente, havia espaço para posicionamento e negociação do grupo dentro da sociedade em que estava se inserindo. Como vimos, no contexto estadunidense, houve um desejo e uma agência dos armênios para entrar na categoria branca, que levou às decisões judiciais supracitadas. Aqui, apesar de não existir um requerimento formal e legal semelhante, o grupo buscou exaltar as características que melhor auxiliariam sua adaptação.

Roberto Grün afirma que, mesmo classificados como um povo “levantino”⁶¹ pelas autoridades brasileiras do entre-guerras, o grupo soube localizar-se na escala preexistente: “Colocados diante de um universo cultural, no qual a ocidentalidade eurocêntrica era um valor intrinsecamente positivo, os armênios brasileiros trataram de construir uma série de pontes que os aproximavam desse valor.” (GRÜN, 1992, p. 91). A aproximação mais óbvia era a religiosidade, partilhada com o país majoritariamente cristão. Não à toa, a homenagem na Rosas de Ouro — descrita no início deste capítulo — ressaltou os símbolos da sua fé: a cruz armênia com adornos florais nas pontas, a relação com histórias e cenários da Bíblia etc.

Além da constante lembrança de que compõem a nação mais antiga a adotar o cristianismo, um fato que parece lhes conferir grande valor, há um esforço para que não permaneçam, como na descrição de Vianna, associados a uma massa indiferenciada proveniente do Oriente Médio. Jeffrey Lesser afirma que a diferenciação em relação aos imigrantes árabes (grupos sírios e libaneses) foi uma preocupação das lideranças armênias no cenário nacional. A reiteração de uma alteridade em relação a outros povos da mesma região é especialmente importante para que não sejam confundidos com os turcos, que, segundo Lesser, têm uma imagem que “percorre profundamente a cultura popular brasileira” (LESSER, 1999, p. 50). Apesar de muitos imigrantes terem sido genericamente classificados como “turcos” por conta do passaporte emitido pelo antigo Império, a relação com a identidade dos seus algozes é, até hoje, motivo de irritação. É o que se observa em um diálogo registrado durante o campo:

— Mãe de Barbara: E quando uma pessoa chama um armênio de turco?
 — Tia Alma: Nossa...
 — Barbara: “A turquinha”, não. Não sou turca!
 (...)
 — Tia Alma: não sabe se é sírio, se é libanês, se é turco, se é armênio. Vira árabe, vira tudo um pacote só. Todo mundo come esfiha.

A conversa acima explicita que associações com outros grupos ainda são comuns, mesmo passado mais de um século do início da sua imigração. As provocações jocosas ou mesmo falas sem malícia que misturam os armênios a um conjunto de etnias, histórias e tradições distintas causam incômodo até nas novas gerações. Chama especial atenção que Barbara reitera o seu

⁶¹ A expressão é pouco precisa, mas remete à região do Levante no Oriente Médio e era utilizada para designar sírios, libaneses, etc.

posicionamento identitário enquanto armênia como aquela que não é turca, e toma a confusão como uma ofensa.

Vale lembrar que, enquanto grupo plenamente integrado à sociedade brasileira, os armênios possuem relações sociais, sejam elas de amizade, parcerias, sociedades ou casamentos com brasileiros e também com outros grupos de que descendem de imigrantes. Em relação aos matrimônios, é comum que alguns afirmem sem rodeios que preferiam que os filhos casassem com outros armênios. Esse desejo é constantemente justificado por meio da afirmação de que, quando alguém se envolve com uma pessoa da comunidade, é mais fácil saber se ela provém de uma boa família. Como afirmou Rosa, uma interlocutora casada com um brasileiro, filha de pais armênios, existia uma preferência externada por sua mãe: “(...) sempre tinha ali uma sugestão de que se fosse um armênio ela saberia com quem, que eu estaria em boas mãos”.

Para além dessa explicação usualmente fornecida, há também uma visão de que o casamento exogâmico, de alguma forma, permite a manutenção de costumes, que do contrário se perderiam. Porto (2011) afirma que, para as duas primeiras gerações nascidas no Brasil, a prática do matrimônio interno era a regra e possivelmente geraria constrangimentos para quem decidisse relacionar-se com pessoas de fora da “colônia”.⁶² Em sua pesquisa, constatou que, em São Paulo, até mesmo na quarta geração, existem pressões para a endogamia.

A memória da resistência inicial a casamentos com pessoas de fora é bastante viva para algumas famílias. O cerco relatado por Porto às primeiras gerações apareceu no relato de Amanda, que relatou com certa revolta o tratamento dado à sua mãe brasileira:

— Amanda: Uma história muito marcante da minha família é a entrada da minha mãe na família.

— Eu: Por que ela não era armênia?

— Amanda: Fizeram de tudo para sumir com ela. (...) É... então. Minha mãe é brasileira, filha de mineiros. Mas, assim, de uma família extremamente simples. Minha mãe era doméstica. Doméstica assim... Ela trabalhava numa casa de uma prima cuidando de tudo. E o meu pai se apaixonou, começou a paquerar e tal... Mas, assim... Fizeram de tudo para minha mãe desistir. Sabe, dificultar? Não tratar bem, menosprezar, “tititi” na frente dela... forçaram. No final das contas, a minha mãe... Assim, de seis irmãos só dois, meu pai e mais um, casaram com brasileiras. Brigando, né? (...) Ela conseguiu, com o tempo, mudar essa história. Passou a ser querida e tudo. Mas o começo...

⁶² “Colônia” é um termo frequentemente utilizado pelos próprios armênio-brasileiros para a sua comunidade.

A história de Amanda não me chocou totalmente, pois já havia escutado experiências similares que ocorreram na minha família. Meus tios-avós interditaram a relação de sua única filha com brasileiros, proibindo seus namoros com aqueles que não fossem parte da “colônia” e pressionando para que ela se casasse com um armênio. Apesar das tentativas de encerrar a comunidade em si mesma e da existência de uma preferência por vezes expressa claramente, atualmente é comum que armênios tenham filhos com *degatsi*,⁶³ termo utilizado para brasileiros ou outros não-armênios.

Não existem nomenclaturas utilizadas para designar pessoas que, como eu, não são armênias por ambos os lados. Não é comum que se apontem membros da comunidade como “mestiços” ou que haja qualquer gradação e hierarquia interna com base na pureza da ascendência. Basta reconhecer-se enquanto armênio, não importando quantos parentes possuem essa origem, para poder reivindicar essa identidade e ser compreendido como tal.

Seta, narradora do romance *Rise the Euphrates*, é fruto de um casamento entre uma mulher armênia e um americano e descreve como sua aparência e a de seus irmãos diferenciava-se da dos demais membros da comunidade:

“Nossos cabelos eram claros, enquanto os armênios eram pretos; nossos membros eram compridos, como os de nosso pai, enquanto os armênios eram curtos e compactos. (...) Por mais que o meu cabelo escurecesse com o passar de cada ano, ele nunca seria negro-azul como o de mamãe, ou como os deles”

(*Rise the Euphrates*, Carol Edgarian, p. 2)

Cabe apontar que, mesmo que ao olhar externo os armênios não possuam características físicas que os associem imediatamente a um grupo étnico diferente dos descendentes de nações europeias, internamente a comunidade se distingue dos demais brasileiros. Há uma identificação implícita entre aqueles que se entendem e se enxergam como armênios, uma “cara” que parece ser notável apenas para os nativos do grupo. Uma história partilhada por Barbara é representativa desse reconhecimento subjetivo. Ela contou que, quando fez uma viagem para a Armênia, os locais sabiam que ela e suas familiares eram membras da diáspora antes mesmo de elas

⁶³ A expressão em armênio significaria algo como “pessoas da terra”, ou seja, o povo nativo de um lugar. O termo pode ser usado com uma conotação de distanciamento ou reprovação dependendo do contexto.

anunciarem a sua origem: “A nossa guia, a gente pegou uma guia lá, e ela falou “eu consigo identificar armênios pelos olhos”.

Sobre a mesma viagem, sua tia Alma partilhou o deslumbramento ao ver os rostos dos compatriotas e notar a familiaridade que eles lhe transmitiam: “No aeroporto, olhar pra cara dos homens e ver os narigudos, sobancelha, aquela cara, o olho escuro, cabelo grosso, você olhar pras pessoas e todo mundo tem cara de parente. Você chegar num país e ver isso!”.

Outros momentos da conversa com Barbara e sua tia Alma explicitaram um pouco da autopercepção que os armênio-brasileiros têm sobre si mesmos e como se relacionam com outros grupos étnicos e raciais. Alma logo demonstrou interesse em entender minha relação com a Armênia, e contei que sou descendente apenas pelo lado materno, pois a família do meu pai tem origem espanhola. A informação ressurgiu no meio da conversa, quando ela e as outras entrevistadas de sua família notaram que minha aparência não era considerada típica para mulheres armênias. Alma concluiu: “É que você é mista, por isso que você tá branquinha assim!”. Em seguida, apontou para si mesma e para as suas familiares, todas mulheres de cabelos preto escuro, e disse rindo: “É, a gente é mais... olha o que tem de cabelo!”.

É importante ressaltar que o apontamento de que sou mais branca do que outras armênias não significa que elas não se enxerguem como brancas. Nesse caso, é apenas um indicativo de que associam às suas origens uma aparência menos europeia do que a minha. O caso de Maia é revelador nesse sentido. Ela é, como eu, fruto de uma relação exogâmica, entre pai armênio e mãe brasileira. Durante a entrevista, compartilhou a impressão de que sua família armênia tinha dificuldade em aceitar a mãe não só por ser brasileira, mas por conta de sua cor:

“O meu tio mais velho casou com uma descendente de armênia, as minhas tias do meio casaram também com homens de origem armênia. E aí que tá. E aí foi tenso, porque inclusive entra nessa questão racial que tem super a ver. Foi tenso porque a família do meu pai não aceitou minha mãe, por ela ser nordestina, pela cor da pele né, mais escura. Minha mãe não se identificava como negra, apesar dela ser, eu acho que ela é uma mistura de índio com negro né, é uma coisa muito clássica do Nordeste né, você ter índios e negros assim...e você vê minha avó, ela é tipo negra.”

No relato de Maia, nota-se que a cor é “um poderoso elemento de prestígio no mercado dos afetos e prazeres” (MOUTINHO, 2004, p. 187) e afetou diretamente a aceitação de sua mãe na família. A sua fala, assim como a de Alma, revela que, se, por um lado, uma pessoa “mais

branquinha” ou de pele clara destoa do estereótipo compartilhado pela maioria dos armênios, de outro, quem realmente não é branco pode ser alvo de discriminação racial. É possível inferir que o casamento com alguém de fora da comunidade, por mais que atualmente seja aceito no discurso, pode gerar rejeição ou reprovação, e esta é ainda maior quando o *degatsi* é, além de tudo, não branco. Como lembra Zamboni, “A hierarquização dos tipos de ascendência na dinâmica dos casamentos possui uma lógica racializante” (2014, p. 47).

Nesta seção, busquei apontar como questões raciais e de classe possibilitam a compreensão dos lugares sociais vividos e incorporados pela comunidade armênio-brasileira e de que maneira as levadas migratórias foram incorporadas à classe média brasileira ao longo do século XX. Por meio dessa retomada, é possível dizer que a experiência armênia no país teve uma enorme barreira linguística e cultural, mas que a diáspora foi incorporada a setores dominantes na estratificação social brasileira. Os armênio-brasileiros se enquadram em um referencial racial branco e, apesar de serem numericamente um grupo minoritário, não representam uma minoria no acesso a direitos e bens sociais e econômicos.

A seguir, apresento algumas reflexões sobre como os armênios seguem associando-se a uma identidade e a um passado étnico, ainda que imersos na realidade brasileira.

2.3. A vivência da armenidade

Se, após a imigração, a vida para os armênios foi de tranquilidade e prosperidade, a pátria brasileira impunha outros desafios, como a preservação da identidade e de práticas culturais em gerações que já nasceram na diáspora — descendentes cujos referenciais não se restringiam àqueles trazidos pelos pais e avós armênios e que são a maioria das entrevistadas nesta pesquisa. Como se continua sendo armênio quando a terra de origem é desconhecida e a língua quase não é mais falada? “Afim, o que significava ser armênio, quando tanta coisa — terra, história, ancestrais — havia sido destruída? (...)” (EDGARIAN, 1994, p. xiii)

Fredrik Barth afirma que um grupo étnico pode existir mesmo quando não está confinado em um território, como é o caso da diáspora. Para o autor, a manutenção da identidade étnica é possível por meio de “uma expressão e ratificação contínuas” (BARTH, 1976a, p. 17). Sua concepção de etnicidade questiona critérios comumente utilizados na sua definição, como língua ou concentração geográfica. Se tomássemos a língua como parâmetro, por exemplo,

pouquíssimos membros da geração mais nova da diáspora seriam parte do grupo, visto que a maioria não é fluente no idioma — e mesmo entre os mais antigos há referências linguísticas do turco, por exemplo, que fugiriam destes critérios. Isso não significa, contudo, que aqueles que não têm domínio do idioma não sejam identificados ou se entendam como armênios.

Para o autor, o principal critério deve ser o entendimento de que se pertence a uma cultura comum e de que tanto a inclusão por parte dos outros quanto a autoinclusão são essenciais. Assim, um grupo se cristaliza quando se parte “do pressuposto de que ambos estão fundamentalmente ‘jogando o mesmo jogo’ (ibid.), ou seja, quando existe um reconhecimento de que se partilha uma identidade diferenciada em relação à sociedade mais ampla.

Segundo Barth, a identidade não é imutável nem definida por critérios fixos, e pode variar de acordo com aquilo que os atores consideram importante ou significativo dentro do contexto em que estão inseridos. Assim, os traços culturais que delimitam o pertencimento ao grupo étnico podem se transformar de acordo com o cenário e as suas interações sociais. Utilizando essa perspectiva, é possível dizer que não há um catálogo pronto de diferenças objetivas que distinguem os armênios de todos os outros povos com os quais mantêm contato na diáspora. Barth enfatiza o estabelecimento de uma fronteira, mais do que o conteúdo histórico-cultural, de modo que a etnicidade se delineia no posicionamento do grupo, e não em uma suposta essência.

De forma similar, Ruth Cardoso afirma:

A identidade étnica é uma forma de estabelecer contrastes e separar o “nós” dos “outros”, enfim, situar o grupo dentro do conjunto de outros que compõem a sociedade. Esta identificação indica a percepção da situação de contato e leva à utilização e ordenação de categorias culturais particulares que fundamentam a “consciência étnica”. (CARDOSO, 1995, p. 177)

Para Cardoso, o trabalho do antropólogo é perceber as significações partilhadas pelo grupo usadas para estabelecer esse contraste. É comum que os armênios utilizem uma categoria para expressar o mergulho na própria consciência étnica e para diferenciar-se dos demais: a **armenidade**. Se todos os indivíduos que reivindicam a identidade são armênios, a maneira como se relacionam com esse universo e reiteram seu apreço pela cultura seria a armenidade. Assim, ela pode ser compreendida como a conexão com a Armênia e a contínua associação e vivência dessa origem.

Trata-se de um termo comumente empregado pelo grupo, que denota uma ligação com as

suas raízes e a manutenção e prática de elementos da cultura. Ele também aparece comumente em outras comunidades armênias: para a diáspora que reside nos EUA, é descrito como “*armenianness*”. Segundo Porto, a armenidade “não é apenas compreendida e tampouco reconhecida: ela é sentida” (2011, p. 83). O autor explica, ainda, que a armenidade não chega a ser uma noção bem-estabelecida dentro da coletividade, e depende mais de caracterizações subjetivas dos próprios indivíduos.

Um caso que exemplifica esse sentimento é o de Alma, que descreveu um dos momentos mais marcantes relacionados a “essa história da armenidade”, como ela mesma colocou. A situação ocorreu enquanto fazia um intercâmbio para Boston nos anos 1990:

“Eu caminhando e explorando o bairro eu vi a primeira Igreja Armênia de Massachusetts, e resolvi ir num domingo assistir à missa. No que eu entrei na igreja, que não é como uma igreja católica convencional que é um entra e sai de gente, todo mundo se conhece. Eu sentei no fundo, o pastor ficou o tempo inteiro olhando para mim, terminou a missa a primeira coisa que ele fez foi vir direto na minha direção perguntar quem eu era, e eu falei que era neta de armênios. Essa foi a primeira vez que eu senti, porque quando eu falei assim “eu sou brasileira neta de armênios”, ele veio me abraçou e falou assim, “acharam que iam separar a gente, mas em qualquer lugar que a gente se encontrar, a gente vai se identificar”. E me abraçou, e aquilo para mim foi muito forte a maneira, era um senhor, a maneira como ele reagiu.”

A armenidade é o que gera o senso de comunidade, capaz de unir dois estranhos completos por meio do mito do ancestral comum. O elo imediato de Alma com o pastor surge do fato de ambos compartilharem uma identidade que supera o distanciamento ocasionado pelo genocídio e a consequente dispersão através do globo. Nesse sentido, o genocídio é o evento que impulsiona a conexão entre armênios e parte de sua identificação: mesmo que na prática sejam de países diferentes, ambos se reconhecem como membros de uma mesma nação que foi atacada e separada. Salta aos olhos que Alma se apresenta também como brasileira e que isso não compete com sua condição de armênia. A nacionalidade não exclui a armenidade, de modo que o sentimento de um indivíduo como pertencente ao povo armênio não apaga seus vínculos com outras sociedades.

Muitos descendentes utilizam até hoje associações, o clube e as igrejas como sua forma de conexão com a ancestralidade, e Porto notou, em seu trabalho, uma cobrança por parte dos mais velhos para que as novas gerações se apropriem desses espaços e nos mantenham vivos e

relevantes na transmissão de tradições e rituais originários. Mesmo assim, é visível que uma parte dos armênios-brasileiros não possuem o costume de frequentar esses locais com assiduidade e se relacionam com a armenidade de formas alternativas.

Na diáspora, há uma multiplicidade de vivências, individuais ou coletivas, para a manutenção da identidade armênia, experiências que são uma forma de “retorno” ou “reencontro” com a ancestralidade. Aprender a língua e a História; pesquisar sobre os próprios antepassados; participar de cultos e missas; cozinhar receitas; ouvir músicas; praticar a dança; visitar a Armênia; trocar com outros descendentes; estar em família e ter contato com seus membros mais velhos: são todas formas de manter-se conectado às raízes que foram citadas por participantes desta pesquisa. Assim, sentir-se armênio pode ser facilitado pela vida institucional, mas não se resume a ela.

O exemplo de Maia é bastante revelador nesse sentido. Encontrei-a em um café perto da Avenida Paulista, um lugar de fácil acesso para ambas. Ao longo do encontro notei sua aproximação com causas feministas e senti uma identificação imediata. Maia é uma artista que trabalha na cena musical. Ela tinha bastante orgulho de sua ascendência, mas sentia dificuldade em se integrar à comunidade, apesar de já ter frequentado eventos de rememoração do genocídio e ter feito catequese na Igreja Católica Armênia. Seu contato com outros armênios era bastante reduzido, e, quando entrei em contato para realizar a entrevista, ela demonstrou animação por ter a oportunidade de conversar sobre suas origens.

Maia tinha conhecimento de sua história familiar por meio da transmissão oral feita por mulheres da sua família, em especial uma de suas tias e sua avó, destacada como uma das maiores referências na sua compreensão do que significava ser armênia. Ela incorporou a armenidade ao próprio trabalho, pesquisando sobre a música armênia e incluindo-a em suas pesquisas. Tentou aprender o *duduk* — a flauta armênia — e inseriu essa sonoridade em um de seus projetos. Na produção audiovisual associada a ele, realizou uma escolha interessante na composição da sua roupa: trançou os cabelos, no mesmo estilo de dançarinas folclóricas, e enfeitou a cabeça com um adereço. Ao mesmo tempo, vestiu uma jaqueta, uma calça esportiva e um tênis. O resultado era uma mistura da estética tradicional armênia com roupas esportivas comumente utilizadas no *hip hop*. Maia construiu uma aparência que expressava tanto a comunidade étnica à qual se sente pertencente, quanto a estética da música urbana.

Seu caso é representativo de como a vida na diáspora envolve uma constante negociação, na qual costumes trazidos de fora se rearranjam com aqueles adquiridos no contato com outra realidade nacional, de modo que os descendentes podem agregar referências do passado e do presente em suas vidas. Como afirma Loureiro (2011), na diáspora os armênios continuam sendo quem são, mas “absorvem elementos dos países onde ora residem, resultando em um híbrido” (p. 2).

Figuras 13 e 14 – Mulheres armênias com adereços de cabeça tradicionais. Na primeira imagem, Kim Kardashian usa uma roupa típica em sua visita à Armênia, registrada na décima temporada do *reality show Keeping up with the Kardashians*.

Fonte: *E! Channel*.

Fonte: Autor desconhecido⁶⁴.

