



Universidad de la República
Facultad de Psicología

Trabajo Final de Grado
GENOCIDIO Y SILENCIO

***El silencio de la primera y la segunda generación de los
sobrevivientes del Genocidio Armenio***

Monografía

Montevideo, Octubre 2016

Estudiante: Susana Kebedjian C.I. 1.740.757-8

Tutora: Prof. Adj. Irene Barros

Revisor: Asist. Mag. María Pilar Bacci

*“¿Acaso hemos soñado ese genocidio? No. Es un genocidio perfecto:
no se produjo.”*

J.M. Carzou



*“CUANDO MIRAS LARGO TIEMPO A UN ABISMO,
EL ABISMO TAMBIÉN MIRA DENTRO DE TI”.*

FRIEDERICH NIETZSCHE

Índice.....	2
Resumen.....	3
Introducción.....	4
I. El Genocidio	
1. ¿Qué es un genocidio?.....	6
2. Contexto Socio-histórico-cultural.....	10
<i>Lo Siniestro.....</i>	10
<i>El Islam.....</i>	11
<i>El Narcisismo de las pequeñas diferencias</i>	13
3. Las Matanzas de Abdul Hamid.....	13
1894 – 1896 Las masacres.....	14
<i>El odio.....</i>	16
4. 24 de Abril de 1915.....	17
<i>Ittihad.....</i>	18
<i>Enemigos Internos.....</i>	18
5. Desarrollo del Genocidio 1915 – 1923	20
6. El exilio forzado: Destierro.....	23
II. El Silencio	
1. Trauma.....	25
2. Negación.....	28
3. Duelo.....	30
<i>Palabras enterradas vivas</i>	32
<i>Dolor, culpa y subjetividad.....</i>	34
4. Lo Transgeneracional.....	35
<i>Gurriarán.....</i>	35
<i>Indecible, Innombrable, Impensable.....</i>	35
<i>La Transmisión.....</i>	36
<i>La voz de los descendientes.....</i>	38
Reflexiones Finales.....	39
Referencias Bibliográficas.....	40

Resumen

La presente monografía trata sobre el primer genocidio del siglo XX, que perpetrado por el Estado Turco le costó la vida a un millón y medio de armenios. No habiendo sido hasta la fecha reconocido por Turquía, quien niega la intención genocida de las matanzas. Se analizará el surgimiento del término genocidio y desde el pensamiento de Agamben y otros autores, cuáles son las condiciones para que un crimen masivo pueda llevarse a cabo. La necesidad de deshumanizar a este colectivo y el estatuto de enemigos internos que permitió justificar las masacres. Veremos los factores que fueron determinantes en el desencadenamiento del Genocidio Armenio, tales como el nacionalismo turco o el Islam. Se hará una síntesis del contexto socio- histórico- cultural en que se encontraba la minoría armenia dentro del Imperio Otomano. Se analizarán algunas de las secuelas de esta catástrofe social como ser el exilio forzado. Se definirán y analizarán el Trauma y el Duelo no elaborados por los sobrevivientes desde una perspectiva psicoanalítica. Encontramos en los desarrollos teóricos principalmente de Freud y Lacan las herramientas para pensar el porqué del silencio de las víctimas y sus descendientes. Las características de un duelo colectivo no elaborado y el recorrido en la transmisión transgeneracional. Algunas entrevistas testimoniales nos ayudarán a articular los conceptos teóricos con las experiencias vividas por los descendientes de los sobrevivientes.

Palabras clave: Genocidio, Negación, Trauma, Duelo, Transmisión.

GENOCIDIO Y SILENCIO

El silencio de la primera y la segunda generación de los sobrevivientes del Genocidio Armenio

Հայրիկիս – Para Yervant

Կայնել եմ, գալ չեմ կարող, գալ չեմ կարող, գալ չեմ կարող:

Լցվել եմ, լալ չեմ կարող, լալ չեմ կարող, լալ չեմ կարող: Կօմիտաս:

(Estoy parado, no puedo volver, no puedo volver, no puedo volver.

Estoy lleno, no puedo llorar, no puedo llorar, no puedo llorar. Gomidás)

Introducción

Se lo llama *el Genocidio Olvidado* (Dadrian, 2008, p.5). Sin duda que los descendientes del pueblo armenio no lo olvidan, ni lo harán. Para ser olvidado, debió primero ser silenciado. Por los perpetradores, el Estado Turco, el cual hasta el día de hoy no lo ha reconocido, negando una intención genocida en las matanzas. Por los países del mundo, que para la época estaban sumidos en la Primera Guerra Mundial, viviendo su propia barbarie, ajenos a esta nación que sucumbía en silencio. Pero por encima de todos los silencios, el de las propias víctimas y sus descendientes. Incapaces de entender el por qué, o el para qué, simplemente callaron su dolor y su vergüenza. Quienes descendemos de sobrevivientes del Genocidio y hemos tenido la oportunidad de convivir con ellos, bien sabemos del profundo silencio que guardaron respecto a los atroces hechos de los que fueron testigo y de la poca información que transmitieron a sus hijos y del dolor y la tristeza que siempre parecía acompañarlos. Es entonces, la pregunta ante este silencio, lo que ha sido determinante en la elección del tema de mi Trabajo Final de Grado.

A 101 años del primer genocidio del siglo XX, el pueblo armenio aún lucha por su reconocimiento. Pero ya no en silencio. El presente trabajo es prueba de ello.

La psicoanalista argentina Rita Kuyumciyan (2009) se pregunta:

¿Cuáles fueron las condiciones para que un crimen masivo cometido contra el pueblo armenio, en donde fueron asesinados más de un millón y medio de armenios, quedara con escasas referencias históricas y sin perdurabilidad en el recuerdo de la humanidad? (p.162).

Si bien podría pensarse que el énfasis del psicoanálisis está en lo intrapsíquico, ya Freud frente a las secuelas de la guerra plantea desarrollos teóricos en relación al trauma histórico colectivo. “¿Es posible pensar que la realidad externa social, el no-Yo carece de representación en la realidad psíquica?” (Puget, 1991, p.22). El presente trabajo partirá del supuesto que el contexto social influye en el aparato psíquico. “La realidad histórica de un genocidio se impone en la realidad psíquica de cada sobreviviente con representaciones de dolor, culpa y horror” (Kuyumciyan. s/f, p.1). Veremos no solamente el impacto del Genocidio en la psiquis de los sobrevivientes y sus descendientes, sino también los estragos que la negación del mismo ha causado. Al hablar de la violencia ejercida por el terrorismo de Estado, Puget (1991) dice que “Su Significante es el terror, que además es desmentido creando un estado de terrorismo con su equivalente en el aparato psíquico” (p.27).

La presente monografía incluirá una narrativa testimonial, que constará de no más que algunas pocas historias narradas café mediante, entre amigos. Porque son historias que necesitan salir de lo íntimo. Hay una serie de libros con testimonios de sobrevivientes que han dado cuenta de estos horrores, pero he elegido no recurrir a ellos. Porque son muchas, muchísimas más las historias que han quedado ocultas, en secreto, que nadie ha contado y que nadie ha oído, y que el tiempo terminó llevándose. Este es un intento de darles voz a algunas de ellas, de sacarlas de ese silenciamiento, de permitirles elaborar un duelo, aunque sea *in absentia*. Rescatamos de Kaës (2004) la noción de portavoz de Aulagnier, como “la función atribuida al discurso de la madre en la estructuración de la psique (...) de aquel que aún no habla” (p.102). El portavoz es aquel que porta la palabra de otro, de un otro en este caso, que *ya no puede hablar*. Porque de otro modo el Genocidio no será más que un concepto abstracto, horroroso, pero abstracto. Necesita inscribirse, como dice Hornstein (2004) “...un objeto, antes que se pueda experimentar como ausente o faltante tiene que haber sido investido” (p. 68). No podemos hablar de olvido de algo que nunca se registró. El Genocidio Armenio como tal no fue olvidado, simplemente fue expulsado de la memoria y abolido de la historia. En este sentido puede plantearse que fue *forcluido*, siguiendo a Lacan (1955/1956) que introduce el término *forclusión* para hablar de un significante que ha sido expulsado, que nunca se inscribió.

Libaridian (1987) habla del Genocidio como de un corte radical que sufrieron los armenios con su pasado y con la transmisión de sus valores y cultura.

Cabe entonces la pregunta: ¿Qué es un *genocidio*?

El Genocidio

1. ¿Qué es un genocidio?

“La destrucción de la población armenia del Imperio Otomano emerge (...) como la culminación catastrófica de un proceso histórico que implica la liquidación progresiva de los armenios a través de masacres intermitentes y recurrentes” (Dadrian, 2008, p. 3). Pero como indica el autor en su texto, recién en 1948, luego de la Segunda Guerra Mundial, el Genocidio se considerará un crimen internacional. Al final de la Primera Guerra Mundial las naciones aliadas (Francia, Gran Bretaña y Rusia) establecen el concepto de *Crímenes contra la Humanidad*, ante las matanzas perpetradas por los turcos contra los armenios: “En vista de estos nuevos delitos de Turquía contra la humanidad y la civilización (...) los gobiernos Aliados anuncian públicamente (...) que harán personalmente responsables (...) a todos los miembros del gobierno otomano y de sus agentes que estén implicados en tales masacres” (Dadrian, 2004, p.14).

Según Roger Smith (1987) en el Siglo XX fueron muertas por genocidio más de 60 millones de personas en todo el mundo, y haciendo referencia a la expresión de Camus, lo llama una *era de asesinatos*.

Raphael Lemkin, jurista polaco de origen judío fue quien acuñó el término *genocidio* en 1944 en el libro *El poder del eje en la Europa ocupada* y lo define como: “*la aniquilación coordinada y planeada de un grupo nacional, religioso o racial, por una variedad de acciones llevadas a cabo, apuntando a los fundamentos esenciales que hacen a la supervivencia del grupo*” (Kuyumciyan, 2009, p.54). Construyó el término a partir de la palabra griega *genos*; raza, pueblo y del latín *cidere*; matar. Si bien el término genocidio toma forma frente al Holocausto judío, Lemkin había comenzado a escribir ante las matanzas *sin nombre* de la que eran objeto los armenios, intentando frenar estos crímenes y detener la impunidad de sus perpetradores. En 1948 la Asamblea General de la ONU incorpora el término y aprueba la Convención para la prevención y sanción del delito de Genocidio.

Según el Artículo 6 del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (1998)

Se entenderá por “genocidio” cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal:

A) Matanza de miembros del grupo;

- B) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo;
- C) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;
- D) Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo;
- E) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.

El Genocidio es el acto más violento que se puede cometer contra un grupo humano, y es considerado una violación a la Humanidad en su conjunto. Como dice Kuyumciyan (2009) “matar a alguien simplemente por existir es considerado un crimen contra la humanidad. El genocidio invoca el desconocimiento de la calidad del ser humano” (p. 56). En esta misma línea aporta Smith (1987): “El genocidio destruye personas más frecuentemente por lo que ellas son, que por cualquier cosa que pudieran haber hecho” (p.23).⁽¹⁾ No se exterminan colectivos por razones objetivas, (en caso de que pudiera existir una razón para aniquilar un pueblo) se los pretende exterminar por quienes ellos son. Para esto se los debe deshumanizar. Deben ser primero vistos como sin derechos o como dice Smith (1987):

Han sido seleccionados para el genocidio por quienes ellos son, porque a los ojos del grupo más poderoso (...) ellos no merecen vivir (...) por razones históricas, situacionales o ideológicas ellos han sido definidos más allá del círculo de la obligación moral, por lo tanto como inhumanos (p.32).

⁽²⁾

Agamben (2006) traerá la figura del *homo sacer* procedente de la religión y jurisprudencia romana, que define a un ser humano que por un lado es sagrado (*sacer*), es decir insacrificable, pero por otro lado puede ser asesinado por cualquiera. “Al tiempo que sanciona la sacralidad de una persona, autoriza (o más precisamente, declara no punible) el que se le dé muerte” (Agamben, 2006, p. 94). Se dan así dos figuras opuestas e incompatibles entre sí, por un lado la vida humana sagrada, en un sentido religioso y por lo tanto intocable, pero por otro lado la impunidad del que la quita, y cualquiera puede quitarla.

(1) Smith, R. (1987) Genocide destroys persons most often for what they are rather than for anything they may have done” (p. 23). Traducción mía.

(2) Smith, R. (1987) Have been selected for genocide because of *who* they are, because in the eyes of the stronger group ... they do not deserve to live... for historical, situational or ideological reasons they have been defined as beyond the circle of moral obligation and thus as inhuman. (p.32) Traducción mía

Agamben (2006) lo relaciona con el poder, el poder soberano, ya que “soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio” (p.109). Porque como bien dice el autor, sobre este *homo sacer* “todos los hombres actúan como soberanos” (p.110) y “es una vida a la que se le puede dar muerte lícitamente” (p. 112). El historiador británico Arnold Toynbee que en 1916 compiló documentos que detallan el Genocidio Armenio escribió: “este genocidio fue llevado a cabo (...) bajo el manto de la legalidad, mediante una acción gubernamental despiadada. No se trató de asesinatos en masa cometidos espontáneamente por pandillas de individuos particulares” (Dadrian, 2004, p.20).

