



Universidad de la República
Facultad de Psicología

Tesis para optar al Título de Magister en Psicología Clínica

Genocidio y Silencio

*El duelo de los sobrevivientes del Genocidio Armenio, a través de
las narrativas de sus descendientes*

Autora: Susana Kebedjian

Directora de Tesis: Prof. Adj. Mag. Irene Barros

Montevideo – Uruguay

2021

Հայրիկիս

Ձիս մի մոռնար ըսիր, մեծ մամա: Չի մոռձա:

Para Yervant y Mercedes.

A la abuela Ovsanna, y su dolor.

Հիմի Է՛լ լռենք

Ռ. Պատկանյան

Հիմի Է՛լ լռենք:

Հիմի Է՛լ լռենք, մարդիկ ի՞նչ կասեն,
Երբ մեր տեղ քարինք, ապառժք խոսեն,
Չե՞ն ասիլ, որ Հայք արժանի էին
Այդ ըստրկական անարգ վիճակին:
Մեր սուրբ քաջ նախնյաց գործերը լավ գիտենք,
Մինչև ե՞րբ լռենք:
Թո՛ղ լռե մունջը, անդամալույծը,
Կամ որոց քաղցր է թշնամու լուծը,
Բայց մենք որ ունինք հոգի ու սիրտ քաջ,
Ե՛կ, անվախ ելնենք թշնամու առաջ:
Գոնե մեր փառքը մահով հետ խլենք.
Ու այսպես լռենք:

Nos callaremos ahora

Nos callaremos ahora, hermanos, ahora
Cuando el enemigo ha puesto su espada
Su fatal espada en nuestro pecho
Y no ha escuchado nuestro llanto y lamento
Digan, hermanos, armenios, ¿qué haremos?
¿Callaremos ahora?
Ahora callaremos
¿Hasta cuándo callaremos?
Somos extranjeros en nuestra propia tierra
Y expulsados de sus llanuras
¿Hasta cuándo callaremos?
Como sonámbulos silenciosos
De un sueño sin palabras.
Aún las piedras silenciosas
Encuentran lenguas cuando se las rompe
¿Qué camino debemos tomar?
Que calle el mudo
Dejemos que el silencio reine
Para aquellos que quieren vivir como esclavos
Pero los que tenemos alma y un corazón valiente
Vamos, marchemos sin temor
Y si morimos, entonces el silencio reinará.
Hasta entonces, hablemos.

(Raphael Patkanian (1830-1892) Extracto y revisión propia de la
traducción al inglés de Diana Der-Hovanesian)

Silencio, ¿dónde llevas tu cristal empañado
de risas, de palabras y sollozos del árbol?

¿Quién cierra tus heridas cuando sobre los campos
alguna vieja noria clava su lento dardo
en tu cristal inmenso?

Huyendo del sonido eres sonido mismo,
espectro de armonía, humo de grito y canto.
Vienes para decirnos en las noches oscuras
la palabra infinita sin aliento y sin labios.

¿Dónde llevas, silencio, tu dolor extrahumano..?

(Extracto de Elegía del Silencio. Federico García Lorca. Libro de Poemas, 1920)

¡AY!

El grito deja en el viento una sombra de ciprés.
(Dejadme en este campo, llorando).

Todo se ha roto en el mundo. No queda más que el silencio.
(Dejadme en este campo, llorando).

El horizonte sin luz está mordido de hogueras.
(Ya os he dicho que me dejéis en este campo, llorando).

(Extracto del Poema de la Soleá, Federico García Lorca, 1921)

Para saber hay que imaginarse. Debemos tratar de imaginar lo que fue el infierno... No invoquemos lo inimaginable. No nos protejamos diciendo que imaginar eso, de todos modos- puesto que es verdad-, no podemos hacerlo, que no podemos hacerlo hasta el final. Pero ese imaginable tan duro, se lo *debemos*. A modo de respuesta, de deuda contraída con las palabras y las imágenes que algunos deportados arrebataron para nosotros a la realidad horrible de su experiencia. Así pues, no invoquemos lo inimaginable. Era mucho más difícil, para (ellos)..., con el agravante de soportarlos de una sola mirada. Estos fragmentos son para nosotros más preciosos y menos sosegadores que todas las obras de arte posibles, arrebatados como fueron a un mundo que los deseaba imposibles. Así pues, *pese a todo*, imágenes... *Pese a todo*, imágenes: pese a nuestra propia incapacidad para saber miraras tal y como se merecían, pese a nuestro propio mundo atiborrado, casi asfixiado, de mercancía imaginaria.

(Didi-Huberman, Imágenes pese a todo, 2004)



Índice

Resumen	4
Algunos apuntes iniciales	6
Capítulo I. Aspectos Metodológicos y Epistemológicos	8
1. Fundamentación y Objetivos	8
2. Antecedentes	10
3. Metodología	19
3.1 El Diseño de Investigación.....	19
3.1.1. Tipo de Investigación y técnica utilizada	19
3.1.2. Métodos de recolección. Población y criterios de selección	20
3.1.3. Aporte de narrativas documentadas	21
3.2. Consideraciones éticas	21
3.3. Trabajo de campo	22
3.4. Análisis de datos	24
4. Memoria, Olvido y Representación	27
4.1. <i>Alétheia</i> y <i>Lethé</i>	27
4.2. Memoria Colectiva – Olvido Colectivo	29
4.3. La memoria del trauma	31
4.4. Memoria y olvido: usos y abusos.....	32
4.5. Representación.....	33
Capítulo II. Marco Teórico.....	38
5. El Genocidio Olvidado	38
5.1. Contexto socio-histórico-cultural; ¿Quiénes son los armenios?.....	40
5.2. La situación de las minorías en el Imperio Otomano	41
5.3. El islam.....	42
5.4. El sultán rojo: las masacres hamidianas	43
5.4.1 1894 -1896: Las matanzas	44
5.5. El Odio	46
5.6. <i>¡Exterminen!</i>	49
5.6.2. <i>¡Quemen, Destruyan, Maten! (Yak, Vur, Öldür)</i>	52
5.7. Arquitectura genocida	60
5.7.1. El genocidio perfecto	61

5.7.2.	Del racismo a la <i>nuda vida</i>	63
5.7.3.	¿Causa o Excusa? Las ideas sobre religión y raza en el Genocidio.....	68
5.7.4.	Paralelismo entre genocidios judío y armenio	72
5.7.5.	¿Mal radical o banal?	73
5.7.6.	<i>Lo maté porque mi madre me lo pidió en sueños</i>	75
5.7.7.	El Después	77
6.	Lo Traumático	80
6.1.	Las teorías del trauma en Freud.....	81
6.2.	El trauma según el psicoanálisis post freudiano	83
6.3.	Trauma colectivo: ¿trauma fundante?	85
6.4.	La formulación lacaniana del trauma	86
6.5.	Desarrollos post- lacanianos	87
6.6.	De <i>Erlebnis</i> a <i>Erfahrung</i>	88
6.7.	El Padre Gomidás	89
7.	Duelo	91
7.1.	El enigma del duelo: Freud.....	92
7.2.	Muerte	95
7.3.	El duelo en Lacan.....	97
7.4.	La locura del duelo: Hamlet.....	98
7.5.	La prohibición del duelo: Antígona	100
7.6.	El duelo como acto público: los rituales.....	102
7.7.	El fin del duelo	104
7.8.	Arshile Gorky: La estética del dolor	106
7.8.1.	Pasaje al acto	109
7.8.2.	¡Al ladrón!	112
8.	Silencio	113
Capítulo III. Análisis		118
9.	<i>Grandma`s tattoos: la violencia contra las mujeres en el Genocidio Armenio</i>	118
9.1.	Breve reseña sobre violencia	120
9.2.	El tatuaje ¿fábrica de cuerpos dóciles?.....	123
9.3.	La violación: de eso no se habla.....	126
9.4.	El duelo ante los restos óseos.	127
10.	Análisis individual	129

10.1.	Entrevista 1 y 10. Cuando el silencio es radical	130
10.2.	Luciné: un padre muy callado, siempre con la cabeza baja.....	131
10.3.	Cristina: El dolor de no saber su nombre	132
10.4.	Maral: una voz que me pide el aporte al no olvido	135
10.5.	Levón: Uno lo supera negándolo.....	137
10.6.	Harutiún: Eran medias historias. No terminaban de decir.	139
10.7.	Hasmig: se expresaban a través del silencio.....	141
10.8.	Garó: Se preguntaban ¿por qué nos pasó? Y no tenían respuesta	142
10.9.	Vartení: ¿Por qué se dejaron matar?.....	144
11.	Análisis temático transversal	145
11.1.	Los desaparecidos	145
11.2.	Víctima – testigo	147
11.3.	Significantes recurrentes en los relatos.....	148
11.3.1.	<i>Odio</i>	148
11.3.2.	<i>Guerra</i>	149
11.3.3.	<i>Fe y espiritualidad</i>	149
11.3.4.	<i>Pathos</i>	149
11.4.	Silencio.....	150
12.	Conclusiones	151
13.	Referencias bibliográficas	154
Anexo		169
	Los telegramas de Talaat Pashá.....	169

Resumen

La presente investigación aborda las narrativas que recibieron los descendientes de sobrevivientes del Genocidio Armenio. Como se constata en los antecedentes recogidos, frente a situaciones de extrema violencia las víctimas, muchas veces, recurren al silencio como forma de respuesta. Se indaga en las entrevistas la presencia de ese silencio en los sobrevivientes.

La metodología empleada es cualitativa de carácter descriptivo, el método utilizado es narrativo biográfico. A tales efectos, se realizan entrevistas, sumado al aporte del documental *Los tatuajes de la abuela*. Se eligió para analizar el material, el análisis de discurso, en el marco conceptual del psicoanálisis.

Desde una perspectiva psicoanalítica se profundiza en las temáticas transversales que surgen de las narrativas y materiales analizados, destacándose la necesidad de la memoria, especialmente ante la negación de la intención genocida de las matanzas.

Se plantea la presencia de distintas figuras del duelo, incluso donde pareciera no haberlo. Los efectos de lo traumático en casos de violencia irrumpen en forma imprevista y aumentan el sinsentido. El silencio como acogida de palabras indecibles y dolor inefable.

Se trabajan en detalle las violencias ejercidas contra las mujeres, a través de la violación, el tatuaje y el rapto. La ausencia de rituales fúnebres imposibilitó a los sobrevivientes colectivizar y subjetivar las pérdidas, destacando la importancia del reconocimiento del Otro social.

Teniendo presente que el tema investigado está en una frontera disciplinar, se articulan el psicoanálisis, la filosofía, la sociología y la historia, desde una perspectiva de Derechos Humanos.

Palabras clave: Genocidio, Silencio, Psicoanálisis.

Abstract

This research addresses the narratives received by the descendants of the Armenian Genocide survivors. As can be seen in the collected background, victims often respond with silence when they face extreme violence situations. The presence of the silence is inquired in the interviews.

The methodology used is qualitative and descriptive, by the biographical narrative method. To this end, interviews are carried out, in addition to the contribution of Grandma's tattoos documentary. Discourse analysis was chosen to analyze the material, in the framework of psychoanalysis.

From a psychoanalytic perspective, the themes that cross the investigation and emerge from the narratives and analyzed materials are explored. Due to the denial of the genocidal intent of the killings, memory is necessary.

The different figures of grief are considered, even where it seems there is none. The effects of the traumatic in cases of violence erupt unexpectedly, and increase the senselessness. Silence as a space for unspeakable words and ineffable pain.

Violence against women is addressed in detail, through rape, tattoos and kidnapping. The absence of funeral rituals made it impossible for the survivors to collectivize and subjectivize the losses, highlighting the importance of the recognition of the social Other.

Bearing in mind that this topic is on a disciplinary frontier, it will be articulated with psychoanalysis, philosophy, sociology and history, from a Human Rights perspective.

Key words: Genocide, Silence, Psychoanalysis.

Algunos apuntes iniciales

Es preciso que los hombres inventen, ...eso contra lo que pueden y quieren sublevarse, y aquello en lo que van a transformar su levantamiento. ... Esto es a inventar indefinidamente... un juego entre sacrificio y esperanza. Michel Foucault (1979).

Esta tesis surge de una búsqueda personal ante el enigma de la historia de mis abuelos paternos, sobrevivientes del Genocidio Armenio. El silencio no solo estuvo presente en mi familia, sino en la de muchos armenios que conocí. Callar pareció ser la respuesta de la primera generación al horror, al sinsentido, a la negación, y a la indiferencia del mundo.

Esta tesis es tanto un acto académico, como un acto político. Un acto de denuncia, pero sobre todo, un acto de sublevación. Contra la mudez impuesta, contra el silenciamiento ajeno y propio. Es un no rotundo a la negación. Un intento de reconstrucción de un espacio simbólico diferente, que subvierta el relato hegemónico del poder, dando lugar a la palabra, la escucha y la mirada, para recuperar eso que no pudo olvidarse. A nosotros, los nietos, nos tocó intuir, leer entre líneas, descifrar un gesto, un silencio. Sabiendo que jamás podríamos reconstruir la historia, nuestra historia. A pesar de todo, intentamos dar la palabra, devolver la palabra a los que no pudieron hablar.

. Este trabajo se trata de personas. De darles voz y espacio. De darles el protagonismo que habilite sus narrativas. Ellos, los protagonistas, son algunas figuras icónicas para la cultura armenia, como el Padre Gomidás o Arshile Gorky. Y también, nombres anónimos, cuya verdadera identidad queda oculta bajo el compromiso de confidencialidad. Pero de alguna manera, algo de su historia se hará público. Se hará político, pensado esto como el modo en que sociedad y sujeto se vinculan.

Porque *psyche* y *polis* están entrelazadas (Marinas, 2008). Como en una banda de Moebius, nada está afuera o adentro. O, todo lo que está adentro, está también afuera. Por eso el marco referencial elegido es el psicoanálisis, el cual es un campo de saber centrado en el vínculo social (Marinas, 2008).