Não “perder” aquilo que te torna armênio e preservar certos traços culturais são preocupações comuns a grupos imigrantes, que temem a assimilação total ao país anfitrião. Para os armênios, que já foram alvo de uma política de extermínio, a manutenção da armenidade e a vivência das suas tradições também pode tornar-se um ato de resistência, uma demonstração de que o grupo que se pretendia eliminar continua vivo e orgulhoso de sua identidade. Na prática, a vida diaspórica sempre significa uma ruptura e descontinuidade, e uma manutenção atemporal dos costumes tais como eles existiam na terra de origem é impossível. Isso não significa, contudo, que ela resulte em uma assimilação completa, pois a identificação com a cultura dos antepassados é suscetível a processos de redescoberta e reinterpretação constantes.

Herbert J. Gans (1979) analisou o dilema da assimilação cultural e do redescobrimento da identidade étnica entre imigrantes e descendentes de irlandeses, italianos e judeus nos EUA dos anos 1970. Gans concluiu que por vezes o que persiste através das gerações é uma etnicidade simbólica, uma relação de pertencimento a um povo que não deriva de uma participação ativa em organizações ou da prática constante de elementos da cultura. Assim, o judeu pode não incorporar sua identidade na rotina diária, ir pouco à sinagoga, falar inglês o tempo inteiro e,

⁶⁴ Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/575827502359813941/>. Acesso em: 6 jan. 2020.

ainda assim, sentir-se membro da comunidade, reivindicar e manter uma consciência de suas origens familiares. A etnicidade simbólica seria “(...) caracterizada por uma fidelidade nostálgica à cultura da geração imigrante, ou à do país antigo; amor e orgulho por uma tradição que pode ser sentida sem ter que ser incorporada no comportamento cotidiano”. (GANS, 1979, p. 9).

Ao estudar os armênio-americanos, Anny Bakalian utilizou o conceito de etnicidade simbólica de Gans:

Para as gerações nascidas americanas, a identidade armênia é uma preferência e a armenidade é um estado de espírito... Uma pessoa pode dizer que é armênia sem falar armênio, casar-se com um armênio, fazer negócios com armênios, pertencer a uma igreja armênia, entrar em associações voluntárias armênias ou participar de eventos e atividades patrocinadas por essas organizações (Bakalian, 1993, p. 13).

Apesar de ter sido realizada com base no contexto estadunidense, acredito que a descrição é adequada para compreender também parte da experiência brasileira. Maia pouco frequentava os seus ambientes, relacionava-se praticamente o tempo inteiro com não armênios e, ainda assim, encontrava maneiras de seguir conectada com essa parte de si: “Minha armenidade sou eu sozinha”, afirmou. O processo solitário descrito por ela indica que ser armênio pode ser uma subjetividade carregada pelo sujeito dentro de si, ocasionalmente exposta para o mundo. Os armênios de hoje, crescidos na diáspora, se reconhecem e se orgulham da própria origem por vezes de uma forma sentimental, mais do que comportamental.

Para Bakalian, houve uma mudança geracional entre “ser” armênio e “sentir-se” armênio: aqueles que migraram eram armênios de forma inconsciente, atribuída e compulsória, enquanto os seus descendentes precisam ativar a armenidade voluntariamente, principalmente no âmbito das emoções. A tentativa de manter-se conectada a própria origem e acessar o repertório vinculado a armenidade foi trazida por Nala:

“Acho que o genocídio meio que me obrigou a dar muito mais valor e seguir muito mais à risca essa minha identidade, do que se não tivesse acontecido. Se eu fosse uma pessoa que morou lá em Yerevan toda a minha vida “eu sou armênia porque é natural que tenha nascido armênia”, mas aqui não foi natural para mim, não foi algo forçado também, foi algo que eu nasci escutando isso.”

Mesmo com essa transformação, Bakalian nota que até entre os tataranetos da geração imigrante persiste um senso coletivo de povo. Essa característica também foi perceptível em

campo, pois a manifestação de orgulho ou carinho pela herança armênia era constante entre as entrevistadas. Destaca-se, por exemplo, a fala de Amanda, que já sendo da segunda geração nascida no Brasil afirmou, de forma contundente: “Meu nome é Amanda [sobrenome armênio]*. Ninguém me tira isso, e nem vai tirar. Não vai tirar dela, nunca vai tirar do meu filho. Eu sou descendente de armênio, entendeu?”.

A articulação da identidade à resiliência e à capacidade de reinvenção após o genocídio também foram um denominador comum nos depoimentos. As marcas desse acontecimento na identidade e nas memórias familiares serão abordadas nos capítulos que seguem.

CAPÍTULO 3 - HERANÇAS DO GENOCÍDIO: ENTRE MEMÓRIAS E SILÊNCIOS

3.1. Memória coletiva: um campo de estudos e de lutas

“Meu jovem, você sabe o que ainda causa tanta dor? Não são as pessoas que perdemos ou as terras: é saber que podíamos ser tão odiados. Quem são essas pessoas? Como eles podem continuar negando seu ódio e, assim, nos odiar, nos odiar ainda mais?”

Trecho de fala presente no filme *Ararat* (2002), de Atom Egoyan.

Em 2017, fui à sessão de pré-estreia do filme *A Promessa* (2017), promovida pela União Geral Armênia de Beneficência (UGAB) em um shopping em São Paulo. Havia um clima de animação durante o coquetel que precedeu a exibição: senhoras armênicas elegantes bebericavam champanhe e beliscavam canapés enquanto aguardavam a abertura da sala de cinema. O burburinho na entrada revelava como a produção audiovisual era antecipada pela comunidade. Quando todos entraram para assistir ao filme, o presidente da organização fez um breve discurso, lembrando que a UGAB havia sido fundada originalmente para auxiliar os órfãos do genocídio e que desde então atuava na causa armênia. A sessão exclusiva oferecida naquele dia era de um filme produzido em Hollywood sobre o genocídio armênio.

Além de ser uma produção com atores famosos e nomes de peso dentro da indústria cinematográfica, 90 milhões de dólares foram utilizados para trazer a tragédia de 1915 às telonas. O dinheiro foi doado pelo armênio-americano Kirk Kerkorian, um empresário proeminente e filantropo que tinha como sonho produzir um filme educativo que pudesse ensinar ao público geral o que aconteceu com seus antepassados. Ao doar sua fortuna, seu intuito era impedir que o filme dependesse de produtores não armênios, suscetíveis a pressões ou *lobby* turcos, e garantir que a ideia realmente saísse do papel.

O diretor que se interessou pelo projeto foi justamente Terry George, vencedor do Oscar e já conhecido por retratar outro genocídio no cinema em seu famoso *Hotel Ruanda* (2004). Antes mesmo do lançamento oficial do filme, uma batalha silenciosa tomou a internet. O site *Rotten*

Tomatoes e a base de dados on-line *Internet Movie Database* (IMDB), que reúnem críticas de cinema especializadas e resenhas do próprio público, receberam uma grande quantidade de notas negativas para a produção. Internautas se questionaram sobre como ser possível um filme ainda não estreado nos cinemas ter uma receptividade tão ruim, e logo George se pronunciou sobre o que estava acontecendo: seu trabalho estava sendo atacado por robôs (“bots”) e turcos que se reuniram on-line para desacreditar o filme. Mais de 40 mil notas foram atribuídas ao filme *A Promessa* no dia seguinte à sua estreia, ocorrida em um festival fechado em Toronto, e ele acreditava que isso se devia à movimentação de negacionistas inconformados com o conteúdo da produção, cujo objetivo era impedir que outras pessoas a prestigiassem⁶⁵.

Em resposta a essa movimentação, armênios também passaram a entrar nos sites, para dar notas positivas. O público em geral talvez nunca tenha notado o que estava acontecendo, mas, por trás de cada “cinco estrelas” ou “nota 10” atribuídas ao filme, estava um armênio revoltado com mais um ataque à história de seus antepassados. Recordo-me de ver em comunidades do *Facebook* o apelo para que nós, armênios do Brasil, fizéssemos o mesmo esforço e entrássemos nos sites para dar apoio à produção. Realizei esse ato quase que instintivamente. Fazê-lo me custou apenas alguns cliques, mas levou ao pensamento de que estava, de alguma forma, envolvida em uma rede inescapável de ressentimento em relação a pessoas que nunca conheceria. Tal qual para a narradora armênia do romance *Rise the Euphrates*, “era um mistério para mim que um evento tão distante no passado pudesse ter poder sobre nossas vidas agora.” (EDGARIAN, 1994, p. 94).

A controvérsia não parou por aí: quase simultaneamente ao lançamento do filme armênio, uma produção chamada *The Ottoman Lieutenant*⁶⁶ (2017) estreou na Turquia e em alguns outros lugares. O recorte histórico do roteiro era o mesmo: o enredo se passava durante a guerra, quando o Império Otomano seguia rumo à sua queda, mas a partir da perspectiva de um oficial otomano. O filme retratava as mortes de armênios de acordo com a versão oficial do Estado turco, ou seja, como casualidades. Curiosamente, o diretor Joseph Ruben ficou insatisfeito com o corte final feito pelos produtores e não participou de atividades de promoção do próprio trabalho.

⁶⁵ Disponível em:

<https://www.cbsnews.com/news/the-promise-director-producers-say-movie-was-hijacked-on-rotten-tomatoes-and-imdb/>. Acesso em: 18 jan. 2021.

⁶⁶ O filme não foi lançado no Brasil, mas o título poderia ser traduzido como “O tenente otomano”.

Terry George, por sua vez, acusou publicamente o filme de ser uma tentativa de polemizar e responder ao que havia retratado em *A Promessa*.

O lançamento dos dois filmes bem como a polêmica atribuição de notas on-line explicitam um embate público duradouro, a guerra de narrativas acerca das milhares de mortes que ocorreram no período. Mais do que uma rixa esporádica no ambiente virtual, o que se vê nesse episódio é que o passado, a construção dos seus sentidos e o modo como ele é representado para o mundo não são neutros, mas provêm de dinâmicas sociais e recursos produzidos culturalmente. Nesse sentido, *A Promessa* e *The Ottoman Lieutenant* são fruto da construção de memórias coletivas contrastantes.

A memória vem se constituindo como um campo de estudos dentro das ciências sociais desde o século passado. O início dessa tendência pode ser traçado ao trabalho do sociólogo francês Maurice Halbwachs nos anos 1920. Aluno de Émile Durkheim, Halbwachs tinha um olhar voltado para a influência do meio social sobre as ações do indivíduo e se aprofundou na ideia de que lembrar ou esquecer não são apenas atos individuais. Por meio de seus escritos, a memória passou a ser entendida cada vez mais como um fenômeno social, que não se restringe apenas ao âmbito da psicologia e da neurologia.

A memória seria, em sua concepção, fruto de uma construção grupal: o sujeito lembra a partir de si próprio, de suas experiências e de suas lembranças, mas também a partir do seu entorno e do contexto histórico em que está inserido. A produção da memória tem traços pessoais, que são combinados com questões coletivas e comunitárias, pois aquele que recorda está sempre inserido em uma cultura que possui quadros e referenciais próprios. Cada grupo determina o que é importante de se lembrar, ou seja, aquilo que é considerado memorável acerca do seu passado, de modo que aquilo que não encontra lugar no quadro social está sujeito a cair no esquecimento. Para Lisboa, “Quando falamos de memória coletiva, estamos pensando em um discurso que um grupo social ou essa sociedade como um todo faz sobre episódios da sua existência e que constituem elementos fundamentais da sua identidade.” (LISBOA, 2014, p. 205).

Halbwachs foi o primeiro intelectual a escrever sobre o conceito de memória coletiva e descrever as práticas de rememoração do passado usadas por comunidades e grupos sociais. De acordo com essa ótica, os marcos sociais dão sentido às memórias do indivíduo, realocando-as dentro de uma matriz ou referência grupal. A memória coletiva se refere aos modos como grupos

emolduram seu passado por meio de referenciais comuns, em marcos “portadores da representação geral da sociedade, suas necessidades e valores” (JELIN, 2002, p. 21).

Essa concepção não significa, contudo, que a memória coletiva é uma entidade com vida própria, que age de forma independente dos indivíduos. Para Halbwachs, ela nunca está pronta ou acabada e faz parte de um processo constante de resignificação a partir do tempo presente, das vivências do grupo e dos sujeitos que o compõem. Além disso, não existe uma única consciência que predomina em toda a sociedade: as memórias coletivas são múltiplas e podem existir em classes sociais, grupos religiosos, famílias etc e até divergir entre si. Em sua concepção, o ato de recordar nunca é neutro e está sempre localizado em um tempo e em uma conjuntura.

É por isso que a memória pode ser também um campo de batalha, no qual eventos históricos e seus significados são disputados. A derrubada de estátuas de líderes confederados, escravocratas e símbolos da colonização, observada ao longo dos últimos anos em diversos lugares do mundo, exemplifica como ícones outrora glorificados podem ser revistos pelas novas gerações a partir dos debates colocados sobre racismo, sexismo, etc. É notável o “esforço dos atores sociais em redimensionar as memórias e narrativas nacionais construídas em torno da herança ocidental, reivindicando pertencas e apontando exclusões e apagamentos” (NEVES; MOUTINHO & SCHWARCZ, 2019, p. 3). Assim, é possível desafiar o que foi apagado, descolonizar a história ou produzir uma militância contra posicionamentos hegemônicos. Partindo destes exemplos, compreendo que as memórias podem ser atravessadas pelo que hoje se compreende como marcadores sociais da diferença, em especial, fatores geracionais, raciais e étnicos, de gênero, classe e nacionalidade. Desse modo, a memória enquanto fato social é “produto de interações múltiplas, enquadradas em marcos sociais e em relações de poder” (JELIN, 2002, p. 22).

A memória coletiva como uma representação do passado ancorada na atualidade é uma ideia influente até hoje. Halbwachs deu início ao que se tornou um vasto campo de estudos sobre a memória. Inicialmente, a área se centrava nos passados heroicos e nas comemorações que legitimavam identidades nacionais, bem como na construção dos Estados. Na segunda metade do século XX, o foco dos investigadores passou a ser a memória de eventos traumáticos e inglórios, que causavam dor ou constrangimento para aqueles que recordavam. As memórias de vítimas do Estado ganharam espaço na cena pública, e a proliferação de testemunhos sobre o Holocausto na

Europa gerou um ponto de virada no campo: “Depois do Holocausto, a memória histórica e os estudos da memória ficaram inextricavelmente ligados ao imperativo de ‘nunca esquecer’, e ao projeto político do ‘Nunca Mais!’ (WINN, 2014, p. 14).

A exigência de não repetição dos horrores do passado é bem representada no ensaio clássico de Theodor Adorno “Educação após Auschwitz” (1967), que faz referências às mortes de armênios, e insta as novas gerações a compreender os mecanismos que permitiram a existência de campos de concentração para evitar que novas vítimas tivessem o mesmo destino. O rechaço internacional aos crimes de guerra nazistas reverberou na América Latina, que utilizou o trabalho de responsabilização e conscientização do pós-guerra como modelo para olhar a sua história recente. Assim, iniciou-se uma tradição regional — acadêmica e também militante — de reivindicar a revisão e o julgamento dos regimes ditatoriais.

Ao longo das últimas décadas, os estudos sobre memória estabeleceram vínculos com a defesa dos direitos humanos, especialmente em nosso continente. Atualmente há uma associação natural entre os termos, e estabeleceram-se alguns consensos, como a noção de que uma situação de violência traumatiza pessoas, grupos e comunidades; de que esses traumas devem ser reparados, pois existe uma dívida com os atingidos; e de que a sociedade que não elabora esses acontecimentos está fadada a repeti-los.

Pela chave da memória, da verdade e da justiça, produziu-se uma linguagem para tratar da violência política, uma gramática moral que permeia os saberes produzidos na academia e também as políticas públicas e as reivindicações de movimentos sociais. Segundo Denise Pimenta, instituiu-se uma espécie de modelo universal, que se baseia na ideia de que “o melhor a ser feito é o estabelecimento de tribunais especiais para crimes contra a humanidade e comissões da verdade — estas últimas ancoradas na crença do testemunho como norte e na cura social através da fala.” (PIMENTA, 2019, p. 77).

A luta pela memória e pela verdade é encampada, portanto, por aqueles que foram historicamente silenciados pelas narrativas oficiais de uma nação e que querem vocalizar um sofrimento até então ignorado. Segundo Dan Stone, a memória coletiva sustenta as comemorações do genocídio e também “a defesa que atua em nome das vítimas em sua busca por justiça” (STONE, 2010, p. 111). Como muitos outros povos, os armênios se apropriaram desse vocabulário e desse modelo e o incorporaram à sua causa.

Carlos Antaramián lembra que, entre 1921 e 1964, as rememorações do genocídio eram

eventos internos da comunidade, que ocorriam com uma “visão melancólica e silenciosa” (ANTARAMIÁN, 2008, p. 101). Com o cinquentenário do genocídio, há uma mudança nas formas de rememoração, e as manifestações tomam os espaços públicos para tornar a causa conhecida fora do grupo. A dor e o luto dos sobreviventes passam a ser expostos para que o mundo os conheça e para que se obtenha reparação pelos danos causados ao grupo. Antaramián argumenta que a conjuntura geopolítica internacional e o novo paradigma de defesa dos direitos humanos impulsionaram organizações armênias, dentro e fora da diáspora, a mudar o tom de suas comemorações:

Sobretudo a ação política judaica, ao conseguir com que a Alemanha reconhecesse o genocídio cometido durante a Segunda Guerra Mundial e reparasse imediatamente as vítimas da Shoah, contribuem para que a engrenagem armênia que exige justiça destrave cinquenta anos de memória intramuros. (ANTARAMIÁN, 2008, p. 97)

Assim, o reconhecimento público obtido por outros grupos que sofreram violências genocidas e a popularização do termo “genocídio” levaram os armênios a publicizar aquilo que Michael Pollak (1989) chama de “memórias subterrâneas”, ou seja, lembranças marginalizadas. As versões dos excluídos, que estavam encerradas dentro da comunidade e sobreviveram graças a uma discreta transmissão interna, ganham a cena. Ao jogar luz a essas memórias, os armênios reiteram sua condição de povo vitimado e exigem o reconhecimento de que foram alvo de um crime internacional da mais alta gravidade.

Essa mudança de postura se articula diretamente às suas demandas por uma abertura ampla de arquivos do Estado turco sobre o período; pela realização de estudos que permitam averiguar com profundidade o que aconteceu com os seus antepassados; por reparações financeiras e indenizações; e também pela retomada de terras e sítios históricos que se encontram hoje no território turco. Como Cynthia Sarti nos lembra, aquele que se coloca como vítima se enquadra em uma categoria dotada de legitimidade moral para fazer demandas sociais:

Em sua origem, a noção contemporânea de vítima vincula-se precisamente às políticas de reparação frente às atrocidades das experiências de guerras (e, posteriormente, de regimes totalitários e autoritários) [...] A noção de vítima configura, assim, uma maneira de dar inteligibilidade ao sofrimento de segmentos sociais específicos, em contextos históricos precisos, que se produzem

ou são produzidos como tal, conferindo legitimidade moral às suas reivindicações. (SARTI, 2011, p. 54)

Anualmente, é possível ver armênios do mundo todo articulando-se para impulsionar o tema e trazer visibilidade para a sua causa. Nas redes sociais, uma das *hashtags*⁶⁷ mais utilizadas é #TurkeyFailed (“A Turquia falhou”), uma frase provocadora que contém mais de um sentido. Um deles é o de que a tentativa de promover o apagamento do genocídio enquanto fato histórico fracassou, pois ainda há descendentes firmes em se lembrar dos eventos iniciados em 1915, evocando o passado no presente. Outro sentido seria que a Turquia fracassou no seu plano de extermínio físico, pois existem milhares de armênios vivos e prosperando ainda hoje. Assim, a cultura e o povo que se desejava extinguir se perpetuam.

Figura 15 – Mulher armênia participa de protesto em memória do genocídio. No cartaz, está escrito “A Turquia falhou porque eu estou viva hoje”.

Fonte: *The Armenian Weekly*.⁶⁸

⁶⁷ As *hashtags* são termos ou palavras-chave que se usam em referência a um tema ou a um tópico de discussão nas redes sociais. Empregando o símbolo cerquilha (#) antes da palavra ou da frase, é possível indexá-lo no *Twitter*, no *Facebook*, no *Youtube* ou no *Instagram* e, assim, permitir que qualquer um que queira ler sobre o assunto encontre uma postagem relacionada a ele por meio da *tag*.

⁶⁸ Disponível em: <https://armenianweekly.com/2015/05/04/turkeyfailed/>. Acesso em: 19 jan. 2021.

Para além da movimentação virtual, é comum que se façam passeatas e eventos dedicados à memória dos 1,5 milhão de mortos em todo lugar onde a diáspora armênia está presente. No Brasil, esses eventos ocorrem de diferentes maneiras. Na última semana do mês de abril, as igrejas armênias de São Paulo costumam fazer um ato ecumênico que ocorre após os cultos e missas em homenagem aos “mártires”. Ao final das celebrações religiosas, há sempre uma caminhada saindo de cada igreja, direcionada à Praça Armênia, na Avenida Tiradentes, onde está localizado o Monumento aos Mártires Armênios. Os participantes são liderados pelas suas autoridades espirituais, em uma curta procissão que termina com liturgias que rememoram os mortos. Há um silêncio solene em respeito às vítimas, que geralmente termina com o posicionamento de flores em frente à escultura principal do Monumento.