Para hablar de *homo sacer* será necesario que esté presente “el carácter particular de la doble exclusión en la que se encuentra apresado y de la violencia a la que se halla expuesto” (Agamben, 2006, p.108).

De la misma manera Agamben entiende que a pesar del intento de significar al genocidio judío con un tinte religioso al llamarlo Holocausto, éste es también “la actualización de una simple posibilidad de recibir la muerte que es inherente a la condición de judío como tal” (p. 147). Ya que “la dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica” (p.147).

En el siglo XIX el soberano ostentaba el poder de decidir sobre la vida y muerte de sus súbditos, lo cual ha evolucionado, según Foucault (1998), hacia el poder de *hacer vivir – dejar morir*. Esta dimensión del poder de la política sobre la vida es la llamada *biopolítica*, ejercida no como antaño sobre los cuerpos, sino sobre las poblaciones. Cabe formularse la pregunta si cualquier soberano o cualquier estado tienen derecho a reclamar el poder sobre la vida o sobre la muerte.

Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población (Foucault, 1998, p.82).

Este poder soberano puede suprimir una “*vida indigna de ser vivida*” (p.176), es decir una vida sin derechos jurídicos, por lo tanto sin valor político. Y en este punto la *biopolítica* dice Agamben (2006) se transforma en *tanatopolítica*.

Si el soberano, en cuanto decide sobre el estado de excepción, ha dispuesto desde siempre del poder de decidir cuál es la vida a la que puede darse muerte sin cometer homicidio, en la época de la biopolítica este poder tiende a emanciparse del estado de excepción y a convertirse en poder de decidir sobre el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante (p.180).

El genocidio es el intento de destruir un determinado colectivo humano, por grupos en el poder, motivados por razones políticas. Sin embargo, en su análisis de cómo se desarrolla un genocidio, Barbara Harff (1987) no coloca las responsabilidades solamente en las elites en poder, sino da cuenta de la complicidad necesaria para que un genocidio se lleve a cabo.

La decisión de destruir determinados colectivos es un producto que involucra a muchos, a pesar de que las decisiones de unos pesen más que las de otros, el rol de los “ayudadores” es un facilitador de las elecciones que se toman para desencadenar la muerte de otros (p.42).⁽³⁾

Es necesario que se desarrolle determinada percepción en el resto de la población, un determinado *clima emocional*, como menciona Harff (1987) para que estas matanzas puedan llevarse a cabo, estos colectivos deben ser percibidos como una amenaza, como enemigos. Debido a “un clima emocional que conduce a la compulsión de asesinar a quienes son percibidos como enemigos de los intereses dominantes” (p.42).⁽⁴⁾ En el caso del Genocidio Armenio, durante muchos años el Estado Turco se valió de los kurdos vehiculizándolos como agentes de exterminio, en las sucesivas e innumerables incursiones que los kurdos realizaban a las poblaciones armenias, robando, violando y matando, con absoluta impunidad.

Siguiendo con su análisis, Harff establece que deben darse determinadas condiciones para que estos exterminios sucedan. En primer lugar habla de *cambios estructurales*, que afectan a la sociedad en su conjunto y son aprovechados por el Estado para que estos colectivos sean percibidos como enemigos. Un ejemplo de estos cambios estructurales es perder una guerra o una situación de crisis social. Pero esta no sería condición suficiente, además debe haber un *conflicto interno* previo con estos colectivos, conflicto obviamente latente y no resuelto, que logra eclosionar en estas circunstancias. Se produce una polarización de las diferencias ideológicas, religiosas o culturales que va en desmedro de estos colectivos más débiles. Finalmente, se debe dar la falta de *control externo*. Sin la sanción externa se produce una vía libre para todas estas violaciones a los derechos humanos, y como coinciden muchos historiadores, en el caso del Genocidio Armenio la no sanción internacional fue un factor determinante para que el nazismo perpetrara el Holocausto judío.

(3) Harff, B. (1987) The decision to destroy a certain people is a product of the many involved, and although some decision makers are more important than others, the role of the "helpers" surely facilitates the larger choice which delivers others to death. (p.42) Traducción mía.

(4) Harff, B. (1987) the emotional climate which is conducive to a compulsion to murder those who are perceived as enemies of the dominant interests. (p.42) Traducción mía.

2. Contexto socio - histórico - cultural

Armenia es una de las más antiguas civilizaciones, poseedora de un ancestral y rico patrimonio cultural. De acuerdo al calendario pagano armenio que comienza en el 2492 a.C., este año 2016 sería el 4509 de su historia. En el año 301 d.C. es la primera nación en adoptar el cristianismo, y en el año 406 d.C. obtiene un alfabeto propio. En su momento de mayor expansión entre los años 95 a.C. hasta 66 a.C., el reino de Armenia se extendía desde el mar Caspio hasta el Mediterráneo. La importancia geopolítica de Armenia está centrada en su ubicación como zona de paso de Oriente a Occidente. Situada en el Cáucaso, entre el mar Negro y el mar Caspio, ha sido históricamente la ruta de tránsito necesaria para el pasaje a Oriente. Esto le ha valido sucesivas invasiones y conquistas por diferentes ejércitos, árabes, persas, romanos, mogoles, rusos y finalmente turcos. En el siglo XI, los turcos selyúcidas atacaron Armenia, instalándose y dominando su territorio, provocando la desaparición por muchos siglos de Armenia como Estado. En el año 1500 el Imperio Otomano anexa parte de Armenia, conformándose un gran imperio que a pesar de su decadencia y sucesivas pérdidas territoriales para el año 1900 aún ocupa Anatolia, los Balcanes, Irak, el norte de África. Para 1915 la población armenia en el Imperio, rondaba los dos millones y medio de personas.

Esta decadencia del Imperio Otomano es uno de los factores que agrava la situación de las minorías como la armenia.

Mientras el Imperio Turco Otomano estaba en expansión, los armenios convivían en relativa tranquilidad, pero cuando la estructura administrativa, financiera y militar comenzó a decaer por corrupción interna y desafíos externos mundiales durante los siglos XVIII y XIX, aumentó la intolerancia y la discriminación hasta desatarse la persecución sanguinaria que terminó en las matanzas (Kuyumciyan, 2009, pp. 41,42).

Surge a finales del siglo XIX la llamada *Cuestión Armenia*, término empleado por los otomanos para referirse al conflicto con la minoría armenia del Imperio, e “imponer la idea de que el Imperio Otomano era víctima permanente del conflicto de nacionalidades” (Dadrian, 2008, p.59).

Lo Siniestro

Heimlich es definido por Freud (1986/1919) en el texto *Lo Ominoso*, como un término no unívoco, con dos acepciones opuestas entre sí, como lo familiar y lo clandestino a la vez. *Unheimlich* (lo ominoso) es lo opuesto a *Heimlich* (lo familiar), es decir es aquello “nuevo e impredecible (...) que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la

luz” (p.225). Freud encuentra en el desarrollo de la etimología del término que *Heimlich* coincide en este punto con su opuesto *Unheimlich*. Lo ominoso produce angustia, porque se trata de algo familiar, cercano que necesariamente debe permanecer oculto, pero sale a luz. Este doble carácter podemos encontrarlo en las relaciones entre turcos y armenios. La convivencia pacífica durante siglos, la familiaridad de costumbres, relaciones e incluso el idioma (los armenios no podían hablar públicamente el armenio, el turco era obligatorio) de pronto revela lo terrorífico que ha estado oculto durante décadas. De pronto lo familiar se vuelve enemigo. De pronto esos conflictos latentes, silenciados, reprimidos emergen y lo hacen de forma violenta, siniestra.

El Islam

Siendo el Islam la religión oficial del Imperio, conviven en él minorías étnicas y religiosas, como por ejemplo la armenia cristiana. Sin embargo, no hay un estatuto de igualdad para los no musulmanes. Todos los autores consultados coinciden en señalar la vulnerabilidad en la que se encontraban los armenios como minoría étnica y religiosa dentro del Imperio Otomano. Tenían una mayor carga impositiva, salvo excepciones no gozaban de derechos políticos y tenían prohibido el porte de armas, así como ser testigos en juicios, lo cual les impedía tomar acciones legales frente a las matanzas. Estaban agrupados en *milets* que significa secta religiosa lo cual marcaba claramente la discriminación de que eran objeto. En muchas zonas del Imperio los armenios tenían prohibido hablar el armenio, salvo en los cánticos religiosos. Sus derechos no estaban garantizados ya que eran considerados *guiavur* es decir, infieles tolerados.

Como dice Dadrian (2008) “Muchas veces, la erupción de tal conflicto es el síntoma de la acción subyacente de tensiones que han quedado largo tiempo latentes y que repentinamente se abren camino hacia la superficie” (p.115).

En este marco Dadrian coloca al Islam como una de las mayores tensiones que influyeron en el conflicto. El Islam (palabra que en árabe significa sumisión) es una religión monoteísta, que comparte en el patriarca bíblico Abraham, un origen común con el judaísmo y el cristianismo. El Islam es además un modo de vida, imbricado en todo el entramado social musulmán y está regido por la *Sharia*, que es el derecho canónico islámico, el cual además de lo jurídico regula muchos aspectos de la vida cotidiana y la conducta. Mahoma fue su fundador, considerado el último y más grande profeta, en el año 622 en *La Meca*. Si bien el Islam reconoce determinados profetas bíblicos, así como la *Biblia* como texto sagrado, entiende que la revelación definitiva de Dios es el *Corán* (palabra que significa recitación). “Al autoidentificarse como la última religión y entender que el *Corán* es el último libro, el último mensaje de Alá a la humanidad, el Islam

otorga la posesión de la verdad absoluta a cualquier musulmán” (Amirian, Zein, 2009, p.193). La palabra *Yihad* es hoy muy conocida en el mundo occidental, y se asocia exclusivamente con el concepto de “guerra santa”, siendo su significado en árabe “esfuerzo o lucha, sin reservas”. Sin embargo el Islam reconoce dos tipos, *yihad al Kabar* (o yihad mayor) que es la lucha interior del musulmán con su ego y *yihad al Askar* (o yihad menor) que es lograr que ateos o de otras religiones se conviertan al Islam. En este extremo se colocan quienes recurren a la violencia.

El *Corán* pone muchas limitaciones a esta *yihad menor*, entre ellas prohíbe hacer daño a niños, mujeres, ancianos o personas que no confronten, ya que la guerra es una excepción no la norma. Lo que revela esto, es que toda *guerra santa* en el fondo reviste otros intereses más allá de lo religioso, incluso opuestos a éste. Hay detrás de estos conflictos una búsqueda por intereses económicos, políticos, es decir una búsqueda de recursos o estrategias geopolíticas, que distan mucho del sostén religioso en el que dicen apoyarse, lo cual hace que muchas veces se tergiversen conceptos o se enfatizen otros en un intento de justificación.

Dadrian (2008) menciona el *sentimiento de superioridad* de los musulmanes, lo cual sustenta la tendencia a la intolerancia hacia otras religiones, estableciendo que el Imperio Otomano, regido por la *Sharia* (derecho canónico islámico), conformaba una teocracia en un estado fuertemente militarizado.

El sistema otomano, lejos de ser una simple teocracia, era una organización política fundada sobre la subyugación, donde las relaciones legales entre musulmanes y no musulmanes eran regidas por el principio de la subordinación intangible de los unos y de la superioridad de los otros, donde los no musulmanes gozaban de derechos sociales y políticos restringidos (p.18).

El status de “infiel tolerado”, colocaba a los no musulmanes en un rango inferior, donde los musulmanes eran considerados los amos y señores. Esta categorización de la población fue fuente de profundos conflictos, que se profundizaron aún más cuando los Jóvenes Turcos llegaron al poder en 1908. El *Ittihad* (Jóvenes Turcos) gobernó el estado como una férrea teocracia, siendo que ellos mismos eran agnósticos o ateos. Al respecto retomamos al sociólogo turco Yalman (en Dadrian op.cit.): “La religión era utilizada [*por el Ittihad*] como base de agitación para asegurar su popularidad” (p.19). Era un instrumento de manipulación a fin de lograr una cohesión social que fuera funcional a sus intereses y no un ideario sustentador de sus políticas.

Dentro del ideario político del *Ittihad* se encontraba el Panturanismo, y un exacerbado nacionalismo turco-otomano basado en una pretendida superioridad racial, donde las diferencias

debían ser eliminadas. El Panturanismo es una ideología que busca la unificación de todos los pueblos de habla turca en un solo país denominado Turán.