En la misma medida que alude a lo político, alude a lo ético, al estar implícita la reflexión sobre ciertos valores. Tomando como valor esencial el de los derechos de esos sujetos avasallados por el poder del Estado Otomano. Derecho en su mínima expresión, como derecho a la vida.

Este texto se agrupa en tres grandes capítulos. El primero aborda los aspectos metodológicos y epistemológicos. Se detalla el diseño metodológico, y se asocian a él los términos en que memoria y representación se conjugan.

El segundo capítulo considerado como marco teórico, comienza sintetizando los aspectos históricos más relevantes del Genocidio. Intenta también reflexionar acerca de las condiciones en que el mismo se produce y esboza alguna causalidad. Se trabajan someramente los principales temas imbricados en las consecuencias de una matanza colectiva, como ser lo traumático, el duelo y el silencio.

El apartado *¡Exterminen!* permaneció un año así, solo como un título sobre un espacio en blanco. El lenguaje no acudía. No lograba presionar ninguna tecla para que algo negro se garabateara sobre el fondo blanco. Es en este período que Azerbaiyán invade Artzaj. Y de nuevo, hasta *borrar Armenia del mapa*, surge como consigna. La sombra del Genocidio vuelve a instalarse en las colectividades armenias de todo el mundo. Esta vez, las redes sociales transmiten minuto a minuto, en un intento de compensar la desinformación oficial. Y de nuevo la derrota y el dolor, siempre el dolor. Hitler sigue preguntando todavía ¿Quién se acuerda de los armenios? Y Talaat sigue gritando todavía ¡Exterminen!

El tercer capítulo analiza el documental de Suzanne Khardalian, *Grandma`s tatoos* y las entrevistas realizadas a descendientes de sobrevivientes. Se analizan primero de forma individual, para finalizar con un análisis temático transversal.

Genocidio Armenio se escribirá en este texto con mayúsculas iniciales, más que como posición lingüística, como posición ética, de reconocimiento y respeto a las víctimas de un genocidio olvidado. Todas las traducciones de citas en lenguas extranjeras son propias. Por razones de fluidez de lectura se omitirá la aclaración en las notas al pie. Se tomó la decisión, previa discusión y aval de la Directora de Tesis, de escribir el texto en la primera persona del plural. Considerando la implicación de la autora en la temática y coincidiendo con White (2003) y Barthes (1994) que la posición de enunciación frente a la historia personal no puede ser aséptica y que quien escribe está dentro de la escritura.

Foucault (1979/2015) introduce los términos sacrificio y esperanza al hablar de sublevación. Porque para sublevarse hace falta la esperanza. La sublevación y la esperanza de nuestros antepasados fueron sofocadas, aplanadas por un poder ostensiblemente superior. Pero la historia del pueblo armenio es una historia de resistencia. De renacimiento, lucha y tenacidad ante la adversidad. Es por tanto, una historia de esperanza y sublevación.

Capítulo I. Aspectos Metodológicos y Epistemológicos

1. Fundamentación y Objetivos

Ya no se trata solamente de una masacre, sino de hacer desaparecer a todo un pueblo. No existieron, no vivieron, no murieron. No hay lugar geográfico al que hayan pertenecido, ni ley que los incluya, ni memoria que los aloje. Sólo silencio. (Poyrazian, 1997)

En el Uruguay se estima que hay alrededor de 15.000 descendientes de armenios insertados en la sociedad y formando parte, muchos de ellos, de comunidades que mantienen lazos con su cultura de origen. Durante los 50 años que siguieron al Genocidio Armenio de 1915, el silencio y el olvido cubrieron esta matanza colectiva. Los sobrevivientes exiliados en diferentes partes del mundo conformaron la diáspora armenia y se dedicaron a reconstruir sus vidas sobre la devastación interior que produjo la pérdida de todo el referente simbólico que los constituía. No había tiempo para otra cosa. Fue después de 1965 que los hijos de esos sobrevivientes comenzaron a denunciar esta masacre, informar al mundo de esta realidad olvidada y buscar justicia y reconocimiento.

El estudio de los efectos del terrorismo de Estado tiene un alcance mayor y una profunda resonancia social, considerando los hechos que nuestro propio país vivió durante la dictadura militar, cuyas secuelas persisten entre nosotros. Basta ver la Marcha del Silencio, cada año más masiva, donde el reclamo por los desaparecidos no cesa de denunciar un dolor social que no ha logrado sanar. Lamentablemente, el terror de Estado no se agota en la historia del siglo XX. Investigar el recorrido generacional de las secuelas del Terrorismo de Estado en los descendientes armenios tendrá su repercusión, no sólo en la colectividad armenia. De alguna manera los resultados de esta investigación podrán decir algo sobre nuestra propia historia, sobre el silenciamiento que estos desaparecidos denuncian aún hoy, 40 años después.

Las características de este Genocidio en cuanto a los métodos primitivos y cruentos de exterminio, la deportación y largas marchas por el desierto, la expropiación de los bienes y la destrucción de la riqueza cultural imposibilitaron los ritos fúnebres, tanto individuales como colectivos. La negación sostenida del Estado turco de la intención genocida de las matanzas produjo un silenciamiento y olvido, del mundo en general.

Muchos armenios callaron sobre lo que les tocó vivir, dejando a sus hijos y nietos un vacío de información y también la imposibilidad de cualquier tipo de elaboración sobre su historia familiar. Es desde aquí que surgen las preguntas ¿Cuáles son las narrativas que dejaron los sobrevivientes? ¿Cuáles son las faltas, las rupturas en la narración? ¿Hubo

silencio? ¿Por qué el silencio? ¿Está relacionado ese silencio con el duelo? ¿Hubo alguna posible elaboración individual o colectiva? ¿Cómo se imbrica la negación del genocidio con ese silencio? ¿Podemos pensarlo como silencio o como silenciamiento?

1.1. *Objetivo General*

Investigar la transmisión de las experiencias vividas en el Genocidio Armenio de los sobrevivientes exiliados en Uruguay, a través de las narrativas de sus descendientes.

1.2. *Objetivos Específicos*

- Identificar y describir las temáticas que aparecen en las narrativas
- Investigar qué elementos relativos a los procesos de duelo están relacionados con estas narrativas
- Analizar en las narrativas recibidas por los descendientes, los silencios, lo disruptivo, y lo no dicho en esos discursos.

2. Antecedentes

A nivel mundial comienzan a surgir una serie de investigaciones, principalmente sobre los hechos históricos del Genocidio, sus causas y consecuencias, aunque las mismas distan mucho de ser profusas. En nuestro medio, estas investigaciones son aún escasas. Sin embargo, en los últimos años se han publicado en nuestro país una serie de estudios que dan cuenta de los aspectos históricos y sociológicos de este genocidio (Desena y Serralta, 2015; Caetano, Neves y Rodríguez, 2020). Se plantea entonces la importancia y la necesidad de producir estudios académicos a fin de generar conocimiento sobre los efectos del mismo, descubriendo y analizando las trayectorias transgeneracionales de las secuelas psíquicas en sobrevivientes a través de diferentes narrativas.

Fernández y Rodríguez (2000) en España, realizan desde el campo de la psiquiatría, un análisis del duelo en situaciones de guerra o violencia política. A partir del concepto de *estrés post traumático* en situaciones de guerra, cuestionan tanto las ideas de *trastorno* como el abordaje de las víctimas en términos de enfermedad, ya que los colocaría en una posición de mayor vulnerabilidad. Entienden que estas categorías son estigmatizantes considerando que, frente a una guerra, la persona vive un proceso normal de duelo, sin desconocer que el mismo es un duelo difícil. La despatologización tiene como efecto una mayor implicación de las personas en su propio proceso, que dista del enfoque pasivo que la calidad de paciente tiene. Plantean también que para las víctimas de una guerra las dificultades de afrontamiento de las pérdidas son mayores debido a que todo el marco comunitario, interpersonal e incluso individual ha sido destruido o por lo menos alterado. “En la guerra, el proceso es de destrucción de los lazos establecidos y el método por el que se llega a ello abrupto y traumático” (p.193). Señalan también la importancia de los rituales *de duelo* en la estructura comunitaria y la imposibilidad de los mismos en contextos de guerra lo que dificulta aún más el proceso. Es destacable el cuestionamiento al “marco estrecho considerado normal” (p.204), la tendencia a patologizar, así como ignorar las diferencias culturales que intervienen en las formas y tiempos de duelar.

Frente al abordaje terapéutico llevado a cabo con estos colectivos, entienden que se asumen sin cuestionar ideas sobre el duelo que se desmoronan ante situaciones extremas como la guerra. Estas ideas son:

la creencia de que el duelo es una experiencia privada, que es necesaria la expresión abierta e inmediata de sentimientos para su resolución, que el duelo tiene un punto final específico y que

una relación continua con imágenes del difunto es patológica (Fernández y Rodríguez, 2000, p. 204).

Las matanzas masivas y las deportaciones no permitieron a los sobrevivientes realizar entierros, ritos fúnebres ni siquiera en íntimas ceremonias que dieran de alguna forma cierre a esas pérdidas.

En el marco de una investigación documental, Torres (2006) en Caracas, sostiene que los rituales mortuorios tienen un valor semántico, son estrategias simbólicas que ordenan las relaciones y además cumplen una función de cohesión social. Ante lo definitivo de la muerte las sociedades han necesitado estrategias para afrontar la angustia de la separación. Es importante el señalamiento que hace en cuanto las diferencias culturales tanto en los rituales funerarios como en la concepción de muerte que cada sociedad construye como parte de su cosmovisión. La cultura occidental plantea una dicotomía muerte/vida, no así las culturas orientales que no oponen vida y muerte, sino que son percibidas como un continuo, portadoras de una misma identidad. Resalta en la investigación que los rituales canalizan sentimientos como ira, impotencia, dolor, y establecen lazos de solidaridad entre los que duelen y su entorno. El origen de los rituales se remota al comienzo de la civilización, han estado vinculados a la religión, y en su mayoría son pensados como formas de trascender a la muerte desde la creencia de una vida ulterior.

Son las culturas orientales las que presentan las primeras ceremonias fúnebres, sin embargo, ya los neandertales las realizaban, aunque de forma más rudimentaria. Para las culturas orientales, la muerte “no representa un evento trágico sino un paso definitivo hacia una nueva forma de ser y de estar más placentera” (Torres, 2006, p.113).

Finalmente, se destaca que los rituales presentan una doble relación, con la sociedad en la que está inscripta y con los cuerpos de los sujetos que padecen y celebran, en el marco regulatorio de las instituciones.

Por su parte Rubiano (2017) en Colombia, a través de material de archivo y una serie de entrevistas, analiza las distintas prácticas realizadas con sobrevivientes de violencias y familiares de desaparecidos, cuyo fin es lograr la simbolización de las pérdidas a través de rituales públicos. Plantea las implicaciones, tanto individuales como colectivas, que la incertidumbre de la desaparición o la rotura social producto de los asesinatos, tiene en los familiares y sobrevivientes, que ante la imposibilidad de ritos fúnebres asisten a un duelo más difícil y prolongado.

Señala la necesidad de construcción de la memoria tanto desde lo político, por tanto, público, como desde lo privado, en este caso lo psíquico. Este imperativo de recordar es inseparable del trabajo del duelo, planteado aquí en términos de necesidad de olvidar.

Puntualiza además que:

en la experiencia traumática el silencio o la renuencia a hablar tiene que ver con una crisis del lenguaje y las formas de representación: las víctimas consideran no tener a disposición las palabras adecuadas para narrar lo acontecido, sienten que lo ocurrido no tiene ningún sentido o que tal sentido no puede articularse mediante los recursos ordinarios del lenguaje (p.321).

Esta construcción de sentido no es individual sino colectiva y para ello es necesario el reconocimiento social del daño producido. Hace falta un lugar tercero que testifique las pérdidas.

En cuanto al silencio de las víctimas, Arenas (2012) en Colombia, en el marco de su investigación doctoral, entiende al mismo no como ausencia de lenguaje sino como una forma de expresión de la memoria. Considera al silencio como estrategia de duelo y como forma de afrontar nuevamente la cotidianidad. Las personas encuentran formas creativas, a veces simples, de narrar su dolor no a través de palabras sino de canciones, bordados, tapices, etc. “Son formas de agenciar y tramitar el dolor y el sufrimiento por medio de toda clase de expresiones artísticas, objetos y actos performativos” (p.176). No son necesariamente grandes relatos sino “pequeñas marcas” que buscan llamar la atención y mantener la memoria. En el marco de un tejido social roto, donde la desconfianza impera, la investigadora plantea que el silencio es una forma de resistencia al discurso dominante que justifica los asesinatos.

Durante ese tiempo de silencio, la memoria se transmite a través de redes de sociabilidad afectiva y/o política, se guarda en estructuras de comunicación informales, invisibles a la sociedad en general: son lo que Pollak (2006) llama zonas de sombra, silencios, no dichos (Arenas, 2012, p. 176).

En contextos de violencia prolongada, en medio de la guerra y el sufrimiento, las personas encuentran maneras sutiles, cotidianas, casi invisibles para recordar, las cuales además pueden pensarse como acciones insurrectas.

Son acciones realizadas para sobrellevar la pérdida que, sin embargo, se trasforman en formas de percibir y resistir la violencia, en formas de agenciar el dolor que ya no es sólo privado sino también colectivo por el mensaje implícito (Arenas, 2012, p.186).

Sin embargo, este silencio no necesariamente, ni en todos los casos, se traduce en acciones que mediaten el dolor. Iguíñiz (2006) recogiendo el Informe que la Comisión de la Verdad y la Reconciliación realiza de las consecuencias de la guerrilla en Perú, sobre la base de más de veinte mil entrevistas, constata que el silencio ha sido una de ellas. Realiza una clasificación de diferentes tipos de silencio, pero partiendo del hecho que las experiencias de terror dificultan su comunicación. Las secuelas de la violencia social, como en el caso de la guerra interna del Perú, abarcan lo psicosocial, lo socio político y también lo socio económico. Dentro de las consecuencias psicosociales el silencio ha sido una de las principales, según los resultados del estudio. Teniendo en cuenta la complejidad del concepto de silencio, este puede ser manifestación de la libertad del sujeto de no hablar, de la falta de ella ante el miedo y también como una forma de expresar el dolor. “El silencio incluye no decir pero también no preguntar” (Iguíñiz, 2006, p.14).