A chave para compreender a escolha do local onde se realiza a celebração ecumênica é considerá-lo “um lugar de memória” da comunidade armênia na capital, como proposto por Pierre Nora. De acordo com a sua definição, esses sítios podem ser memoriais, museus, prédios com significância histórica, qualquer espaço, enfim, onde se ancora uma narrativa ou um evento de outro tempo. Para Nora, são locais onde a memória “se cristaliza e se refugia” (NORA, 1993, p. 7), onde se representa simbolicamente um acontecimento passado, que foi vivido por pessoas que já não estão mais presentes. O lugar é um lembrete que torna o evento uma realidade para aqueles que não o experienciaram, pois “Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que envolvem, eles seriam inúteis” (NORA, 1993, p. 13).

Participar do ato ecumênico e caminhar até esse “lugar de memória” foi algo que comecei a fazer junto com minha avó depois de entender o que era o genocídio e me dar conta de que, entre aqueles que perderam suas vidas, estavam meus tataravós (e possivelmente outros parentes que desconheço). Pouco entendia da missa, rezada principalmente em armênio, mas concebia minha própria presença como forma de realizar uma espécie de cerimônia fúnebre da qual meus antepassados foram privados. Como afirma Spinelli, “mesmo que os assassinatos não sejam passíveis de compreensão, lembrar dos mortos é encontrar um túmulo, para cada um” (SPINELLI, 2013, p. 16).

Mentalizar familiares cujos nomes ou rostos eu não conhecia era um exercício difícil. Minha avó pouco falava nesses momentos, e eu não ousava romper o silêncio. Caminhava ao seu lado para que prestássemos nossas homenagens juntas e observava disfarçadamente suas expressões. Perguntava-me se ela estava pensando em seus pais, ou nos avós que nunca

conheceu. Em um dos anos em que a acompanhei, voltamos para o seu apartamento após a missa, e ela confidenciou que sentia vontade de chorar, mas não conseguia. Àquela altura de sua vida, o pranto não vinha como antes, e a lágrima havia secado. Ela admitiu que, de todas as vezes em que participou dessa cerimônia, em uma edição, conseguiu realmente chorar, apesar de se emocionar em todas. Meneando a cabeça, ela explicou: “Fico triste, lembro minha mãe. E eu chorava lembrando minha mãe e como sofreram”.

Minha avó não participava do ato cívico, que costuma ocorrer durante a última semana de abril em frente ao Consulado da Turquia. Ela restringia-se às preces realizadas naqueles domingos de abril nos quais se engasgava com a própria emoção. A manifestação cívica costuma ter um número menor de participantes quando comparada com a celebração ecumênica. A atmosfera é marcada por um tom acusatório e por referências diretas à responsabilidade do Estado turco. Os participantes se posicionam em frente ao Consulado, enquanto este é guardado por uma força policial, geralmente de dois homens. Homens, mulheres e crianças tomam a Praça Califórnia, no Jardim Europa, e amarram bandeiras armênicas, posicionam caixas de som e levantam cartazes com o número de mortos que estão sendo rememorados.

Nessas manifestações há um enfrentamento verbal, mas só de uma das partes. Os armênios emitem, de um lado, suas palavras de ordem, enquanto os representantes oficiais da nação acusada jamais se pronunciam. Como afirma Léa Tosold, “não é o “lugar de fala” que se encontra ausente, ou que seria impossível, mas sim o “lugar de escuta”. É como se dissessem que estão falando há muito tempo, e que há uma recusa em escutar, quando não silenciamento.” (TOSOLD, 2020, p. 14).

No último ato que acompanhei, em 2018, vi o microfone transitando entre dois jovens com discursos bastante inflamados. Um era organizador do ato, e a outra era uma moça que chamava a atenção por ser bastante nova. Ela não devia ter mais do que vinte e poucos anos, usava o longo cabelo preso num rabo de cavalo alto e se vestia toda de preto. Com as cores da bandeira da Armênia pintadas nas bochechas, ela tinha uma postura desafiadora. Gritava ao microfone com uma voz tremida: “Vocês não têm coragem de mostrar a cara, seus covardes!”.

A jovem parecia embargada pela possibilidade de se dirigir a quem lhe causava dor. Em seguida fazia perguntas em tom inquisidor: “De quem é Marash? De quem é Zeytoun?”, referindo-se a vilas historicamente armênicas que hoje estão sob domínio territorial turco. A pergunta nunca teria uma resposta. Da parte do Consulado, não havia nenhuma manifestação.

Escutei a conversa de duas participantes do ato, senhoras de meia-idade, que comentavam entre si: “Não tem ninguém aí hoje. Nesse dia eles nem vem trabalhar”. A frase me deu a sensação de que a manifestação anual já havia sido incorporada ao calendário da instituição, de modo que os funcionários se preparavam para não serem importunados pelas dezenas de pessoas que se amontoavam do outro lado da rua. A militante continuava ao microfone: “Vocês são sujos, sujos de sangue”. O outro organizador puxava “Turquia assassina!”, ao que os participantes respondiam: “Estado genocida!”.

Há menos manifestantes idosos em comparação ao ato ecumênico organizado pelas igrejas. Notei também que as crianças presentes recebiam tarefas dos adultos: eram encarregadas de distribuir panfletos para os carros que passavam. Os transeuntes olhavam com curiosidade, por vezes achando graça. A causa despertava paixões apenas nos que estavam engajados e entendiam a carga simbólica de várias bandeiras armênicas erguidas em frente a uma instituição turca.

O material distribuído explicava brevemente o que era o evento, tentando aproximar a causa, desconhecida da maior parte da população, de algo que fosse um pouco mais familiar para o público brasileiro: “A Armênia de ontem é a Síria de hoje”, dizia o panfleto. A estratégia me pareceu acertada, pois mesmo aqueles que não compreendem a Guerra Civil Síria provavelmente já ouviram falar dela no noticiário. O paralelo era uma forma de atrair atenção a partir daquilo que as pessoas já conhecem: o drama da guerra, das famílias separadas, da destruição de vilas e cidades e da morte. Nesses espaços de rememoração, é possível dizer que as manifestantes:

trazem para a cena pública, como capital primordial, a história de suas relações, narrada sempre a partir de um evento extraordinário que interrompeu o que se imaginava ser o curso natural dessas relações (DAS, 2007) que levou embora investimentos morais e afetivos profundos e que reformulou o próprio sentido de tempo que se tinha antes, agora marcado não só por uma data inesquecível, mas pela penosa sensação de esperar por uma reparação pública que quase nunca chega. (VIANNA & FARIAS, p. 84, 2011)

Mais para o fim da tarde, ouvia-se, em volume alto, uma música do *System of a Down* — banda de *metal* mundialmente conhecida, cujos integrantes são armênio-americanos —, estourando nas caixas de som. Em um outro momento, tocaram o hino nacional da Armênia, entoado com força, e logo em seguida, o organizador anunciou que tocariam o hino do Brasil, “a pátria que nos recebeu”. É comum que em meio às bandeiras armênicas também se amarre uma

bandeira nacional, e interpreto esse gesto como forma de simbolizar que aquele grupo, que falava sobre acontecimentos em terras tão distantes, também tinha uma identificação com o país onde vive. O ato costuma seguir até o início da noite, quando os manifestantes acendem sinalizadores que disparam luz e fumaça na direção do Consulado. Ao final, a frase do panfleto se repetia: “A Síria de hoje é a Armênia de ontem! Erdoğan, tire suas mãos sujas de sangue da Síria!”⁶⁹.

Durante o ato, aproximei-me de algumas jovens que se manifestavam e perguntei se poderiam falar um pouco sobre o que aquele momento representava para elas. Transcrevo aqui suas respostas:

“Pra mim, eu sempre tive o genocídio armênio muito presente na minha vida, de uma forma muito marcante, porque eu tive a chance de conviver com a minha bisavó, que foi uma sobrevivente do genocídio, até o ano de 2006 eu acho, e ela lembrava de tudo perfeitamente. Com 5 anos ela ficou órfã, viveu num orfanato, relatava pra gente com perfeição tudo que ela presenciou. Então eu sempre cresci com a chama armênia dentro de mim e a sede por justiça. Posteriormente, eu fui morar na Armênia e isso ficou ainda mais intenso pra mim. Pra mim é uma forma de reivindicar a memória dos meus antepassados, especialmente da minha bisavó, e todos os outros que sofreram o genocídio armênio, e também é uma forma de impedir que isso seja esquecido e volte a acontecer com outros povos, como está acontecendo com a Síria, como aconteceu posteriormente com os judeus, e tudo mais, eu acho que é por isso mesmo.”

“Então esse evento, esse ato hoje, pra mim, é muito importante porque é um momento catártico onde eu faço uma homenagem aos meus avós, eu não posso ter preguiça, depois de tudo que eles passaram, meus avós que eram crianças na época, andaram pelo deserto, e enquanto eu tinha força, eu tenho que me movimentar pra lutar pelo reconhecimento, é uma obrigação e faço com muito prazer, não tenho preguiça nesse dia, não importa como estiver, se tiver triste, eu tenho que comparecer aqui. E durante o ano inteiro trabalho pela causa armênia como causa universal de direitos humanos, que 1915 atingiu a minha família, mas agora atinge outras famílias na Síria, Ruanda, muitos outros países.”

Dois elementos das falas das depoentes chamam a atenção. Primeiramente, nota-se que a linguagem política é impulsionada por um repertório emocional e pelas suas relações de parentesco. O vínculo familiar e a memória transgeracional são fomento para a articulação das jovens. Além disso, ambas têm um discurso bastante alinhado com a causa dos direitos humanos como um todo, com o chamado “dever de memória”. Há uma necessidade de evitar o

⁶⁹ Recep Tayyip Erdoğan já foi primeiro-ministro e é hoje presidente da Turquia. É acusado de fazer manobras para manter-se no poder e de perseguir opositores e minorias. A acusação em relação à Síria se refere ao auxílio da Turquia a rebeldes que lutavam contra o regime de Bashar al-Assad, ação que fomentou ainda mais a guerra civil no país vizinho.

esquecimento a todo custo e impedir que as violações se reeditem. Rememorar é, para ambas, uma obrigação moral de sua geração, que não vivenciou qualquer tipo de privação ou perseguição, mas sente que tem o papel de lembrar o mundo de um sofrimento pouco conhecido ou socialmente validado.

3.2. O silêncio

“Acredito que o genocídio não é apenas o número de pessoas que foram massacradas, mas também a grandiosidade, a intensidade do silêncio da sociedade sobre isso. Quanto mais profundo o silêncio, mais profunda se torna a tragédia humana.”

Fethiye Çetin, ativista de direitos humanos armênio-turca.

Em 2019, fui aos EUA para participar de uma conferência sobre negacionismo na *University of North Carolina* (UNC), na cidade de Charlotte. O encontro reuniu pesquisadores de diversas partes do mundo em mais de 50 painéis temáticos sobre genocídios. Na sessão em que apresentei minha pesquisa de mestrado, conheci uma armênia da diáspora norte-americana, que logo se sentou ao meu lado para conversarmos sobre nossas apresentações; estimo que ela estivesse perto dos quarenta anos de idade. Imediatamente percebemos pequenos fatos que tínhamos em comum: ela também era armênia apenas pelo lado materno e extremamente ligada a essa parte da família.

Inevitavelmente, a conversa acabou chegando ao tópico que nos levou até aquele evento acadêmico: o genocídio. A colega contou que sentia uma espécie de consciência perpassando toda a sua vida, mantendo-a informada e constantemente mobilizada pela causa. Prontamente ela perguntou sobre minha experiência: “Você se lembra de algum período em que não sabia sobre o genocídio?”.

Fiquei surpresa com o questionamento. A verdade é que eu passei muito tempo sem saber quase nada. Ainda que tenha tido contato com histórias “da guerra” quando criança, a consciência do que era aquele evento — e de que ele havia matado membros da minha família e milhares de outras pessoas — só surgiu quando eu era adolescente. Até hoje, sinto que minha

busca por um entendimento do genocídio é o inverso de ler a sorte em uma borra de café: minha avó pegava a xícara tomada por um familiar, apoiava-a de ponta cabeça sobre o pires, e depois de deixar a borra escorrer, lia o que o futuro guardava para a pessoa. Seu olhar pousava sobre as formas, e assim ela desvendava o que estava por vir. Eu também procuro resquícios, herméticos como o rastro do pó de café, mas para desvendar o passado.

Percebi que minha resposta era o oposto do que a colega imaginava. Ela arqueou as sobrancelhas em surpresa ao me escutar e respondeu: “Sério? Eu sinto que é algo que eu sempre soube. Não consigo me lembrar de uma época em que eu não soubesse”. A disparidade entre o que eu vivi e a sensação de minha colega — que se esforçava para recordar quando o genocídio não foi parte de seu repertório — revela como as famílias tratam a questão de forma diferente em seus lares. Ainda que se atestem uma transmissão oral e a construção de uma memória coletiva nos espaços da comunidade, há casos em que o silêncio é preponderante ou rompido apenas por breves anedotas sobre o assunto. Notei, ao longo da pesquisa, que minha experiência não era isolada, que, em outros núcleos familiares, os relatos não foram passados adiante, possivelmente “para conservar um vínculo social com um público, com o custo de reproduzir um buraco ou vazio de comunicação” (JELIN, 2002, p. 82).

Essa variação é coerente com estudos sobre memórias traumáticas, que indicam tanto a possibilidade de que a testemunha compartilhe aquilo que viveu, quanto o seu total silenciamento sobre o assunto. Primo Levi (1989) aponta que, apesar de falarem incessantemente sobre Auschwitz, alguns de seus amigos próximos nunca mencionavam o campo. Vollhardt e Nair, que fizeram uma série de grupos focais com refugiados nos EUA, concluíram que comumente “grupos oscilam entre o silêncio e a transmissão das narrativas de vítimas” (NAIR & VOLLHARDT, 2018, p. 419).

Há algumas hipóteses sobre por que o silêncio se torna uma opção para muitos sobreviventes. Ele pode ocorrer quando as vítimas sentem que as palavras não são suficientes para expressar sua vivência, ou seja, quando “a voz escapa à experiência” (ROSS, 2006, p. 60). Sobre a dificuldade de relatar a violência, Pollak afirma em sentido similar que “um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação” (POLLAK, 1989, p. 13). Por fim, calar-se também pode ser uma forma de poupar as gerações seguintes do sofrimento e impedir

que elas acessem os horrores que foram vividos, uma resistência sutil para que a vida continue para além do evento disruptivo.

Em seus levantamentos sobre a comunidade armênia no Brasil, Porto afirma que não existia, até a terceira geração de nascidos no Brasil, “qualquer entrevistado que não soubesse o motivo da imigração de seus antepassados” (PORTO, 2011, p. 96); então, é possível depreender que existe uma consciência geral sobre o tema. Isso foi atestado também nesta pesquisa: todas as participantes tinham alguma informação sobre os eventos que levaram à fuga de seus antepassados para o Brasil. Ainda assim, o grau de detalhamento e a transmissão de memórias variava muito entre as famílias com as quais tive contato.

Havia depoentes que conheciam apenas uma versão genérica dos fatos ou fragmentos de relatos, pois nada mais chegou aos seus ouvidos. Para elas, minúcias e detalhes se perderam no tempo, e por vezes até as cidades ou as regiões de origem dentro do império ficaram sem registro. Em alguns casos em que havia pouco compartilhamento dessas vivências, notei que as mulheres demonstravam, assim como eu, um anseio por mais informações. Acredito que o ímpeto por saber mais vincula-se diretamente ao fato de vivermos, como exposto anteriormente, em um momento histórico de valorização da memória, na qual os direitos humanos tornaram-se parte da linguagem e da reivindicação política pelo direito de lembrar.

O silêncio não encerra o assunto de forma permanente nem impede que as gerações mais novas, cientes de que há um passado parcialmente revelado, tenham interesse em preencher as lacunas. Quando a memória não encontra no seio familiar um espaço para se difundir, aqueles que herdaram os silêncios buscam de diferentes maneiras (re)construir os acontecimentos do século passado. É por meio desses espaços vazios que “a experiência está aquém de seu significado, constituindo algo a ser permanentemente interrogado e interpretado.” (SARTI, 2019, p. 508).

Maia exemplificava a vontade de ter um quadro completo do que foi o genocídio para sua família. Sua maior fonte era a avó, que chegou ao Brasil em um navio quando muito pequena, acompanhada somente por mulheres, porque a maioria dos homens havia sido executada. Ela acreditava que seu “biso” havia sido morto tentando defender sua propriedade ou os bens da família, mas não sabia exatamente as circunstâncias da morte, nem como os outros escaparam e vieram parar na América do Sul. Enquanto conversávamos, Maia parecia juntar mentalmente fragmentos de uma história pouco acessível, visto que a avó era criança na época, e citou

tentativas de descobrir mais: “Eu não sei como nem onde eles conseguiram pegar esse navio, mas eu sei que eles fizeram uma trajetória no deserto, talvez alguém tenha conseguido pegar eles ali e levar, sabe, pro porto, não sei porto de onde. Não sei exatamente de onde saiu esse navio. Eu já pesquisei bastante, mas é muito difícil achar”.

Quando conversei com Katarina — jovem de trinta anos e bisneta de sobreviventes —, notei que o silêncio era a norma e atravessou três gerações de sua família. Katarina explicou: “não era um assunto de domingo no almoço”. Durante o nosso encontro, ela listou tudo o que sabia: que a família estava há mais de noventa anos no Brasil, fugida da guerra, que uma parte provinha da região de Alexandria e que a outra tinha registros na Síria e no Líbano. Alguns desses dados foram acessados por meio de buscas que ela mesma realizou no acervo do Museu da Imigração e em outros sites que disponibilizam documentação histórica. Havia uma proatividade em ir atrás de evidências que a ajudassem a traçar a trajetória de seus antepassados: “(...) eu vi os dados, eu tentei cruzar alguma coisa, puxar a família, mas, assim, é bem difícil, de verdade. Foi bem difícil. A gente não tem uma árvore genealógica. Eu me comprometi a fazer isso, mas ainda não consegui me envolver com isso”.

É importante notar que a ausência de conversas sobre o tema não atingia apenas as mulheres temporalmente distanciadas dos eventos, como Katarina, que não conviveu pessoalmente com sobreviventes e, portanto, não pôde escutar histórias diretamente deles. Havia depoentes que viveram ao lado das vítimas e não escutaram mais do que algumas poucas palavras. Era o caso de sua avó, uma senhora de 89 anos que era filha de dois sobreviventes. O que ela sabia sobre o genocídio se resumia à seguinte frase: “Diz que meu avô, aliás, é o pai da minha mãe. Diz que os turcos mataram ele”. Quando indaguei se ela não se recordava de sua mãe lhe dizer algo mais a respeito, a resposta indicou a percepção de que o tópico era delicado demais para ser abordado: “Eu não sei se eles evitavam de contar, sabe? São coisas que acontecem de ruim que a pessoa às vezes fica tão machucada, que evita de contar”.

Nesse caso, não saber lhe parecia algo relativamente normal. Assim como minha avó, a de Katarina entendia que, para seus pais, o necessário era seguir a vida e ocupar-se de coisas mais importantes para a manutenção da família. Cabe reiterar, contudo, que calar sobre o que precedeu a imigração parece ter gerado uma desinformação na geração seguinte: a sua filha — mãe de Katarina — não sabia praticamente nada do que aconteceu no período. Sua entrevista foi a mais concisa de todas, principalmente porque ela não desenvolvia muito as respostas e abria

poucas brechas para que eu me aprofundasse em certos temas. Trago aqui um trecho de nossa conversa:

— Mariana: E você sabe o que exatamente aconteceu com membros da sua família na época, em 1915?

— Entrevistada: Eu não sei também.

— Mariana: Se a sua avó, avô, perderam familiares?

— Entrevistada: Pelo que eu sei, não, não perderam familiares. O que aconteceu foi isso, que cada um foi para um canto, eles saíram de lá e aí muitos ficaram com os familiares em outros países.

Vê-se que a entrevistada não tinha dimensão do grau de violência, nem que ela culminou no assassinato de seu bisavô. O seu depoimento contradiz o da própria mãe, pois ela sequer tinha ciência de que membros da família haviam morrido em decorrência da perseguição. Isso a levou a ter uma visão mais positiva dos acontecimentos, de modo que a única consequência que ela observava era a dispersão geográfica. Aqui, o que vemos é que o silêncio produziu uma versão atenuada do genocídio, na qual mortes não foram contabilizadas e se esvaíram da memória familiar. A mobilização afetiva decorrente de uma transmissão oral — tão presente nas falas das manifestantes no Consulado — não apareceu nas nossas conversas, e a tragédia não parecia ter imprimido uma marca em suas vidas.

Os efeitos de 1915 se restringiam à dificuldade de Katarina de ter acesso às próprias origens e montar sua genealogia. A mãe e a avó não possuíam um conhecimento extenso do assunto, nem expressavam curiosidade ou incômodo com o silenciamento, e isso me levou a revisar concepções que tinha antes de entrar no campo. Imaginei inicialmente que encontraria algum padrão de como cada geração lida com esses fatos, supondo que as descendentes mais distantes de 1915 fossem as que tivessem menos informações, e as mais próximas, as que mais se apropriam e se lembram da trajetória familiar. A família de Katarina exemplifica a ausência de uma tendência clara, pois a entrevistada mais jovem é a que buscava um reencontro com o passado, enquanto as mais velhas não tinham grande interesse por uma vida pregressa que lhes parecia encerrada. Não posso, portanto, atribuir a existência de uma transmissão oral a uma proximidade temporal com a violência.