El narcisismo de las pequeñas diferencias

En su análisis de las limitaciones que la cultura impone a lo pulsional, Freud (1992/1927) le da un valor decisivo al hecho de que “en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales” (p. 7). Freud propone que la cultura requiere de una renuncia de las satisfacciones pulsionales en aras de la convivencia, lo cual genera hostilidad. A su vez la cultura provee de una satisfacción narcisista en la medida que se alcancen los ideales que han sido aceptados como los de mayor valor. Pero, para esto es necesario además compararse con los valores de otra cultura, y es entonces que “En virtud de estas diferencias, cada cultura se arroga el derecho a menospreciar a las otras” (p.13). Esto proporciona un sentido de pertenencia y unidad a la propia población que encuentra en el desprecio al extranjero una compensación a la opresión que él mismo pueda estar padeciendo, “también los oprimidos pueden participar de ella, en la medida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los perjuicios, que sufren dentro de su propio círculo” (Freud 1992/1927, p.13). Lo llamaré el “*narcisismo de las pequeñas diferencias*” (Freud, 1992/1930, p. 111) a la satisfacción que esta agresividad proporciona y su función de cohesión social. Se trata de un “Rasgo diferencial con el cual se marca al otro como extranjero a excluir y segregar” (Cevasco, Zafiropoulos, 2001, p.184).

Veremos cómo este sentimiento nacionalista turco se vio alimentado por el odio a las minorías “extranjeras” del Imperio, llevándolos al extremo de la limpieza étnica.

3. Las matanzas de Abdul Hamid II

En 1894 comienza lo que se conoce como la *era de las matanzas de Abdul Hamid*, lo que le valió el apodo de Sultán Rojo.

Abdul Hamid II era el Sultán del Imperio, un autócrata que ostentaba poderes absolutos, y cuya madre, curiosamente, era armenia. Detalle que no le impidió acabar con la vida de unos 300.000 armenios. Abdul Hamid era el segundo hijo del Sultán Abdul Mejid, y la favorita del harén, una mujer armenia de nombre Vergin, de quien se decía tenía amoríos con un armenio que servía en la corte. Su padre creyó ver en él rasgos netamente armenios, y convencido de que no era hijo suyo lo odió y trató con hostilidad toda su vida, aislándolo y obligándolo a crecer

como un niño solitario y con sed de venganza. Cuando finalmente llega al poder, lo ejerce con brutalidad, descargando su particular odio hacia esa parte de sí mismo que tanto dolor le produjo: su origen armenio.

La vida me debe un resarcimiento, que yo me tomaré. Tengo derecho a ser una excepción, a pasar por encima de los reparos que detienen a otros. Y aun me es lícito ejercer la injusticia, pues conmigo se la ha cometido (Freud, 1992/1916, p.322).

Las anteriores bien podrían ser las palabras de Abdul Hamid, pero surgen del análisis que hace Freud (1992/1916) de Ricardo III en la obra de Shakespeare, donde distingue lo que él llama “excepción”, es decir la excusa para sus conductas despiadadas, en los sufrimientos de su infancia.

1894 -1896: Las masacres

Hacia mediados del siglo XIX, muchos armenios habían culminado estudios universitarios en Europa trayendo consigo ideas liberales y comenzando movimientos de lucha por los derechos de las poblaciones armenias, en reclamo del cumplimiento del Tratado de Berlín de 1878 que obligaba a Turquía a proteger y dar estatuto de igualdad a las minorías macedonias y armenias. Este nuevo posicionamiento de la minoría armenia tuvo como consecuencia una exacerbación del nacionalismo turco. Emergieron agrupaciones políticas revolucionarias armenias -*Hinchaguan* y *Tashnak* entre otras-, que organizaron movilizaciones en reclamo de igualdad y derechos. También en esta época surgen los *Fedayin* (palabra persa que significa *devoto*), que son militantes armenios armados y entrenados para dar socorro a los pueblos acosados y organizar su resistencia. La respuesta del Sultán fue agravar los impuestos sobre los armenios y dar vía libre a los kurdos (musulmanes) en la concreción de actos de pillaje, violación y asesinato de armenios. Los armenios se encontraron entonces con un doble tributo, al gobierno central y otro impuesto que debían pagar a los kurdos, que además los hacían objeto de extorsión exigiéndoles un pago por protección. El campesinado, principalmente, es el que padece un mayor empobrecimiento. “Es bien conocido que un pueblo que se muere de hambre tiene menos capacidad de pensar y de organizar movimientos de oposición” (Puget, 1991, p.22). A pesar de lo cual, los armenios de Sasún se niegan a someterse, produciéndose una revuelta que Abdul Hamid reprime con matanzas, utilizando para ello tanto a los kurdos como al ejército regular. “Estos contingentes militares devastaron la región, quemando aldeas y matando muchísimas personas” (Dadrian, 2008, p.118).

Cuando hablamos de masacre, nos referimos a:

(...) pereció la amplia mayoría de la población de unas 25 aldeas, y algunas eran inusualmente grandes (...) en Bitlis (...) tomó ochenta latas de petróleo (...) utilizados para quemar las casas junto con sus ocupantes en el interior. (...) se ató de pies y manos a un cierto número de jóvenes, se les alineó en filas, se amontonó leña sobre ellos y se los quemó vivos. (...) abrir los vientres de mujeres embarazadas, descuartizar a niños por la fuerza de las manos (...) sesenta muchachas y jóvenes mujeres fueron conducidas a una iglesia, y se ordenó a los soldados hacer de ellas lo que quisieran y luego asesinarlas; dicha orden fue ejecutada así.

(Extracto del informe hecho por soldados que participaron en las masacres, Dadrian, 2008, p. 119)

Lo anterior, además de revelar la magnitud de la violencia que el Estado Turco ejerció sobre poblaciones desarmadas, indefensas, comienza a vislumbrar el efecto traumático en el aparato psíquico de los sobrevivientes.

Es un mecanismo inherente al aparato psíquico procurar deshacerse de aquello que lo perturba. La expulsión, la proyección y la automutilación son mecanismos reconocidos en diferentes teorías psicoanalíticas en tanto modalidades primarias empleadas con el fin de poder soportar lo que podría exponer la mente al surgimiento de una vivencia insoportable (Puget, 1991, p. 22).

Hay aquí un *mensaje tanático* transmitido por el entorno que no sólo perturbará sino que comenzará a conformar la psiquis de la población armenia. El Estado que debe ser el garante último de la seguridad de la población, rompe el pacto tácito social y se vuelve el enemigo, emergiendo entonces lo *ominoso* de lo que Freud (1986/1919) habla.

La problemática inherente a la articulación individuo-sociedad es del orden de los vínculos sellados por acuerdos y pactos inconscientes que en algunos momentos de la vida permanecen mudos pero no por ello menos activos. Dan lugar con facilidad a la instauración de acuerdos repetitivos históricos y pactos corruptos (Puget, 1991, p.27).

La masacre de Sasún no provocó reacciones a nivel internacional, ni acciones punitivas que pudieran poner un freno a la escalada de matanzas que se desarrolló en los años sucesivos. Frente a estas represiones los armenios comenzaron movilizaciones en protesta por las condiciones de vida de sus poblaciones, reivindicando sus derechos civiles, exigiendo garantías por sus vidas y sus bienes, la liberación de las excesivas cargas impositivas y el permiso de porte de armas para defenderse de las embestidas kurdas. "Era la primera vez en la historia otomana que una minoría sometida, para colmo no musulmana, osaba enfrentar a las autoridades

centrales en la capital misma del imperio” (Dadrian, 2008, p. 122). La respuesta fueron masivos baños de sangre. Se produjeron masacres a gran escala a lo largo y ancho del imperio durante dos años, aniquilando enorme cantidad de poblaciones armenias, en Constantinopla, Urfa, Van, Adana, Diyarkebir, Mush, la provincia de Ankara, y muchas otras regiones.

Sin embargo, las pérdidas humanas en tan gran escala no pueden ser separadas de los daños colaterales que ellas suponen. El verdadero test para saber si una voluntad de exterminio logró el éxito esperado, consiste en preguntarse en qué medida han sido devastados tanto el tejido social como las instituciones subyacentes de la población víctima-considerada como entidad nacional o étnica-. (Dadrian, 2008, p. 158).

Sin querer extenderme en la abundancia de detalles respecto a esta etapa sombría de la historia de la humanidad, cabe resaltar la concordancia de los autores consultados, en que estas masacres fueron un ensayo para testear la respuesta del resto del mundo.

El genocidio que se desarrolló durante la Primera Guerra Mundial constituyó el apogeo de este proceso incremental de masacres, cuyo mecanismo central fue hasta el fin la certitud, adquirida por los perpetradores, que de todas formas sus actos quedarían impunes (Dadrian, 2008, p. 125).

El Odio

Las masacres fueron seguidas por la impunidad, y la impunidad fue seguida por la naturalización del odio y la violencia hacia los armenios.

Cuando, sin embargo, esta pauta perdura y alcanza un grado donde los actores involucrados lo consideran como normal, quiere decir que va tomando forma una cultura, volviéndose esa forma de conducta aceptable y/o deseable; en este caso se lo puede llamar una cultura de la masacre (Dadrian, 2008, p.123).

Una cultura de masacre apela necesariamente a una cultura de odio. Didier Weill retomado por Isidoro Vegh (2015) plantea que el odio no es unívoco, hay dos odios. Uno, que será propiciatorio, cuando la demanda del sujeto no es satisfecha por el Otro, se producirá un odio que a la postre podrá encadenarse al amor, porque el sujeto descubrirá que al Otro le falta un significante para responder esa demanda. Pero luego hay otro odio, que no es propiciatorio, el que se dirige al sujeto, que en su extremo puede llevarlo a su aniquilación. Es el odio al ser, que “puede llegar a homologar el sujeto a un desecho, puede llegar a ser aniquilante. Este odio parte del lugar del Otro como lugar de la Ley sin atenuantes: el Otro como orden simbólico que no

encuentra su falta” (Vegh, 2015, s/p). El nazismo y los gobiernos turcos de Abdul Hamid y posteriormente el Ittihad apelaron a este odio, y a esta ley absoluta, sin límites, a un orden simbólico sin el límite de lo real (la humanidad de los armenios) ni de lo imaginario (la posibilidad de inscribir el amor).

El odio tendría un origen mítico, por un lado el odio fratricida de Caín hacia Abel, registrado en la *Biblia*, y por otro el odio filial de los hijos ante el padre tiránico que tenía todos los bienes y todas las mujeres del que Freud (1912/1913) da cuenta en *Tótem y Tabú*. En ambos casos el final de la historia es el mismo, el del odio que lleva al asesinato. La teoría freudiana coloca al odio como el afecto originario, precursor del amor e irremediabilmente ligado a la destructividad y la pulsión de muerte. De ahí el poder del odio, su raíz inconsciente y pulsional. “El odio es además primario, primario en la constitución misma del yo en su individuación. Lo primariamente odiado es el mundo exterior, extranjero y conductor de excitación” (Cevasco y Zafiroopoulos, 2001, p.185). Y como vimos más arriba, en el apartado *Narcisismo de las pequeñas diferencias*, es el odio por el casi semejante, el cercano, el prójimo.

4.24 de Abril de 1915

Es sábado, y los armenios celebran la Pascua cristiana. Los Jóvenes Turcos, liderados por Talaat, Enver y Djemal hacen detener, por medio de la policía turca, a los máximos líderes armenios, religiosos, políticos, intelectuales, y de la cultura. Son encadenados de dos en dos, torturados y asesinados. Así da comienzo lo que se conoce como el *Genocidio Armenio*.

A la prefectura de Alepo: Ya se ha comunicado que el Gobierno ha decidido exterminar totalmente a los armenios, habitantes de Turquía. Los que se opongan a esta orden no podrán pertenecer ya a la administración. Sin miramientos por las mujeres, niños y los enfermos, por trágicos que puedan parecer los métodos de exterminio, sin escuchar los sentimientos de la conciencia, es necesario poner fin a sus existencias...El ministro del Interior, Talaat. 13 de Setiembre de 1915 (Gurriarán, 2008, p. 20) (Uno de los telegramas de Talaat).

Ittihad ve Terakki Cemiyetti (Comité de Unión y Progreso)

Comité de Unión y Progreso era el nombre oficial del partido nacionalista conocido como Jóvenes Turcos, o simplemente *Ittihad* (nombre con el cual se le refiere en el presente trabajo), que llegó al poder en 1908, luego de derrocar a Abdul Hamid II. El liderazgo estaba en manos de los que se conocen como Los Tres Pashás: Enver (Ministro de Guerra), Djemal (Comandante de Constantinopla) y Talaat (Ministro del Interior). Si bien al comienzo hubieron expectativas de cambios favorables, “El gobierno Ittidahista percibió a los armenios no sólo como un molesto grupo étnico, sino como un grupo social que amenazaba el orden autoritario tradicional de la sociedad otomana” (Libaridian, 1987, p.204).⁽⁵⁾

Bien pronto aclararon su verdadero objetivo en relación al pueblo armenio, en lo que se conoce como la Masacre de Adana. En 1909 el Ittihad sofoca la contra revolución que las fuerzas turcas leales a Abdul Hamid organizaron. Aprovechando la excusa que este levantamiento les dio, la región de Adana poblada por armenios fue brutalmente atacada, muriendo más de 25.000 armenios, muchos de ellos destazados y quemados vivos. El ensayo general del Genocidio fue así exitosamente puesto en escena. Y una vez más (cabe preguntar cuántas hacían falta), impunemente.