Se realiza una clasificación de estos silencios: por un lado, el silencio *para*, es decir un silencio instrumental, que tiene el objetivo de evitar un mayor dolor propio o familiar, al que consideran protector. Este silencio surge en el marco de una violencia extrema, se presenta en muchos desplazados, quienes procuran un anonimato que evite una mayor estigmatización. Puede decirse que es un silencio consciente.

Por otro lado, está el silencio sobre un hecho particular, es decir el silencio *de* algo. Se silencian aspectos como la tortura, las humillaciones y especialmente la violación. Las mujeres víctimas de violencia sexual suelen ser reacias a narrar este tipo de experiencias.

En tercer lugar, el silencio en relación a quién está dirigido, es decir el silencio *con*. El silencio con el torturador o con el enemigo, o incluso con la propia familia. Se señala la importancia de la temporalidad, dado que el transcurrir de un cierto tiempo habilita la posibilidad de decir.

Finalmente, lo que se plantea como el silencio más profundo es el de la falta de memoria sobre lo sucedido. Es referido por los entrevistados como un silencio interior, un vacío. “Cuando el daño sufrido es muy profundo no puede ser expresado. No hay palabras ni símbolos que puedan hacer eso” (Iguíñiz, 2006, p.22). El agravante en este tipo de silencio es la negación de los hechos, y la impunidad de los perpetradores.

El Genocidio Armenio plantea dos situaciones que operan como agravantes de las secuelas de las matanzas. Por un lado, los desaparecidos, aquellos cuyos cadáveres nunca

fueron encontrados, o no hubo quien diera cuenta de su destino. Por otro, el exilio forzoso que obligó a los sobrevivientes a buscar asilo en diferentes partes del mundo.

Fandiño (2007) en Argentina a través del análisis de dos textos de Luis Gusmán articula la desaparición y el duelo. De este autor escoge las novelas *Villa* y *Ni muerto has perdido tu nombre*, donde, desde las experiencias de dos de sus personajes, ambientada en la reciente dictadura argentina, se interroga sobre las secuelas de las desapariciones producidas por el terrorismo de Estado. La autora se pregunta si es posible la realización del duelo, tanto individual como social, cuando el cuerpo ha desaparecido. El borramiento de la identidad particularmente la identidad de los cuerpos en las sepulturas, obtura la posibilidad del duelo. Evocando la Antigüedad, señala que el nombre no era tanto una marca externa, sino que perpetuaba la vida del sujeto después de muerto. Para los griegos la inscripción en el epitafio “era el derecho a la muerte escrita” (Fandiño, 2007, p.44). Considera a esta abolición una “lastimadura real y por ello impronunciable” (p.45). Es por ello que el duelo es como una “instancia suspendida habida cuenta del vacío simbólico que implica la ausencia del cuerpo de la víctima” (p. 42). Concluye que estas experiencias de duelo no convocan respuestas unívocas ni patológicas, sino la emergencia de las subjetividades que la complejizan.

En el marco del clima de violencia en México, Soria, Orozco, López y Segales (2014), analizan los duelos y el trauma ante pérdidas violentas, poniendo énfasis en la figura del desaparecido. La violencia cuando es avasalladora y masiva la vuelve incomprensible y esto vulnerabiliza aún más a las víctimas.

No hay lugar ni tiempo para dar cuenta, a través de la palabra, de la violencia que ha empujado a la muerte a un ser querido. Estas pérdidas, en su dimensión traumática, exceden el orden de lo imaginario y del campo de lo simbólico (p.80).

Los autores plantean la pregunta: “¿Cómo hacer duelo respecto a alguien cuyo estatus es el de desaparecido?” (p.80). Entienden que la desaparición deja abierta la posibilidad de aparición de ese ser querido, y esta falta de certezas tiene consecuencias en los duelantes. Haciendo un recorrido por los aportes teóricos de Freud y Lacan, hablarán de la conexión entre el duelo sofocado y la desaparición. Las muertes violentas, en contextos de guerra o ante la arbitrariedad de la impunidad hacen imposible la dignidad del muerto o del desaparecido, dificultando el duelo y la integración en la memoria. En este marco traumático, se rechaza el duelo y el afecto es sofocado. “No hay lugar para duelos cuando el ambiente está cargado de expectativas de desahogo por tantos afectos estrangulados en y por las palabras no declaradas” (p.85).

Consideran a las muertes violentas como oprobiosas, añadiendo que la violencia silencia no sólo mediante el acto homicida sino también imposibilitando los rituales de sepultura y el duelo. Ante esta ausencia de duelo el sujeto debe continuar su vida, pero lo hará sobre el sinsentido, como una herida abierta, sobre la cual se añadirá la falta del ser querido.

A través de un estudio descriptivo Díaz, Molina y Marín (2015) en Colombia, analizan los significados que se le atribuyen a las pérdidas en la situación de desplazamiento forzado. Entienden al desplazamiento forzado cuando el riesgo de vida, tanto personal como comunitaria, obliga a las comunidades al traslado a otro territorio. En estos casos, no se puede hablar de un duelo en singular, ya que implica la pérdida simultánea de diversos factores significativos como ser: seres queridos, el estilo de vida, la dignidad, los roles desempeñados, etc. Entre los resultados se destacan el miedo de los desplazados ante las nuevas condiciones de vida, la desconfianza generada por los hechos violentos padecidos, y la vergüenza ante esa pérdida de dignidad que su nueva condición les genera. Hay, por otro lado, un intento consciente de olvido de las situaciones vividas y culpa por la propia supervivencia.

Señalan que la pérdida por muerte violenta de las personas significativas, hace más difícil el proceso del duelo. Por último, se plantean los efectos en el cuerpo de los desplazados en forma de síntomas, desde dolores de cabeza hasta enfermedades que consideran enigmáticas, “el cuerpo se deteriora, duele” (p. 73).

Cuando el trauma se instala ante episodios de violencia social, los sujetos experimentan falta de control tanto ante lo externo que se precipita, como internamente ante eso que no se puede transcribir, lo que lleva a la búsqueda de algo que ordene ese caos interno. Diferentes estudios dan cuenta de la diversidad de estrategias que los sujetos despliegan a la hora de tratar con el duelo y los efectos del trauma. Abundan las investigaciones sobre la narrativa, tanto testimonial como literaria, como abordaje del dolor. Pero no sólo a través de la literatura, surgen asimismo otras mediaciones, como ser el arte, la danza, la música y el comic.

López Fernández (2017) en España, plantea el arte como “vehículo de elaboración y restauración” (p.147) al que a su vez lo califica como agente social de recuperación de la memoria. Entiende que las atrocidades (calificativo que emplea el trabajo para denominar la violencia social) son en ocasiones *impronunciables*, no logran ser vehiculizadas a través de la palabra. Sin embargo, el silencio no logra hacerlos desaparecer, más bien resisten a la negación tanto personal como social.

Concuerda el autor con mucha literatura existente, acerca de la dificultad de los sobrevivientes de construir un relato, o de integrarlo psíquicamente. La memoria del trauma a

veces no se constituye como un relato coherente, integrado a la historia biográfica del sujeto, para eso son necesarios otros recursos. El arte, ya sea la narrativa poética, la música, la pintura, etc., pueden ser facilitadores que permiten la emergencia de recuerdos y emociones vinculados al trauma. Permitiendo organizar un relato sobre el sufrimiento, para darle sentido y a la vez “una oportunidad de reposicionamiento subjetivo” (López Fernández, 2017, p.152).

En su recorrido aparecen distintos escritos de autores que se valieron de la literatura para tratar con lo traumático, pero llama la atención el espacio dedicado al comic como modo de dibujar el dolor. Particularmente, Persépolis (2004) de Marjane Satrapie, que pinta desde el blanco y negro la revolución islámica en Irán. A través de la ingenuidad del comic, se aborda lo descarnado del hecho y se recupera la memoria histórica.

Concluye que todas estas formas de expresión:

Ayuda a exteriorizar el caos y dolor interno, extraerlo, dándole forma a través del lenguaje –sea este escrito, dibujado, dramatizado, danzado–, a verlo fuera de nosotros mismos: organizándolo a través de líneas, colores, composición o estructura; a través de verbos, adverbios y determinados adjetivos; a través de ritmos, gestos y movimientos; a reflexionar por qué unos y no otros. A darles un nuevo significado. A que este significado conformado sea compatible. A comunicarlo a los otros (López Fernández, 2017, p. 158).

De la Viña (2009) también en España, pero desde la perspectiva de las secuelas de la guerra civil española, abordará la escritura como forma narrativa de elaborar lo traumático y tratar de poner palabras a eso indecible “a través de las huellas transmitidas, y también a través de los silencios, de la transmisión de ciertos vacíos”. (p.42). Tomando textos de tres autores pertenecientes a tres generaciones diferentes, mediante la literatura pondrá en juego, además, lo transgeneracional en eso silenciado que transita a través del tiempo. Concluye diciendo que, “No toda pérdida puede elaborarse mediante un duelo, no todos los duelos logran terminarse, no siempre se consigue construir un relato de la pérdida que incluya un objeto nuevo a que agarrarse” (p.47).

En la misma línea, pero en el marco del holocausto judío, que sigue siendo referente a la hora de pensar las secuelas que un genocidio deja tras sí, Mara y Velasco (2014) en Brasil, abordan la narrativa testimonial como forma de enlace psíquico. Plantean que la narrativa da una posibilidad de temporizar lo traumático, si bien el lenguaje literario puede implicar una distorsión de los hechos, hace posible de alguna manera metabolizar el exceso. El encuentro del arte con el trauma pasa por la relación entre la herida psíquica y la significación. Las pérdidas que sufrieron las víctimas del nazismo, incluidas el nombre y la dignidad, hacen

necesaria una nueva representación de sí mismos. La palabra escrita transforma lo traumático, operando además como puente entre el sujeto y los otros. La narrativa testimonial construye espacios de memoria que auxilian al duelo, porque se erigen como lápidas para los muertos, que abren una posibilidad en el presente de traer esas voces que fueron calladas en su tiempo. El hablar en nombre de estos muertos es también tratar de resolver el enigma que su muerte dejó. “El duelo relanza al sujeto a la dimensión de la alteridad” (Mara y Velazco, 2014, p.865).¹ A su vez, el proceso de traducción psíquica de ese mensaje enigmático que los muertos dejan a sus descendientes, permitirá que esa historia se convierta en pasado.

Por otra parte, el Rock es una expresión cultural que permite comunicar y llegar a multitudes, mejor que muchos otros medios de comunicación. Esto es lo que la banda System of a Down ha hecho con la transmisión del Genocidio Armenio según la investigación de Muniz y Wanderlei (2017) en Brasil. Esta banda de rock, creada por dos descendientes de armenios, ha militado por la reivindicación de derechos humanos, especialmente mediante la difusión del genocidio a través de sus canciones. Confieren importancia a esta banda, por hacer accesible a las masas este genocidio, a la vez que, por su aporte a la preservación de la memoria, ante el silencio de la comunidad internacional, dando a conocer una realidad ignorada por muchos. Entienden que los “solos de guitarra y gritos exaltados en refranes pueden auxiliar en la preservación de la memoria, en la concientización y visibilidad de voces silenciadas y desposeídas de cualquier derecho, sobretodo humano, como en el caso de la masacre armenia por el Imperio Otomano” (p.1206).²

Como producto de la subjetividad humana, la música vehiculiza pensamientos y mensajes cuyos contenidos penetran la sociedad, más rápidamente que la literatura, ya que en tres minutos se puede transmitir un mensaje que además, permea con más facilidad. Desde el análisis de algunas letras y actuaciones de la banda, se pone en claro que hay algo más que la difusión de hechos históricos, “se torna en un verdadero portavoz de las angustias y anhelos de un pueblo que hasta hoy se siente silenciado y sin justicia” (p.1211).³

1. “O luto relança o sujeito à dimensão da alteridade”. (Mara y Velasco 2014 p. 865).

2. “...solos de guitarra e gritos exaltados em refrões podem auxiliar na preservação da memória, conscientização e na visibilidade de vozes silenciadas e despidas de qualquer direito, sobretudo humano, como no caso do massacre armênio pelo Império Otomano.” (Muniz y Wanderlei, 2017, p. 1206).

3. “torna-se uma verdadeira porta voz das angústias e anseios de um povo que até hoje sente-se silenciado e injustiçado” (Muniz y Wanderlei, 2017, 1211).

Las secuelas del Genocidio trascienden a los sobrevivientes, son parte del legado que dejan a las generaciones posteriores. Ya sea por el silencio, que quedó como enigma en sus hijos, ya sea por compartir experiencias de la violencia a que fueron sometidos.

Karenian et al (2010) realizan un estudio descriptivo sobre los efectos psicológicos del trauma colectivo, entre 689 descendientes de segunda generación del Genocidio Armenio, que viven en Grecia y Chipre. Esta investigación tuvo por objetivo estudiar los efectos de la transmisión del trauma colectivo, que persisten en los armenios actualmente, de los hechos acaecidos en el Genocidio.

Los resultados arrojaron que el 37.5% de los entrevistados sufren algún tipo de síntoma del orden de lo traumático debido al conocimiento que tenían de lo acontecido en el Genocidio Armenio. Estas personas también afirmaron que han padecido esos efectos a lo largo de su vida.