Mesmo entre as entrevistadas capazes de reproduzir relatos específicos sobre as dificuldades e a brutalidade vistas no Império Otomano — que compartilharam imagens explicitamente violentas, como os “rios de sangue” durante as caravanas —, nenhum padrão era

perceptível. Entre as que descreveram detalhadamente a experiência do genocídio, havia jovens na casa dos vinte anos, como Nala, que sabia que seu bisavô tinha sido decapitado, e também octogenárias, como Graça, que descreveu até o grito que precedeu a execução de familiares. É notável a ausência de um padrão que explique, com base na idade, a quantidade de informações sobre a experiência do genocídio. Não encontrei, ao longo da pesquisa, uma propensão geracional ao conhecimento em relação ao tema. O que posso depreender é que a passagem do tempo pode, em alguns casos, aguçar a vontade de saber mais e encontrar os pedaços da história que estão faltando.

Ainda sobre os efeitos do silêncio, se na família de Katarina ele produziu algum grau de esquecimento da experiência traumática, na família de Amanda não verifiquei o mesmo: o ato de silenciar não foi capaz de suplantar a brutalidade que se desejava omitir. Amanda era neta de sobreviventes, uma profissional liberal que vivia no bairro da Saúde com seus dois filhos adolescentes. Fui recebida em seu apartamento com entusiasmo: ela logo serviu refrigerante e um prato de esfirras, que havia sido preparado pela mãe brasileira. A culinária armênia havia sido a maneira dela integrar-se às tradições da família do marido.

Amanda mencionava com imenso orgulho seu sobrenome — terminado nas três letras que identificam armênios ao redor do mundo —, mas, apesar de envaidecida de sua origem étnica, não sabia qual era a terra natal de seus avós. Ela tinha uma noção esparsa da trajetória de seus ascendentes e conjecturou os motivos:

“Engraçado, Mariana, porque quando a gente era criança essas informações não chegavam. Não era um assunto. Aliás, quando a gente era criança, a criança nunca podia estar envolvida com os assuntos da família. A gente não podia chegar perto. (...) A gente sabia o básico. Que eles fugiam da guerra, que eles vieram, que eles construíram o que eles tiveram do nada, praticamente. Um veio trazendo o outro, né? Vinha um, vinha vindo aos poucos (...) Eu não me lembro de sentarem com a gente, contar uma história. Ao contrário. Eles deveriam fazer isso e eles não faziam. O que a gente sabia, porque a gente ouvia entre eles, porque a gente não podia ficar muito em volta.”

Chama a atenção no relato que, mesmo sem ter clareza de detalhes, alguma coisa era perceptível ouvindo conversas dos adultos, e ela tinha ciência de que certos fatos eram pouco mencionados em sua presença. Além disso, em algum momento de sua vida, ela se lembrou da existência de cicatrizes no corpo de sua avó. Com o tempo, aprendeu que os sinais físicos

observados eram estilhaços de balas e, ainda que o contexto exato em que as feridas surgiram não fosse de seu conhecimento, ela sabia que o cenário era de violência:

“Mas uma coisa que me marcou muito, que eu não sei quem me contou, foi que alguém falou assim pra mim: “Você não lembra que a avó tinha uns buracos na pele?”. Minha avó era muito gordinha e bem pequenininha e a gente não via muito o corpo. Eu nunca vi o corpo da minha avó. Mas uma vez ou outra a gente vê perna, né? E aí a pessoa falou assim, “Então, eram estilhaços das que jogavam, e eles tinham que se esconder nos entulhos, e aqueles festins, sei lá o que, ficavam na pele”. E aquilo ficou pra sempre. Isso me marcou bastante. Eu fiquei muito penalizada quando soube disso. A pessoa viver com restos de bala, de explosivos dentro do corpo. Isso foi uma coisa que me marcou bastante”.

Em seu núcleo familiar, o genocídio se reificava e se fazia presente por meio de marcas corporais pouco referidas, observadas na única detentora de testemunhos sobre o período. A história por trás dos furinhos na perna da avó — e tudo o que ela viveu antes de chegar ao Brasil — jamais foi revelada, mas, apesar da ausência de uma verbalização explícita, vestígios da violência continuavam visíveis ao olhar. Ficaram os rastros do que o silêncio não foi capaz de apagar, a evidência singela de um passado que quase passou despercebido. Utilizando as palavras de Adriana Vianna:

Se o silenciar pode ser condição fundamental de refazer tanto a vida coletiva quanto as vidas individuais, protegendo não só os corpos, mas também os laços de afeto e a própria sanidade, é importante notar que ele não cobre ou extingue tudo o que foi visto, sabido e experimentado. (VIANNA, 2019)

É importante pontuar que Amanda tinha o entendimento de que o silenciamento da avó partia de uma dificuldade de referir-se a episódios dolorosos e teorizou que “Talvez eles não soubessem transformar essa história tão feia numa coisa bonita para contar para os netos”. Isso não diminuía, contudo, sua curiosidade em relação a tudo aquilo que não foi dito: “Eles perderam tudo. Imagina isso, gente? É uma dor muito muito grande. Você perdeu tudo. Eu gostaria de saber mais. Eu gostaria”.

A percepção de como o silêncio afeta algumas famílias remete ao trabalho de Grace Cho, realizado com a diáspora coreana nos EUA. A autora se debruçou sobre a Guerra da Coreia (1950-53), com foco em narrativas femininas sobre os traumas que o conflito deixou nos descendentes. Trata-se de um exemplo no qual “o reconhecimento de um passado traumático é

sistematicamente negado por uma matriz de silêncio (...)” (CHO, 2008, p. 12). Para Cho, a comunidade coreana é assombrada há gerações por uma figura fantasmagórica: a *yanggongju*, representante da mulher coreana que manteve relações com soldados americanos durante a ocupação ou que veio a casar com um deles e foi morar no Ocidente. O termo, considerado pejorativo, é utilizado para menosprezar mulheres na referida condição, pois carrega o estigma da prostituição e dos trabalhos sexuais forçados.

A partir do momento em que algumas coreanas vão para os EUA com o novo status de esposas, constrói-se uma atmosfera de segredo e silenciamento em torno da real trajetória daquela mulher. A *yanggongju* vira uma espécie de tabu, representativo de todos os segredos e histórias silenciadas sobre o período e sobre o que as mulheres experienciaram nele. O sigilo em torno da violência e do que ocorreu na chamada “guerra esquecida” geram fantasmas, percebidos pela geração nascida em solo americano. Assim, aquilo que não é permitido saber se torna uma assombração para os filhos da diáspora, que “se sentiram afetados por alguma presença inarticulada que havia deixado sua marca no que parecia ser sua vida cotidiana normal.” (CHO, 2008, p. 11).

No caso armênio, o passado que não é inteiramente revelado emerge por meio de pistas sutis — como cicatrizes em uma perna — e comentários breves, que permitem que as gerações posteriores interpretem as informações que possuem e preencham sozinhas o quebra-cabeça da tragédia que ocorreu antes de nascerem. Ainda que muitas histórias tenham se perdido no tempo, o genocídio deixa um rastro na consciência de filhas, netas, bisnetas e tataranetas, que comumente possuem uma noção incompleta dos acontecimentos: sabem que algo definiu o destino da família, mas não exatamente como os eventos se desenrolaram; sabem que algumas pessoas morreram, mas não quem elas são; sabem que alguns se salvaram, mas não como isso se deu; sabem para onde migraram, mas nem sempre de onde vieram. De acordo com Cho, “É precisamente dentro da lacuna no conhecimento consciente sobre a história da família que os segredos se transformam em fantasmas” (ibidem).

Nos espaços vazios e brechas nas memórias familiares — percebidas por Maia, Katarina e Amanda —, o genocídio se torna para essas descendentes um evento intangível e nebuloso, mas ainda assim presente. Mesmo o silêncio desses lares acaba sendo uma forma de transmissão do passado, na qual o genocídio não se rememora e tampouco se apaga. Como define Cho, é

aquilo que “opera no nível do que não pode ser nem esquecido nem lembrado totalmente” (CHO, 2008, p. 53).

3.3. Quando um genocídio acaba? Trauma e a geração da pós-memória

“Essas mulheres se afogando e a seus filhos em vez de se tornarem vítimas dos turcos. Imagine isso — como podemos? Os turcos tiraram algo deles, os que sobreviveram, algo mais do que a vida — dignidade, propósito — algo que os humanos não são feitos para viver sem. Essa falta continua se perpetuando através das gerações. Uma tristeza terrível, suponho, que continua sendo transmitida pelo sangue.”

Trecho do romance *Rise the Euphrates* (EDGARIAN, 1994, p. 221).

Durante uma das aulas a que assisti na Universidade de Toronto, ouvi uma frase de um professor que definiu o modo como entendo meu tema de estudo: “Genocídios nunca terminam quando eles acabam. Talvez eles nunca terminem”.⁷⁰ A reflexão trazida pelo docente é um tema recorrente para *genocide scholars*. Afinal, quando um genocídio acaba efetivamente? Ele se encerra no momento em que os perpetradores são derrotados? Podemos dizer que, depois de algumas décadas do período agudo de violência, o assunto pode ser considerado parte do passado? Uma violência desse tipo tem uma data de validade, após a qual seus efeitos se dissipam completamente?

Alguns estudos atestam que, em catástrofes provocadas pelo homem, como genocídios e guerras, descendentes dos sobreviventes também podem ser afetados por aquilo que antecedeu sua existência. Como vimos, Grace Cho se debruçou sobre o impacto dos processos de silenciamento e apontou que esconder um passado não elimina sua presença do seio familiar e produz uma entidade espectral. A autora define o evento que não pode ser verbalizado como uma questão transgeracional que atinge a diáspora, pois “um trauma indizível não morre com a

⁷⁰ A frase original foi: “*genocides are never over when they’re over, maybe they’re never over*”.

primeira pessoa que o experienciou. Em vez disso, ele ganha uma vida própria, emergindo nos espaços onde segredos são escondidos.” (CHO, 2008, p. 6).

Marianne Hirsch, por sua vez, analisou o impacto do Holocausto em descendentes de sobreviventes pela chave oposta, centrando-se no excesso de informações recebidas por aqueles que nasceram em um contexto histórico de paz e estabilidade. Hirsch se refere a famílias que transmitiam à segunda e à terceira geração a brutalidade do que viram e reitera que eventos da magnitude de um genocídio podem levar aqueles que nunca o vivenciaram a incorporar suas memórias. O modo como as lembranças são passadas adiante caracteriza o que a autora chama de “geração da pós-memória”:

(...) em algumas circunstâncias extremas, a memória pode ser transmitida a aqueles que não estavam realmente lá para viver o evento. Ao mesmo tempo — assim se assume — essa memória recebida é distinta da recordação das testemunhas contemporâneas e participantes. Daí a insistência no ‘pós’ ou ‘posterior’ e nos muitos adjetivos qualificadores que tentam definir tanto a especificidade do ato de transferência inter e transgeracional quanto os efeitos ressonantes do trauma. (HIRSCH, 2008, p. 106)

Hirsch indica que a geração da pós-memória, assombrada pelo que ouviu, pode carregar consigo um trauma sem jamais ter sido vítima de uma violência e se torna uma espécie de “guardiã” da experiência dos pais. Desse modo, um genocídio atinge aqueles que conviveram com ele apenas por meio de depoimentos de sobreviventes.

A partir da noção de pós-memória de Hirsch e da ideia de trauma transgeracional de Cho, o entendimento proposto aqui é o de que o genocídio não é um evento temporalmente fechado, mas um **processo** que desencadeia uma série de consequências duradouras, capazes de chegar a jovens armênios do século XXI que nunca foram pessoalmente perseguidos por sua identidade étnica, mas se sentem herdeiros da tragédia, seja pela sua omissão ou por suas reminiscências. Compreendo que os eventos de 1915 a 1923 são capazes de atravessar tempo e espaço e ainda reverberam nas identidades de descendentes anos após seu desfecho.

Até agora, analisamos a existência de uma memória coletiva sobre o genocídio e o modo como ela se manifesta na vida social da diáspora. Vimos também as demandas da comunidade em relação ao Estado turco, a mobilização política pelo fim da negação e os incômodos com os silêncios que atravessam a experiência de muitos descendentes. Para além dos momentos em que o passado se esgueira sobre o presente ou em que as histórias das vítimas são trazidas para o

espaço público, quero me debruçar sobre os efeitos subjetivos do genocídio nas vidas de descendentes dos sobreviventes.

Algumas mulheres traçaram elos entre sensações de tristeza e melancolia e o seu passado familiar. Duas depoentes citaram explicitamente o desenvolvimento de enfermidades como uma possível consequência do genocídio e da imigração. Para Agnes, que viera da Turquia quando nova, o adoecimento de sua mãe tinha relação com a dificuldade de aceitar o distanciamento permanente de seus outros familiares:

“Eu sempre achei, desde a época e continuo achando, que ela contraiu um câncer de pulmão, que não tinha por quê, porque ela nunca foi fumante. Mas um câncer que a gente ficou sabendo, e, três meses depois, ela tinha ido embora. Eu acho que muito por tristeza mesmo. Dessa separação.”

De sua fala, depreende-se que há um ciclo de danos que começa na perseguição, leva à separação de entes queridos, e culmina em tristeza, doença e morte precoce. O mesmo padrão apareceu na fala de Amanda, que afirmou: “Câncer é uma doença da minha família. E, Mariana, câncer para mim está ligado a angústia, a tristeza... a essa história. Para mim está tudo interligado”.

Maia, por sua vez, analisou a imigração de maneira mais positiva, mas reiterou marcas deixadas pelo genocídio em sua vida emocional e na de membras de sua família:

— Maia: Eu acho, eu acho que a gente chegou aqui, óbvio, com uma marca profunda, né, porque nós somos arrancados, né, das nossas terras. Mas chegando aqui eu acho que a gente até teve um acolhimento que sei lá, acho que a gente não sofreu o que os africanos sofreram quando foram arrancados das suas terras pra ser escravos aqui. A gente não viveu isso, mas mesmo assim ser arrancado da terra, sabe, e sem perspectiva de voltar... acho que isso, meu, atravessa gerações assim, sabe? Eu costumo dizer que eu tenho uma melancolia que é muito armênia e que é muito fruto do genocídio, sabe?

— Mariana: Uma melancolia?

— Maia: É, que é uma coisa que eu sempre senti na minha avó, nas minhas tias, uma coisa de, uma saudade eterna de um lugar que elas nem conheceram, sabe? De tentar fazer pequenas Armênias aqui assim, mas sempre senti muito essa melancolia pelo menos da minha família, né, não sei muito as outras, mas essa coisa um pouco, que é uma mistura dessa saudade, né, saudade do que tipo já nem, o que passou há muito tempo mas faz parte da história, uma história super macabra, né. E eu acho que repercute nesse sentido assim, tem alguma coisa desse genocídio aí que eu carrego comigo, sabe?

Encontrei uma fala surpreendentemente similar a essa nas redes sociais, de uma das atrizes envolvidas no filme *A Promessa*. Angela Sarafyan, armênia radicada nos EUA, fez uma postagem em sua conta no *Twitter* relatando a percepção de que havia herdado algo de seus ancestrais vitimados: “Desde que eu era uma menina uma tristeza inexplicável morava atrás dos meus olhos. Ela vivia na minha alma, sabe. Refletia de volta em mim antes de eu sequer entender o que eles sabiam, viam e sentiam gerações atrás”. Tanto a melancolia de Maia quanto a tristeza inexplicável de Angela vêm de uma transmissão transgeracional, ou seja, de algo que lhes foi irradiado pelos que vieram antes e que atravessa os sentidos do que é ser armênia para ambas.

Figura 16 – Tuíte de Angela Sarafyan

Fonte: Página de Angela Sarafyan no *Twitter*⁷¹.

A partir desses depoimentos, é possível dizer que a distância temporal e geográfica em relação ao genocídio não impede que os seus efeitos, por vezes entendidos de forma imanente, atinjam pessoas que não são sobreviventes de massacres. A experiência dessas mulheres não é a de testemunho da violência, mas a de percepções dos ecos que ela deixa no seu próprio estado emocional ou até mesmo na saúde de familiares. O genocídio está presente nos corpos que adoecem; na tristeza cotidiana; no olhar carregado; nas saudades de uma terra natal desconhecida; na bagagem invisível que essas famílias levaram consigo quando chegaram ao Brasil e a outros lugares do mundo.

Cabe usar aqui o conceito de “trauma cultural” para caracterizar a reação dessas descendentes. A ideia de trauma não se restringe ao conceito da psicologia que surgiu no final do

⁷¹ Disponível em: <https://twitter.com/AngelaSarafyan/status/1327794964764520449>. Acesso em: 19 jan. 2021.

século XIX para referir-se aos danos causados à saúde mental do paciente. Em relação ao trauma que é sentido em um nível coletivo, cabe a proposta de Jeffrey C. Alexander, segundo a qual um trauma cultural ocorre quando “membros de uma coletividade sentem que foram sujeitados a um evento horrendo que deixa uma marca indelével na consciência do grupo, marcando suas memórias para sempre e mudando sua identidade futura de modo fundamental e irrevogável” (ALEXANDER, 2004, p. 1). O trauma molda as percepções da comunidade que se considera vítima, vinculando-a ao evento de modo que ele se torna uma parte de seu repertório.

No grupo estudado, isso é visível não só nas descrições das jovens sobre os impactos sentimentais em suas vidas, mas também no receio nas interações com turcos e na sensação de que os armênios estão em perigo constante. Já havia notado esse medo na minha própria família, ouvindo histórias de minha avó. Ela contava que, nos arredores de sua aldeia, existia uma casa onde uma santa foi avistada. O local foi usado por armênios da região, que iam fazer demonstrações de fé, mas aos poucos foi abandonado por sua proximidade com a fronteira turca. Ela lembrava que, quando era criança, tinha medo de se aproximar da casa, em suas palavras, “medo que os turcos vai fazer alguma coisa”.

No caso da diáspora brasileira, o contato com turcos é praticamente inexistente, visto que não houve migração significativa para o território nacional e não há convivência entre os grupos. Ainda assim, possíveis interações no âmbito internacional comumente são acompanhadas por temores ou ressentimentos. Lembro-me de conversar com minha mãe sobre uma possível viagem que ela faria pelo Oriente Médio e de ouvi-la dizer que só cogitava ir até a Turquia se estivesse acompanhada de um grupo de amigos. Lembro-me também de quando conheci pela primeira vez uma turca e da genuína surpresa que senti ao ver que ela desafiava meu imaginário, pois era assim como eu: uma acadêmica, defensora dos direitos humanos, feminista. Minha experiência foi de certa forma atravessada pelo “pré-conceito” e pelo receio de um povo desconhecido, cuja imagem sempre remete àquilo que meus antepassados viveram.

O relato de outra interlocutora exemplifica a carga presente nessas interações. Barbara é bisneta de uma sobrevivente e estava na casa dos vinte anos quando fez uma viagem até a Armênia com a sua família — já citada no capítulo 2 —, na qual passou também pela Turquia. Até então, havia tido pouco contato com a sua história familiar: “Era uma questão assim, curiosa, né, não é todo mundo que tem uma bisavó que é refugiada de guerra, né? Então a gente sempre teve uma curiosidade, mas nunca foi tão a fundo assim, sabe?”. Mesmo com pouco

conhecimento sobre o passado da bisavó, ela havia se educado sobre o tema, e a sua passagem por uma das cidades do roteiro foi marcada pela sensação de insegurança:

“(...) eu fui sozinha, é uma cidade muito pequena lá dentro da Turquia, e eu fiquei num hotel, num quarto que, na hora que eu cheguei no hotel, só tinha eu na recepção com outro cara da minha idade. Eu tava com medo de dar meu passaporte para ele porque ele ia ver meu sobrenome armênio e eu tava muito assim. Tava meio assim, sabe? E o cara foi super estranho, já tava super assim, tipo, eu tinha pego um *transfer* pra chegar até o hotel e tal. Ele perguntou assim, “Como é que você chegou aqui?”. Aí eu falei assim: “Num *transfer*”, aí ele falou assim: “Com quem?”. Eu falei: “Com aquele cara que tava aqui”, ele: “Ah”. Mas ele ficou me olhando assim, como se eu, tipo, tivesse dado pra ele assim, sabe, ficou me olhando assim, tipo, de cima a baixo, dando um sorrisinho, eu falei assim: “Que foi? Muito estranho o quê?”. Aí fiquei muito assustada, sabe, ainda mais com o sobrenome armênio no passaporte, sabe, aí eu entrei no quarto, tinham duas camas assim, eu coloquei uma cama na frente da porta e dormi na outra, super assustada sabe, horrível, foi horrível, foi horrível.”

Analisando o depoimento, vê-se que o temor não se deve apenas ao fato de ser uma mulher desacompanhada viajando em um país desconhecido. A tensão de uma situação em que o assédio é uma possibilidade parece ser agravada pela sua fácil identificação enquanto armênia. O acesso ao seu sobrenome desencadeia a possibilidade de o funcionário entrar em seu quarto no meio da noite, de modo que ser uma mulher armênia em território turco é o que lhe dá a sensação de ser um alvo.