Enemigos internos

Lacan en 1936, en medio de las Olimpiadas (*nazis*) de Berlín, propone otra explicación al fenómeno del racismo, que Julien (1992) desarrolla. “La fuerza del racismo viene de la fascinación primordial de cada uno por su semejante: visión cautivante de la *Gestalt* del cuerpo del otro, como espejo” (p. 33). Se trata del *Estadio del Espejo*, fase en la que el infante por medio de la identificación de su imagen en el espejo constituye su yo. Esta identificación constitutiva del yo es en realidad alienante, ya que el yo se forma en una imagen especular exterior al sujeto. De ahí en más los seres humanos iremos a buscar al otro en el espejo. Esta identificación con el extranjero no podría darse, simplemente porque al ser diferente el *espejo se rompe*. Como dice Viñar (1998) el *distinto* es suprimido, y su existencia se sofoca. Hay también un *fenómeno de identificación narcisista*, señala Julien, -observable en el nazismo en relación a la figura de Hitler-, que produce en las masas la adhesión al líder y la consecuente ceguera ante las atrocidades cometidas en la Segunda Guerra Mundial.

(5) Libaridian (1987) The Ittihadist government perceived Armenians not only as an unwelcome ethnic group but also as a social group which threatened the traditional authoritarian order of Ottoman society. (p. 204) Traducción mía

El vínculo social que pasa siempre por una identificación con el significante se conjuga pues inevitablemente con la puesta de lado de un resto desechable, ya sea una parte de uno mismo, ya sea una parte de la humanidad. De donde esta afirmación no evidente a primera vista según la cual el Odio al Otro es siempre Odio de uno mismo (Cevasco y Zafirooulos, 2001, p.186).

Se plantea así la alteridad como problema, ya que el otro a la vez que nos atrae, nos atemoriza. Partimos de una indiferenciación alienante con el otro del espejo, para llegar luego a ser capaces de separar el Yo del otro. “De este comienzo fundador quedan siempre marcas y huellas donde la proximidad del extraño y la alteridad del otro desconocido, provoca turbación y zozobra” (Viñar, 1998, p. 8). La fascinación con ese que encontramos en el Espejo anula la posibilidad de la alteridad. Y la fascinación con líderes o ideologías nacionalistas que apelan a una pureza racial, obturan la racionalidad tal como nos ha mostrado la historia del Siglo XX.

Este miedo al otro no es innato dice Radmila Zyggouris (1998) “El hombre no nace xenófobo sino que se hace xenófobo” (p.28). Para esto es necesario que entre en juego el discurso que racionalizará ese miedo y lo convertirá en odio al extranjero. La autora lo llama un *discurso de execración*, que en tiempos de crisis social toma las angustias y los vacíos individuales y los convierte en temor y agresividad colectiva.

El discurso de execración viene a ocupar el lugar del proyecto fallido, ya que siempre promete algo: el fin de la miseria y el advenimiento de tiempos mejores. Designa un chivo emisario y autoriza la pulsión agresiva. Esta posibilidad de pasar al acto, que moviliza la agresividad pulsional al designar el objeto digno de odio o peligroso, hace retroceder la angustia y focaliza el odio sobre el cuerpo del otro (p.36).

El otro entonces no ocupará el lugar de la identificación ni será posible establecer con él vínculos imaginarios o simbólicos, será un desecho, algo caído de la especie humana.

Fue necesario que el Ittihad desarrollara este discurso, que apelara al lenguaje hablado para racionalizar estos crímenes en masa. El concepto al que se recurrió fue el de *enemigos internos*. El Imperio Otomano estaba en franca decadencia, marcado por la pérdida territorial -las independencias de Grecia y los Balcanes-, en el contexto de una guerra con Rusia y una alianza con Alemania que no pudo frenar esta decadencia política y económica. Como vimos anteriormente estas situaciones exacerbaban los nacionalismos y el ideario de otomanización y panturanismo que llevó a la supresión de las individualidades y al rechazo de las diferencias.

El estallido de la Primera Guerra Mundial dio la oportunidad al Ittihad de resolver la *Cuestión Armenia*. Dadrian (2008) transcribe dos conversaciones de Talaat Pashá que dan cuenta de esta idea. Una, es la conversación con el traductor de la Embajada Alemana del momento, en la cual Talaat Pashá habría hablado de la intención “*de aprovecharse de la guerra para liquidar radicalmente a sus enemigos internos, [o sea, los cristianos nativos], sin ser molestados por la intervención extranjera*” (p.202), ya que según él, después de la guerra sería *muy tarde*.

La otra conversación es con el Embajador Alemán Wangenheim, a quien le dijo que “habían decidido desembarazarse de los armenios” para poner fin “a la presencia de un enemigo interno” (p.204). Se creó una sensación de amenaza de destrucción del Estado, donde los armenios eran una continuidad del enemigo externo, con el fin de justificar el genocidio y lograr la adhesión o por lo menos la indiferencia de la población turca. Siguiendo esta lógica, si eran enemigos y una amenaza para Turquía, eran entonces responsables de su suerte. “Serán vistos no como individuos sino sólo como miembros de un grupo despreciable, culpados por su propia destrucción, y tomados como responsables en los términos de la antigua noción de culpa colectiva e imposible de erradicar” (Smith, 1987, p.22).⁽⁶⁾

Se establecen entonces las tres condiciones de las que habla Harff, desarrolladas más arriba, de un *conflicto interno* previo no resuelto, que en este caso era la *Cuestión Armenia*. La incidencia de los *cambios estructurales* que produjo la crisis del Imperio y la Guerra y sobre todo la falta de *control externo* que dejó impunes las matanzas previas.

5. Desarrollo del Genocidio Armenio: 1915 - 1923

Una vez establecidos como enemigos internos, acusados de traición, por razones de seguridad nacional el Ittihad ordenó la deportación total de la población armenia. *Deportación* fue el eufemismo utilizado para la ejecución de la población armenia en su totalidad. A esto se le añadió otra ley que autorizaba la expropiación y confiscación de todos los bienes y propiedades de los armenios deportados.

(6) Roger Smith (1987). They will be viewed not as individuals but only as members of a despised group, blamed for their own destruction, and held accountable in terms of the ancient notion of collective and ineradicable guilt (p.22). Traducción mía.

El verdadero propósito de este destierro era el robo y la destrucción; en realidad, constituía un nuevo método de matanza. Cuando las autoridades turcas dieron la orden de destierro, de hecho estaban pronunciando la sentencia de muerte de toda una raza; ellos lo sabían, y en las conversaciones que sostenían conmigo, no hacían ningún esfuerzo por ocultarlo (H. Morgenthau, 1975, p. 36).⁽⁷⁾

El Genocidio se desarrolla entre los años 1915 y 1923, siendo la cifra oficial turca, de los que murieron por acciones directas, de 800.000 personas. A esta “cifra oficial” hay que agregar las decenas de miles de personas que murieron a lo largo de la guerra, que en total eleva la cifra a aproximadamente un millón y medio de personas. Enmarcado en el plan genocida del Ittihad, los hombres entre 18 y 40 años fueron incorporados al ejército turco al comenzar la Primera Guerra Mundial. Estos hombres eran puestos en la primera línea de combate, y al carecer de experiencia aún en el manejo de las armas, morían de a miles. Esto significó una merma en la población armenia masculina, como estrategia de evitación a una posible resistencia al Genocidio en ciernes. De esta manera se vulnerabilizó aún más a la población armenia, llevándola a la indefensión.

“Mi padre nació en 1910 y fue una víctima directa. Mi abuelo pertenecía al gobierno de la colectividad armenia de la ciudad en que vivían (el Imperio otomano les había otorgado que los armenios participaran del gobierno local). En 1915 cuando estaba por llegar el Ejército turco, mi abuelo con ese conjunto de gente pide un armisticio para negociar el abandono de la ciudad en forma pacífica, de los habitantes armenios del lugar. Tienen una reunión en las afueras de la ciudad y al pasar varios días que no vuelven los van a buscar y habían sido.... Habían sido asesinados por los turcos.” (Fragmento de una de las narrativas testimoniales recogidas para el presente trabajo. Entrevistado 3)

Según lo documentan testigos y sobrevivientes, el ejército turco entraba en los pueblos, reunía a los hombres y autoridades locales, los fusilaban o decapitaban ante la vista de todos, o en el mejor de los casos los ataban de a cuatro y los conducían a algún lugar resguardado y oculto donde eran asesinados. Los ancianos, mujeres y niños eran entonces deportados bajo el pretexto de reubicación. En realidad fueron llevados en largas cadenas humanas a los desiertos de Siria o Mesopotamia. En esos largos caminos morían de sed, hambre, o asesinados por el mismo ejército que los conducía o por las bandas kurdas que aprovechaban al pillaje de los bienes que los armenios pudieran portar. No sin antes violar a mujeres y niñas, en muchos casos reiteradamente.

(7) Henry Morgenthau, Embajador de USA en Turquía entre 1913 y 1916. Testigo e Historiador del Genocidio Armenio.

Muchas madres veían como sus hijos les eran arrebatados, a veces para ser usados como esclavos en hogares turcos, otras para ser obligados a la conversión al Islam antes de ser adoptados por familias turcas, perdiendo todo contacto con sus orígenes.

“(Mi madre)... recordaba que había sido adoptada por un matrimonio kurdo de muy buena posición económica, que no tenían hijos. Los kurdos le enseñaron a mi mamá a decir que si a ella le preguntaban si ella era kurda o armenia, ella tenía que decir que era kurda. Además le habían enseñado kurdo, y ese era el único idioma que hablaba.”
(Fragmento testimonial de la *Entrevistada 2*)

El Ittihad organizó una suerte de ejército paralelo, conformado por criminales convictos, liberados y uniformados, cuyo único objetivo era ser el instrumento de resolución de la *Cuestión Armenia*, lo que lograban asaltando las caravanas de deportados, robando, violando y asesinando.

Dentro de los primeros seis meses de las deportaciones, la mitad de los deportados fueron asesinados, enterrados vivos, o tirados al mar o a los ríos. Algunos lograron llegar a ciudades relativamente seguras como Alepo. La mayoría de los sobrevivientes terminaron en el desierto del norte de Mesopotamia, donde el hambre, la deshidratación o el inmediato asesinato los aguardaba (Libaridian, 1987, p.204).⁽⁸⁾

La deportación significa un esfuerzo, que en muchos casos el ejército turco resolvió ahorrarse: simplemente fueron torturados, degollados y abandonados sus cadáveres en el camino.

*“La historia de mi mamá para mí es una historia muy triste realmente. (...) Mi mamá nació en 1915. Ella me contaba lo que ella recordaba, (...) ella era hija de personas estudiosas, intelectuales digamos. (...) Ella recordaba perfectamente bien cuando en un momento de la guerra, ella era muy chiquita, le permitían a los armenios pasar a las hijas mujeres a través de botes sobre un arroyo supongo que era, de una orilla a la otra. (...) Ella iba en los brazos de su papá, que él la iba a poner en un bote para que ella pasara hacia el otro lado. Y ella cuando su padre la deposita en el bote y se empieza a alejar en medio del arroyo o del río, no sé lo que era. Ella se desespera y empieza a gritar “hairig, hiarig, hairig”, (papá en armenio) El papá de ella fue nadando por debajo del agua. Y ella recuerda perfectamente bien que había en el arroyo turcos con hachas en la mano y que el agua era roja por completo. Y ella seguía gritando “hairig, hairig”, porque estaba desesperada porque el padre la abandonaba. Y en una el papá levanta la cabeza y los turcos (...) cuando vieron que el levantó la cabeza en una segunda oportunidad le dieron con un hacha en la cabeza y se la... le cortaron la cabeza con un hacha”. (Fragmento testimonial *Entrevistada 2*)*

(8) Libaridian, (1987). Within six months of the deportations half of the deportees were killed, buried alive, or thrown into the sea or the rivers. Few reached relatively safe cities such as Aleppo. Most survivors ended up in the deserts of Northern Mesopotamia, where starvation, dehydration, and outright murder awaited them (p.204). Traducción mía.

Intentar exterminar una población de más de dos millones y medio de personas es una tarea colosal, especialmente por el abordaje tan primitivo de las matanzas.