Encontraron una prevalencia mayor del Síndrome de Stress Post Traumático en las mujeres, y también que los síntomas eran más intensos en aquellas personas que recibieron el relato directamente de la víctima o tuvieron familiares muy cercanos fallecidos en el Genocidio. Concluyen que “casi un siglo después, las consecuencias negativas junto con formas de elaboración positivas de la experiencia traumática, si bien se van desvaneciendo de generación en generación, aún están presentes, activas y generalizadas” (p.335).⁴

Azarian-Ceccato (2010) realiza un estudio etnográfico en California con 11 nietos de sobrevivientes del Genocidio Armenio en una comunidad armenia de la diáspora, sobre las repercusiones de la transmisión intergeneracional de las narrativas de los sobrevivientes. Analiza cómo estas narrativas conectan a las nuevas generaciones con sus antepasados y cómo contribuyen al sentido de sí mismo. Realiza un análisis lingüístico de los elementos presentes en el discurso. Estas narrativas son evocadas como memoria colectiva de un pasado que se vuelve central en la comunidad y adquiere un estatus casi mítico. Los relatos del trauma del cual los descendientes no son protagonistas, pero si testigos, produce un impacto y una apropiación por parte de éstos que moldea su ser y estar en el mundo. Estas narrativas llevan un imperativo de transmisión, y prohibición del olvido para asegurar la inmortalidad.

4. “almost a century later, the negative consequences along with forms of positive elaboration of the same traumatic experience though fading from generation to generation are still present, active and widespread.” (Karenian et.al., 2010, p.335.)

3. Metodología

*La extrañeza de la palabra - no nos alcanza para decimos, no
podemos decimos sin ella.
(Marinas, 2007).*

El marco referencial de esta investigación es el psicoanálisis. La postura ética, a su vez, es la del respeto a la voz y a la ausencia de la misma en el discurso del sujeto. Y más que eso. Es una postura decidida y firme de respeto al sujeto, a su preciosa y preciada singularidad. Desde ahí esta investigación definirá su diseño metodológico. No se le hará decir al entrevistado lo que no dijo, de la misma manera que no se le forzó en su decir. El análisis de su discurso no llevará a conclusiones cerradas, sí quizá a más preguntas. Algunas de las cuales no encontrarán respuesta. Entre otras razones porque quien debía decir ya no está para hacerlo. Esto abre una cuestión añadida a las posibilidades en la estructuración del diseño metodológico, y es la pregunta: ¿cómo investigar en psicoanálisis? Freud (1911) concebía al psicoanálisis no solo como un método de cura sino también de investigación, cuyos resultados teóricos redundaban en beneficio del tratamiento.

El espíritu de la metodología aplicada en este trabajo, se sintetiza en una frase de Lacan (2012) “Yo no busco, encuentro. El modo, el único modo de no equivocarse, es a partir del hallazgo interrogarse sobre qué era lo que había para buscar, si se hubiera querido” (p.168). El hallazgo está en el a posteriori, a través de la reflexión sobre el mismo, señalando el camino de la búsqueda (Cancina, 2008).

3.1 El Diseño de Investigación

3.1.1. Tipo de Investigación y técnica utilizada

La investigación recurre a la metodología cualitativa para su formulación, considerándose la más apropiada cuando,

se busca comprender la perspectiva de los participantes (individuos o grupos pequeños de personas a los que se investigará) acerca de los fenómenos que los rodean, profundizar en sus experiencias, perspectivas, opiniones y significados, es decir, la forma en que los participantes perciben subjetivamente su realidad (Hernández, Fernández y Baptista, 2006, p.364).

El carácter de la misma es descriptivo, dado que, según estos autores esta modalidad es útil “para mostrar con precisión los ángulos o dimensiones de un fenómeno, suceso, comunidad, contexto o situación” (p.80). Si bien no hay profusos antecedentes de investigaciones específicas respecto al Genocidio Armenio y sus secuelas, en las últimas dos décadas se han multiplicado, desde variadas disciplinas, los estudios sobre el mismo. En

nuestro medio, esto es, la Facultad de Psicología, es la primera vez que se realiza una tesis sobre esta problemática, lo cual no es suficiente para avalar un diseño exploratorio, dados ciertos antecedentes regionales e internacionales.

Se aborda mediante el enfoque narrativo biográfico, partiendo de los relatos de vida de los entrevistados, por lo tanto, se plantea un diseño longitudinal. Arfuch (2007) trae de Ricoeur que “no tenemos ninguna posibilidad de acceso a los dramas temporales de la existencia por fuera de las historias contadas” (p. 87). Se recurre a los relatos de los descendientes de sobrevivientes del Genocidio Armenio, para encontrar las narraciones que recibieron de los mismos y además la resonancia que esa trasmisión o la ausencia de ella tuvo en ellos. “No se trata sólo de que los narradores cuenten su vida, sino que –al ponerla en escena– encuentren el sentido de su trayectoria” (Bolívar, 2012, p.5). En la misma línea Marinas (2007) agrega que “quien cuenta su historia se ve interpelado por ella” (p.20).

3.1.2. Métodos de recolección. Población y criterios de selección

El modo de recolección de datos fue a través de entrevistas no estructuradas, si bien se formularon algunas preguntas disparadoras, dejando el espacio abierto a lo emergente. Plantea Bernard (1995) que la entrevista no estructurada nada tiene de informal. Si bien no se controla lo que el entrevistado responde, está siempre presente en la mente del investigador un plan definido, es decir el objetivo de la investigación. La elección de este método de recolección de datos se debe a que permite al entrevistado expresarse libremente, entregarse a su narrativa aún a nivel temporal. El autor señala, además, que este tipo de entrevista es adecuada para tratar temas delicados. Dado que lo central de esta investigación es la búsqueda de narrativas, incluida la ausencia de la misma, se creyó necesario que el entrevistado tuviera libertad para aportar lo que consideraba relevante. Sin embargo, en el transcurso de las entrevistas se dio lugar a preguntas que buscaban profundidad de respuesta, a la vez que despejar probables ambigüedades o malos entendidos.

El criterio de selección de los sujetos de investigación requirió que los mismos sean hijos o nietos de sobrevivientes del Genocidio Armenio. Debían además haber convivido o recibido algún tipo de narrativa de ellos. El modo de reclutamiento fue bola de nieve. Se realizaron 8 entrevistas, a personas de ambos sexos y en un amplio rango de edad, pero todas mayores de edad, y de diferentes niveles educativos (en su mayoría el nivel educativo era alto).

3.1.3. Aporte de narrativas documentadas

En el dinámico proceso de formulación del diseño metodológico se halló pertinente enriquecer el estudio incorporando las narrativas de los propios sobrevivientes. Dado que no es materialmente posible hacerlo, en vista de que han transcurrido más de 100 años desde los hechos históricos, se recurrió a material audiovisual por la importancia de tener alguna referencia testimonial directa de los implicados. Dado que la pregunta es por el sujeto, se considera necesario acompañar el discurso recibido con el discurso emitido. Estos testimonios generarán el contexto que permitirá el entramado analítico de las narrativas. Entramado que se producirá a partir de la intertextualidad de diferentes narrativas y géneros de narración, que nos acerquen a la complejidad de los temas abordados. Porque “el entramado de esas voces otras, les da carnadura y profundidad” (Arfuch, 2013, p.38) a los relatos.

A tales efectos se recurrirá al documental *Grandma`s tattoos (Los tatuajes de la abuela)* de la realizadora Suzanne Khardalian (2011). El cual aportará desde el material audiovisual la voz y el silencio de algunas mujeres armenias. En particular la investigación se centra en el enigma de la historia familiar, a partir de los tatuajes que su abuela ocultaba. Khardalian recurre a archivos, entrevistas a familiares, a nativos de las zonas de deportación, y diferentes protagonistas, materializando los resultados en la producción de este documental.

3.2. Consideraciones éticas

Por tratarse de una investigación en la que participan seres humanos se tuvo en cuenta las consideraciones éticas de acuerdo al Decreto del Poder Ejecutivo No. 379/008 de 2008 sobre esa temática, la Ley No. 18.331 del mismo año relativa a la protección de datos personales y su decreto reglamentario No. 414/009 de 2009 y el Código de Ética Profesional del Psicólogo en Uruguay de 2001. El proyecto de investigación fue presentado ante el Comité de Ética en Investigación de la Facultad de Psicología de la Udelar, obteniendo su aval para la realización del mismo.

Las personas que formaron parte de la investigación lo hicieron voluntariamente y fueron informadas de manera clara y completa sobre la naturaleza y el propósito de la misma. Para ello se les proporcionó una Hoja de Información que resume todo lo relacionado con la investigación de la que forman parte. Esta información se presentó de manera clara y se buscó la certeza de que los entrevistados la comprendieran al momento de aceptar su participación. Se les informó, además, de su derecho a recurrir a sus datos y de retirarse de participar en cualquier momento que el sujeto considere oportuno, sin recibir ningún perjuicio por ello.

Se asumió la posición del principio básico de no hacer daño a los participantes (principio de beneficencia y no maleficencia) y se tuvo en cuenta que, en caso de producirse un efecto negativo, accedieran a la posibilidad de recibir la atención necesaria para disminuir los daños provocados. Para lo cual se consideró la derivación a la Policlínica de Atención y Consulta de la Facultad de Psicología en el 3er piso del Hospital de Clínicas o a alguna Mutualista, en caso de pertenencia. En ninguna de las entrevistas hubo solicitud o evidencia de necesidad de proceder a esa instancia de atención.

Tomando en cuenta lo sensible del tema a explorar, entiéndase como riesgos en la presente investigación los que surgen por la movilización de recuerdos dolorosos, de duelos familiares no tramitados, ya que “No sólo surge el dato, sino el eco que deja en quien habla y en quien escucha” (Marinas, 2007, p.53). Emergerán el dolor, la muerte, el duelo, el recuerdo y el olvido. Debido a esto se tuvo especial cuidado y atención tanto en la formulación de las preguntas como en la duración o la profundización de la entrevista.

Sin desmedro de lo anterior, la participación también aporta beneficios al entrevistado, si pensamos con De Gaulejac (1987) que la historia personal “está socialmente determinada” (p.1) y que la novela familiar es la que habilita el pasaje de esa historia vivida a la historicidad, que permite comprender qué es lo que los estructura y así resignificar esa trayectoria. Estas narrativas dieron a los entrevistados la posibilidad de poner en palabras estos hechos del pasado, de levantar ese silencio y de alguna manera bordear ese trauma y resignificar su propia historia. Muchos de ellos manifestaron que era la primera vez que ponían esta historia en palabras.

De acuerdo a la O.M.S. (2016) la justificación para el riesgo en una investigación no concierne al beneficio del investigador o la institución, sino en que beneficiará a los participantes, y contribuirá al desarrollo del conocimiento y al alivio del sufrimiento humano.

Se obtuvo la aprobación de los participantes mediante la firma de un Consentimiento Informado, así como su aceptación para grabar las entrevistas. Se les entregó un Acuerdo de Confidencialidad firmado, que les garantiza la reserva y confidencialidad de sus datos personales, y la salvaguarda de su identidad.

3.3. Trabajo de campo

Se planificaron un total de 10 entrevistas, la primera de las cuales fue agendada al comienzo del trabajo de campo no pudiendo realizarse. La persona aceptó en primera

instancia, a finales de 2018, participar de la investigación expresando entusiasmo, su deseo de aportar a la misma llegando incluso a narrar episodios y vivencias de forma espontánea. En el mes de febrero de 2019, cuando se da comienzo al trabajo de campo, se le propone agendar un encuentro ante lo cual la persona solicita que se lo postergue por un par de semanas. Cuando se la vuelve a contactar, por mensaje de texto, la persona no responde. Algo similar sucedió con la última entrevista, la cual siendo previamente acordada no llegó a realizarse. No hubo negativa ni cancelación. En vista que esta investigación trata precisamente sobre el silencio y su transmisión intergeneracional, se considera pertinente tomar esta situación como parte del trabajo de campo. Es oportuno analizar este elocuente silencio como insumo de la investigación, por lo tanto, serán parte del análisis. Sumándose a las 8 entrevistas realizadas conformarán un total de 10.

El trabajo de campo no fue sin incidentes. Al proceder a desgrabar una de las entrevistas se constató que la grabación había fallado. Atender a lo emergente en un proceso de investigación implica también la resolución de este tipo de incidencias técnicas. Barros (2014) aludiendo al concepto de *serendipia*, trabajado por Morin (2001), incorpora lo no previsto en una investigación, dado que se trata de “una metodología que va emergiendo, ...y se realiza un trayecto que está abierto a la integración de lo imprevisto, los hallazgos, las excepciones, los detalles” (Barros, 2014, p.22). Este fallo llevó a una toma de decisiones, la cual necesitó ser pensada desde los fundamentos éticos y los objetivos últimos de la investigación. Dado que se contaban con abundantes notas tomadas en el transcurso de la entrevista, se decidió incluirla a partir de ese registro. Esto implica entonces considerar, además de la diversidad de voces, la diversidad de formas de registro y recuperación. El foco está puesto en que ninguna voz quede sin ser escuchada, en que nadie quede afuera. En recuperar esas historias olvidadas a pesar del tiempo y los inconvenientes.

Las entrevistas comenzaron con una pregunta disparadora, tomada en términos generales que tuvo como cometido habilitar la narrativa. Marinas (2007) dice que “las historias de vida nacen en campo ajeno” (p. 55) y nada más acertado para entender el material del que están hechas estas narrativas.

La transcripción se hizo difícil, ¿cómo dar cuenta del contenido de esos silencios? ¿Cómo transcribir esa palabra que no se oye bien? ¿Cómo marcar los acentos? ¿En qué lugar colocar la emoción que indefectiblemente apareció en las entrevistas? Esa emoción que corta la palabra, que modifica la línea de pensamiento, que pide ser escuchada con respeto y

silencio. Y que denuncia el duelo que “está entretejido en las historias de vida” (Marinas, 2007, p.54).

Lo que hace difícil y apasionante el trabajo de suscitar discursos y trabajar con ellos es precisamente que estos brotan de un territorio y de una lengua que nos es en cierta forma extranjera. Precisamente porque nos enfrentamos a acentos, a modos específicos de decir, a estilos discursivos, a estrategias de conversación. El otro es extraño en la medida en que canaliza su palabra en el sistema de la lengua común, pero también en los modos propios. ...Y analizar el discurso es acertar a traducirlo al lenguaje común (Marinas, 2007, p. 25).