É importante notar que Barbara não tivera contato com turcos antes dessa viagem. Não havia uma interação pessoal negativa vivida anteriormente que pudesse lhe ocorrer naquele momento. Ela também não ouvira relatos de abuso em primeira mão no âmbito familiar. O que se vê aqui é uma ressonância, uma memória da violência sexual que atingiu seu povo no passado e que é reativada quando ela se vê diante de um membro do grupo perpetrador.

Muitas décadas separam a vivência de Barbara da de armênias que foram violadas por turcos. Ainda assim, essa era a referência que dominou o seu imaginário quando ela se sentiu constrangida e acuada por um turco. A situação ilustra como uma memória pode ser transmitida e também acionada, mesmo que não experienciada. Para Michael Pollak, “É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada.” (POLLAK, 1992, p. 201).

Quanto à sensação de que um perigo sempre paira sobre vidas armênias, a movimentação observada em 2020 em relação a Nagorno-Karabakh é o maior exemplo. A região é um enclave de maioria armênia, com população de 150.000 pessoas, que está hoje dentro do território do Azerbaijão. A identificação da diáspora e da própria Armênia com Nagorno-Karabakh — chamada pelo grupo de Artsakh — não surgiu agora. Trata-se de uma parte das terras conhecidas como a “Armênia histórica”, que compreende as áreas com as quais esse povo mantém uma relação, ainda que não estejam dentro dos seus limites territoriais atuais. Muitos locais foram perdidos ao longo do tempo, mas permanecem associados a uma ancestralidade aos olhos da comunidade.

A área de Artsakh foi “doadá” ao Azerbaijão nos anos 1920 em um ato arbitrário de Josef Stalin, que ocorreu no período em que ambos os países estavam sob domínio soviético. Nos anos 1990, após a queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), a população de maioria armênia fez um referendo em Artsakh, pedindo a independência do território em relação ao Azerbaijão. A escolha pela independência foi esmagadora e chegou a mais de 90%, mas o resultado da votação nunca foi reconhecido. Ali se iniciou uma guerra entre Armênia e Azerbaijão, que resultou em aproximadamente 30 mil mortos e levou a um cessar-fogo em 1994.

Desde então, a questão nunca foi resolvida, e um acordo de paz não foi assinado para selar de vez o conflito. A região continua oficialmente parte do Azerbaijão, apesar de 99% dos seus habitantes serem armênios e de ser autogerida por um governo próprio, que se mantém com apoio da Armênia. Por meses, ambos os lados se acusaram mutuamente de violar o cessar-fogo, e as ações militares escalaram principalmente em setembro e outubro. Havia uma intenção declarada de azeris em anexar de vez o território, e isso gerou um risco de limpeza étnica contra a população local, pois o Azerbaijão é um Estado fortemente armado⁷².

Para os armênios — na diáspora mundial, na Armênia e também em Artsakh —, o conflito atual é quase uma reedição do genocídio que ocorreu em 1915, quando viviam sob domínio do Império Otomano. Mesmo que em 2020 o país agressor não seja a Turquia, ela é percebida como fator central do conflito por ser uma parceira regional que tem auxiliado os azeris em sua empreitada. O tom de denúncia de que há uma nova tentativa de extermínio em

⁷² A estabilidade financeira do Azerbaijão deriva do petróleo, que permite a compra de poderosos equipamentos de guerra, como *drones* israelenses. A Armênia, por sua vez, é um país pequeno, sem riquezas naturais, que depende do auxílio dos filhos da diáspora e do apoio logístico e estratégico russo.

curso tomou as redes sociais e quase todos os protestos realizados em apoio a Artsakh.⁷³ Desde que o conflito se reacendeu, a diáspora realizou uma série de manifestações e utilizou seu poder econômico para auxiliar a região e chamar a atenção para a pauta. A maior instituição sem fins lucrativos da Armênia, *Hayastan All Armenian Fund*, afirmou ter recebido mais de 120 milhões em doações humanitárias desde que o conflito irrompeu.

Figura 17 – Armênios se manifestam contra a guerra em Artsakh

Fonte: *Deseret News*⁷⁴.

Em Los Angeles (EUA), armênios organizaram uma caminhada que parou vias importantes, como a *Freeway 101*, e atos que marcharam até a sede do canal de notícias CNN para pedir maior cobertura midiática. Em Paris (França), onde a comunidade é a maior na Europa Ocidental, a tomada das ruas foi massiva, e conflitos com grupos ultranacionalistas turcos chegaram a ser registrados. Em São Paulo, uma carreata convocada na última semana de outubro

⁷³ Cabe registrar que a acusação de que ações de caráter genocida podem vir a ocorrer neste momento não é apenas um recurso retórico da população armênia para chamar a atenção para o problema, pois vem sendo respaldada por especialistas da *Genocide Watch*. A organização usa modelos preditivos com base na classificação de Gregory Stanton, conhecida como “Os 10 Estágios do Genocídio”, para analisar situações de alto risco de ocorrência e realizar trabalho de *advocacy* e prevenção. Em 1º de novembro de 2020, seus especialistas emitiram um alerta emergencial devido à “agressão do Azerbaijão contra a República armênia de Artsakh”, alegando que as ações azeris se encontram no estágio 8 (perseguição) e 10 (negação) da escala de Stanton.

⁷⁴ Disponível em:

<https://www.deseret.com/u-s-world/2020/10/13/21514621/armenia-azerbaijan-nagorno-karabakh-los-angeles-protest>
s. Acesso em: 19 jan. 2021.

juntou centenas de carros de descendentes que desfilaram com bandeiras para manifestar seu apoio aos atingidos pela guerra, saindo do Pacaembu até a Avenida Paulista. Campanhas de arrecadação para os deslocados do conflito também foram compartilhadas nas redes sociais. O receio de novos massacres era a maior preocupação, como se vê na fala do bispo Nareg Berberian, da Diocese da Igreja Apostólica Armênia no Brasil, cedida à revista *Veja*: “Nosso maior medo, no entanto, é que a história se repita”.⁷⁵

Em tempos de distanciamento social, artes difundidas em páginas de *Instagram* geridas por armênios fizeram um trabalho contínuo de divulgação e denúncia. Enquanto o mundo aguardava ansiosamente pela produção de uma vacina e assistia assustado ao crescimento vertiginoso de infectados e mortos durante a pandemia de covid-19, armênios do mundo todo compartilhavam imagens de compatriotas deixando suas casas em Artsakh. As postagens reiteravam que novamente o povo armênio enfrentava o exílio, e novamente procissões de famílias eram forçadas a abandonar terras ancestrais. Em uma série compartilhada durante o conflito, um artista visual colocou fotos dos deslocados da guerra atual ao lado dos refugiados armênios que escaparam do genocídio no século passado. O que se vê visualmente representado é a continuidade entre os eventos, sendo que os atuais são apontados como “Genocídio 2.0”.

⁷⁵ Matéria veiculada na *Veja Online*. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/cidades/carreata-pede-por-paz-entre-armenia-e-azerbajao-neste-final-de-semana/>. Acesso em: 20 nov. 2020.

Figuras 18 e 19 – Imagens da série “Genocídio 2.0”

Fonte: Página de Nareg Soussani no *Instagram*⁷⁶.

Loureiro e Porto explicam a relação temporal que se explicita na guerra:

⁷⁶ Disponível em: <https://www.instagram.com/naregsous/>. Acesso em: 19 jan. 2021.

Para alguns, na medida em que o genocídio é negado ele ainda ocorre, em um continuum que liga os mortos na noite de 24 de abril de 1915 em Constantinopla aos soldados armênios mortos nos mais recentes enfrentamentos em Nagorno-Karabakh. Nessa narrativa, os armênios morreriam por serem armênios, enquanto o perpetrador turco-azerbaidjano (categorias que se tornam intercambiáveis, uma vez que ocupam a mesma posição de “agressor”) deseja eliminá-los pela mesma razão essencialista. (LOUREIRO & PORTO, 2021, p. 31)

O conflito atual é compreendido por meio de tudo aquilo que os armênios já sofreram anteriormente: perda de territórios, expulsão de suas casas e morte nas mãos de outro grupo étnico. A violência aparece como um ciclo contínuo, que não se encerrou com o sofrimento de seus ancestrais e se manifesta no presente. A reação emotiva e categórica à guerra em Artsakh indica que o genocídio é, em muitos sentidos, central para pensar o que é ser armênio nos dias de hoje e que 1915 continua sendo uma referência para a compreensão da experiência de armenidade.

O trauma cultural não ocorre apenas quando um grupo experiencia a dor, mas quando ficam marcas permanentes em seu tecido social, em seu posicionamento no mundo, e quando se produz um desconforto no centro de sua própria identidade. A partir do caso armênio, podemos concluir que, embora o genocídio tenha ocorrido durante um período de tempo específico e seja frequentemente estudado com base no que aconteceu durante esse momento histórico, o processo não acabou com a última morte. Tampouco se encerra quando guerras e conflitos são aparentemente resolvidos, e a vida se reinicia na diáspora, pois “O trauma tornou-se um elemento definidor da diáspora armênia”. (AKÇAM & COOPER, 2005, p. 83).

Por meio do trabalho de campo, é possível concluir que o genocídio é um acontecimento que ecoa de formas sutis naquelas que cresceram entendendo a si próprias por meio das histórias e das imagens de perseguição; da militância contra a negação; ou da busca de uma compreensão em meio às lacunas que o silêncio produziu. As descendentes carregam consigo as reminiscências de um evento que influi na maneira como interpretam o mundo, os conflitos atuais envolvendo a Armênia, as suas experiências e a de suas famílias.

CAPÍTULO 4 - CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS DA MULHER ARMÊNIA

4.1. Aquilo que não se conta: a sina das mulheres sobreviventes

“Eu sou curdo e também parcialmente armênio. Esta é minha bisavó armênia “Zeyno” segurando seu neto. Ela nasceu em 1907 em Diyarbekir, e depois de ser separada de seus pais no genocídio de 1915, ela foi islamizada. Sua identidade armênia foi retirada dela e mais tarde ela se casou com meu bisavô curdo. Ela nunca poderia realmente expressar o fato de que era armênia, pelo menos não em público, mas tenho trabalhado para trazer sua história e identidade à luz, que irei compartilhar aqui depois de juntar mais algumas coisas. Lamento sinceramente o que fizemos a vocês, armênios. Só a história da minha bisavó é a prova de que foi um genocídio.”

Relato compartilhado por Burak Karaoglu no grupo do Facebook “*I am a descendant of a survivor of the Armenian Genocide!*”

“Eu tinha uma avó armênia”, contou sorrindo Zoran,⁷⁷ um jovem curdo, enquanto comíamos juntos no intervalo das aulas. Ele falava inglês com um sotaque diferente do meu, e toda vez que conversávamos eu precisava fazer um pouco de leitura labial para ter certeza do que ele estava dizendo. Sorri e acenei com a cabeça, interpretando a informação como uma demonstração de que tínhamos algo em comum, apesar das origens diferentes. Zoran tinha nascido na Turquia, mas saiu do país por ser membro de uma minoria que é até hoje perseguida pelo Estado. Essa violência era, inclusive, o tema dos seus estudos.⁷⁸

A avó armênia foi mencionada em uma de nossas primeiras interações, e sua simpatia fez com que fizéssemos uma curta amizade durante as semanas em que assistimos aulas juntos na

⁷⁷ Nome fictício

⁷⁸ Os curdos se tornaram alvos da repressão estatal turca, e também de um genocídio na zona rural do curdistão iraquiano. Atualmente representam a maior nação sem Estado do mundo, e muitos dos que viviam no Iraque foram assassinados a mando de Saddam Hussein, que utilizou gás para matar milhares de pessoas em uma campanha conhecida como Anfal (1986-1989).

Universidade de Toronto. Falamos de vários outros temas, como a esposa que ele mostrava em fotografias, e do filho que nasceria no ano seguinte. Em meio a esses assuntos, não me atentei para o significado por trás da informação sobre sua avó, talvez por estar mais preocupada em manter a conversação fluida em um idioma em que eu não era nativa. A história da avó armênia ficou guardada no fundo de minha mente, até que mais de um ano depois, lendo sobre o papel de tribos curdas durante o genocídio, me dei conta que a avó de Zoran provavelmente não era apenas uma mulher armênia que se apaixonou e casou com um curdo.

O casamento fora do grupo étnico e religioso, mesmo em uma sociedade multicultural como o Império Otomano, não era algo comum, e me senti ingênua por não ter estranhado a informação antes. Levantamentos históricos indicam que os turcos tiveram os curdos como aliados durante o genocídio, e que muitas tribos atuaram como cúmplices e perpetraram atos de violência contra as caravanas quando elas seguiam pelo deserto, se apropriando de bens e participando do sequestro de crianças e mulheres. Também há registros de que alguns cumpriram um papel no resgate de vítimas: “Relatos orais de alguns sobreviventes armênios da diáspora também demonstram que os curdos, sejam de alto escalão ou comuns, envolvidos em atos de resgate ou ocultação de armênios” (KORKMAZ, 2015, p. 25).

Comecei a fazer as contas mentalmente. Seria possível que a avó de Zoran era uma jovem ou criança durante o genocídio? Que circunstâncias levaram uma senhora armênia a viver em uma família curda na Turquia? Apesar de não poder afirmar com certeza, existe a possibilidade de que o genocídio tenha levado a avó de Zoran a viver com sua família. É possível que, sem outros parentes vivos, ela tenha sido acolhida e salva por curdos locais e com eles ficou. É também possível que tenha sido levada à força, separada da de seus verdadeiros parentes, como ocorreu com milhares de armênias no período. Nunca mais reencontrei Zoran ou mantive contato com ele após o curso, então não tive a oportunidade de perguntar mais sobre sua avó armênia. Me pergunto hoje se a informação compartilhada naquele almoço não foi uma isca para iniciar uma conversa sobre um tema espinhoso, e eu falhei em fisgá-la.

Depois de refletir sobre a questão, lembrei de uma frase que já escutei mais de uma vez no Brasil, e acredito que o leitor ou leitora também: “Minha avó era índia e foi pega no laço”. A naturalidade com que as pessoas contam sobre sua ascendência indígena através dessa formulação leva a pensar: quanta violência paira sobre as narrativas e histórias familiares? Quanto abuso é naturalizado por meio de eufemismos ou relatos jocosos? Quantas mulheres

foram parar em famílias sem realmente escolhê-las? Por que nunca ouvimos as suas histórias?

No caso armênio, os dados disponíveis indicam que a violação era um destino comum para quase todas as sobreviventes resgatadas:

Uma trabalhadora humanitária dinamarquesa e comissionária da Liga das Nações Karen Jeppe, que estava trabalhando de sua base em Aleppo para assegurar a libertação de dezenas de milhares de mulheres armênias e crianças de famílias muçulmanas que foram sequestradas à força durante o genocídio, afirmou em 1926 que das milhares de mulheres armênias com as quais ela entrou em contato, todas, exceto uma, foram abusadas sexualmente (BJØRNLUND, 2009, p. 24)

Apesar de ser uma ocorrência comum para as sobreviventes, nenhuma história familiar apareceu no campo. É possível conjecturar que a ausência de transmissão sobre as experiências dessas mulheres tenha relação com o trauma após o abuso, comum em sobreviventes, e também com o estigma social da violação. Conforme o exposto no capítulo 1, muitas dessas mulheres haviam sido tomadas como esposas para viver sob uma nova identidade étnica-religiosa, e em alguns casos eram forçadas a prostituição ou escravidão sexual. Segundo os levantamentos de Tachjian, “Apenas em Mosul, uma cidade relativamente pequena, o médico municipal contou aproximadamente 140 prostitutas em 1919, das quais 100 eram armênias.” (2009, p. 71), e esse mesmo cenário repetia-se em outras cidades da região.

As mulheres que foram sexualmente escravizadas comumente eram marcadas corporalmente com tatuagens, graças a um costume de árabes e curdos das zonas rurais, que simbolizava o pertencimento da raptada ao grupo. Tatuá-las era uma forma de atrelar a identidade da jovem ao seu proprietário: “Meninas escravas eram tatuadas na bochecha, na testa, embaixo dos lábios, e no pescoço e peitoral. As tatuagens indicavam o nome do dono. Cada vez que uma menina escrava mudava de dono, tatuagens adicionais eram feitas.” (SANASARIAN, 2009, p. 453). Nesses casos, mesmo as que eventualmente foram resgatadas e voltaram a viver entre seus pares carregaram para sempre em seus corpos o símbolo da violação.

Figura 20 - Mulher armênia com a face tatuada. Segundo o acervo do Genocide Museum, a jovem da foto é Luftieh Bilemjian, de 17 anos. Foi deportada para Der el-Zor com seus pais e os irmãos, e após perdê-los, virou propriedade de um checheno, um curdo, e finalmente um turco, com quem viveu por 11 anos.

Fonte: *The Armenian Genocide Museum – Institute Foundation*⁷⁹

O assombro causado pelas tatuagens é relatado pela cinegrafista armênia Suzanne Khardalian em seu filme “*Grandma’s tattoos*” (2011). Quando criança, ela estranhava os desenhos que sua avó possuía nas mãos e na testa, sem se dar conta do seu significado. O azulado da tinta envelhecida embaixo da pele a enojava, mas ela nunca perguntou da onde aquelas marcas vinham. Foi só depois do falecimento da avó que a diretora se deu conta de que as tatuagens representavam uma violência. Ao investigar a sua história familiar, ela descobre que a avó, a tia-avó e a bisavó viveram durante 5 anos como muçulmanas ao lado de um homem curdo, e nesse período adotaram novos nomes e foram tatuadas. Os danos causados às mulheres durante o genocídio, ainda que fisicamente explícitos, passaram décadas sem ser conversados na família.

O filme deixa lacunas — as mesmas que Suzanne nunca conseguiu preencher — e o espectador não descobre ao final como elas conseguiram escapar e retomar a identidade armênia. O que se sabe é apenas que a avó viveu o resto da vida com aquelas gravuras sob a tez, e que eventualmente casou com um armênio e formou uma família, que pouco sabia ou comentava

⁷⁹ Disponível em: <http://genocide-museum.am/eng/21.06.2019-100photos.php>. Acesso em: 2 fev. 2021

sobre seu passado. Durante o filme, a diretora demonstra um incômodo com o fato de que as histórias que escutou sobre os eventos de 1915 não incluíam mulheres como sua avó. Para Varela, esta lacuna se explica pois “O tempo e a memória das mulheres muitas vezes aparecem articulados com sentidos pré existentes dados pela ordem patriarcal, e se elaboram a partir dessas associações” (VARELA, 2007, p. 96).

“A história daqueles que não morreram, a história daqueles que ficaram para trás nunca foi contada. Homens escrevem a História. Com o genocídio é o mesmo. Não há espaço para as mulheres.”

Suzanne Khardalian, em seu filme *Grandma's Tattos* (2011).

Tenho alguma concordância com esta análise, e tenciono esmiuçá-la aqui. De antemão, quero reiterar que não acredito que exista um apagamento dos atos de violência contra mulher nas narrativas oficiais e na memória coletiva armênia sobre o genocídio. Atualmente, vejo que as informações sobre o que aconteceu com as mulheres circulam, e fazem parte das transmissões da comunidade para as novas gerações. Como relatado na conversa com a família de Barbara, os rostos de jovens tatuadas e traficadas sexualmente encontra-se exposto no museu do genocídio em Yerevan — a maior instituição dedicada à memória das vítimas — e causa forte impressão àqueles que visitam o memorial:

— Barbara: (...) tem uma imagem muito forte na minha cabeça desse momento no museu do genocídio, que tem uma foto de uma mulher que ela tá toda tatuada no rosto. (se emociona, olha pra cima). Aí, eu não consigo falar... E aí (faz uma pausa, emocionada) eu não sei, eu tenho a cara dela até hoje assim na minha cabeça.

— Tia Alma: uma mulher que viveu 100 anos atrás que passou por isso, parece que você sente a dor dela.

— Barbara: Tipo assim eu me vi nela, sabe? Parecia que podia ter sido eu.

É preciso reiterar que, durante o campo, não notei um tabu sobre o tema, e percebi que várias entrevistadas tinham pleno conhecimento sobre esses acontecimentos, respondendo afirmativamente quando eu perguntava se sabiam especificamente sobre a experiência feminina durante o período. A violência contra a mulher apareceu na maioria das respostas, e por vezes foi

articulada para reiterar a condição de vítima da população que vivia no Império e a crueldade dos turcos. Algumas depoentes trouxeram, inclusive, detalhes sobre as “atrocidades de força-vital” - como Joeden-Forgey denomina — em relatos que impressionavam pelas descrições gráficas e também pela precisão histórica:

“Mas também ela [avó] contava muito do horror né, tipo das mulheres passaram, ela sempre falava muito das mulheres grávidas, que acho que a mãe dele viu muita mulher grávida ser assassinada, e horrorosa, então ela reproduzia muito isso né. Uma coisa muito melancólica dela assim, então quando ela falava de mulheres era assim, da força e dessa coisa de terem sido assassinadas brutalmente.”