Por eso dice Dadrian (2008):

(...) no es de sorprenderse ver que un número significativo de estas víctimas haya sobrevivido a los actos de masacre intermitentes a lo largo de la ruta (...) Para estos sobrevivientes, las autoridades crearon una serie de estaciones en el desierto, a partir de las cuales eran regularmente enviados hacia la muerte definitiva por los más variados métodos (p.234).

Estas estaciones no dan siquiera para el calificativo de campo de concentración. Según reporta un empleado de la embajada de los Estados Unidos de la época: “La entrada a estos campos de concentración podría bien llevar la leyenda impresa en la puerta del infierno del Dante: “Aquel que entra aquí debe abandonar toda esperanza” (Dadrian, 2008, p.234).

Muchas mujeres y niños no resistían la brutalidad a la que estaban siendo sometidas y se quitaban la vida. Esta brutalidad no sólo conmocionó a las víctimas, sino también a personalidades extranjeras que presenciaban estos hechos impotentes para evitarlos. Muchos turcos y kurdos, tanto de la población como gobernantes y soldados, desafiaron las órdenes del Ittihad y salvaron la vida de muchos armenios ayudándolos a huir, poniendo en riesgo sus propias vidas.

La crueldad se ejerce en nombre de algún bien y para evitar un mal, según el discurso del dominador y sus cómplices, quienes la justifican. Esto los vuelve responsables de sus actos. (...) El acto cruel encuentra al otro sin posibilidad de reaccionar, sin recursos para hacerlo, para pensar, o para protegerse; coarta sus vínculos y sus pertenencias. La escena cruel tiene como característica que no puede hablar de ella ni quien es despojado de su subjetividad, destituido, ni ese otro cruel que, en tanto tal, también es despojado de su condición humana. Sólo el testigo será quién nombre el acto cruel de despojo, mostrando que para hablar de la escena hay que salir de ella (Calvi, s/f, p.2).

6. El exilio forzado

El destino de los sobrevivientes fue una suerte de exilio forzado, o quizá *destierro* sería el término apropiado. Estaban vivos, pero no podían volver a sus hogares ni a su tierra y en la mayoría de los casos ni siquiera recuperar su familia. Sólo había una salida posible y era ser acogidos en un país diferente, con una cultura y una lengua diferente. Todo el universo simbólico

que los había constituido ya no existía ni podía ser re-construido. Al estatus de sobreviviente se le agregaba ahora el de asilado, refugiado o emigrado. Los cuerpos se emigran mucho más fácilmente de lo que lo hace la psiquis. Especialmente cuando ésta psiquis ha sido *demolida*. A la suma de todas las violencias vividas ahora se añadía el exilio.

“Mucha tristeza, mucho dolor. Mucha tristeza, mucho dolor. Mucha cosa perdida. Familia perdida completamente, familia perdida. El desamparo, el desamparo, el desarraigo, el perder todo. El perder la familia, el andar caminando sin rumbo, perdidos. Viviendo miserias.” (Fragmento testimonial Entrevistada 2)

Carmen F. Lent (1998) habla de un “*estado de desenraizamiento proveniente de la desterritorialización*” (p.18), donde la psiquis transita desde un lugar de no retorno a otro que aún no puede ser habitado. Frente a esta nueva situación *disruptiva* la autora plantea tres mandatos con peso axiomático para el migrante:

“No puedes (continuar a) ser quien eres” (p.18). Las referencias semióticas que configuraban el universo de los armenios fueron destruidas. Agravado por el hecho de que la causa de la destrucción eran ellos mismos, su ser, su ser armenio. La vergüenza de ser armenio se instaló en la psiquis colectiva a tal punto que muchos cambiaron sus apellidos al llegar a los países de acogida. El *ian* con que terminaba su apellido era la huella que necesitaba ser borrada.

“No puedes (todavía) ser otra persona” (p.19). Ya no se podía ser armenio, pero entonces ¿quién se es?

“No puedes (salvo muerto o delirante) dejar de ser” (p.19). La paradoja se instala, ya no se puede ser quien se es, pero tampoco se puede dejar de ser.

La autora plantea que frente a esta paradoja donde el sujeto no puede avanzar ni retroceder sólo queda ir al costado, a lo que ella llama la tierra de nadie. En ese estado miles de armenios sin poder pensar en nada más que en la supervivencia, reiniciaron sus vidas en países extraños, en culturas ajenas, desprovistos en la mayoría de los casos de la herramienta más básica, el idioma.

“Desconocidos, tratan de vivir, de sobrevivir, no sabiendo quienes son. (..) Nacemos y nos cortan el cordón umbilical. Nos destierran y nadie nos corta la memoria, la lengua, los colores (...) Mis raíces están a miles de kilómetros de mí” (Viñar, 1993, p. 9).

El Silencio

“¿Qué palabra encontrar para el horror y lo innombrable? ¿Cómo hacer para que esa violencia pueda ser nombrada?” (Viñar, 1993, p. 7).

1. Trauma

Trauma es definido por el Diccionario de Chemama (1996) como “acontecimiento inasimilable para el sujeto” (p.442). Según el Diccionario de Laplanche y Pontalis (1979) trauma viene del griego y significa *herida*, la cual deriva de otra palabra griega que significa *perforar*. Y lo define como: “Acontecimiento de la vida del sujeto caracterizado por su intensidad, la incapacidad del sujeto de responder a él adecuadamente y el trastorno y los efectos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica” (p. 467). Vemos aquí que tanto lo exterior (el hecho traumático) como el proceso interior (el efecto traumático) son englobados dentro del concepto de trauma.

Bohleber (2007) analizando principalmente el trauma en relación al Holocausto judío, dice que “El trauma es un hecho brutal que no puede integrarse a un contexto de sentido en el momento en el que se lo padece porque destroza la trama de la psique” (p. 51).

El trauma colectivo que implica un genocidio tiene efectos en los sobrevivientes y lo tendrá también en sus descendientes, como veremos en el capítulo de lo Transgeneracional.

En el texto de Bohleber (2007) encontramos los desarrollos teóricos de Freud respecto al trauma, quien lo aborda reiteradas veces, y lo reelabora especialmente ante las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y el posterior auge del nazismo, sin haber llegado a una sistematización definitiva del tema. En 1895, Breuer y Freud, estudiando la histeria, consideran al trauma como un *objeto extraño* en el aparato psíquico. En un comienzo las conceptualizaciones de Freud (1920) al respecto se centraban en el modelo económico (como lo registra en *Más allá del principio del placer*). “Allí el cuerpo extraño se convierte en una cantidad de excitación que no puede ser ligada psíquicamente y avasalla al Yo, irrumpiendo en la protección antiestímulo” (Bohleber, 2007, p. 56). Al no poder realizar esta ligazón el aparato psíquico regresaría a respuestas más primitivas y en un intento de lograr ligar esta excitación se produciría la compulsión a la repetición, en la cual se actualiza el hecho traumático. “El trauma no sólo perturba la economía libidinal; también amenaza de una manera más radical la integridad del sujeto” (p. 56).

El otro modelo que plantea Bohleber para dar explicación al trauma, no es ya el de un Yo avasallado, sino es el de las relaciones objetales. Aquí ya no sería el punto de vista económico el que explicaría el fenómeno sino que lo traumatogénico estaría dado por la relación del sujeto con el objeto. Si el maltrato proviene de alguien de quien se espera protección o cuidado el daño es mayor ya que se ve afectada la relación de objeto interna y su acción protectora y estabilizadora.

(...) la teoría de las relaciones objetales fue desarrollado luego en investigaciones sobre los graves traumas sufridos durante el Holocausto. Una consecuencia psíquica fundamental de esas experiencias es la ruptura del proceso empático: se quiebra la díada comunicativa que hay entre el self y sus objetos internos buenos, y ello da por resultado un absoluto aislamiento interno y la más intensa desolación. Los objetos internos buenos, mediadores empáticos entre el self y el entorno, se llaman a silencio, y se destruye la confianza del sujeto en su presencia permanente y en la empatía humana (p. 58).

El miedo, la vergüenza y la desesperación se instalan, se produce una parálisis interior y un aislamiento que generaría una zona “*casi autista*, de un no self donde no hay ningún otro capaz de infundir empatía” (p.59). (las itálicas son mías).

Del texto de Bohleber (2007) destaco por un lado la idea de *culpabilización*, como forma de defensa contra la indefensión ante el hecho traumático, donde el sujeto se responsabiliza del mismo como una forma de controlar la experiencia y explicarla. Por otro lado, la necesidad de los seres humanos de *darle sentido* a las experiencias, de poderlas explicar e historizar lo cual, sin embargo, en el caso de los crímenes colectivos es insuficiente, “se requiere, además, un discurso social sobre la verdad histórica de los hechos traumáticos, así como sobre su negación y su desmentida defensiva” (p. 63). Si al hecho traumático se le añade el silencio social, o en el caso del Genocidio Armenio la negación del mismo, la víctima queda con la culpa como única explicación posible. Y si a esto le agregamos que no sólo han sido sobrevivientes, sino testigos, comenzamos a entender las estrategias de evitación y negación a la que debieron recurrir para no ser avasallados por la angustia que el horror les produjo.

Por su parte Ferenczi (1984) al hablar de *la identificación con el agresor* plantea a un agresor que se introyecta en la psiquis. Frente a una agresión la reacción esperable sería la oposición, el rechazo y aún el odio, pero debido a la intensidad del temor que el agresor le produce a la víctima, ésta es llevada a un sometimiento extremo que culmina en una identificación con el victimario, desapareciendo éste como realidad externa. La víctima siente entonces “una confusión enorme (...) está dividido, es a la vez inocente y culpable” (p.145). El sentimiento de

culpabilidad que correspondería a quien agrede, se introyecta en la víctima quien se siente merecedora del castigo, asumiendo la responsabilidad de lo que le sucede. Al punto tal, que como dice Ferenczi (1984) “se ha roto su confianza en el testimonio de sus propios sentidos” (p.145).

Benyakar (2012) por otro lado entiende que una situación no es traumática en sí misma, sino que entiende lo traumático “única y exclusivamente como un fenómeno psíquico, provocado por un impacto externo que causa una falla de la capacidad procesual” (s/p). Introduce entonces el concepto de lo *Disruptivo* como la experiencia fáctica que puede tener implícita la capacidad de generar un desequilibrio en la psiquis. También define el *Vivenciar traumático* “como procesos psíquicos de desarticulación entre el afecto y la representación” (s/p). Es así que en su concepción los hechos no son necesariamente traumáticos, sino que lo es la forma de vivenciarlos del sujeto. Trauma es entonces un no procesamiento, la “*vivencia de no vivencia*” (s/p). El sujeto se ve en la imposibilidad de introyectar la experiencia, produciéndose un proceso de desarticulación.

Benyakar y Lezica (2005) plantean que el psiquismo recurre a mecanismos estabilizadores, que estarían operando en función del principio de placer, “al servicio de convertir lo fáctico en inocuo” (p. 26). Habrá afectos asociados a esta experiencia.

El afecto que predomina frente a situaciones que pueden denominarse traumáticas, siguiendo el planteo freudiano, es el de terror. La capacidad de transformar, la metabolización de lo heterogéneo al psiquismo muchas veces es ajena a la posibilidad del sujeto de ponerla en juego, apareciendo en estos casos, defensas más primitivas como la negación, desmentida, repudio. (Barros, 2014, pp.92, 93).

Esta herida traumática no es algo estático, sino que se mueve en una temporalidad. Al decir de Benyakar y Lezika (2005) tiene una trayectoria, una travesía. Se desplaza pero sin perder ese poder de perforar, de herir que pasará a las siguientes generaciones. “En suma: una herida entendida como *transmisión de lo que lastima*” (p. 66).

Más extrema quizá sea la visión que aporta Marcelo Viñar (1993), si bien su relato se centra en la tortura a la que fueron sometidos los presos políticos de la dictadura, puede ser referencial a la hora de pensar los efectos psíquicos de la brutalidad del Genocidio. Viñar (1993) llama *demolición* al momento de ruptura del sujeto de todos los vínculos afectivos y el derrumbe del mundo en el que el sujeto estaba inserto, un momento de locura inducida “que coloca al individuo frente a su mundo, que fue amado e investido, ahora transformado en un agujero siniestro lleno

de vergüenza, humillación, orina, horror, dolor, excrementos, cuerpos y órganos mutilados” (p. 41). Lo equipara a un nivel de regresión onírica, donde como en una pesadilla el sujeto se desorganiza e indiscrimina interior – exterior, ya que lo fenomenológico no tiene registro previo en su psiquis. Lleva al sujeto a un extremo tal que demanda una elaboración psíquica o de lo contrario se cae en “la situación no infrecuente en que el individuo desencadena una psicosis clínica” (p. 41). Soghomon Soghomonian, popularmente conocido como Padre Gomidás (Gomidás Vartabed), fue un clérigo, compositor y músico armenio que se convirtió involuntariamente en uno de los símbolos del Genocidio Armenio. Fue apresado el 24 de Abril de 1915, junto con otros intelectuales y trasladado a un campo de prisioneros. Ante esto, el embajador americano Henry Morgenthau, el escritor turco Halide Edip y el poeta turco Mehmet Emin intercedieron ante Talaat Pashá y lograron su liberación. Sin embargo los hechos de los que fue testigo Gomidás durante su cautiverio lo afectaron de tal forma que psicotizó⁽⁹⁾ pasando el resto su vida en un Hospital Psiquiátrico en París, donde murió en 1935.