3.4. Análisis de datos.

En cuanto al análisis, tal como se planteó, epistemológicamente se recurre al psicoanálisis, en su aporte interpretativo de la realidad psico-social, con un claro componente hermenéutico. Como señala Vieytes (2009): “La hermenéutica es, metodológicamente, un mecanismo de comprensión de la intencionalidad del otro, intencionalidad que solo puede comprenderse en su contexto” (p.54). Las narrativas obtenidas plantean esta interacción permanente, que con tanta claridad se ven en los contextos de violencia social colectiva, y es la afectación, personal, subjetiva que ese marco social produce en la psiquis de las víctimas. La interpretación hermenéutica apunta a la construcción de sentido desde el plano de la subjetividad. Más que de datos fijos, la búsqueda se orienta en esos procesos de construcción. “Del relato nos interesan más sus hechuras, sus límites, qué nombra y qué no” (Marinas, 2007, p. 109).

Se hace, por tanto, un análisis de discurso, de tipo temático centrado en los significados de la narración. Constará de dos ejes, por un lado el análisis individual de cada entrevista y luego el análisis transversal que se basará en los temas emergentes.

El relato narrativo, como bien plantea Marinas (2007), particularmente el biográfico, no está carente de paradojas. Pensado a partir de los fundamentos psicoanalíticos, tanto de Freud como de Lacan, en tanto el sujeto no es dueño de su discurso, sino que no sabe lo que habla, dado que, más que hablar es hablado. El aporte freudiano de la *novela familiar del neurótico*, nos advierte que las racionalizaciones y fantasías sobre el origen y la propia historia poco tienen que ver a veces con la realidad. Porque “para todo relato posible la verdad se articula en el tiempo de deseo y no solo en la historiografía” (Marinas, 2007, p. 13). Sin olvidar, además, que la verdad no solo no se puede decir toda, sino que tiene estructura de ficción (Lacan).

El positivismo aplicado a las ciencias sociales establece prácticas que llevan el riesgo de reducir al sujeto a individuo y su discurso a mera opinión (Marinas, 2007). Los tradicionales métodos de análisis científico, deductivos e inductivos, no parecen ser los abordajes pertinentes para este marco epistemológico. Estos métodos de razonamiento se abocan a la búsqueda de explicaciones que a su vez permitan la generalización de las conclusiones. Y el relato biográfico difícilmente pueda ser generalizable, ni mucho menos objetivable. ¿Cómo generalizar lo peculiar? ¿Cómo encorsetar lo subjetivo? El rigor científico de las ciencias exactas “quizás sea inalcanzable, e incluso indeseable” (Manson, Púlice y Zelis, 2000, p.11) cuando se trata de vivencias subjetivas de dolor y pérdida.

Esta tensión se resuelve apelando al método indiciario, propuesto por Ginzburg (1986) pensado como la ciencia de lo singular, que prioriza lo irrepetible, lo excepcional, evitando las generalizaciones totalizantes.

Desde el «paradigma indiciario» (Ginzburg, 1986) el valor del caso para esta investigación reside en lo que *indica*, las señales, y no intenta totalizar, llevar sus hallazgos a zonas más amplias de sentido ...para seguir produciendo movimientos que apunten a romper cristalizaciones de sentido (Barros, 2014, p.20).

Ginzburg (1986) rastrea este modelo hasta épocas antiguas, cuando los cazadores aprendieron a reconstruir los movimientos de sus presas por medio de huellas y rastros. Consideraba, además, al psicoanálisis subsidiario de este paradigma, por el interés del mismo en llegar a lo más significativo a través de los detalles aparentemente insignificantes. A tal punto que, entabla un paralelismo entre los métodos de Freud y Sherlock Holmes, quienes apelan a los vestigios que permiten captar realidades más profundas, serán los síntomas para el primero, los indicios para el segundo. En esta búsqueda del detalle se le da importancia a lo elidido, eso que se ha dejado de lado, que es precisamente “lo que hace síntoma en el campo mismo de un saber” (Aceituno y Radiszcz, 2013, p.116).

El postulado central de este paradigma es que la realidad es muchas veces opaca, pero por ciertos detalles, ciertos *indicios*, su desciframiento es posible. El material de análisis con el que trabajamos en este estudio es de por sí opaco. Remite a relatos apenas esbozados, de historias familiares perdidas, o susurradas en voz baja. Llenas de impases, de quiebres, de silencios o medio decires. Será necesario entonces un método que permita decir “alguien pasó por ahí” (Ginzburg, 1986, p.144). El autor llama a este tipo saber *venatorio*, dada la capacidad de pasar de hechos insignificantes a realidades más complejas. Peirce y Lacan coincidían en

que “Nuestra concepción de los efectos es, pues, el todo de nuestra concepción del objeto” (Púllice, Zelis y Manson, 2007, p.200).

Las lógicas científicas tradicionales se abordan desde el razonamiento deductivo, que a partir del *a priori* de una hipótesis busca su validación (de lo general a lo particular), o el inductivo que desde la observación permite la emergencia de las hipótesis explicativas (de lo particular a lo general). Existe una tercera posibilidad, mucho menos utilizada, que es el razonamiento abductivo propuesto por Peirce (2007/1902), que intenta, partiendo desde lo particular establecer, sin llegar a un universal, una hipótesis con característica de conjetura que sin embargo mantenga la verosimilitud. El método abductivo era para Peirce (1902/2007) el único camino para llegar a una idea nueva.

La abducción es un tipo de inferencia que alcanza conclusiones solo probables, se llega a conjeturas. Hay algo de una convicción en el investigador que efectiviza la validez del razonamiento. Podemos decir con Lacan (1966/2008b) que “la exactitud se distingue de la verdad, y la conjetura no excluye el rigor” (p.276). Permite, además, la emergencia de la creatividad y la sorpresa. Esta sorpresa, sin embargo, no se produce ante la anomalía, sino precisamente “Lo que nos sorprende es más bien la *regularidad inesperada*, como si uno va por el bosque y encuentra unos árboles regularmente plantados... pensamos: aquí hubo una civilización, alguien los ha plantado” (Púllice, Zelis y Manson, 2007, p. 207).

La lectura de estas narrativas se apoya en una materialidad que permite este análisis conjetural, y es la del texto. El concepto lacaniano de *letra* nos aporta en este sentido. “La letra es el soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje” (Lacan, 1966/2008b, p.463). La letra tiene que ver con lo concreto en un decir, es la localización del significante. Es lo que permite la expresión de lo peculiar, más que eso, lo que permite la reconstrucción de lo peculiar en un relato. Porque la letra es, en definitiva, efecto del discurso. “La letra es el intento de traducir, y, como expresión del deseo...participa de una pérdida y de una condición de gozo, y se revela (imposible de traducir) tal cual” (Marinas, 2007, p. 30).

En este sentido tenemos los aportes de Allouch (1984), quien propone diferentes formas de lectura de esa literalidad. “Escribir se llama *transcribir* cuando el escrito se ajusta al sonido; *traducir*, cuando se ajusta al sentido, y *transliterar* cuando se ajusta a la letra” (p.18). La propuesta es entonces *transcribir* las voces de los que ya no pueden hablar, en las resonancias de sus descendientes. *Traducir* de alguna manera los sentidos ocultos, silenciados, apagados

por el tiempo. *Transliterar* esa suerte de jeroglíficos que nos dejó una nación diezmada, como sostén de una lectura lo más literal posible.

4. Memoria, Olvido y Representación

*Hay tantos recorridos de la memoria como itinerarios vitales
(Traverso, 2001).*

Memoria-olvido-repetición-saber: categorías que se entrelazan al intentar hablar de memoria. Especialmente desde el enfoque psicoanalítico, ya que precisamente son esas categorías las que se imbrican en la concepción freudiana de inconsciente. El sufrimiento del histérico, descubre tempranamente Freud (1893/1992), está vinculado al recuerdo. Es el recuerdo de algo que se expulsa por resultar insoportable para el psiquismo. “Este extrañamiento que el aparato psíquico realiza fácilmente y de manera regular respecto del recuerdo de lo que una vez fue penoso nos proporciona el modelo y el primer ejemplo de la *represión psíquica*” (Freud, 1901/1991a, p.590). Dada la acción de la represión aún los recuerdos tienen un carácter encubridor, y algo de un dolor puede intuirse en ellos. En la experiencia traumática se produce el retorno de esas vivencias dolorosas que el sujeto se resiste a recordar, las cuales insisten a través de síntomas. El síntoma, dice Allouch (2017) es memoria, pero también es la verdad del sujeto. Respondiendo al principio del placer, todo lo penoso es enviado al olvido, a pesar de lo cual, seguirá insistiendo. Hay, entonces, una memoria que insiste y a la vez fuerza al olvido. “El olvido está lleno de memoria” decía Benedetti (2000, p.16).

El inconsciente freudiano podría plantearse, además, como un saber no sabido. Al respecto Freud acotará que los histéricos “no saben qué es lo que no quieren saber” (Freud, 1898/1991b, p. 287). Podríamos pensar al inconsciente como una memoria que insiste en recordarle al sujeto lo que olvidó. La paradoja de no poder olvidar eso de lo que no se quiere saber. Este pasado que el paciente no quiere traer a la memoria, lo pone en acto (*Agieren*), es decir, la repetición evita el recuerdo. Esto lleva a Freud a recurrir a la anamnesis a fin de que haciendo recordar al paciente se evite la repetición. La consigna, entonces, es no olvidar.

4.1. *Alétheia* y *Lethé*

*Donde el mundo me dice: Tú estás aquí para olvidar, tanto
menos olvido. (Barthes, 2009)*

Desde San Agustín hasta Umberto Eco, pasando por Nietzsche, innumerables autores han abordado el tema del olvido. En relación a Nietzsche, Vattimo (1996) plantea que la idea de

eterno retorno de lo igual apunta a una felicidad que solo es posible “si se suprimiera la estructura lineal del tiempo. (p.110). La cuestión de la temporalidad está presente al hablar de memoria y olvido, ya Aristóteles decía que “la memoria es del pasado” (Ricoeur, 2000, p.33). El olvido también se relaciona con el pasado, aunque su accionar sea en el presente. La articulación entre pasado y olvido tiene un matiz liberador para el hombre, dado que “Solo lo que no cesa de doler permanece en la memoria” (Nietzsche, 1972, p. 69). A pesar de lo cual Nietzsche entiende que no se puede vivir sin memoria. Su postura es de un olvido no como mera falla, sino en un hacer positivo y activo, “la fuerza de la *capacidad de olvido*” (p. 65). Este olvido opera creativamente como apertura a lo nuevo. La memoria, sin embargo, es reactiva y opera como un ancla al pasado, como “sepulturero del presente” (Nietzsche, 2002, p.22), haciendo que sea imposible la vida sin olvido. “Mi memoria es como vaciadero de basuras” (p.53) le hizo decir Borges (1944) a *Funes el memorioso*, aquel que no podía obtener el alivio del olvido.

Para Allouch (2017) el psicoanálisis ha caído en un malentendido. El de orientar su búsqueda hacia lo olvidado, “cuando se trataba de olvidar lo que no había podido ser olvidado” (p.7). Junto al par antitético memoria –olvido, Allouch propone que el mejor contrapunto al olvido es la verdad. *Alétheia* y *Lethé* señalan que lo contrario al olvido (*lethé*) no es la memoria, sino la verdad (*A-létheia*), tal como indica esa a privativa.

La mitología griega coloca dos ríos contiguos en la entrada al Hades. El viajero que quiere llegar al oráculo debe pasar primero por ellos. Uno es el *Lethé* cuyas aguas producen la totalidad del olvido a todo aquel que bebe de ellas. Junto a él se haya el *Mnemosyne*, río que proveerá no solo el recuerdo sino la omnisciencia a todo aquel que la bebe.

Bebiendo el agua de *Lethé* que es el agua de la muerte y que abre las puertas del Hades, el consultante se vuelve semejante a un muerto, toma la máscara de un difunto... Por virtud del agua penetra en la “llanura del Olvido”. Pero ha tenido cuidado, antes de partir, de beber en la segunda fuente,... de retornar enriquecido por un conocimiento que no se limita al momento presente, pues se extiende al pasado y al porvenir.... Memoria y Olvido son los valores esenciales. (Detienne, 1983, p.55).

Será necesario puntualizar que tanto Detienne como Allouch refieren a dos olvidos. *Lethé Hypnos*, el Olvido Sueño, el que surge ante un recuerdo desagradable. Es el olvido de la fuga, del sueño, de la droga que anestesia y apacigua el dolor. Allouch (2017) recupera el elogio al arte de olvidar lo insoportable, dado que de otra manera no habría vida posible ante el horror. A tal punto que una forma de pensar la locura es la imposibilidad del olvido. El otro

olvido es el *Lethé Thanatos*, el Olvido Muerte, que alude no solo a lo que es olvidado por alguien, sino al olvido de ese alguien. “Así el olvido designa no solamente lo que olvida o no aquel de quien se trata, sino también el hecho de que sea olvidado o no aquel de quien se trata” (Allouch, 2017, p.27).

Lacan (1992/2008a) añade un paso más al plantear el olvido del olvido como logro terapéutico. Este olvido no es un reforzamiento del primero, sino de lo que en términos freudianos llama una *represión lograda*, destacando que logrado quiere decir en este caso *fracasado*. Es decir, un olvido radical que habilita lo nuevo, no la repetición de lo que hace serie. La esencia de este olvido es una pérdida, lo que Lacan llama en este tiempo la falta de ser, el cual remite al logro analítico de asumir la falta en ser como condición del deseo.

Lo que se nos presenta en las formaciones del inconsciente, no es nada que sea del orden del ser, de un ser pleno de ninguna manera. ¿Qué es “ese deseo indestructible” del que habla Freud al finalizar las últimas líneas de su *Traumdeutung*? ¿Qué es ese deseo que nada puede cambiar ni doblegar cuando todo cambia? Esa falta de olvido, es lo mismo que esa falta de ser, porque ser no es otra cosa que olvidar (Lacan, 1992/2008a, p. 55).