“Eles [os turcos] aproveitaram, em todos os sentidos. Porque era grávida, eles tiravam a criança da barriga, cortando mesmo, tiravam na espada a criança. Eles violentaram, enforcaram. Os turcos, o que eles fizeram, foram muito brutos. Mais do que animal eu diria. Eles tinha um comportamento, como eu vou dizer... uma coisa muito inacreditável, mas que é história, nós temos provas disso, entende? Os mais velhos confirmavam.”

Chama atenção que a interlocutora busca dar legitimidade ao seu relato — que pelo grau de violência e perversão poderia soar aumentado — atribuindo a ele o respaldo das testemunhas, “os mais velhos” que estiveram lá e relataram aquilo que presenciaram. A experiência da mulher é mais uma do rol de crueldades a que os armênios foram submetidos, e torna-se um exemplo de sua desumanização coletiva. Conversando sobre isso com minha mãe, notei que a maior parte da educação que ela obteve sobre o tema foi através da Escola Armênia, onde estudou por alguns anos, e conheceu narrativas que lhe causaram horror desde cedo:

“Eu achava que os relatos estavam exagerando, achava que eles aumentavam o grau da violência, sei lá eu, porque essas descrições em relação à mulheres era uma coisa de barbaridade, não é só matar, eles matavam e tinha descrição do que faziam com mulheres, que era pavoroso. Eu achava que não era possível que seres humanos chegassem a fazer essas coisas. Só fui compreender quando era adulta, que não era uma coisa exclusiva em relação aos armênios. Eu realmente não acreditava quando era criança.”

O sofrimento infligido às mulheres é, portanto, parte da transmissão transgeracional e da narrativa sobre os 1.5 milhão que perderam suas vidas e que pertencem a uma categoria comum de “mártires”. Apesar de aparecer nos relatos, minha percepção é de que muito se fala dentro da comunidade sobre o fato de mulheres terem sido vítimas de estupros e sequestros, mas o modo

como estes acontecimentos são descritos, em geral, coloca-as como vítimas de assassinatos, e não como sobreviventes que possivelmente seguiram suas vidas após o ocorrido. As histórias das mulheres existem, mas resumem-se a uma morte violenta e terrível, um destino selado que enterrou-as pelo deserto ou nas águas do rio Eufrates. Suas vivências aparecem congeladas em um tempo longínquo, distanciadas do processo de reconstrução que sucedeu o genocídio. Pouco se menciona, por exemplo, que muitas continuaram a fazer parte da comunidade armênia após viverem com o “inimigo”. É como se sua existência não continuasse após o abuso, pois este costuma ser referido como um acontecimento que precedeu suas mortes, ou a sua separação definitiva de outros armênios. Assim, não se conta sobre as que tiveram que se reinserir e rearranjar após uma vivência traumática.

Novamente, retorno à fábula da boneca de farinha com a qual abri a dissertação. Mulheres comumente são privadas de um olhar atento ou um ouvido interessado em suas dores e vivências. Envoltas em tramas de violência, é comum que se vejam em uma situação de solidão, e não encontram canais de comunicação para que suas vozes sejam rememoradas pelas gerações seguintes. Aquilo que uma sociedade lembra diz muito sobre suas dinâmicas de poder e sobre o modo como ela se relaciona com o próprio passado, e a forma como ela rememora as trajetórias e histórias de suas mulheres explicita a imposição de papéis e a construção de um imaginário acerca da função feminina. A memória também é uma chave para entender os modos como o gênero opera em um meio social, e de visibilizar aquilo que é esperado ou valorizado em suas mulheres.

Um exemplo do modo como se rememora a violência contra mulher é a imagem abaixo, produzida para um boletim da diáspora armênia frequentadora da Igreja Católica em São Paulo. Aqui, o retrato da violência não é explícito em relação ao abuso, mas inclui a mulher que é agarrada pelos cabelos no canto inferior direito. É visível que está prestes a ser morta pela adaga na mão da figura masculina turca, que se prepara para acertá-la.

Figura 21 - Especial da Igreja Católica Armênia sobre o aniversário do genocídio. No canto direito, uma mulher armênia é agarrada pelos cabelos por um turco prestes a esfaqueá-la. Apesar de estar em um boletim do genocídio, a gravura em questão foi publicada originalmente no *Le Petit Journal*, de Paris, e

retrata massacres anteriores de Adana.

Fonte: Arquivo pessoal.

Uma narrativa que também costuma aparecer é a de jovens que tiravam a própria vida antes de serem capturadas. Graça, a entrevistada mais velha com quem conversei, contou o que sabia sobre o assunto:

“Eu li. Essa parte, assim, deixou muito... você se sente sua honra muito. Doze meninas com 12 a 15 anos, iam matar, iam lógico fazer o mal, violentar depois. Diz que elas combinaram: nós vamos falar pra eles que nós vamos dançar primeiro pra vocês. E lá tinha um vale bem fundo. Diz que depois elas iam se jogar lá ao invés de se entregar. E fizeram isso, e na hora de dançar todas elas se jogaram nesse lugar. E o que eu sei... mulher armênia, ela morre pela honra dela. Ela não se entrega tão fácil.”

Aqui, destaca-se o fato de que o estupro existia como prática, mas não chegou a ser consumado por conta de um suicídio coletivo. No relato, as meninas fizeram uma escolha e

preferiram a morte à violação. Se o estupro em massa é a tentativa de assumir o controle sobre um povo através de suas mulheres, o ato de “não se entregar” e impedir que o violador decida sobre seu corpo seria uma forma de resistência, a contra-narrativa de quem se recusa a ser violada. A postura desafiadora é um aceno também à ideia cristã de martírio, e confere às mulheres armênias uma dignidade que se expande para toda sua identidade étnica aos olhos da depoente.

Vemos que há uma responsabilidade de “resistir” a uma violência que recai sobre as mulheres, como se houvesse uma escolha possível entre estupro e morte, e como se a opção pelo suicídio fosse a única feita pelas armênias. Graça era pertencente a uma geração de mulheres mais velhas, de modo que não vi este discurso em entrevistadas mais jovens. Ainda assim, Bjørnlund afirma que o “*ethos* de morte antes da desonra” aparecia em músicas sobre a experiência genocida cantadas por sobreviventes e refugiados:

“Meninas armênias, indo, indo⁸⁰
Um dia a morte cairá sobre nós
Antes de virar a esposa do inimigo
Deixe-nos encontrar a morte no Eufrates”
(BJØRNLUND, 2009, p. 28)

A cena descrita pela depoente e a cantiga registrada convergem com relatos de suicídios (individuais e coletivos), que ocorriam principalmente durante as caravanas, quando essa escolha era feita “por desespero, medo, exaustão, após abuso sexual, ou após testemunhar o assassinato de familiares” (BJØRNLUND, 2009, p. 27). Contudo, é sabido que muitas mulheres armênias violadas continuaram vivas, e que nem todas morreram para “salvar” uma suposta honra que se perderia com o abuso. Desse modo, há uma narrativa um tanto mítica sobre a mulher armênia, retratando-a como aquela que dá a vida para impedir a violação. Nessas histórias, consolida-se a imagem da mulher como aquela que se sacrifica pela própria dignidade e pela de sua comunidade.

Tachjian faz uma crítica ao modo como se descrevem essas mulheres “heróicas” ou “mártires”:

⁸⁰ Tradução livre, feita com base na transcrição em inglês presente no artigo “*A fate worse than dying*”: “*Armenian girls going, going! One day death will come upon us, Before becoming the enemy’s wife, Let us find our death in the Euphrates*”.

A heroína armênia típica é freqüentemente considerada a mulher que ensinou a seu filho o alfabeto armênio nas areias do deserto; ou a mulher que, arma na mão, defendeu Urfa contra o carrasco à custa de sua vida; ou então aquela que se jogou no rio Eufrates de um alto penhasco para não cair nas mãos dos turcos e ser estuprada. Mas esses bravos feitos não podem ser considerados generalizados. Houve quem decidisse sobreviver à tragédia e pensamos que as armênias dessa categoria eram a maioria. (TACHJIAN, 2009, p. 77)

Para além dos horrores sofridos pelas que foram mortas ou se suicidaram, havia mulheres que permaneceram vivas, sobreviventes de raptos cuja ausência notei durante a pesquisa. Sentia falta delas nas entrevistas, pois somente uma das depoentes demonstrou conhecimento sobre essa vivência em particular: “Já vi também relatos de mulheres que foram meio que salvas, mas para os próprios turcos, para serem usadas como escravas ou para virar mulher deles mesmo, ou para usar de alguma outra forma (...)”.

O fato destes episódios pouco aparecerem nas memórias das descendentes de sobreviventes não significa, contudo, que as mulheres foram abandonadas à própria sorte após o genocídio. Logo após o fim da guerra, houve um esforço coletivo para localizar o máximo de mulheres e crianças sequestradas, pois as organizações armênias tinham grande interesse em recuperá-las e reuni-las com os familiares que estavam vivos. A empreitada começou com a entrada dos Aliados em Istambul, quando “A embaixada britânica anunciou por mais de um mês que quem quer que tivesse armênios deveria levá-los a uma igreja específica. A maioria dos que foram entregues eram meninas. Muitos nunca foram entregues.” (SANASARIAN, 1989, p. 455).

Para além dos pedidos das autoridades, organizações de assistência empreenderam missões para encontrar mulheres e crianças armênias e devolvê-las ao seu povo. A iniciativa ficou conhecida como *Vorpahavak*,⁸¹ e há registros de que até o fim de 1922, seus agentes em Istambul haviam resgatado cerca de 3 de 5 mil sequestrados.

Figura 22 - Mulheres armênias resgatadas. Quatro mulheres que chegaram à casa de resgate depois de

⁸¹ A expressão se traduz em algo como “reunião de órfãos”.

terem sido escravizadas. Entre 1921 e 1928.

Fonte: Arquivo da assistente social dinamarquesa Karen Jeppe, registro de Mogens Højmark.⁸²

Levantamentos de Tachjian (2009) indicam que apesar do assunto ser raramente discutido em público e corresponder a um tabu, lideranças armênias preocupavam-se com o futuro dessas mulheres e tratavam disso em correspondência e em seus diários. Havia uma reflexão sobre o lugar que as resgatadas teriam na sociedade armênia em construção, pois casos de mulheres que tinham tido filhos ou engravidado na casa de seus raptadores tornaram a situação ainda mais delicada e excepcional. Como afirma Cho, em casos de violação sexual, “o ato de retornar à casa marcava-a como mulher cujo corpo havia sido invadido e contaminado por uma nação estrangeira” (CHO, 2008, p. 95).

Lerna Ekmekçioğlu descreve que o interesse por reavê-las era maior do que as regras patrilineares de descendência que vigoravam tanto na *sharia*⁸³ quanto na comunidade armênia. Essas normas foram suspensas para que as mulheres pudessem retornar às suas comunidades, e

⁸² Disponível em:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Four_Armenian_women_at_rescue_home_after_having_been_in_slavery.jpg. Acesso em: 2 fev. 2021

⁸³ Lei islâmica

para que seus filhos fossem aceitos. Assim “(...) qualquer um com uma mãe armênia, independente se o pai fosse muçulmano, seria oficialmente considerado armênio de pleno direito.” (EKMEKÇİOĞLU, 2016, p. 35)

Ainda em relação ao que seria feito com as resgatadas, se elas não tivessem parentes homens vivos, o único destino possível era recuperar-se nos abrigos e esperar até que surgisse a perspectiva de um casamento. O objetivo de muitas destas casas para órfãos era auxiliá-las para que pudessem ser encaminhadas a uma vida comum e formar famílias. À época, esse era o destino mais apropriado para uma jovem solteira, e mesmo o estupro sendo um crime que produz — entre outras sequelas — um estigma social, potencializado pelo ideal de castidade que deveria anteceder o matrimônio, havia um incentivo para que o passado das resgatadas fosse deixado para trás. Essa era uma concessão que devia ser feita em prol da continuidade do povo armênio e da reintegração das sobreviventes.

Para Lerna, a concessão era possível pois o *Vorpahavak* foi uma operação que tinha como função primária o resgate de uma masculinidade ferida durante o genocídio, ou seja, a recuperação daquilo que havia sido tirado dos homens. A linguagem que envolvia a libertação dessas pessoas de seus cativos domésticos era a da proteção e vingança:

Para a agenda Vorpahavak, casar jovens mulheres e meninas com homens armênios e colocar seus filhos em famílias armênias como crianças resgatadas ou adotadas representava a solução ideal: elas recuperavam o que os turcos haviam roubado, empregando-os para reproduzir armenidade (EKMEKÇİOĞLU, 2013, p. 548)

Lerna destaca também que a Vorpahavak frequentemente priorizava a manutenção do grupo em detrimento da livre escolha individual, e sua análise sobre o resgate das mulheres como questão de orgulho masculino remete às discussões realizadas por Veena Das sobre a Partição da Índia. Em “Vidas e palavras” (2020), a autora descreve o violento processo de divisão em 1947, marcado pelo sequestro de mulheres hindus por homens muçulmanos e de mulheres muçulmanas por homens hindus, bem como registros de abusos, conversões religiosas e casamentos forçados. Estes foram anulados em um esforço conjunto de lideranças paquistanesas e indianas, que iniciaram missões para levar as vítimas de rapto de volta às suas famílias. Para Das, “a figura da mulher violada tornou-se um importante ponto de mobilização para o restabelecimento da nação como espaço “puro” e masculino.” (DAS, 2020, p. 44).

Os Estados responsabilizaram-se por fazer as mulheres retornarem aos seus lares, em um ato que extrapolava o âmbito doméstico e vinculava-se diretamente a recuperação de uma honra nacional perdida. Com a troca de mulheres, o país sai da violência em massa e vai para um estado de normalidade onde impera a ordem patriarcal, na qual as mulheres estão sob o controle dos tipos certos de homens, ou seja, aqueles do seu grupo étnico e religioso. Assim, “A origem do Estado é, então, localizada na justa restauração do parentesco adequado, recuperando as mulheres do outro lado.” (DAS, 2020, p. 48), e no restabelecimento da situação para os chefes de família.

Das aponta que as vozes das mulheres não foram ouvidas durante o processo, pois elas não fizeram parte da discussão sobre a resolução dos sequestros. Mais do que os seus desejos - que por vezes envolviam permanecer onde estavam, por receio de rejeição na própria comunidade - o que era levado em consideração era sua capacidade reprodutiva e o seu retorno imediato para prover filhos à nação que se fundava. De forma similar, a condição para o (re)estabelecimento da ordem para armênios recém saídos do genocídio era que as mulheres raptadas voltassem para suas comunidades e fossem encaminhadas para uma vida familiar comum. As mulheres armênias deveriam ser restauradas para viver na futura nação que se forjaria, e eram especialmente necessárias para reerguer a armenidade e povoar o país que se almejava criar.

Comumente, as resgatadas eram encaminhadas para noivos bem mais velhos e que moravam no Ocidente, sem conhecê-los anteriormente. As jovens não tinham muitas opções além de aceitar estes arranjos, de modo que muitas foram enviadas para novos países para passar uma borracha no passado e voltarem a viver como armênias. Sanasarian critica os casamentos arranjados como uma tentativa simplista de deixar de lado o trauma ao qual estas jovens haviam sido submetidas, e reitera a posição de vulnerabilidade em que estavam. Elas não tinham, por exemplo, a possibilidade de conhecer seus futuros maridos, como seria comum em um cenário pré-genocídio, onde os esposos seriam conhecidos das famílias ou moradores da mesma cidade. Não eram, portanto, noivas comuns, mas órfãs que haviam perdido tudo aquilo que lhes era familiar; que viram seus mundos ruírem, e que tinham perdido qualquer senso de normalidade:

(...) as mulheres sobreviventes na era pós-genocida foram adicionalmente submetidas a normas étnicas patriarcais e autoritárias. Como arquétipos, os casamentos forçados e as noivas por correspondência, arranjados por parentes e

orfanatos, encontraram apoio significativo nas narrativas. (SANASARIAN, 1989, p. 459)

As vítimas de raptos que foram recuperadas tornaram-se, portanto, majoritariamente esposas e mães, retornando ao seu papel de mantenedoras da família armênia. Suas histórias antes do resgate não são comumente lembradas, pois, considerando que o que se desejava naquele momento era a recuperação de um orgulho e identidade nacional, “Não seria uma afronta se a experiência dessas mulheres fosse destacada quando, conforme vimos, algumas tinham dado a luz após serem estupradas ou forçadas a casamentos com muçulmanos?” (TCHAJIAN, 2009, p. 76).

Cabia a todos deixar o passado traumático para trás: a reintegração da mulher era a forma de romper com a violação associada aos turcos e seguir rumo a um futuro onde a Armênia asseguraria seu bem-estar junto ao próprio povo. Assim, a imagem da sobrevivente dos abusos parece ser borrada e opaca, aquela que se tornou “esposa do inimigo” à força, que não pereceu - e o fez pelos meios que tinha disponíveis naquele momento - é pouco lembrada, pois o imaginário que predomina é o da armênia destemida e agarrada à própria honra. A operação *Vorpahavak* ou o casamento arranjado de sobreviventes não foram mencionados por nenhuma interlocutora, tampouco apareceram em outro âmbito desta pesquisa para além do levantamento bibliográfico.

É possível deduzir que as qualidades exaltadas na memória das mártires são aquelas que a comunidade armênia espera de suas mulheres, o comportamento que é, em alguma medida, socialmente valorizado. A mulher heroína que emerge com força na memória coletiva da comunidade será abordada na seção que segue.

4.2. O imaginário da guerreira

Partindo de uma concepção feminista dos estudos de memória, tenho reiterado que “O que uma cultura lembra e o que escolhe esquecer estão intimamente ligados a questões de poder e hegemonia e, portanto, a gênero” (Hirsch & Smith, 2002, p. 6). Cabe, portanto, refletir sobre como os processos de rememoração da comunidade contribuem para a construção de um arquétipo da mulher armênia. As descrições sobre o comportamento das armênias, transmitidas

de geração em geração, contribuem para a consolidação de um imaginário na diáspora, de modo que as participantes desta pesquisa evocaram constantemente um ideal de guerreira associado a sua ancestralidade.

Depoentes de diferentes grupos geracionais reiteraram ao longo das entrevistas a ideia de que as armênias são dotadas de bravura excepcional e de uma capacidade de resistir a adversidades. A tia de Nala, imigrante pertencente a uma família que se deslocou por diversos países, elaborou uma definição do que seria a mulher armênia: “Seria ser guerreira mesmo. Isso. Mulher armênia você tem que ser guerreira mesmo. Não sei se por causa de tanta migração que sofremos, assim, toda hora a gente migra. Mas isso, você sabe... como falam? Tirar o pão da pedra. Você tem que ser isso”.

Para Elizabeth Jelin, é comum que grupos que passaram por situações de opressão, silenciamento ou discriminação articulem a memória de um passado comum para construir visões positivas acerca de si próprios. Isso “permite a construção de sentimentos de autoestima e maior confiança em si mesmo e no grupo.” (JELIN, 2002, p. 10). Partindo desta proposição, entendo a exaltação da mulher “guerreira” como forma de referenciar a tragédia, sem esquecê-la, e ao mesmo tempo elaborá-la como evidência de que um povo outrora humilhado é dotado de características admiráveis.

Graça descreveu categoricamente como as mulheres foram lutadoras em momentos críticos: “Lutaram contra os turcos. Até as mulheres deles [armênios], isso eu ia começar, foram heroínas. Elas lutaram!”. O fato ao qual se refere é o envolvimento em ações armadas para proteção das cidades durante incursões turcas, e demonstra que mesmo que não seja o esperado de um comportamento feminino, as armênias foram proativas na autodefesa de seu povo, tal qual os homens. Depois de descrever a postura heróica das armênias no passado, em outro momento da conversa Graça afirmou que herdou das mulheres de sua família a sua coragem. O que se vê é que a lembrança do comportamento valente reverbera no modo como a mulher armênia olha para si mesma na atualidade.

Outras entrevistadas associaram a sua capacidade de superação às constantes dificuldades atravessadas pelo grupo em sua condição de sobreviventes e refugiados. Quando perguntava sobre suas percepções e o que as suas familiares lhes haviam transmitido, notei que uma noção de transgeracionalidade emergia nas falas. Como exemplo, trago as respostas de Amanda e Maia, respectivamente:

“Eu acho que a força. Essa força. Brava gente, né. (...) Acho que é uma coisa de sangue, entendeu? Quando meu filho estava meio borocoxô... “Filho, bota seu lado armênio nisso aí”. E sabe que isso fez efeito? (...) O que eu quero dizer com isso, “levanta o teu lado guerreiro, levanta a tua cabeça, levanta das cinzas e vai lá”, entendeu? É difícil alguém me derrubar, viu, Mariana. É difícil. E eu acho que, assim como os japoneses, os armênios sabem se levantar das cinzas.”

“Cara eu acho que tem muito esse lance da força assim sabe, de, acho que eu carrego isso da minha avó principalmente, de, de conseguir seguir em frente assim independente do que acontece assim na sua vida, do pior que acontece né (...)”