“¿Cómo y con qué se reorganiza el universo interno destruido?” (Viñar, 1993, p. 41).

2. La Negación

Antes de pensar la pregunta anterior y su relación con el duelo, surge como uno de los determinantes no sólo del trauma sino de toda posible elaboración posterior, la negación. Negación de los hechos históricos, sostenida hasta el día de hoy por el gobierno turco, que ha tenido un papel fundamental en el impacto psíquico del trauma del Genocidio, siendo además un obstáculo a cualquier eventual proceso de duelo colectivo.

La psicoanalista Rita Kuyumciyan (2009) entiende que la negación es parte del proyecto genocida, que además de aniquilar a un pueblo busca “*hacer desaparecer* a esos muertos (p.169), y que es parte del “proceso de destrucción, al seguir sosteniendo que esos muertos *nunca existieron*” (p.169). Dado el poder de secreto que se puede atribuir el Estado, se silencian y se ocultan hechos, documentos e información, eliminándose archivos y acallándose toda voz que denuncie lo ocurrido.

(9) Se ha debatido últimamente si el diagnóstico de psicosis fue el correcto, o si lo que padeció Gomidás fue en realidad Stress Post Traumático, que para la época aún no entraba en la nosografía.

Como ejemplo claro de esto es el asesinato en el 2007 del periodista turco de origen armenio, Hrant Dink a manos de un nacionalista turco, por denunciar reiteradamente la violación de los derechos humanos en Turquía, y especialmente su constante denuncia a la negación del Genocidio Armenio. También el premio Nobel de Literatura, el escritor turco Orhan Pamuk fue procesado por hablar del Genocidio y pedir su reconocimiento.

De acuerdo a esta autora el trauma psíquico que provocó el Genocidio en los armenios abarca estas dos dimensiones, por un lado la crueldad de las matanzas y por otro el negacionismo que agrava la situación, ya que “no es una simple muerte; la desaparición de aquellos muertos se transforma en la muerte de individuos que jamás existieron” (p. 177). Es la muerte misma lo que se ha matado, llevando al extremo la perversión al no reconocer siquiera la existencia de los asesinados. Con ello la imposibilidad de todo rito de muerte, de toda significación y de toda transmisión generacional que permita desarrollar una historia colectiva. Un millón y medio de seres humanos han sido forcluidos de la historia, borrando su futuro y también su pasado.

Maren Ulriksen (1991) citando a la psicoanalista Helene Piralian transcribe:

Así puede decirse que la meta de este asesinato es, más allá de los sujetos singulares, la memoria significativa colectiva que estructura la humanidad de un grupo inscribiendo a sus miembros. Asesinato que al destruir el antes y el después, hace que no pueda haber ni pasado ni futuro (p. 109).

Toda la identidad cultural armenia fue destruida, iglesias, monumentos, reliquias fueron arrasados, junto con archivos, fotografías y todo lo que pudiera dar cuenta de ese pasado histórico. Pero también inhabilitó a las futuras generaciones de los sobrevivientes de tener un lazo con esa memoria histórica.

Laso (2010) además, plantea la necesidad de una instancia legal que no sólo interpele el negacionismo sino que genere un espacio simbólico, social y personal, donde estos muertos se inscriban en la memoria colectiva de la humanidad.

Este borramiento de la memoria social e histórica del exterminio armenio habilitó a los nazis a perpetrar el Holocausto judío, con la convicción de que estos crímenes también serían olvidados. ¿Quién se acuerda del Genocidio Armenio? preguntó Hitler en 1939. Se equivocaron. Como lo demostró el juicio de Nüremberg, el Holocausto judío sí fue reconocido y sancionado. Naomi Klein (2007) lo sintetiza muy bien al hablar “(...) del instinto humano para la brutalidad que se desata siempre que reina la impunidad” (p.69).

Es necesario recuperar la identidad armenia a través del encuentro de esta memoria, dice Kuyumciyan (2009), para posibilitar el duelo y la transmisión generacional. Porque “(...) el trabajo de la memoria es implacable, y si no se recupera simbólicamente reaparece como síntoma en lo individual y en lo colectivo” (Viñar, 1993, p.6).

Los sobrevivientes, confrontados a la política del estado otomano de eliminar toda marca histórica de la existencia en suelo turco de dieciséis siglos de vida armenia así como de su exterminio, hicieron suyo el deber de permanecer vivos para retener a esos muertos del riesgo de caer en la inexistencia. Se convirtieron así ellos mismos en tumbas vivas, con el deber de mantener la memoria de lo acontecido. Con lo cual para el sobreviviente no hay otro presente posible más que el tiempo en que aquellas muertes se produjeron, quedando ese tiempo suspendido y a la vez retomado por la memoria de manera indefinida (Laso, 2010, p. 7).

Hay un único lugar en el que estos muertos están inscritos y es en la memoria de los sobrevivientes.

“Esos muertos retenidos se convierten en la única inscripción de lo acontecido, a falta de un duelo posible” (Laso, 2010, p.8).

3. Duelo

Abordar el duelo en el contexto de un genocidio, tiene la particularidad de que debe ser pensado no sólo en el ámbito de lo privado, también de lo colectivo. Como hemos desarrollado hasta aquí el trauma de un genocidio golpea, *perfora* en lo íntimo, lo personal, pero también lo hace en el seno de las familias, la comunidad y se extiende a la totalidad de la nación. Como dice Laso la inscripción –que posibilite el duelo- tiene que ser necesariamente también social. ¿Cómo pueden darse las condiciones para la elaboración de un duelo individual, si el social no puede hacerse? ¿Cómo puede entramarse lo social cuando una nación se parte y se dispersa geográficamente en una diáspora? ¿Es posible hacer el duelo de la aniquilación?

“El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces” (p.235). Así define Freud (1992/1917) al duelo, al que no considera un estado patológico en comparación con la melancolía que si lo es. Lo que hace la

diferencia con la melancolía es que en el duelo normal no se perturba el sentimiento de sí mismo que lleva a la persona al autorreproche y la denigración de sí. Para Freud el duelo se presenta con una pérdida de interés por el mundo que rodea a la persona, sumida en un profundo dolor, la pérdida de la capacidad de amar y una inhibición de toda actividad. Frente a este duelo Freud propone un *trabajo de duelo* que consiste en una aceptación de la realidad (el amado ya no está), ante esto efectuar un retiro de la libido investida en ese objeto, y volcar esa libido en un objeto sustitutivo. Aclarando que este trabajo de retiro de la libido no se hace sino con una inversión grande de energía y tiempo, ya que “se ejecuta pieza por pieza” (pp. 241,242). El final del proceso es el de un sujeto con el yo libre. Sin embargo en la melancolía, prosigue Freud, esta libido que es retirada del objeto no se vuelca sobre uno sustituto sino que vuelve sobre el yo. Se produce una identificación narcisista con el objeto perdido, y es entonces que “la sombra del objeto cae sobre el yo” (p.246). En este desplazamiento la pérdida del objeto se transforma en la pérdida del yo.

Allouch (2011) va a hacer una crítica a este análisis, especialmente a los conceptos de trabajo del duelo, objeto sustitutivo, y a la prueba de la realidad. Entiende que el muerto se lleva “con él *un trozo de sí*” (p.30) y que en el duelo la persona no sólo busca al que murió sino a esa parte de sí que se llevó. Se pregunta Allouch, cómo puede sustituirse por ejemplo una madre, o un hijo, ya que precisamente el dolor que se produce en el duelo es porque esta pérdida es la de alguien irremplazable. Además la sustitución implica repetición y no puede haber repetición porque la segunda vez nunca será igual que la primera. Si hubiera repetición, habría cuenta, y “La cuenta, por sí sola, inscribe como esencial la no-sustituibilidad del objeto” (p.163). En cuanto a la prueba de realidad la cuestiona desde el hecho de que el muerto más que alguien que ya no existe, es alguien que ha desaparecido, y si ha desaparecido, puede volver.

El duelo, dice Lacan (2015/1959), es una pérdida tan dolorosa que provoca un agujero en lo real. No es la propia muerte la que resulta intolerable para el sujeto sino la muerte del ser querido. Esto intolerable es lo que, estando rechazado desde lo simbólico, aparece en lo real. Para hablar de este rechazo utilizará el término *Verwerfung*, el repudio del que Freud hablaba y que en Lacan encontramos como la forclusión de un significante que es rechazado. “Aquí se trata del significante esencial en la estructura del Otro, aquel cuya ausencia torna al Otro impotente para darnos nuestra respuesta. Sólo podemos pagar ese significante con nuestra carne y nuestra sangre” (p.371). Desde aquí Lacan emparenta el duelo a la psicosis pero lo hace de forma inversa.

En la forclusión, el llamado se dirige a un término simbólico, el Nombre-del-Padre, y por lo tanto el psíquico, con ese llamado vano, tiene que enfrentarse a un agujero en lo simbólico. En el duelo, el agujero es real. El parentesco entre ambas operaciones se debe a lo siguiente: mientras que en la forclusión al agujero simbólico le responde algo en lo real (es la concepción del “retorno”), en el duelo un elemento simbólico es convocado por la apertura del agujero en lo real (Allouch, 2011, p.291).

Lacan coloca al rito como el componente simbólico que recubre este real y organiza de algún modo el caos que la pérdida, por tanto el agujero en lo real, provoca. El rito produce una mediación con ese abismo. Es en los ritos fúnebres que se realizan en comunidad, donde estas muertes se significan y encuentran sentido.

El trabajo del duelo se consuma en el nivel del *lógos* - digo esto por no decir en *el nivel del grupo ni en el de la comunidad*, por más que el grupo y la comunidad, en cuanto que culturalmente organizados, sean por supuesto sus soportes (Lacan, 2015/1959, p. 372).

Es entonces en el nivel del *logos*, la palabra donde este duelo puede encontrar su elaboración, aunque Lacan habla de un acto como fin del duelo, no de un trabajo de duelo. Este acto es el sacrificio, ese pago con carne y sangre, es decir el sacrificio de ese trozo de sí mismo que el muerto se ha llevado, inscribiendo ahí una ausencia.

Palabras enterradas vivas

Lo traumático *asedia*- al decir de Elmiger (2010)- al sujeto en duelo, que ha visto romperse la cadena significante que sostiene su mundo, y “queda vaciado de significantes para enfrentar el agujero de la embestida traumática” (p.19). Desde una posición lacaniana en relación al duelo, la autora plantea que la ubicación como sujeto en relación a otros sujetos está dada precisamente por esta representación en la cadena significante, la cual se ha roto en el duelo y deberá rearmarse. Será necesario un pasaje de esta repetición de lo traumático a una reinscripción de la falta, para que una vez que ha cedido el goce, el deseo se reinstale. Sin embargo, como bien dice la autora esto no siempre es posible. Esta embestida traumática expone al sujeto a lo real de la pérdida. “Su trama significante se rompe y no hay inmediatas respuestas desde lo imaginario-simbólico, por eso un sujeto en duelo se queda muchas veces no sólo sin palabras, queda vacío” (p.19). Una de las posibles salidas que pueden plantearse ante esta imposibilidad de re-simbolización, es el pasaje al acto. Este fue el caso de Arshile Gorky, un artista plástico

armenio sobreviviente del Genocidio. Luego de la muerte de su madre en 1920, Arshile huyó a Estados Unidos y allí cambió su nombre real que era Vostanik Adoyan, para desligarse de su origen, creándose una identidad que nada tuviera que ver con la armenia. Se suicidó en 1948, ya que ni su arte pudo llenar ese vacío y hacerlo superar la profunda depresión que sus heridas emocionales le produjeron.

El Otro Social tiene un papel en esta posibilidad de inscripción, sancionando y legitimando la muerte tanto desde lo jurídico como lo político y religioso. Lo público, lo privado y lo íntimo deberán aportar los recursos simbólicos e imaginarios para que puedan resignificarse las pérdidas y el sujeto se vuelva a anudar al lazo social.

El resultado de este movimiento enlaza a los humanos con el único lazo posible: el lenguaje. Por esto es preciso que cada muerte sea contabilizada, contada (numerada y relatada) para entrar en el lazo social con los semejantes, con el muerto y con la descendencia (Elmiger, 2010, p. 20).