Algo del olvido debe haber en la memoria, como un pliegue inseparable de ella (Detienne, 1983). Tal como la mitología griega apelaba al recuerdo para poder construir un pasado y un futuro enriquecido. En términos nietzscheanos saber olvidar y recordar (o como él los llama el sentido histórico y no histórico), porque ambos son necesarios para vivir.

4.2. Memoria Colectiva – Olvido Colectivo

Ricoeur (2000) teoriza exhaustivamente sobre la memoria en su articulación con la transmisión y el olvido. Acude a Aristóteles y Platón, del cual nos trae la imagen de la memoria como la impronta que un anillo deja en la cera, siendo el olvido la destrucción de esa huella. Planteando desde la perspectiva de estos clásicos la paradoja de que “la memoria es la presencia de la ausencia” (p.26). Sin embargo, la pregunta de estos autores es por el *qué* se recuerda, no el *quién*. Ricoeur (2000) evoca también la tradición agustiniana de la mirada interior, y afirmará que “Al acordarse de algo uno se acuerda de sí” (p.128), de forma tal que *la memoria es del pasado* se enunciaría como la memoria es de *mi* pasado. Para San Agustín, además, el olvido es una amenaza contra la memoria, *quod non rapit tempus* (lo que no arrebatara el tiempo, p.131), y es el sepulturero, allí donde para Nietzsche lo era la memoria.

Será Halbwachs quien introducirá el concepto de memoria colectiva, básicamente porque “uno no recuerda solo” (Ricoeur, 2000, p.159), “para acordarse, necesitamos de los

otros” (p. 157). Ciertos autores parten de la premisa que el olvido es individual, aunque la memoria sea colectiva (Augé 1998, Escobar, 2015). Sin embargo, hay un olvido que si es colectivo y muy lejano del acto de un sujeto tal como Nietzsche planteaba. Es el olvido impuesto, forzado, condicionado, que surge de la negación del Genocidio. El Genocidio Armenio tiene una característica particular y esa es la negación, sostenida en el tiempo, de que alguna vez haya existido una intención genocida por parte del Estado Turco. Podemos pensar esta negación como un olvido impuesto. Olvido, no como un acto de la voluntad individual, tal como Nietzsche, Allouch o Lacan plantean, sino de la memoria suprimida de la que habla Todorov (2000). Este autor atribuye a los totalitarismos del siglo XX una sistematización en la apropiación de la memoria. “Las huellas de lo que ha existido son o bien suprimidas, o bien maquilladas y transformadas; las mentiras y las invenciones ocupan el lugar de la realidad, se prohíbe la búsqueda y difusión de la verdad” (p.12).

Según Yerushalmi (1989) la noción de olvido colectivo necesita ser problematizada, dado que un grupo o un colectivo no pueden olvidar un pasado que los ha precedido, solo pueden olvidar su presente. La memoria de un pueblo implica un pasado que ha sido transmitido generación tras generación. El olvido, en este caso, implicaría que esa transmisión se interrumpió en algún punto o que nunca existió, “...un pueblo jamás puede olvidar lo que no recibió” (p. 5).

Somos también advertidos, por Yerushalmi y antes por Nietzsche que historia no es memoria colectiva. Esta última es comunitaria, compartida inter e intra- generacionalmente, discursiva, narrativa, y sin duda selectiva. La historiografía, por su parte, buscará la certeza, la linealidad, el sometimiento a reglas y normas de verificación. Pero podrá también incurrir en el error y el engaño, ser funcional al poder y acallar desde la “historia oficial” la verdad que habita tras sus rejas. Hay una historia oficial turca que deliberadamente oculta la masacre genocida y cuando se ve obligada a abordarla la deforma desde la impunidad que la destrucción de los documentos oficiales le brinda.

Por eso destruir las huellas, las inscripciones culturales de un grupo humano, sus cimientos terrestres, es parte integrante de lo que anima todo proyecto genocida, que consiste en destruir no sólo a los vivos sino, con ellos, su pasado, para que, faltos de apoyo terrestre, no puedan encontrar lugar, ni en la palabra ni en la memoria colectiva (Piralian, 2000, p.85).

A pesar de todas las acciones que la historia efectúe sobre la memoria, hay algo que no puede hacer dice Ricoeur (2000), abolirla.

4.3. La memoria del trauma

La memoria es parte de la transmisión de una cultura, y como sujetos somos conformados en ella. Pero está también la *Memoria Traumática* de un genocidio forcluido de la memoria universal que apela y obliga a una rememoración. “Si el *recuerdo* de Auschwitz pertenece a los supervivientes de los campos de la muerte, la *memoria* de la ofensa debe generalizarse al conjunto de la sociedad” (Traverso, 2001, p. 193). Donde dice Auschwitz, léase también Genocidio Armenio, Ruanda, o todo acto de lesa humanidad. “El mundo que perdona y olvida —escribía Amery— me ha condenado a mí, no a quienes cometieron asesinatos o permitieron cometerlos” dice Traverso (2001) y añade que esta memoria tiene una “función redentora” (p.192), contra un olvido cómplice que perpetúa esta y toda injusticia. Se pregunta Yerushalmi (1989) “¿Es posible que el antónimo de “el olvido” no sea “la memoria” sino *la justicia*?” (p.13).

La memoria tiene una temporalidad que no necesariamente responde a lo cronológico. La memoria es a la vez presente y pasado. Son los propios afectados quienes se ven obligados a emprender la tarea de la memoria, la cual Puget y Braun (2006) denominan *memoria forzada* (p. 349). Esto hace necesaria la distancia para decir eso que no se pudo decir, o escuchar eso que no se pudo escuchar. Una distancia que más que acallar la angustia, permita hacer más inofensivo el recuerdo, y a partir de ahí tome impulso el decir de lo indecible. El tiempo atenúa la violencia, pero también el recuerdo. Es desde la temporalidad que el “acontecimiento comienza a ser historia” (Braun, 2006, p.350).

La memoria se articula a la narrativa, dado que son necesarios los relatos biográficos que den cuenta de todas esas singularidades que la historia no puede contar. Narrativas, que erguidas contra la prohibición, levanten los muros del secreto como forma, tal vez única, de revolución. Estas narraciones tienen un carácter de interpelación, ético, estético y político (Arfuch 2013). Sin desconocer los impases de todo relato biográfico. La subjetividad que afecta todo recuerdo, sus recortes, la imposibilidad de decirlo todo. La verdad es siempre a medias. Y tiene estructura de ficción (Lacan, 2009).

Este carácter ficcional de la verdad y por ende de la narrativa, lleva a considerar que la memoria no está exenta de trampas. La temporalidad de la que hablamos borra y modifica recuerdos, tal como la represión los deforma. Los relatos de los sobrevivientes son parciales, limitados y al decir de Traverso (2001) insuficientes, pero insustituibles. Se plantea además el conflicto entre la necesidad del testimonio y la imposibilidad del mismo por los propios límites

de la memoria y el lenguaje. Sin embargo, en algún punto de su trayectoria, la memoria se hace ineludible. “La víctima no puede olvidar, está condenada al recuerdo;... no puede elegir entre la memoria y el olvido” (p. 194).

4.4. Memoria y olvido: usos y abusos

Sosteniendo que la memoria es un derecho y un deber, Todorov (2000) advierte de los peligros de su abuso y propone como contrapunto el derecho al olvido. Considera abuso la obsesión en la preservación de la memoria dada su posible deriva en una ceguera ante el presente, convirtiéndose en la excusa, tanto individual como colectiva, de la no implicación en las luchas e injusticias de la sociedad de pertenencia. Otro elemento que aporta es el riesgo de perpetuar el rol de víctima, apelando a una memoria que reclame indefinidamente la reparación.

Justicia y deuda son dos categorías que Ricoeur (2000) analiza como usos de la memoria, factibles de devenir en abuso. Justicia, como el deber moral de la memoria en relación al otro, y deuda, no en el sentido de la culpabilidad, sino de la herencia de los predecesores. “Pagar la deuda, diremos, pero también someter la herencia a inventario” (p.120). En relación a la deuda se desarrollará más adelante su articulación con los descendientes del Genocidio Armenio.

El olvido puede ser una “inquietante amenaza” (Ricoeur, 2000, p. 531) particularmente cuando se articula con el poder. La manipulación que se ejerce sobre los relatos, imponiendo los que son funcionales al poder y suprimiendo, incluso a través de la intimidación, la posibilidad de narrarse a sí mismos a colectivos despojados de toda influencia sobre sus circunstancias. Tarea que tan bien llevan a cabo los totalitarismos, particularmente el que refiere este trabajo, el Imperio Otomano. Ante esta inquietante amenaza puede ser pertinente recurrir al *Inmunitas* (término del latín sobre el que teoriza Espósito, 2005), para señalar la carencia –in- del *munus*, la responsabilidad compartida. *Inmunitas* como forma individualista de no sentirse concernido en la comunidad. De arroparse en la inmunidad ante el compromiso social, de no creerse implicado en la memoria colectiva. Probablemente aplica como el mayor abuso de un olvido que no siempre es posible, ante una memoria que a veces es indispensable.

El pasado tiene que ver con nuestros muertos y a ellos no podemos recordarlos con actitud aséptica, científica (White, 2003, p.9).

4.5. Representación

*La representación saca a luz el silencio, lo escondido, lo subterráneo.
(Ceballos y Alba, 2003).*

Un recorrido por el concepto de representación nos lleva hasta la *Poética* de Aristóteles, donde se la presenta como *mímesis*, un espejo de la realidad. Es así que la forma de acceder a la realidad, representarla, será a través de la imitación. Esta operación no es producto de la metáfora, dado que el reflejo debe ser fidedigno, sino de la sinécdoque. Subraya de este modo una relación interna entre los términos, tal como se define en la sinécdoque, y no externa, como lo sería en la metáfora. Siguiendo a los clásicos, llegamos a Santo Tomás quien aporta el valor de signo de la representación, su condición de vestigio, dado que representar no es conocer, sino un requisito para ello (Ceballos y Alba, 2003).

Podemos afirmar que el concepto de representación es clave en toda teoría del conocimiento, lo cual explica su presencia en tan diversas disciplinas como sociología o matemáticas. De esto también deriva la variedad de su abordaje. Para autores como Locke, será la semejanza con la realidad lo que la defina, siguiendo la metáfora del espejo y para otros, como Kant, lo predominante será la idea de construcción, siendo pensada como creación no como copia. Para algunos representar será conceptualizar, para otros sustituir y habrá quien diga que es en sí misma conocer (Ceballos y Alba, 2003).

Ceballos y Alba (2003) recuperan de Durkheim (1898) el concepto de *representación colectiva*, que lleva a pensarla como construcción social y no como ideación individual. Los sistemas de representación son interiorizaciones que responden a las estructuras sociales. Deriva de esto, el concepto de *representación social*, que toman de Moscovici (1961), el cual es una forma de entender y comunicar la realidad. Convergen las nociones de temporalidad y espacio al hablar de representación. Especialmente ante hechos de memoria traumática, como lo es el Genocidio, “Se trata de conservar lo que está destinado a desaparecer. Es una lucha contra la muerte” (Ceballos y Alba, 2003, p.14).

Podríamos señalar, entonces, que la representación es “aquella forma material y simbólica que da cuenta de algo real en su ausencia” (Ceballos y Alba, 2003, p. 13). Será una forma de narrar eso que no está a modo de documento, pero además de testigo. Las herramientas serán narrativas: el arte, lo escénico, el cine, lo pictográfico, lo visual. En definitiva, lo estético.

Ética y estética se conjugan en el abordaje enunciativo de la memoria traumática.

la dificultad de abordar la memoria traumática, que nos interpela,...y los dilemas de representación que, aunque atienda a la comunión feliz entre ética y estética, a un hacer ver a la vez reflexivo y metafórico, dejará siempre abierta la zona de lo inexpresable. (Arfuch, 2013, p.60).

Una ética necesaria para el abordaje de hechos extremos y temas sensibles para colectivos vulnerabilizados. La estética, a su vez, apunta a los modos, las formas de transmisión y visibilización de esos contenidos extremos. El dilema de toda representación pasa por sus límites y las zonas de imposibilidad de esa enunciación. Se representa algo que no es ese algo en sí mismo, sino que intervienen, además de la conceptualización, el lenguaje y el discurso. White (1992b) recupera de Burke cinco categorías de análisis en la representación literaria de la realidad: escenario, agente, acto, agencia y propósito. El énfasis adjudicado a alguna de ellas caracterizará la visión de mundo implícita en esa representación, donde trama e ideología configurarán ese campo narrativo. Pero una vez obtenida la narrativa emergente, estas categorías pierden peso en la reflexión. White (1992b) no considera acabada ninguna narrativa histórica, no hay clausura de hechos definitivos, sino que cada narración aportará nuevos elementos de análisis y crítica. El narrador no es ajeno a su narración, descartando toda pretensión de objetividad.

Cardona (2012) considera los hechos de un genocidio como un “ámbito sin enunciación” (p.9), y los vincula al término *incredulidad*. Esta incredulidad surge de la imposibilidad de representación del horror de un exterminio, de lo impensable de ese horror, principalmente porque trasciende a la imaginación humana. La primera reacción ante él es no creer su veracidad. Pero esta *incredulidad*, además, se gesta desde la negación, dado que quién podría creer lo que nunca fue reconocido y está escasamente documentado.