A adaptação e a resiliência foram postas à prova durante o genocídio, e levaram a comunidade a desenvolver uma capacidade única de constante reivenção. Como se vê na ideia de “coisa de sangue”, essa capacidade foi transmitida às mulheres, e será passada para os seus descendentes. Assim, a armênia de hoje se descreve tomando como referência o que outras mulheres da sua família viveram. Ao mirar-se no espelho, enxerga a si mesma e sua vida, e também vê refletidas suas antepassadas, os feitos de mulheres do seu povo que nunca conheceu, mas que lhe passaram características únicas.

Figura 23 - Guerrilheiras armênias que lutaram contra os massacres em 1895, no Império Otomano

Fonte: Autor desconhecido

Corroborando com esse imaginário, há a famosa figura de Sose Mayrig, ou “Mãe” Sose Vardanyan. Nascida em 1868 na região de Sassoun, ela foi a esposa do *fedayee*⁸⁴ Serob Vardanyan, e lutou ao seu lado e de outros guerrilheiros no fim do século XIX durante os massacres que assolavam vilas armênias. O apelido de “mãe” referia-se ao modo maternal com que Sose cuidava de seus companheiros e a sua preocupação constante com a causa armênia. Presente em diversas empreitadas contra batalhões turcos, Sose representa aquilo que Jilavyan descreve: “A caracterização tradicional, afeminada e delicada da mulher armênia anda lado a lado com a valente e corajosa. A combinação dessas características é destacada no folclore armênio, no qual as rainhas estavam prontas para ir ao campo de batalha, através da história até a atualidade.” (JILAVYAN, 2017).

Desse modo, a heroína e a guerreira são imagens que predominam no repertório sobre as sobreviventes e suas descendentes. A força da mulher, ainda que destacada por diversas depoentes, não exclui, contudo, seu papel doméstico na manutenção da família, como evidencia-se pela realçada maternidade de Sose, e como analisarei a seguir.

4.3. A mãe armênia como pilar da identidade cultural

No romance “*Rise the Euphrates*” (1994), de Carol Edgarian, somos apresentados a Casard, que era apenas uma criança quando sobreviveu às marchas e perdeu toda sua família. Ela guarda um segredo sobre sua experiência, e carrega-o consigo o resto de sua vida. Quando sua mãe segurou-a pela mão para que se jogassem juntas no fundo do rio Eufrates e escapassem do sofrimento infligido pelas caminhadas no deserto, ela tomou a decisão de não pular junto. Assistiu sua mãe se jogar sozinha e desaparecer pelas águas, e para sempre sentiu-se culpada por tê-la largado no momento derradeiro. Casard sobreviveu, e como refugiada imigrou para os EUA, onde conheceu seu marido armênio e teve uma linda filha chamada Araxi. Ela se impunha sobre a criação da menina de forma obstinada e persistente. Levando sempre consigo sua origem armênia e o peso de ter sobrevivido, ela se apegava às tradições e se revoltava quando a filha decide casar-se com um americano. Ainda assim, é presente na criação de Seta, uma de suas netas, que

⁸⁴ O termo em árabe remete a ideia de mártir, ou aquele que se sacrifica.

narra trechos do romance e realça a influência da avó em sua vida: “A parte de mim que era armênia pertencia à avó Casard” (EDGARIAN, 1994, p. 2)

Na telenovela “Rainha da Sucata” (1990) de Silvio de Abreu, Dona Armênia é uma viúva que vive no Brasil há anos. Ela cria seus três filhos, Gera, Gino e Gerson como se fossem eternos bebês. Ela os protege e cuida do seu lar com punho de ferro e autoridade: os filhos disputam para cuidar das tarefas da casa e agradá-la. É uma mulher ardilosa que sabe chantageá-los emocionalmente, pois os três morrem de medo de cair no conceito da matriarca. A personagem superprotetora e cômica, que agia como comandante de sua prole, caiu tanto no gosto do público que apareceu novamente em uma novela do mesmo autor. Ao lembrar a criação do papel, a atriz Aracy Balabanian conta: “O Silvio me disse assim: ‘Eu quero que você faça pra mim uma mãezona’ (...) Nesse dia a gente tava conversando e ele disse assim ‘porque a gente não faz uma armênia?’, e eu falei ‘É uma boa!’”.⁸⁵ Aracy é filha de dois imigrantes armênios que vieram para cá em 1922, e inspirou-se no sotaque que ouvia em casa para compor a sua personagem mais famosa: “Aprendi a ler e escrever em armênio e jamais me esqueci da música da língua e do jeito que meus pais falavam.”⁸⁶

No romance *Mayrig* (1985), de Henry Verneuil, e também na versão cinematográfica lançada em 1991, Achod Malakian descreve a influência de uma figura central em sua vida: sua *mayrig* (mãe em armênio). O ponto de partida de suas memórias é o seu adoecimento, e o romance inicia com a frase: “Minha mãe está morrendo”. Sua *mayrig* é Araxi, que criou-o com amor e afeto durante a infância, e que constantemente buscava atenuar as dificuldades de adaptação do menino à sociedade francesa para onde migraram. A família veio para Marselha fugida de navio, e vivia em um pequeno apartamento com o pai, operário em uma fábrica; sua tia Anna, responsável por cozinhar comidas armênias; Gayane, uma doce enfermeira; e a mãe. Todas as mulheres costuram para sustentar a casa, de modo que todas as figuras femininas do romance são igualmente importantes na economia do lar, e são maternais para o menino.

Figuras 23 e 24 - Aracy Balabanian caracterizada como sua personagem Dona Armênia. Abaixo, a capa do romance “*Mayrig*” na versão italiana.

⁸⁵ Entrevista exclusiva da atriz Aracy Balabanian, ao Memória Globo, sobre sua personagem Dona Armênia. Disponível em <https://memoriaglobo.globo.com/perfil/aracy-balabanian/>. Acesso em: 15 fev. de 2021.

⁸⁶ Disponível em <https://livraria.impremsaoficial.com.br/media/ebooks/12.0.813.061.txt>. Acesso em: 15 fev. de 2021.

Fonte: Nelson di Rago / TV Globo

Para além de lidarem com as questões relativas à imigração, as três obras têm em comum a exaltação de uma mãe armênia como personagem central para a narrativa. Casard, Dona Armênia e Mayrig são o fio condutor das tramas de ficção supracitadas, e também da vida de seus filhos, exercendo sobre eles uma influência constante que dita o rumo de suas vidas. A mãe

armênia é uma figura que intervém sobre seu meio, e atua constantemente para garantir o bem-estar e a ordem da família.

Mais do que a responsável pela criação dos filhos, a mãe é comumente a transmissora de um senso de identidade pessoal. A maternidade envolve, em várias culturas, a responsabilidade de transmitir às novas gerações valores e saberes. Como afirma Lerna, “úteros reproduzem o grupo fisicamente enquanto suas donas reproduzem-no socialmente (EKMEKÇIOĞLU, 2014, p. 552). Ao analisar o papel da “mãe preta” no Brasil - a mulher que na prática educava a criança branca dos seus patrões - a antropóloga Lélia Gonzalez afirma: “A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente (Gonzalez, 1979c). E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura.” (GONZALEZ, 1984, p. 235).

A mãe como guia da inserção da criança no mundo e em uma ordem cultural específica é uma noção que ressoa diretamente na vivência armênia. As relações afetivas com mães e avós apareciam constantemente entre as entrevistadas deste estudo, e também foram centrais na minha experiência pessoal enquanto membra da diáspora. Conforme exposto anteriormente, associo a armenidade diretamente ao contato com minha avó. Para além de revelarem aspectos das dinâmicas familiares, estas conexões indicam um resgate de ancestralidade advindo da relação com matriarcas que são tidas como pilares de construção da identidade étnica. O depoimento de Nala explicita bem esse sentimento:

“Bom, minha vó sempre... além de ela ser a pessoa que me ensinou armênio, que é uma das coisas que eu mais valorizo, eu como armênia, ela sempre frisou muito a questão da família armênia, os costumes armênios. Seja da coisa mais banal, uma comida armênia que ela cozinhava, até pensamentos, coisas conceituais, do que é ser uma família armênia, uma mulher armênia. E claro, na concepção dela uma família armênia era um pai e uma mãe armênia com filhinhos armênios, falando armênio e tudo perfeito. Então eu acho que ela me passou isso e sempre me ensinou muito sobre a cultura também. Sempre me dava livro de poema armênios para eu ler, ou algum filme. Ela me ensinou muito a gostar de poesia, autores armênios. Então ela me passou isso. *Mas sempre a figura de mãe, sabe? Mulher armênia é a mãe armênia.*” (grifo meu)

A ênfase na mãe como provedora dos significados, ou seja, a figura capaz de passar adiante para seus descendentes o que é ser uma pessoa de origem armênia, tem vínculos diretos com o genocídio. Para além de ser fruto de uma cultura patriarcal que historicamente relegou às mulheres um papel doméstico de criação da prole e cuidado familiar, trata-se de uma

responsabilidade potencializada pelas circunstâncias históricas de perseguição e tentativa de extermínio. Quando não há lar, quando a unidade familiar está destruída, e quando o exercício livre da armenidade gera um risco de vida, a maternidade torna-se ainda mais importante. Afinal, as mulheres sobreviventes eram maioria, e arranjaram maneiras de seguir em frente apesar das perdas, mantendo algum senso de armenidade nas vidas que precisavam se regenerar após a tragédia. A função que as mulheres cumpriram em um grupo sobrevivente foi de fornecer estabilidade e referenciais em meio a um mundo em ruínas. Foram elas que criaram um novo lar em uma terra estrangeira, enquanto aprendiam uma nova língua e lidavam com a violência do passado.

Lerna Ekmekçioğlu desenvolveu em seu livro *“Recovering Armenia”* (2016) a tese de que o gênero funcionou como um “kit de sobrevivência” para os armênios. Depois de 1915, os deveres socialmente esperados de uma mulher eram vistos como primordiais para a continuidade do grupo e também para a reconstrução da vida em comunidade. Segundo a autora, que debruçou-se especificamente sobre armênios que viviam em Istambul no pós-genocídio, a tarefa das mães era central para a perpetuação de uma identidade armênia em um país onde os massacres eram uma realidade recente: elas eram as responsáveis por ensinar o idioma às crianças e impedir que a língua materna caísse no esquecimento, por incutir na nova geração a religiosidade cristã, e proporcionar vivências e tradições que poderiam desaparecer.

As mães eram vistas como “elementos constitutivos e transmissoras da diferença crítica da nação, um bem conhecido como ‘cultura’, construído como fortaleza contra a intromissão do ‘mundo’” (EKMEKÇIOĞLU, 2016, p. 10). Elas permitiram que o grupo sobrevivesse à assimilação total e às adversidades. Mesmo para aqueles que estavam longe do perigo eminente e dos turcos, a reconstrução do lar e a preservação de traços da vida armênia era uma preocupação, e na diáspora ainda persiste a ideia de que as mães auxiliam na transmissão das origens.

Margaret Manoogian (2016), em pesquisa realizada com 30 mulheres armênias-americanas no contexto da diáspora, chegou a uma conclusão semelhante: por conta das perdas associadas ao genocídio, as mulheres enfatizaram legados da identidade étnica e daquilo que “simbolizava conexão com a família” (p. 567) e também “fortes crenças cristãs e a importância da fé como elo que conecta gerações” (p. 581). A autora, que perdeu a avó armênia muito cedo e tinha uma mãe de outra origem étnica, fala inclusive de sua experiência pessoal com a questão, e afirma que a ausência de figuras femininas privaram-na de um maior contato

com a cultura dos seus ascendentes. A percepção das mulheres como fornecedoras de um referencial cultural ecoa na experiência da diáspora brasileira, e evidencia-se no depoimento de Barbara, e das entrevistadas da sua família:

— Barbara: A gente tinha a bisa, que é mãe dela (aponta para sua avó), que conversava muito com a gente sobre isso porque a gente perguntava, tudo mais, e a gente tinha o nosso biso por parte do meu vô que também era armênio, que a gente num tinha esse contato, sabe? Era muito diferente. A gente tinha contato com ele né, mas o contato realmente com a cultura foi muito mais, eu sinto que foi muito mais feminino.

— Mãe de Barbara: Força feminina né.

Vê-se em sua fala que o contato mais próximo com suas raízes vinha por meio das mulheres mais velhas de sua família e que havia um distanciamento maior em relação aos homens. No caso da família de Barbara, foram mencionadas além das histórias, a questão da gastronomia e dos momentos em que as mais velhas cozinhavam pratos típicos.

Sobre as mulheres, em geral, foi colocada parte da responsabilidade em relação a continuidade de uma identidade cultural, e esse imaginário é reproduzido na diáspora até hoje. Como afirma Lerna, cabia a elas o ensino de “feriados, histórias, músicas, cantigas de ninar, todos engendrariam a reprodução de um eu armênio, tanto na hostil Turquia quanto em terras distantes de uma pátria para a qual muitos não puderam retornar” (EKMEKÇIOĞLU, 2016, p. 123). A mãe representa, portanto, uma forma de resistência que tem alicerces no dia a dia.

A ideia de construir espaços de resistência cotidiana e de forjar uma manutenção da identidade apesar das circunstâncias violentas aparece na análise de Léa Tosold (2018) sobre a luta munduruku e ribeirinha contra as construções de hidrelétricas e a invasão de suas terras. A autora analisa como essas populações encontraram espaços de agência nas brechas da imposição do Estado brasileiro e seu projeto desenvolvimentista. Para Tosold, “sua (r)existência, acredito, não emana de uma posição meramente reativa, limitada à denúncia” (p. 201), mas em um empenho cotidiano primordial de manter seus modos próprios de organização social.

Ainda que em contextos histórica e geograficamente diferentes, ambos os casos tratam de uma desespacialização de povos de seus territórios tradicionais, e envolvem a acusação de genocídio. Para além da denúncia, esses povos fazem um “com-partilhamento cole(a)tivo de referenciais próprios” (p. 80). Desse modo, mesmo que muito tenha sido destruído, as mães atuaram construindo “pequenas Armênias” nos ambientes domésticos do mundo pós-genocídio,

e sustentaram a armenidade da forma como podiam: um elo subjetivo e emocional, por vezes restrito à família.

O que se vê é que a reinserção no mundo após 1915 foi atravessada por questões de gênero que influenciam as concepções acerca da sociabilidade familiar, e colocam a mulher como aquela que reestrutura a vida e protege o legado da comunidade. Se, conforme exposto no capítulo 2, e seguindo a lógica de Bakalian, a armenidade da diáspora acaba tornando-se um elo sentimental, mais do que comportamental, as responsáveis pelo desenvolvimento dessa conexão afetiva são as matriarcas. O que se chama de armênio é dado pelas mulheres, pois são elas que se atentam para os detalhes daquilo que Denise Pimenta chama de “frestas e fendas do cotidiano”: as minúcias que compõem uma vida doméstica e que por vezes passam despercebidas.

Nesse sentido, a fala de Rosa, reproduzida abaixo, exemplifica como um ideal feminino de zelo está presente nos discursos da diáspora:

— Mariana: O que é ser uma mulher armênia para você?

— Rosa: Olha, é ser uma mulher muito de família. É ter a família acima de tudo. É ter assim, é sempre estar disposto a ajudar o outro. É cuidar das pessoas. A mulher armênia ela cuida da mãe dela, do pai dela, do filho dela, do neto dela, do sobrinho dela. Ela é preocupada com todo mundo, não é só com aquele núcleo. (...) Então a gente tem essa questão de querer bem a família, de sempre querer perguntar. Isso é muito forte para a gente. Eu acho que o retrato da mulher armênia é esse. Uma mulher forte, uma mulher que está sempre em busca do melhor para a família.

Ao olhar com atenção para aqueles que estão ao seu redor, a mulher parece ser aquela que torna o mundo, outrora inóspito e hostil, novamente habitável para a família armênia. Cabe lembrar que mesmo a mulher que não é mãe comumente possui a crença de que, sendo armênia, possui um senso de cuidado familiar excepcional. O gênero atua na construção da subjetividade de mulheres armênias, mesmo sem a maternidade. Era o caso da tia de Nala, que não possui filhos, mas reiterou esse mesmo aspecto em seu depoimento:

“Acho que a palavra certa antes de tudo isso é isso, tanto da minha vó quanto da minha mãe, a dedicação eterna, a dedicação 100% para a família, para os seus. Elas eram muito dedicadas. Acho que isso que passaram para mim. O que acho que é o que mais forte eu tenho: me dedicar para a minha família.”

Também evidencia-se na fala uma romantização que permeia a visão da mulher armênia sobre si mesma, realçando o apego a valores ditos tradicionais, como ser boa mãe e dedicar-se à

família com afínco. O ato de cuidar do outro, longe de ser uma disposição emocional natural ou instintiva das mulheres, ou uma excepcionalidade armênia, deve ser entendido como parte de uma construção que deposita sobre os corpos femininos certas cargas: “Cuidado, entendido como decorrência do “amor”, é um fardo que recai sobre as mulheres. Trata-se de um ônus cultural de uma existência feminina.” (PIMENTA, 2019, p. 11).

Cabe lembrar, portanto, que a descrição da mulher como forte e mantenedora de todos ao seu redor pode mascarar também um acúmulo de funções. Há uma reflexão crítica das próprias mulheres sobre os efeitos que esse ideal de comportamento têm em suas vivências. Isso apareceu nas falas de algumas entrevistadas, como Amanda, que fez um desabafo sobre as dificuldades que passou por ser mulher em sua família: “Nós meninas tínhamos que fazer toda a faxina de casa desde muito pequena. E essa faxina, Mariana, não era faxina de ajudar, era faxina de fazer tudo. (...) A gente tinha que fazer tudo para eles. Eu ficava revoltada. E eles cresceram folgados. Os meus irmãos não tiravam um copo da mesa!”.

Nala, que reiterou tanto o papel da mãe, também articulou de forma interessante a contradição que percebe na comunidade em relação às mulheres:

“Armênia ainda é uma sociedade um pouco machista. Mas isso vai muito contra a ideia que a mãe armênia, assim... tomando a mulher com caráter de mãe, eu vejo ela como um pilar muito de sustentação da família armênia e da identidade armênia, por mais que a família armênia seja uma família de fato patriarcal, ao meu ver. Mas mesmo assim eu vejo a mulher armênia muito forte, muito agente dentro do mantimento da família e tudo mais. Então isso pra mim é um choque de ideias.(...) Daí a moça armênia serve para ser mãe dos filhos. Mas ninguém enxerga a mulher armênia como uma mulher independente, pensante, trabalhadora, dona de si. Acho que isso está um pouco difícil ainda, sabe?”

Nessa fala, vemos exposta a incongruência de uma cultura que ressalta historicamente a importância das mulheres e que se agarrou à elas em seus momentos de maior dificuldade, e ao mesmo tempo acaba limitando-as a determinadas funções ou estereótipos. A discriminação de gênero parece ser um tema que ganha força nas gerações mais novas, pois todas as entrevistadas que citaram esse incômodo ou a dificuldade de partilhar tarefas com os homens da família tinham entre 20 e 40 anos. Há, possivelmente, a influência das novas ondas do feminismo na formação de uma visão crítica sobre o papel da mulher dentro da comunidade.

Através destes excertos do campo e das representações artísticas citadas no começo da seção, é possível concluir que a maternidade é um aspecto central do entendimento do que é ser

uma mulher armênia, e atravessa os sentidos dessa identidade cultural inclusive para as mais jovens, que percebem nas suas próprias experiências familiares a influência constante das matriarcas da família. A ênfase na mãe pode parecer um tema comum à diversas culturas. Não é incomum a idealização da maternidade como função quase sacralizada das mulheres na construção de uma nação. Sobre essa questão, entendo que os apontamentos de Beukian são especialmente relevantes:

e mesmo que a construção da maternidade esteja historicamente presente no discurso nacional de várias nações, o que o torna diferente no caso da Armênia é que o conceito de maternidade é filtrado por uma história distinta de luta nacional e genocídio e sustentada por mulheres armênias através dessa percepção. Esta história é identificada como a luta para manter a Armênia ao longo de séculos de tentativas de assimilação (forçada), perda territorial, o Genocídio de 1915, a sovietação e a guerra com o Azerbaijão; esta história particular tem sido o fardo das mulheres e se reflete nas expressões femininas da armenidade. (BEUKIAN, 2014, p. 249)

Assim, é possível concluir que a função das mulheres enquanto mães é mobilizada para engrandecer as suas trajetórias após um evento histórico traumático. As armênias percebem-se em continuidade às que nutriram e reergueram seu círculo familiar e social após grandes provações, e vêm-se dignificadas pelo papel de cuidadoras. Através do cuidado materno existe a possibilidade de uma “vida con-junta, em toda a sua potencialidade, que flor-esce, apesar da “morte-em-vida”, fazendo jus à (r)existência imemorial que trazemos conosco.” (TOSOLD, 2018, p. 188).

Se “a memória não é apenas social e fluída, mas profundamente conectada ao senso contemporâneo de *self*.” (ALEXANDER, 2004, p. 23), podemos dizer que a memória é construção de si, e no caso do genocídio e do trabalho de reconstrução após 1915, é base para o entendimento da armênia de hoje. Aquilo que se lembra sobre a história recente, e as narrativas transmitidas oralmente sobre as mulheres, consolidaram uma imagem de cuidado e alimento da armenidade. A armênia vê-se como portadora do legado da ancestral sobrevivente, da forte guardiã das tradições e da família.