Abraham y Torok (2005) hablan del duelo como de una Realidad que debe mantenerse oculta ya que es inconfesable, *innombrable*. Se ha convertido en un secreto y así permanece ya que no se puede poner en palabras, no se la puede simbolizar. Esta Realidad dura e inabordable está en el interior de la persona, oculta como en una *cripta*. Los autores entienden esta cripta como una “especie de Inconsciente artificial alojado en el seno mismo del Yo” (p.229). Este Yo oficia además como *guardián* del panteón, constituyéndose una *represión conservadora* (diferente a la represión constitutiva de la neurosis) que no permite ni la emergencia ni la disolución de esa realidad encriptada.

Nada podrá hacer que este no se hubiera realizado y que se borrara el recuerdo de esta realización. Este pasado está, pues, presente en el sujeto, como un *bloque de realidad* tenido en vista como tal por las denegaciones y desmentidas. Si bien esta realidad no puede morir completamente, tampoco puede pretender volver a la vida (p. 229).

Esta cripta está contenida de palabras, “*enterradas vivas*” (p.230) que no logran salir, que no encuentran canales de comunicación. Porque el hecho traumático, en este caso la atrocidad del Genocidio, las han obturado. Los sobrevivientes adoptaron el silencio por la imposibilidad de nombrar lo innombrable, pero también como forma de defensa. “Frente a los efectos mortíferos de la realidad externa, *intentaron borrar el dolor* con un silencio necesario para el equilibrio del psiquismo” (Kuyumciyan, 2009, p.126).

Dolor, Culpa y Subjetivación

Imbricado en este proceso de duelo se encuentra el dolor psíquico, siendo *dolus* (*del latín, dolor*) una de las acepciones de la palabra duelo. Este dolor tanto más intenso será cuanto mayor sea la fijación a esa pérdida, Abraham y Torok (2005) plantean que Melanie Klein da una explicación a este dolor desde la ambivalencia, entendiendo que la pérdida del objeto trae implícito un triunfo sádico sobre ese objeto, siendo la negación de este triunfo lo que bloquearía el trabajo del duelo, intensificando el sufrimiento y el conflicto del doliente.

Me permito pensar si más que un triunfo sádico lo que pueda estar predominando como causa de conflicto, en un contexto de genocidio, sea el sentimiento de culpa del sobreviviente del que Bruno Bettelheim (1983) da cuenta.

Tener que vivir durante años bajo la amenaza inmediata y continua de que te maten sin otro motivo que el de pertenecer a un grupo destinado al exterminio, y sabiendo a ciencia cierta que están matando a tus parientes y amigos más íntimos, esto basta para que durante el resto de tu vida luches con el problema insoluble de « ¿por qué me salvé?» y también con un sentimiento de culpabilidad completamente irracional producido por el hecho de haberte salvado (p.44).

De alguna manera el sobreviviente siente que es un sinsentido que esté vivo, que su suerte es inmerecida y pasa toda su vida con la responsabilidad de justificar el hecho de que él sobrevivió y su familia y amigos no.

Volviendo a la pregunta del comienzo que Viñar nos proponía, de cómo se organiza este mundo interno destruido, podemos pensar con Lacan acerca de la función subjetivante de los tiempos del duelo. Como dice Elmiger (2010) luego de transitar este tiempo en lo íntimo el doliente puede hacer un *amarre y una separación* (p.20) con los que ha perdido, inscribiéndolos de una manera diferente, dándoles un nuevo sentido. Como esta inscripción se hace sobre las palabras, habrá siempre una marca, habrá siempre un resto incurable.

“Decimos también que de cómo se signifique un duelo dependerá tanto el ahora en el sujeto y en su entorno, como el porvenir del mismo y su descendencia” (Elmiger, 2010, p.20).

4. Lo Transgeneracional

Gurriarán

El 29 de diciembre de 1980, en la plaza España del centro de Madrid explota una bomba. El periodista y escritor español José Antonio Gurriarán sobrevive, no sin secuelas que arrastrará el resto de su vida. El atentado es reivindicado por el ESALA (o ASALA por sus siglas en inglés). Se trata del Ejército Secreto Armenio para la Liberación de Armenia. En 1975, a 60 años del Genocidio, un grupo de armenios decide buscar el reconocimiento del Genocidio, por cualquier medio necesario. Secuestran y asesinan diplomáticos turcos, realizan atentados en aeropuertos, entre ellos el de Orly, y colocan bombas como la de Madrid. El grupo finalmente se disuelve ya que no logra contar con el apoyo ni la aprobación de las comunidades armenias que en su totalidad condenan los hechos y el terror como medio de reivindicación. Los armenios quieren vivir en paz.

¿Sorprende, aunque no se justifique, que la violencia cometida contra los armenios estalle como una bomba dos generaciones después? ¿Cuáles son las causas de que en la tercera generación la violencia se abra paso?

Indecible, Innombrable, Impensable

Retomando los desarrollos de Abraham y Torok (2005) vemos que esos duelos que no fueron significados, quedaron enquistados en la cripta como *indecibles* en la primera generación. Estos indecibles pasarán a la siguiente generación como un fantasma *innombrable* que no podrá ser verbalizado ya que los descendientes desconocen los contenidos de ese secreto familiar que permanece silenciado. En la tercera generación se transmitirán estas experiencias emocionales como *impensables* que podrán manifestarse incluso desde lo psicosomático.

En Tótem y Tabú (1911/1912) Freud distingue dos vías de transmisión, una será la tradición que es el sostén de lo cultural y asegura la continuidad generacional. Esta transmisión será oral y escrita y como dice Silvia Gomel (1997) “va tejiendo una trama simbolizante y posee un rol fundacional en el armado de la subjetividad” (p.25). Esta cadena de transmisión se rompió en la mayoría de los casos, ya que los sobrevivientes guardaron silencio y no permitieron que la siguiente generación pudiera simbolizar de alguna manera el trauma de sus padres. Pero persiste la otra forma de transmisión de la que Freud (1912) hablaba, es decir “fragmentos de la vida

psíquica de las generaciones anteriores se convierten en parte del bagaje inconsciente de generaciones posteriores” (Gomel, 1997, p. 25).

La transmisión

No hay opción dice Kaës (1996), hemos nacido a un grupo que nos precede. A una prehistoria que nos ha tramado, nos ha soñado, nos ha investido. Nos ha introducido al lenguaje y por tanto nos ha hecho sujetos que hablan pero que también son hablados. Somos portadores de la palabra de Otro, pero también de su deseo, sus prohibiciones y sus representaciones.

No existe psique humana sin que se efectúen estas acciones psíquicas, y sólo en estas condiciones son utilizables por el sujeto el lenguaje y la palabra de las generaciones que preceden, las predisposiciones significantes que hereda y de cuyo uso se apropia en parte para sus propios fines. Otra parte le sigue siendo ajena, o extraña si le fue impuesta, **presencia oscura y desconocida de otro o de más de un otro en él** (p.18). (las negritas son mías).

Hay una duplicidad en el sujeto, quien por un lado es para él mismo su propio fin, al decir de Freud (1980/1914), pero también es un eslabón en la cadena generacional que debe adquirir lo que ha heredado. Porque el psicoanálisis no piensa al sujeto como un individuo pasivo, sino que su participación es imprescindible, es necesario que se apropie de eso que le ha sido legado. Ese legado se trata de una transmisión simbólica. Es la transmisión de una huella que no puede ser abolida y parafraseando a Lacan (2000), será una carta que siempre llegará a su destino (p.35). Añade Kaës que esta huella seguirá su camino hasta que un destinatario sea reconocido.

“Nada puede ser abolido, que no aparezca algunas generaciones después, como enigma, como impensado, es decir, incluso como signo de lo que no pudo ser transmitido en el orden simbólico” (Kaës, 1996, p. 61). Podemos pensar esto también como lo *sabido no pensado*, como eso que viene de nuestros antepasados, que “está ahí presente” (Bollas, 1997, p.333) pero que no ha sido representado mentalmente.

Kaës entiende que lo que el sujeto no puede “albergar” en su aparato psíquico tendrá la necesidad de *transferirlo y trasmitirlo* en lo inconsciente, o de interrumpir esa transmisión (p.21).

Nada de lo que haya sido retenido podrá permanecer completamente inaccesible a la generación siguiente, o a la ulterior. Habrá huellas, al menos en síntomas que continuarán ligando a las generaciones entre sí, en un sufrimiento del cual les seguirá siendo desconocida la apuesta que sostiene (Kaës, 1996, p. 21).

Esta transmisión es la de una falla y también de lo no inscripto, de eso que no pudo ser representado y se guardó como una cripta. Hay una violencia en esta transmisión intergeneracional, que produce un registro que está más allá de las palabras, manifestándose en una angustia arcaica que es enigmática para el sujeto.

Kaës (1996) considera que esta transmisión tiene una temporalidad no necesariamente lineal, que puede incluso ser intermitente o circular, pero que será fluida, es decir se conservará en esas huellas. Siguiendo a Freud dirá que esta huella fluye en lo inconsciente, resistirá a la represión y transmitirá el afecto y la representación de la pulsión.

Se transmite una historia que no es propia del sujeto, pero de la que debe apropiarse en una identificación que será alienante, precisamente por ser la historia de otro. Pueden ser pensados como *duelos ancestrales* (Werba, 2002) donde las generaciones anteriores están presentes en la psiquis de los descendientes en forma idealizada, como *muertos-vivos* que no han podido ser enterrados. Alienación esta que no les permitirá desarrollar su propia historia, sino que parte de su psiquismo queda capturado en un mundo que no es el suyo.

Hablamos del *telescopaje generacional*, tal como llama Haydée Faimberg (1996) a la “condensación de tres generaciones” (p. 82) que conlleva el proceso de identificación con esa historia familiar. Este proceso inconsciente congela temporalmente al sujeto en un *siempre* del cual sólo podrá salir *desidentificándose* (p.86), lo cual logrará mediante la restitución de esa historia al pasado.

La historia de una familia surge en su transmisión: transmitir un pasado, es en verdad, construirlo. Queda planteada una disyunción entre historia y pasado: la primera es una construcción simbólica que a través de diversos criterios de selectividad, engarza sucesos y los convierte en hechos históricos con algún tipo de encadenamiento; en cuanto al pasado, como tal, está perdido (Gomel, 1997, p.112).

Esta historia se construye a través del discurso familiar, que mediante la enunciación irá creando sentidos, estableciendo las huellas de las generaciones anteriores, siendo el enunciador el representante y portavoz de esos ancestros. Porque “En materia de transmisión nada se pierde; no hay fuga posible” (Gomel, 1997, p. 28).

La voz de los descendientes

Los siguientes son fragmentos de las tres entrevistas realizadas a hijos de sobrevivientes del Genocidio, como aporte testimonial al presente trabajo.

Estas son sus palabras:

La pérdida de la identidad: *“...a mi mamá le quedó siempre esa angustia, ese dolor de no saber verdaderamente su identidad, su nombre, su apellido. Ni nada de eso. (...) mi papá sabía quién era. Mi papá tenía mamá, lejos pero la tenía. (...) Su alma era diferente, estaba más lleno mi papá.” (Entrevistada 2)*

La tristeza: *“...el sufrimiento de su papá, es decir mi abuelo cuando vino a este país, imagínate que mi abuelo murió cuando ella (la madre de la entrevistada) tenía 9 años. Dice que murió de tristeza, enfermó de tristeza. Ella me contaba que dejaron todo, tierras, todo. Vinieron con lo puesto, escapados. Vinieron acá al Uruguay.” (Entrevistada 1)*
“...mi tía mayor nunca habló, pero siempre fue una mujer en depresión. Con remedios para la depresión, con querer morirse. Era la mayor de todas.” (Entrevistada 1)

El secreto: *“Y yo los escuchaba a ellos hablar de estas cosas cuando se juntaban con un tío (...) y a mí me acostaban a dormir, pero mientras yo me estaba durmiendo escuchaba las historias que ellos contaban. Terribles historias. (...) yo me quedaba dormida escuchando los relatos. Y cuando preguntaba al otro día esas cosas, no me contaban.” (Entrevistada 2)*

El silencio: *“Y mi papá no, nunca habló nada, nunca habló nada. Tengo la imagen de un hombre muy callado, siempre con la cabeza baja, trabajando. Nunca, nunca mencionó nada. Tengo una imagen de cuando tenía 13 o 14 años, yo en mi casa mirando una película que pasaban en la televisión, y mostraban Estambul y lo ví que se le llenaron los ojos de lágrimas, agachó la cabeza y se fue a acostar. Y yo le dije a mi mamá, que le pasa a papá y me dijo: “es porque no soporta escuchar de Estambul porque fue donde vivió todo”. Eso es lo que me dijo mi madre, el nunca habló nada.” (Entrevistada 1)*

El no - odio: *“Pero lo que quiero destacar es que nunca, nunca, nunca, nunca mis padres, ninguno de los dos habló, ni despotricó, ni dijo insultos ni rencores hacia los turcos. En ningún momento mis padres nos inculcaron odio hacia los turcos.” (Entrevistada 2)*

La marca: *“Sé que fuimos marcados a consecuencia de todo lo psicológico que llevaban, de todo el trauma, directa o indirectamente las generaciones que les seguimos. Porque muchas veces uno esperaba cariño. Mi papá nunca me dio el cariño de un padre. Era un hombre que sustentaba el hogar, nunca nos faltó nada (...) Pero su trauma, su silencio hizo que yo como hija no tuviera el papá que necesité. Muchas veces veía los padres de mis amigas como eran y anhelaba tener un papá así.” (Entrevistada 1)*

Reflexiones Finales

Entramado en el silencio están la memoria y el olvido. El objetivo último de estas páginas es precisamente ese, correr el velo del olvido y recuperar la memoria. Para eso, primero hay que salir de la *mudez*.