Ante el horror de un genocidio las categorías de conceptualización y representación son escasas y problemáticas, no obstante, portan la exigencia de ser representadas. Citando a Lyotard, Cardona (2012) expresa:

Se nos exige que juzguemos los efectos filosóficos, literarios, políticos, históricos y morales de las diversas formas de hablar o de no hablar de “eso” (la Shoá), y sin embargo no tenemos los sistemas de creencias o de saber, ni las reglas, ni la certeza histórica, ni los conceptos filosóficos o políticos necesarios para deducir o determinar un juicio.... Si la falta de criterios decisivos es lo que caracteriza el “campo político” y el campo estético en general, dicha indeterminación cobra especial significado cuando se trata de la Shoá, ese caso extremo del saber y del sentir, ante el

que los sistemas de creencias y de pensamiento y todas las formas de expresión literaria y artística, parecen irrelevantes, e incluso criminales. (p.10). (cursivas del original)

La problemática de la representación, como última fase del trayecto de la memoria, pasa entonces por cómo escribir esa memoria. ¿Cómo conferir el “ropaje verbal” (Ricoeur, 2000, p.309) adecuado para su transmisión? Si algo queda claro en este intento, es que

las palabras nunca estarán a la altura de la herida que designan, ni en forma de narración realista ni con el registro de la transfiguración lírica. Sería vano buscar en ellas un refugio o un consuelo, e ilusorio confiarles la tarea de una comprensión definitiva (Traverso, 2001, p.189).

White (1992a) denomina *acontecimientos modernistas* a los hechos trágicos del siglo XX como la Shoá, que por su carácter traumático escapan a las modalidades tradicionales de narración y representación. “La noción de “acontecimiento modernista” destaca la dificultad para representarlos debido a su carácter traumático” (White, 2003, p.36).

La posición de White (1992a) es que los hechos no cuentan su propia historia. Esto nos lleva a considerar la figura del testimonio, dado que “un hecho es real porque alguien lo vivió y está presente para contarlo” (Cardona, 2012, p.13). El relato testimonial es también el contenido de la representación histórica a que alude este debate. El sobreviviente tiene un doble papel, víctima y testigo (Traverso, Agamben, Levi), en tanto su aporte no solo ayuda a la construcción del relato sino también la del sentido.

Considerando no solo el contenido sino la forma, no todo será válido a la hora de representar un genocidio ante lo extremo de su acontecer. Descartada la comedia y la ironía White (2003) fundamenta la inadecuación de todo modo ficcional o poético de abordaje. Su punto de vista es que el lenguaje figurativo plantea un dilema moral, dado que los hechos de un genocidio son literales, sólo debería ser posible hablar de ellos de forma literal.

En esta línea podemos situar la famosa frase pronunciada por Adorno en 1949, respecto a la imposibilidad de hacer poesía luego de Auschwitz, sin pensar en ello como barbarie. Más tarde Adorno se encontrará con el poema *Todesfuge* (Muerte en Fuga) de Celan (1948).

Grita que suene más dulce la muerte la muerte es un maestro venido de Alemania
grita sonad con más tristeza sombríos violines y subiréis como humo en el aire
y tendréis una tumba en las nubes no se yace estrechamente allí (Paul Celan, 1948).

Escrito con la estructura musical de la fuga y en alemán, el idioma de los verdugos de sus padres, Celan describe los campos de exterminio. Adorno se desdecirá entonces de su *dictum*, y dirá que los poemas de Celan no marchan hacia la muerte, sino que se abren paso a través de ella. "La perpetuación del sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el torturado a gritar; tal vez por eso haya sido falso decir que, después de Auschwitz, ya no es posible escribir poemas" (Adorno, 1984, pp.362, 363). Quizá no solo es posible la poesía, es necesaria.

Es debatible la literalidad como única forma de expresión. El arte como expresión cultural ha sido muchas veces el medio más eficaz, y en determinados contextos el único, de comunicar lo imposible de decir. White descarta lo metafórico, sin embargo, el arte funciona como metáfora que bordea lo imposible de bordear, tal como veremos más adelante al hablar de Arshile Gorky. Lacan proponía al arte como forma de tratar con lo Real, Freud le dio un lugar a lo artístico como forma de sublimación, y para Benjamin la alegoría permitía decir de lo imposible.

De Barthes (1994) tomamos la noción de *escritura intransitiva*, como modelo apropiado para escribir sobre un genocidio. En esta no hay distancias entre escritor, texto y lector,

el autor no escribe para facilitar el acceso a algo independiente tanto del autor como del lector. "sino que se escribe a sí mismo"... En el relato tradicional (de escritura), se considera que el escritor primero observa un objeto con ojos expectantes, ya habituados, y después, tras haber visto ese objeto, lo representa en su propia escritura. Para el escritor que se escribe a sí mismo, la escritura deviene ella misma el medio de visión o comprensión, no un espejo de algo independiente, sino un acto y un compromiso, un hacer más que una reflexión o una descripción (White, 2003, p.200).

Y esta doble implicación del sujeto con su historia lleva a cuestionar las posiciones de enunciación, la del sujeto que narra y el objeto de esa narración. Según White (2003), la voz activa y la voz pasiva son insuficientes en la narración de las tragedias de la vida. Introduce nuevamente a Barthes y su apelación a la voz *media*. La diátesis, es decir la voz, remite a la afectación del sujeto de enunciación, en la voz activa el proceso tiene lugar en el exterior y el sujeto no es afectado. En la voz media el sujeto permanece en el interior del proceso y es afectado. "Escribir hoy en día es constituirse en el centro del proceso de la palabra, es efectuar la escritura afectándose a sí mismo... es dejar al que escribe dentro de la escritura" (Barthes, 1994, p. 31). Esta implicación, como bien señala LaCapra (2005), no es otra cosa, en el campo psicoanalítico, que la transferencia.

La vivencia de quien investiga en la memoria traumática está presente en esa interacción. No podemos pensar que es lo mismo, parafraseando a LaCapra, que sobre el Genocidio quien haga la pregunta sea un sobreviviente o un descendiente, que sea armenio, turco o español. A partir de una cita de *La Gaya Ciencia* que rescata de Nietzsche, constatamos la influencia de la posición previa del investigador:

En última instancia, nadie puede escuchar en las cosas,...más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia. ... En tal caso, nada se oirá, pero se producirá la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada, no hay tampoco nada. (LaCapra, 2005, p.60).

En cualquier caso, es de orden mencionar la obvia y necesaria distancia crítica ante cualquier escritura. Es oportuno, además, señalar el cuestionamiento de LaCapra (2005) respecto al uso indiscriminado de la voz media, dado que le otorgaría el mismo tratamiento a la víctima y al victimario. Restringe su uso a la representación del trauma, es decir a las víctimas, dada que su utilización en otras escrituras tendría implicancias éticas y políticas que derivarían en la empatía con el perpetrador.

Para finalizar, volvemos a Barthes (1982) para recordar que “todas las artes “imitativas” conllevan dos mensajes: un mensaje *denotado* que es el propio *analogon*, y un mensaje *connotado* que es... el modo en que la sociedad ofrece al lector su opinión sobre aquél” (p.13). Lo que claramente expresa el autor es la dificultad de esta connotación, dado que ella apela al lenguaje para simbolizar, añadiendo algo inexacto y muchas veces radicalmente diferente a lo denotado. En síntesis, no solo percibimos, también leemos. Y añade Barthes que el trauma es una dificultad añadida a la hora de la lectura, “porque es el propio trauma el que deja en suspenso al lenguaje, y bloquea la significación” (p.26). Barthes propone, ante esto, denominar *sentido obvio* a ese que viene dado, a lo que está delante. En tanto el *sentido obtuso* es eso huidizo, de difícil intelección, que excede, que no se puede medir. Que está en un ángulo tal que *resbala a la lectura* (p.52). El autor coloca este sentido fuera del lenguaje, pero dentro de la interlocución. Es apenas un detalle, “la emergencia de un pliegue” (p.62), pero que opera como apertura a la alteridad. No está más allá del sentido, simplemente evoca el fracaso del sentido. “La representación de lo que no puede ser representado” (p.64).

Capítulo II. Marco Teórico

5. El Genocidio Olvidado

Es 15 de marzo de 1921. Un hombre de complexión grande sale a mediodía de su casa, en Hardenbergstraße, Berlín, para dar su paseo habitual. Ignora que desde hace tiempo es vigilado por un miembro de la *Operación Némesis*. Soghomón Tehlirian lo observa cada día, estudiando sus movimientos. Este día, en particular, lo espera en la acera frente a su casa. Cruza y pasa frente a él para cerciorarse de su identidad. Entonces se da vuelta y dispara un solo tiro, a su nuca. El hombre de complexión grande cae muerto. Es Talaat Pashá, el arquitecto del Genocidio Armenio. Tehlirian es aprehendido en el acto, sin oponer resistencia. Un tribunal alemán lo juzga, en un juicio que dura dos días, y emite su veredicto en tan solo una hora: *inocente*. Un joven polaco, estudiante de lingüística, sigue este proceso y reflexiona sobre él. Es Raphael Lemkin, quien posteriormente acuñaría el término *genocidio* y teorizaría sobre los crímenes de lesa humanidad.

Lemkin, de origen judío, asombrado ante la falta de acciones legales emprendidas por los armenios contra los genocidas turcos, descubre el vacío legal existente. No había leyes que contemplaran estos asesinatos como delitos. Años después, ante sus cuestionamientos, un profesor le respondería: *“piensa en un granjero que tiene un gallinero. Si mata a las gallinas, eso es asunto de él. Si usted se mete, invade su propiedad”* (Cardona, 2012, p.3). Bajo la excusa de la soberanía, la sanción a la aniquilación de un colectivo en suelo nacional no era siquiera considerada en el debate internacional. Tampoco existía un término con el que nominarlo. La impunidad de estos crímenes contra los armenios fue decisiva en la posterior orientación de Lemkin hacia la jurisprudencia, siendo su logro sentar las bases de las leyes contra los crímenes hacia la humanidad. Antes hizo falta que un segundo genocidio horrorizara al mundo. El cual, a diferencia del primero, si fue reconocido y sancionado.

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). En 1915 el New York Times calificaba estas matanzas como *masacres, carnicería y atrocidades*. Incluso Churchill

utilizó el término holocausto (*holocaust*) en una publicación de 1923 para referirse al Genocidio Armenio.

A dos lenguas debió acudir Lemkin en 1944 para acuñar un término que definiera estos crímenes. Una no es suficiente. El lenguaje en sí mismo es insuficiente para dar cuenta de los abismos de la realidad humana. Del griego tomó el prefijo *genos*: raza, pueblo; y del latín el sufijo *cidere*: matar, destruir. En el mismo texto define al genocidio 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).

En 1948 la Asamblea General de la ONU incorpora el término y aprueba la Convención para la prevención y sanción del delito de Genocidio. Será el Estatuto de Roma (1998) el que definirá en su marco regulatorio el establecimiento de la Corte Penal Internacional, encargada de juzgar las acciones de genocidio y lesa humanidad.

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.

Un genocidio convoca diferentes disciplinas para su abordaje. Para recorrer sus múltiples fronteras e intentar delimitar su complejidad serán necesarias diversas herramientas conceptuales. Historia, jurisprudencia, antropología, filosofía, psicoanálisis, ciencias sociales y políticas concurren para trazar el territorio de un genocidio y señalar sus límites y sus impases.

Comencemos con la historia.

5.1. Contexto socio-histórico-cultural; ¿Quiénes son los armenios?

Somos un pueblo antiguo. Somos el pueblo más antiguo de la tierra y se ha cometido una gran injusticia contra nosotros. Para entendernos, deben también entender nuestro pasado.
(Holslag, 2018)⁵

La historia del pueblo armenio comienza con la mítica batalla contra un tirano. Haig, el patriarca, acompañado por 300 hombres, se niega a someterse ante el invasor y con una sola flecha mata a Bel, el tirano babilonio. Se convierte así, en 2492 a.C., en el fundador de *Hayasdán*, como llaman los armenios a Armenia. Varios son los hitos que marcan sus más de 4500 años de historia. Principalmente hay dos que no pueden pensarse el uno sin el otro. En 301 d.C. Armenia es la primera nación en adoptar el cristianismo como religión oficial. Y en el año 406 d.C. Mesrob Mashdotz le dará el alfabeto, cuyo fin principal era la traducción de la Biblia. Ambos hechos están imbricados como marcas en la identidad armenia. El papel de la Iglesia Ortodoxa Armenia es, además, fundamental en la cohesión social y tendrá singular relevancia en la lucha por la independencia y el reclamo por el reconocimiento del Genocidio. La otra gran marca de su identidad es el Monte Ararat, *Masis* para los armenios, hoy en territorio turco.

La historia de Armenia es una fluctuación constante entre sucesivas invasiones y consecuente dominación, con períodos de independencia y avance territorial y social. Uno de los determinantes de su historia ha sido su estratégica ubicación geográfica, como pasaje entre Europa y Asia. Este pasaje lo hizo territorio codiciado, pues quien dominaba Armenia dominaba las rutas del comercio. La Armenia Histórica se ubica en el Cáucaso, y se extiende desde el Mar Negro al Mar Caspio, al sur abarca Cilicia, la zona montañosa de Anatolia y llega hasta Persia. Romanos, bizantinos, árabes, persas, selúcidas, mongoles y finalmente otomanos y rusos conquistaron y anexaron su territorio a sus imperios. Con los muertos y las pérdidas materiales y culturales que esas luchas implican. Esto es determinante en la comprensión de la constitución del pueblo armenio, su identidad y la forma como se percibe a sí mismo.

Finalmente, en el siglo XV el territorio armenio queda bajo la dominación otomana, por un lado, y la dominación persa por otro (desde el siglo XIX será bajo tutela rusa). Estableciéndose una división entre la Armenia Occidental y la Oriental, la cual afectó incluso al idioma. A partir de entonces no volverá a existir una Armenia independiente hasta el siglo XX. Su historia de baños de sangre y constante lucha por la supervivencia estaba por enfrentar su capítulo más negro.