Ao longo destas últimas seções, tencionei visibilizar um aspecto duplo da auto-percepção da mulher armênia, que inclui tanto a figura maternal, servidora, cuidadora de tudo e todos — a “mulher família” — quanto a “mulher guerreira”, heróica, capaz de sobreviver, lutar e

reerguer-se. A força convive com a sua tutela sobre os entes queridos, e ambas as características têm conexão com a memória coletiva sobre violações de direitos humanos aos quais a comunidade foi submetida. O genocídio, ainda que seja um evento de difícil rememoração, deixou uma marca também na concepção de armenidade feminina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns anos atrás fui a Toronto e tive a oportunidade de conhecer pessoalmente a irmã de minha avó, que vive no Canadá. Ser de uma família de imigrantes proporciona momentos em que encontramos uma parte de nós mesmos em outros lugares do mundo, e conhecê-la foi uma forma de rever os gestos e até os traços da avó que eu tinha perdido. Fui recebida da maneira mais armênia e acolhedora possível, e desde então mantenho um contato eventual com estas familiares, tão distantes em sua vida no norte do continente, mas tão próximas nos sentimentos.

Lembro que no dia em que conheci minha tia avó, tentei cavar mais informações sobre a saída dos meus avós de Kessab nos anos 1960. Ela é, afinal, a única fonte que sobrou da família sobre estes eventos, pois todos os outros já faleceram. A senhorinha de cabelos brancos, cujo rosto me lembrava tanto Dona Marie, contou que meu avô “estava com muito medo, não sei do quê”. Percebi que ela não iria muito além disso, e logo passamos a outros assuntos: como estavam meus tios, minha mãe, etc.

Quando estava terminando a escrita desta dissertação, fiz uma videochamada com a sua filha, e enquanto colocávamos a conversa em dia, ela mencionou que a mãe estava escrevendo um livro de memórias, que incluía o que ela sabia da nossa história durante o genocídio. A família se encarregaria de fazer a tradução para o inglês, e quando estivesse pronto, me enviaria. Pensei imediatamente que seria um material riquíssimo, e que poderia obter ali parte daquilo que sempre me faltou, e que não pude indagar no curto período que passamos juntas.

Me dei conta de que ela provavelmente tinha mais informações do que eu, e perguntei o que sabia exatamente sobre a bisavó Zaruhi. Minha prima passou a dar detalhes que eu nunca tinha escutado em 24 anos de convivência com a minha avó: Zaruhi tinha uma irmã, que ficou vivendo e trabalhando em uma casa muçulmana após 1915. A irmã eventualmente faleceu, e nesse ponto a narrativa voltava a ser familiar: Zaruhi foi identificada no orfanato e resgatada pelo único familiar remanescente. Segundo o relato, foi reconhecida por conta de um problema que tinha no dedo de uma das mãos. Diante da minha cara de choque, minha prima perguntou “Você nunca ouviu isso? Sua avó não te contou?”.

Até agora, sinto um misto de incredulidade e dúvida: será que essa história é verdadeira? Entendi tudo direito? Não tenho como saber se minha avó não conhecia esses detalhes, ou se realmente não quis compartilhá-los. Sei apenas que Zaruhi tinha uma irmã que a princípio

também sobreviveu, mas que de alguma maneira acabou vivendo com estranhos que não eram armênios. Não tenho ideia de quanto tempo as irmãs sobreviventes passaram separadas, ou se houve um reencontro entre as duas após o genocídio. Minha única certeza é que farei a leitura do livro de minha tia avó com a maior avidez, e que assumirei a tarefa de traduzi-lo para o português.

Notei que uma parte da narrativa que me falta envolve justamente uma mulher de minha família que foi levada para viver em outra casa. Não ter tido acesso a esse fato durante toda minha vida me faz pensar em como narrativas femininas podem perder-se sem que ninguém se dê conta, e como é necessário olhar para o passado levando em conta as mulheres que provavelmente nunca tiveram a possibilidade de vocalizar algo sobre suas próprias vivências.

Para muitos grupos sobreviventes de tragédias históricas, a história familiar é envolta em mistério e lembranças dolorosas, e as gerações posteriores assumem a tarefa de trazê-las à tona por todos os que não puderem fazê-lo. Como afirma Svetlana Alexijevich (2016): “As lembranças não são relatos apaixonados ou desapaixonados de uma realidade que desapareceu, mas um renascimento do passado, quando o tempo se volta para trás. Antes de mais nada, é uma criação. Ao contar as pessoas “criam”, “escrevem” sua vida.” (p. 13). Este estudo foi uma tentativa de escrever um pouco das vidas e memórias de uma comunidade que há anos convive com um apagamento deliberado de suas histórias. Com foco na percepção das mulheres, concluo que elas encabeçam a ““feroz resistência” cotidiana que faz o mundo se erguer mesmo quando destruído” (PIMENTA, 2019, p. 17).

No primeiro capítulo, procurei contextualizar historicamente o que foi 1915, pontuando como o genocídio foi um processo generificado. Também inseri o caso armênio no contexto amplo da consolidação dos direitos humanos, no conceito de genocídio cunhado por Lemkin, e na militância pela memória, verdade e justiça. No segundo capítulo, centrei a análise na adaptação dos refugiados ao Brasil, na manutenção do que se entende por “armenidade”, e nos aspectos de raça e classe que explicam a incorporação bem-sucedida a setores da classe média branca urbanizada. No terceiro, tratei dos modos como a memória e a ausência dos mortos perpassam as experiências de armênias de gerações que não vivenciariam o genocídio, mas percebem os resquícios deste evento em suas famílias e trajetórias individuais. No capítulo final, tratei o gênero como aquilo que é estruturante do processo genocida e também do modo como as mulheres são lembradas e se lembram do passado. Concluo também que as tentativas de

manutenção da ancestralidade são parte de construções subjetivas da diáspora que vinculam-se diretamente à ideia de maternidade. O gênero, que em diversas análises feministas surge como aquilo que funda uma lógica de Estado, é central na consolidação do pertencimento emocional ao grupo.

A presente dissertação é uma contribuição para um cenário acadêmico da Antropologia que pouco se debruçou sobre os armênio-brasileiros, e almeja jogar luz a novas problemáticas privilegiando as vozes e os silêncios das mulheres da comunidade. Ao colocar a gramática da dor e da imigração sob o olhar dos marcadores sociais da diferença, quero dialogar com a ideia de que as narrativas históricas e culturais de um povo sobre sua tragédia são permeadas por construções de gênero. As armênias da diáspora construíram uma visão sobre a própria identidade cultural que torna visíveis as atividades femininas e reivindicam-nas como aquilo que constitui a base da vida comunitária e familiar. Além disso, enquanto descendentes de sobreviventes, estão conscientes das dificuldades dos seus antepassados e anseiam por justiça, reconhecimento, e por um resgate do passado ao qual não tiveram acesso.

As questões apresentadas não encerram o debate sobre os efeitos transgeracionais do genocídio, ou sobre a identidade e memória de mulheres armênias. Tampouco abarcam todos os aspectos que envolvem a rememoração do genocídio armênio e a comunidade diásporica que vive no Brasil. Por meio desta pesquisa e de seus achados, espero fazer um convite para reflexão e debates futuros.

“você consegue ouvir as mulheres que vieram antes de mim
quinhentas mil vozes
ressoando no meu pescoço
como se isso fosse um palco feito para elas
eu não consigo dizer quais partes de mim são minhas
e quais são elas
você consegue ver elas tomando conta do meu espírito
balançando meu corpo
para fazer tudo
que não puderam fazer
quando estavam vivas”

(Rupi Kaur)

* Tradução minha, a partir da publicação da poesia original feita na [página](#) da autora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKÇAM, Taner; COOPER, Belinda. Turks, Armenians, and the "G-Word". *World Policy Journal*, v. 22, n. 3, p. 81-93, 2005.
- AKÇAM, Taner. *The Young Turks' crime against humanity: The Armenian genocide and ethnic cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton University Press, 2012.
- _____. *A shameful act: The Armenian genocide and the question of Turkish responsibility*. Macmillan, 2006.
- ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *A guerra não tem rosto de mulher*. Editora Companhia das Letras, 2016.
- ALEXANDER, Jeffrey C. et al. *Cultural trauma and collective identity*. Univ of California Press, 2004.
- ALMEIDA, Heloísa Buarque et al. Numas, 10 anos: um exercício de memória coletiva. In: SAGGESE, Gustavo Santa Roza et al (org). *Marcadores sociais da diferença*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2018.
- ALMEIDA, Ligia Cristina Sanchez de. *Armênios e Gregos otomanos: a polêmica de um genocídio*. 2013. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- ANTARAMIÁN, Carlos Salas. El mártir armenio: la construcción política de una figura ejemplar después del genocidio (1915-1918). *LiminaR*, v. 6, n. 2, p. 83-105, 2008.
- BAKALIAN, Anny P. *Armenian-Americans: from being to feeling Armenian*. Transaction Publishers, 1993.
- BALAKIAN, Peter. Raphael Lemkin, cultural destruction, and the Armenian genocide. *Holocaust and Genocide Studies*, v. 27, n. 1, p. 57-89, 2013.
- BARTH, Fredrik et al. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de cultura económica, 1976.
- BEUKIAN, Sevan. Motherhood as Armenianness: Expressions of Femininity in the Making of Armenian National Identity. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, v. 14, n. 2, p. 247-269, 2014.
- BOYM, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. Nova York, Basic Books, 2001.
- BJØRNLUND, Matthias. 'A fate worse than dying': Sexual violence during the Armenian genocide. In: *Brutality and Desire*. Palgrave Macmillan, London, 2009. p. 16-58.
- BLOXHAM, Donald. *The great game of genocide: imperialism, nationalism, and the destruction*

of the Ottoman Armenians. OUP Oxford, 2005.

BLUNT, Ashley Kalagian. After a century of injustice: moving toward Turkish recognition of the Armenian genocide. *Peace and Conflict Studies*, v. 21, n. 1, p. 69-84, 2014.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2009, 2015.

CARDOSO, Ruth CL. *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*. Tese de Doutorado. 1972 (1995). Universidade de São Paulo.

CAMARERO, Artur Attarian Cardoso. *No relógio 19:15, passados mais de 100 anos em guerra*. 2017. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

CHARNY, Israel W. A classification of denials of the Holocaust and other genocides. *Journal of Genocide Research*, v. 5, n. 1, p. 11-34, 2003.

CHO, Grace M. *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy, and the Forgotten War*, 2008.

CLASTRES, Pierre A. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

COHEN, Stanley. *States of denial: Knowing about atrocities and suffering*. Malden: Polity, 2001.

DAS, Veena. *Vida e Palavras: A violência e sua descida ao ordinário*. Editora Unifesp, 2020.

CASELLA, Paulo Borba. Genocídio armênio: lições para o direito internacional no centenário. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu & LOUREIRO, Heitor de Andrade Carvalho (org.). *100 anos do genocídio armênio: Negacionismo, silêncio e direitos humanos*. São Paulo: Editora Humanitas, 2019.

CLIFFORD, JAMES. Diasporas. *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3, p. 302-338, 1994.

COMPARATO, Bruno Konder; SARTI, Cynthia. *Amnesty, memory, and reconciliation in Brazil: Dilemmas of an unfinished political transition*. Texto apresentado em: International Studies Association Annual Convention. 2012.

EKMEKÇIOĞLU, Lerna. A climate for abduction, a climate for redemption: The politics of inclusion during and after the Armenian genocide. *Comparative Studies in Society and History*, p. 522-553, 2013.

_____. *Recovering Armenia: the limits of belonging in post-genocide Turkey*. Stanford University Press, 2016.

GANS, Herbert J. Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. *Ethnic and racial studies*, v. 2, n. 1, p. 1-20, 1979.

- GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira” In: *Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984.
- GRÜN, Roberto. *Negócios & famílias: armênios em São Paulo*. IDESP, Editora Sumaré, 1992.
- HIGA, Laís Miwa. *Umi Nu Kanata-do outro lado do mar: história e diferença na comunidade okinawana brasileira*. 2015. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- HIRSCH, Marianne. The generation of postmemory. *Poetics today*, v. 29, n. 1, p. 103-128, 2008.
- HIRSCH, Marianne; SMITH, Valerie. *Feminism and cultural memory: An introduction*. 2002.
- JILAVYAN, Araksya. *Militancy of Women: From Historic Exclusion to Female Individualization*. 2017.
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI de España editores, 2002.
- JONES, Adam. *Genocide: A Comprehensive Introduction* (Vol. 3). 2017.
- KAZANJIAN, David; NICHANIAN, Marc. Between genocide and catastrophe. In: ENG, David L., KAZANJIAN, David, e BUTLER, Judith. *Loss: The politics of mourning*. Univ of California Press, 2003.
- KOFES, Suely et al. *Memórias De “Histórias Femininas, Memórias E Experiências”*. cadernos pagu, 2011.
- KORKMAZ, Ayşenur. “Twenty-five Percent Armenian”: Oral History Accounts of the Descendants of Islamized Armenians in Turkey. 2015. Thesis. Central European University.
- LASO, Eduardo. Genocidio: silencio, justicia y transmisión. In: *Aesthethika - revista internacional de estudio e investigación interdisciplinaria sobre subjetividad, politica y arte*. Departamento de Ética, Política y Tecnología, Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, 2010.
- LESSER, Jeffrey. *Negotiating national identity*. Duke University Press, 1999.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LAYCOCK, Joanne. *Imagining Armenia: orientalism, ambiguity and intervention*. Manchester: Manchester University Press, 2009.
- LISBOA, Marijane Vieira. Memórias coletivas e memórias oficiais. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 50, 2014.
- _____. A sociologia contemporânea e o genocídio armênio. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci et al. (org.). *100 anos do genocídio armênio: Negacionismo, silêncio e direitos humanos*. São Paulo: Editora Humanitas, 2019.

LOPES, Pedro. *Deficiência na cabeça: percursos entre diferença, síndrome de Down e a perspectiva antropológica*. 2020. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

LOUREIRO, Heitor; PORTO, Pedro Bogossian. A guerra de Nagorno-Karabakh: as disputas em torno dos conceitos de ‘vítima’ e ‘genocídio’ no tempo presente. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 13, n.32, e0111, jan./abr. 2021.

LOUREIRO, Heitor de Andrade Carvalho. Mascates, sapateiros e empresários: um estudo da imigração armênia em São Paulo. *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH-Associação Nacional de História*. São Paulo: ANPUH-SP, v. 1, p. 1-15, 2011.

_____. *O comunismo dos imigrantes armênios de São Paulo (1935-1969)*. 2012. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____. The Armenians in Brazil and the Genocide in Diaspora. *Revista Hades*, v. 1, n. 1, p. 1-8, 2017.

_____. A imigração armênia para a América do Sul: os casos de Argentina e Brasil. In: MARTINS, Ismênia de Lima & HECKER, Alexandre (org.). *E/Imigrações: questões, inquietações*. São Paulo: Expressão e Arte, 2013.

MALKASSIAN, Roberto. Nuevos aspectos de la cuestión del genocidio armenio. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci et al. (org.). *100 anos do genocídio armênio: Negacionismo, silêncio e direitos humanos*. São Paulo: Editora Humanitas, 2019.

MANOOGIAN, Margaret M.; WALKER, Alexis J.; RICHARDS, Leslie N. Gender, genocide, and ethnicity: The legacies of older Armenian American mothers. *Journal of Family Issues*, v. 28, n. 4, p. 567-589, 2007.

MILLER, Donald E.; MILLER, Lorna Touryan. *Survivors: An oral history of the Armenian genocide*. Univ. of California Press, 1993.

MOITA, Luís. Opinion Tribunals and the Permanent People's Tribunal. *JANUS. NET, e-journal of International Relations*, v. 6, n. 1, p. 30-50, 2015.

MORGENTHAU, Henry; BALAKIAN, Peter. *Ambassador Morgenthau's story*. Wayne State University Press, 2003.

MOUTINHO, Laura. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp, 2004.

_____. Sobre Danos, Dores e Reparações: The Moral Regeneration Movement – Controvérsias Morais e tensões Religiosas na Ordem Moral Sul-Africana. In: Wilson Trajano

- Filho (Org.). *Travessias Antropológicas: Estudos em Contextos Africanos*. Brasília: ABA, 2012.
- _____. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções. *cadernos pagu*, v. 42, p. 201-248, 2014.
- NEVES, Paulo Sérgio da Costa; MOUTINHO, Laura; SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. Herança colonial confrontada: reflexões sobre África do Sul, Brasil e Estados Unidos. *Revista Estudos Feministas*, v. 27, n. 3, 2019.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo social*, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.
- NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História. São Paulo*, v. 10, p. 7-28, 1993.
- OKOOMIAN, Janice. Becoming white: Contested history, Armenian American women, and racialized bodies. *Melus*, v. 27, n. 1, p. 213-237, 2002.
- PALMER, Alison. Colonial and modern genocide: explanations and categories. *Ethnic and Racial Studies*, v. 21, n. 1, p. 89-115, 1998.
- PAVERCHI, Silvia Regina. *Memória da diáspora armênia nos relatos de seus descendentes no Brasil e Argentina (cidades de São Paulo e Buenos Aires)*. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- PIMENTA, Denise Moraes. *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (a epidemia de Ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas)*. 2019. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista estudos históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- _____. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.
- PORTO, Pedro Bogossian. “*Construções e reconstruções da identidade armênia no Brasil (R.J. e S.P.)*”. 2011. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense.
- _____. Os primeiros cristãos do mundo: pertencimento religioso e identidade coletiva na diáspora armênia. *Horizontes Antropológicos*, n. 43, p. 157-182, 2015.
- POWER, Samantha. *Genocídio: a retórica americana em questão*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.

- ROSS, Fiona. La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. *Cuadernos de antropología social*, n. 24, p. 51-68, 2006.
- RUBY REID-CUNNINGHAM, Allison. Rape as a Weapon of Genocide. *Genocide studies and prevention*, v. 3, n. 3, p. 279-296, 2008.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Editora Companhia das Letras, 2007.
- SAIDIYA, Hartman. Venus in Two Acts. *Small Axe*, v. 12, n. 2, p. 1-14, 2008.
- SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. *Cad. CRH*, p. 51-61, 2011.
- _____. Enunciações da tortura: memórias da ditadura brasileira. *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 3, p. 505-529, 2019.
- SANASARIAN, Eliz. Gender distinction in the genocidal process: A preliminary study of the Armenian case. *Holocaust and Genocide Studies*, v. 4, n. 4, p. 449-461, 1989.
- SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural*, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.
- SHAW, Martin. *War and Genocide*. Polity Press, 2003.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado. *Ciência e Cultura*, v. 64, n. 1, p. 48-55, 2012.
- _____. *Nem Preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SPINELLI, Daniela. Reflexões sobre memória, esquecimento e recalque do genocídio armênio. *Interdisciplinar-Revista de Estudos em Língua e Literatura*, v. 13, 2013.
- STANTON, Gregory H. The eight stages of genocide. *Genocide Watch*, 1998.
- STARLING, Heloisa; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- STONE, Dan. Genocide and memory. in: BLOXHAM, Donald; MOSES, A. Dirk (Ed.). *The Oxford handbook of genocide studies*. Oxford University Press, 2010.
- TACHJIAN, Vahé. Gender, nationalism, exclusion: the reintegration process of female survivors of the Armenian genocide. *Nations and Nationalism*, v. 15, n. 1, p. 60-80, 2009.
- TOSOLD, Léa. *Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des) naturalização da violência*. 2018. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

_____. Por uma vida sem barragens: corpos, território e o papel da autodeterminação na desnaturalização da violência. *Revista de Antropologia*, v. 63, n. 3, 2020.

VARELA, Brisa. Los desplazamientos forzados y la desterritorialización como experiencia traumática personal y transgeneracional. *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, v. 35, n. 76, p. 83-104, 2014.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *cadernos pagu*, n. 37, p. 79-116, 2011.

VIANNA, Adriana. Políticas da morte e seus fantasmas. *Dossiê: Estado de choque—Le Monde Diplomatique*, 2019.

VINYES, Ricard. Memoria, democracia y gestión. *Revista História & Perspectivas*, v. 29, n. 54, 2016.

VOLLHARDT, Johanna Ray; NAIR, Rashmi. The two-sided nature of individual and intragroup experiences in the aftermath of collective victimization: Findings from four diaspora groups. *European Journal of Social Psychology*, v. 48, n. 4, p. 412-432, 2018.

VON JOEDEN-FORGEY, Elisa. Gender and genocide. In: *The Oxford handbook of genocide studies*. 2010.

ÜNGÖR, Uğur Ümit. Orphans, Converts, and Prostitutes: Social Consequences of War and Persecution in the Ottoman Empire, 1914–1923. *War in History*, v. 19, n. 2, p. 173-192, 2012.

WINN, Peter et al. *No hay mañana sin ayer: batallas por la memoria histórica en el Cono Sur*. Lom Ediciones, 2014.

WEICHERT, Marlon Alberto. “*Justiça Transicional*”. São Paulo: Estudo Editores.com, 2015.

ZAMBONI, Marcio Bressiani. *Herança, distinção e desejo: homossexualidades em camadas altas na cidade de São Paulo*. 2014. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.