Cuando las violaciones de Derechos Humanos se tratan políticamente como si no hubiesen existido o, de haber existido, como el costo necesario de la paz, es como si estas sociedades se convirtieran metafóricamente en sociedades ciegas, sordas y mudas al dolor y al horror, donde las voces no resuenan porque no hay nadie que escuche. La *mudez* y la sordera parecen provenir del miedo (Lira, 2010, p.14).

El silencio ha sido el refugio psíquico de los sobrevivientes y de alguna manera la única denuncia posible a la violencia que sufrieron un siglo atrás, que ha dejado heridas que no han cicatrizado y marcas que quizá jamás podrán borrarse. La tercera generación intenta hoy poner palabras a eso inenarrable y buscar alguna representación a eso impensable.

Antígona es una mujer que camina entre dos muertes dirá Lacan (2007/1960) en el Seminario 7. Ha muerto su hermano y el poder, representado por Creonte, le niega la sepultura y los ritos fúnebres correspondientes, por lo que Polinices será dejado fuera de la ciudad y entregado a los perros y a las aves de rapiña. Antígona desafiando al poder, entierra a su hermano y trae sobre sí la sentencia de muerte.

No se trata de terminar con quien es un hombre como con un perro. No se puede terminar con sus restos olvidando que el registro del ser de aquel que pudo ser ubicado mediante un nombre debe ser preservado por el acto de los funerales (p.335).

Por el sólo hecho de que tiene un nombre, que ha sido nombrado y atravesado por el lenguaje dice Lacan, ningún hombre merece morir como un perro, sin sepultura, sin ritos fúnebres, en definitiva, sin alguien que valide su existencia. Porque “más allá (...) de todo lo bueno o lo malo que haya podido hacer (...) mantiene el valor único de su ser” (p.335).

Al igual que Antígona los sobrevivientes y descendientes del Genocidio Armenio han tenido que hacerse cargo de esos muertos sin sepultura y enterrarlos en el único lugar en que podían hacerlo, su psiquis. Sin esta sepultura estos muertos morirán dos veces y su paso por esta tierra será anulado. Y nadie tiene el derecho de anular una vida, o un millón y medio de vidas.

Pero ser los guardianes de la cripta ha tenido un costo, un precio que pagar, que como Antígona, ha sido el de la propia vida.

Referencias Bibliográficas

- Abraham, N., Torok, M. (2005) *La corteza y el núcleo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Agamben, G. (2006) *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre Textos.
- Allouch, J. (2011) *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Amirian, N, Zein, M. (2009) *El Islam sin velo: Un acercamiento serio y riguroso a la cara más desconocida del mundo islámico*. Barcelona: Planeta.
- Barros, I. (2014) *RELACIONES ENTRE EL ABUSO SEXUAL INTRAFAMILIAR —INCESTO— Y EL PSICOANÁLISIS: Articulaciones clínicas a partir del cine* (Tesis de Maestría) Facultad de Psicología, Udelar. Recuperado en:
<https://www.colibri.udelar.edu.uy/bitstream/123456789/4380/1/Barros,%20Irene.pdf>
- Benyakar, M. Lezica, A. (2005) *Lo Traumático: Clínica y paradoja. Tomo 1. El proceso traumático*. Buenos Aires: Biblos.
- Benyakar, M. (2012) Lo Disruptivo y Lo Traumático: Vivencias y Experiencias. En *Revista Imago Agenda*. (160). Junio 2012. Letra Viva Libros.
- Bettelheim, B. (1983) *Sobrevivir: El Holocausto una generación después*. Barcelona: Grijalbo.
- Bohleber, W. (2007) Recuerdo, trauma y memoria colectiva: la batalla por la memoria en Psicoanálisis. En *Psicoanálisis Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*. XXIX (1) Recuperado en: <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/Bohleber.pdf>
- Bollas, Ch. (1997) *Lo sabido no pensado: consideraciones iniciales*. En *La sombra del objeto: Psicoanálisis de lo sabido no pensado* (pp.331-338). Buenos Aires: Amorrortu editores
- Calvi, B. (s/f) *Traumatismos e Historia. Los modos de destitución de la subjetividad* Recuperado en <http://www.edumargen.org/docs/curso27-7/Unidad6/apunte01-06.pdf>
- Cevasco, R., Zafiropoulos, M. (2001) *Odio y Segregación: Perspectiva psicoanalítica de una*

- oscura pasión. En *Acheronta. Revista Psicoanálisis y Cultura* 13. (pp.182 -190).
- Chemama, R. (1996) *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Dadrian, V. (2004) Las interrelaciones históricas y legales entre el genocidio armenio y el holocausto judío: de la impunidad a la justicia retributiva. En *Índice. Revista de Ciencias Sociales. Diversidad, recorridos, tensiones y conflictos*. 35. (22) (pp. 33-100). Argentina.
- Dadrian, V. (2008) *Historia del Genocidio Armenio: Conflictos étnicos de los Balcanes a Anatolia y al Cáucaso*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Elmiger, M.E. (2010) La subjetivación del duelo en Freud y Lacan. En *Revista Mal-estar E Subjetivade*, X. (1), marzo, 2010, pp. 13-33 Universidad de Fortaleza
- Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. (1998)
- Recuperado en: [http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf)
- Faimberg, H. (1996) El telescopaje (encaje) de las generaciones: Acerca de la genealogía de ciertas identificaciones. En R. Kaës, H. Faimberg, M. Enríquez, J.-J. Baranes, *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ferenczi, S. (1984) *Psicoanálisis Tomo IV. Monografías de psicología normal y patológica- 18* Madrid: Espasa Calpe.
- Foucault, M. (1998) *Historia de la Sexualidad: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1980) *Introducción del Narcisismo*. En J.L. Etcheverry (Trad.) Obras Completas Sigmund Freud Tomo XIV Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914)
- Freud, S. (1986) *Lo Ominoso*. En J.L. Etcheverry (Trad.) Obras Completas Sigmund Freud Tomo XVII Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919)
- Freud, S. (1991) *Tótem y Tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de*

- Los neuróticos*. En J.L. Etcheverry (Trad.) Obras Completas Sigmund Freud Tomo XIII Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912-1913)
- Freud, S. (1992) *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico: Las Excepciones*. En J.L. Etcheverry (Trad.) Obras Completas Sigmund Freud. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1916).
- Freud, S. (1992) *Duelo y Melancolía*. . En J.L. Etcheverry (Trad.) Obras Completas Sigmund Freud. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en (1917 [1915])).
- Freud, S. (1992) *El porvenir de una ilusión*. En J.L. Etcheverry (Trad.) Obras Completas Sigmund Freud. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1927)
- Freud, S. (1992) *El malestar de la cultura*. En J.L. Etcheverry (Trad.) Obras Completas Sigmund Freud. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1930)
- Gomel, S. (1997) *Transmisión generacional. Familia y Subjetividad*. Buenos Aires: Lugar Editorial
- Gurriarán, J.A. (2008) *Armenios: El genocidio olvidado*. España: Espasa Calpe.
- Harff, B. (1987) The etiology of genocides. En I. Walliman, M. Dobkovsky, (Eds.) *Genocide and modern age: Etiology and case studies of mass death*. (pp.41-59) New York: Greenwood Press.
- Hartunian, A. (1971) *Ni reír ni llorar: Memorias del Genocidio Armenio*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Ararat.
- Hornstein, L. (2004) La subjetividad y lo histórico-social: hoy y ayer, Piera Aulagnier. En Luis Hornstein (comp.) *Proyecto Terapéutico: De Piera Aulagnier al Psicoanálisis actual*. Buenos Aires: Paidós

- Julien, Ph. (1992) *El retorno a Freud de Jacques Lacan: La aplicación al espejo*. México: SITESA.
- Kaës, R., Faimberg, H., Enríquez, M. y Baranes, J. (1996) *Transmisión de la vida psíquica entre Generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu
- Kaës, R. (2004) La Intersubjetividad: Un fundamento de la vida psíquica. Señales en el pensamiento de Piera Aulagnier. En L. Hornstein (comp.) *Proyecto Terapéutico: De Piera Aulagnier al Psicoanálisis actual*. Buenos Aires. Paidós.
- Klein, N. (2007) *La Doctrina del Shock: El auge del Capitalismo del desastre*. España: Paidós.
- Kuyumciyan, R. (2009) *El primer genocidio del siglo XX: Regreso de la memoria armenia*. Buenos Aires: Planeta.
- Kuyumciyan, R. (s/f) *Realidad en genocidios: Trauma memoria y duelo*. Recuperado en: <http://www.amepsa.org/docs/trabajo38.pdf>
- Lacan, J. (2000) *El seminario sobre la carta robada*. En Escritos 1 (pp. 5- 35) México: Editorial Siglo Veintiuno
- Lacan, J. (2007) *Clase XXI Antígona en el entre dos muertes*. En Seminario 7: La Ética del Psicoanálisis. (pp.324-346) Buenos Aires: Paidós (Obra publicada originalmente en 1959-1960)
- Lacan, J. (2015) *Clase XVIII: Duelo y Deseo*. En: Seminario 6: El deseo y su interpretación. (pp. 357 – 374). Buenos Aires: Paidós. (Obra publicada originalmente en 1958-1959).
- Lacan, J. (2015) *Clase XIX: Falofanías*. En: Seminario 6: El deseo y su interpretación. (pp. 375 – 391). Buenos Aires: Paidós. (Obra publicada originalmente en 1958-1959).
- Laplanche, J. Pontalis, J-B. (1979) *Diccionario de Psicoanálisis*. España: Labor.
- Laso, E. (2010) Genocidio: silencio, justicia y transmisión. En *Aesthethika. Facultad de Psicología* 6(1). (pp. 5 -12). Buenos Aires. Argentina.

- Lent, C.F. (1993) *Transculturación y Subjetividad: La mutación psíquica*. En M. Viñar (comp.)
¿Semejante o Enemigo? (pp. 13-25) Montevideo; Trilce
- Libaridian, G. (1987) The ultimate repression: the genocide of the Armenians, 1915 -1917
En I. Walliman, M. Dobkovsky, (Eds) *Genocide and modern age: Etiology and case studies of mass death*. (pp.203-235) New York: Greenwood Press.
- Lira, E. (2010) Trauma, duelo, reparación y memoria. En *Revista de Estudios Sociales N° 36*
(pp.14-28). Bogotá.
- Morgenthau, H. (1975) *Memorias*. Buenos Aires: Comisión Pro Causa Armenia para A. Latina.
- Novás Calvo, L. (2014) *Vidas extraordinarias: Crónicas biográficas y autobiográficas (1933-1936) Selección, edición y estudio introductorio de J. Gómez de Tejada* Madrid:
Verbum
- Puget, J., Kaës, R. (comp.) (1991) *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Centro Editor De América Latina.
- Smith, R. (1987) Human destructiveness and politics: The twentieth century as an age of
Genocide. En I. Walliman, M. Dobkovsky, (Eds.) *Genocide and modern age: Etiology and case studies of mass death*. (pp.21-39) New York: Greenwood Press.
- Ulriksen-Viñar, M. (1991) La transmisión del horror. En J. Puget., R. Kaës (comp.)(pp.104-124).
Violencia de Estado y Psicoanálisis. Buenos Aires: Centro Editor De América Latina.
- Vegh, I. (2015) *Los dos odios* Recuperado en:
<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-270595-2015-04-16.html>
- Viñar, M. y M. (1993) *Fracturas de la Memoria: Crónicas de una memoria por venir*.
Montevideo: Ediciones Trilce.
- Viñar, M. (comp.) (1998) *¿Semejante o Enemigo?: Entre la tolerancia y la exclusión*.
Montevideo: Ediciones Trilce.

Werba, A. (2002) Transmisión entre generaciones. Los secretos y los duelos ancestrales

En *Revista de Psicoanálisis de APdeBA*. XXIV(1-2) (pp.295-313).

Recuperado en: <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/werba.pdf>

Zyggouris, R. (1993) *De otras partes y de otros tiempos o La sonrisa del Xenófobo*. En

M. Viñar (comp.) *¿Semejante o Enemigo?: Entre la tolerancia y la exclusión*. (pp. 27-40)

Montevideo: Trilce