5. "We are an old people, We are the oldest people on earth and great injustice has been done to us. To understand us, you also have to understand our past" (Holslag, 2018, p.19)

5.2. La situación de las minorías en el Imperio Otomano

En su apogeo, entre los siglos XVI y XVII, el Imperio Otomano abarcaba tres continentes e incluía 29 provincias. Bajo su gobierno había una enorme diversidad étnica, política y religiosa, integrada por judíos, musulmanes y cristianos de diferentes denominaciones. A su vez, los armenios en el Imperio no eran una comunidad homogénea, había sectores de gran riqueza, formación académica y poder económico, y en otro extremo campesinos pobres apenas alfabetizados. En su mayoría pertenecían a la Iglesia Ortodoxa Armenia, pero también los había católicos y protestantes. En el siglo XIX los armenios pertenecientes a las elites financieras, industriales, así como la clase media y profesional recibieron un trato relativamente respetuoso por parte del Imperio (Üngör, 2012). Ubicados especialmente en Estambul, la prosperidad económica de sectores armenios marcó su influencia en los negocios del Imperio, les concedió poderío económico sin el correlato de poder político. Üngör (2012) aporta datos en cuanto a la superioridad económica que los armenios estaban obteniendo, a tal punto que el Imperio dependía de ellos en varias áreas del comercio y los servicios. Este desarrollo y enriquecimiento armenio provocaba recelo en la sociedad musulmana. A pesar de este avance, el estatuto que imperaba para la minoría armenia cristiana era el de *guiavur*, infiel tolerado.

El estatuto de *guiavur* colocaba a las minorías en situación de ciudadanía de segunda clase. Sus derechos estaban restringidos, gozaban de un mínimo de garantías jurídicas, su carga impositiva era mayor y eran vulnerables en el régimen despótico del sultanato (Üngör, 2012; Akçam, 2010; Dadrian, 2008; Holslag, 2018).

Además de la subyugación general de todos sus súbditos, el Estado otomano, oprimió y discriminó, específicamente, a su población no musulmana. Ciertamente, durante el dominio otomano, antiguas teorías sobre la superioridad musulmana evolucionaron en las actitudes legales y culturales que crearon el trasfondo para el genocidio (Akçam, 2010, p.36).

La aparente convivencia pacífica de las distintas nacionalidades, etnias y religiones dentro del Imperio Otomano, no era tal. Los autores ya mencionados subrayan la creciente hostilidad hacia los no musulmanes tanto desde el Estado como la población civil.

La minoría armenia estaba agrupada en *millets*, categoría ya prevista en el Corán y solo aplicable a los *dhimmis*, es decir a los pertenecientes a las *religiones del libro*, los que profesan una religión monoteísta reconocida por Mahoma (musulmanes, judíos y cristianos). Los *dhimmis* son tolerados, y la *Sharia* (ley islámica) establece la obligación de brindarles

protección. Sus vidas y propiedades son inviolables y se les garantiza libertad de culto (Akçam, 2010). Los dhimmis, por su parte deben lealtad y subordinación a la regulación islámica, y el pago de un impuesto específico (*jizya*). La organización en *milletts* (sectas religiosas), les permitía administrar sus comunidades, observar los ritos de su religión, tener sus representantes ante los gobiernos locales, y salvo excepciones no gozaban de derechos políticos. Los armenios tenían templos, dirigían sus propias escuelas, y ocupaban la mayor jerarquía de las minorías en la estructura otomana (Gerlach, 2015; Holslag, 2018; Üngör, 2012; Akçam, 2010).

A pesar de esta relativa autonomía, no eran considerados iguales a los musulmanes, y debían reconocer su inferioridad. "...no era infrecuente referirse a los dhimmis como ganado del Sultán, o como perros o cerdos" (Holslag, 2018, p. 96).⁶ Los armenios no podían hablar su lengua nativa en gran parte del territorio, estando el armenio permitido solo en la liturgia, siendo el turco el idioma de uso, aún en lo doméstico. No les estaba permitido el porte de armas, tener cargos públicos, contraer matrimonio con musulmanas, cabalgar, hacer sonar las campanas de sus Iglesias, o realizar cultos de manera que moleste a un vecino musulmán. Debían hacerse a un lado al aproximarse a musulmanes y la calidad y el color de las telas de su vestimenta debía ser distinto. Como reflejo de su inferioridad no podían construir sus casas de mayor altura que la de los musulmanes (Üngör, 2012; Akçam, 2010; Dadrian, 2008; Holslag, 2018). "En suma, el modelo pluralista islámico descansaba tanto sobre la humillación como sobre la tolerancia" (Akçam, 2010, p.42).

5.3. El islam

La situación en el Imperio de las minorías no musulmanas, era de vulnerabilidad. En esta línea, Dadrian (2008) coloca al islam como una de las mayores tensiones que influyeron en el conflicto turco-armenio, sin otorgarle causalidad a la misma. "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).

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

6. "it was not uncommon to refer to a *dhimmi* as cattle of the sultan or as dogs or pigs" (Holslag, 2018, p. 96)

muchos aspectos de la vida cotidiana y la conducta. Mahoma, considerado el último y más grande profeta, fue su fundador, 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 y Zein, 2009, p.193).

La palabra *Yihad*, popularizada en el mundo occidental, se asocia exclusivamente con el concepto de “guerra santa”, siendo su significado en árabe “esfuerzo o lucha, sin reservas”. En el islam se reconocen dos tipos de yihad, por un lado la *yihad al Kabar* (o yihad mayor) que es la lucha interior del musulmán con su ego y por otro, la *yihad al Askar* (o yihad menor) que es el esfuerzo para lograr que ateos o seguidores de otras religiones se conviertan al islam. Quienes recurren a la violencia asumen la yihad como defensa ante el ataque extranjero.

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, de recursos o responde a estrategias geopolíticas, que distan mucho del sostén religioso en el que dicen apoyarse. Esto deriva muchas veces en la tergiversación de conceptos o el énfasis descontextualizado de otros, en un intento de justificación de esos intereses.

Dadrian (2008) menciona el sentimiento de superioridad de los musulmanes como la base de la tendencia a la intolerancia hacia otras religiones. El Imperio Otomano, regido por la *Sharia*, conformaba una teocracia en un estado fuertemente militarizado. Pero 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).

5.4. El sultán rojo: las masacres hamidianas

Para finales del siglo XIX se produce un renacimiento del arte y la cultura armenios. Muchos jóvenes culminan sus estudios universitarios en Europa y retornan influenciados por ideas liberales y nacionalistas. De la mano del auge de los movimientos democráticos y

sociales europeos, comenzaron los reclamos de organizaciones armenias por sus derechos como minoría. Emergen agrupaciones políticas, como la social demócrata *Hnchaguian* y la revolucionaria *Tashnak* entre otras, que se movilizan 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. También en esta época surgen los *Fedayin* (término de origen persa que significa *devoto*), militantes armenios armados y entrenados para dar socorro a los pueblos acosados y organizar su resistencia.

Abdul Hamid II, el último Sultán del Imperio, fue un autócrata que ostentaba poderes absolutos. 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, convencido de que no era hijo suyo, lo trató con odio y hostilidad toda su vida. Abdul Hamid vivió aislado y creció como un niño solitario y con sed de venganza (Novás Calvo, 2014). Cuando finalmente llegó al poder, lo ejerció 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, 1916/1992a, p.322).

En este pasaje, Freud (1916/1992a) hace un análisis de Ricardo III, obra de Shakespeare, donde distingue lo que él llama *excepción*. *Ser una excepción* es la justificación que encuentra el personaje para sus conductas despiadadas. De igual forma, son los sufrimientos de la infancia de Abdul Hamid los que le habilitan actos que violan el lazo social. Abdul Hamid será siempre un hombre que “en todas partes ve conspiraciones” (Novás Calvo, 2014, p.114).

5.4.1 1894 -1896: Las matanzas

El nuevo posicionamiento de la minoría armenia en su reclamo de un estatus de igualdad en el Imperio, tuvo como consecuencia una exacerbación del nacionalismo turco. La respuesta inicial 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 es el más afectado al padecer un mayor empobrecimiento “un pueblo que se muere de hambre tiene menos capacidad de pensar y de organizar movimientos de oposición” (Puget, 1991, p.22). Ante esto, los armenios de Sasún se niegan a

someterse, produciéndose una revuelta que Abdul Hamid reprime ferozmente con matanzas, utilizando para ello tanto a los kurdos (*hamidiye*) como al ejército regular.

Es en esta época que el panislamismo toma peso como ideología del Imperio. Se acentúa la exclusión social principalmente por motivos religiosos de las minorías no musulmanas. “Los armenios se convirtieron en los chivos expiatorios” (Akçam, 2010, p.66). Las arengas del Sultán se centraban en el poderío económico de ciertos sectores armenios, de la no participación en el servicio militar y del riesgo creciente que implicaban los armenios para la seguridad otomana. En palabras de Abdul Hamid II “los armenios son una comunidad degenerada... Siempre serviles” (Akçam, 2010, p. 66). Comienza a gestarse la idea de que los armenios eran la extensión interna de los enemigos externos y cuya meta era apropiarse del Imperio y derrotar al Islam.

Las matanzas llevadas a cabo entre los años 1894 y 1896 fueron incentivadas desde el estado y consideradas una cruzada musulmana. La población creía que se estaba defendiendo al gobierno, sus vidas y su religión. “Testigos de las masacres... informaron que, antes de matar a los armenios, cuyas manos y pies estaban atados, los musulmanes recitaban pasajes del Corán y rezaban” (Akçam, 2010, p. 69).

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. ...Se cometieron otras atrocidades repugnantes como abrir los vientres de mujeres embarazadas, descuartizar a niños por la fuerza de las manos. En otro lugar 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, evidencia la magnitud de la violencia que el Estado Turco ejerció sobre poblaciones desarmadas, indefensas. Esta masacre deja latente como amenaza un mensaje tanático que tiene el efecto de amedrentar y vulnerabilizar aún más a la minoría 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 (1919/1992) 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 violencia que se desencadenó en los años sucesivos. Frente a estas matanzas las organizaciones armenias comenzaron movilizaciones en protesta por las condiciones de vida de sus poblaciones, reivindicando sus derechos civiles, exigiendo garantías para 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. Las cifras oficiales turcas fueron de 20.000 muertos y según estimaciones armenias 300.000 fallecidos. La cifra real, imposible de conocer, estará en algún lugar entre ambas.

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).

Esta escalada de violencia contra las poblaciones armenias funcionó a modo de ensayo, donde los perpetradores constataron que el resultado de sus acciones era la impunidad. Dadrian (2008) llama a esto “una cultura de masacre” (p.123). Además de la certeza de impunidad, el otro efecto fue la naturalización de la violencia y el odio hacia los armenios.

5.5. El Odio

El odio es una forma de vínculo con un objeto. Funciona incluso como significante del lazo social con el otro, tal como sucede en el racismo. Como relación de objeto, si seguimos a Freud (1915/1992ñ), el odio es más antiguo que el amor. Nace del rechazo del mundo exterior, porque todo aquello inadmisibile de sí mismo, el sujeto lo coloca afuera, en el otro.

Esta proyección está sostenida por la represión y el narcisismo. La represión tiene un papel en la consistencia narcisista del yo y en su vínculo con la alteridad, estableciendo qué es tolerable y qué no para el sujeto, en virtud del ideal

La represión, hemos dicho, parte del yo; podríamos precisar: del respeto del yo por sí mismo. Las mismas impresiones y vivencias, los mismos impulsos y mociones de deseo que un hombre

tolera o al menos procesa conscientemente, son desaprobados por otro con indignación total o ahogados ya antes que devengan conscientes. Ahora bien, es fácil expresar la diferencia entre esos dos hombres, que contiene la condición de la represión, en términos que la teoría de la libido puede dominar. Podemos decir que uno ha erigido en el interior de sí un *ideal* por el cual mide su yo actual, mientras que en el otro falta esa formación de ideal. (Freud, 1914/1992b, p.90).

La formación del ideal establece qué es admitido y qué no para el sujeto, señalando los parámetros del rechazo y el odio. El otro es inicialmente indispensable para la supervivencia, pero el rechazo de lo displacentero convierte al otro en una amenaza para el propio yo.

El yo odia, aborrece y persigue con fines destructivos a todos los objetos que se constituyen para él en fuente de sensaciones displacenteras, indiferentemente de que le signifiquen una frustración de la satisfacción sexual o de la satisfacción de necesidades de conservación. Y aun puede afirmarse que los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse (Freud, 1915/1992c, p.132).

El odio llega a ser, incluso, el generador de ese exterior, dado que este rechazo original trazará las fronteras, a veces vacilantes, con lo interior. Podemos decir, por lo tanto, que odio y amor son constitutivos del sujeto. El sujeto hace su entrada al universo simbólico a través de una pérdida radical, originaria, del objeto. Ese objeto mítico, rechazado en el momento en que el viviente es sumergido en el lenguaje, queda fuera de lo simbólico. El lenguaje espera al sujeto, es lo que lo estructura y produce la subjetividad. A partir de ahí, se establece una relación de exterioridad íntima respecto de lo simbólico. Lacan (1959/2007a) acuña el término *extimidad* (p.171), para dar cuenta de eso que siendo lo más íntimo es a la vez lo más exterior al sujeto. Como en una banda de Moebius, donde lo de afuera es indistinguible de lo de adentro. Establece así que lo exterior no es lo opuesto de lo interior, es lo que lo constituye, implicando la alienación estructural del yo.

Veigh (2015) cuestiona el carácter unívoco del odio, dado que no todos los odios son iguales. Hay uno que llegará a ser propiciatorio, que emerge cuando la demanda del sujeto no es satisfecha por el Otro. Esta frustración producirá un odio que a la postre podrá encadenarse al amor, cuando el sujeto descubra que al Otro le falta un significante para responder a esa demanda. Pero luego hay otro odio, no propiciatorio, dirigido al sujeto, que llevado al extremo puede provocar 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” (Veigh, 2015, s/p). El

nazismo y los gobiernos turcos de Abdul Hamid y posteriormente los Jóvenes Turcos apelaron a este odio que está muy lejos de la irracionalidad. Al contrario, apela a una razón y a una ley absoluta, sin límites. A un orden simbólico sin el límite de lo real ni de lo imaginario como posibilidad de inscribir el amor.

Si rastreamos el odio hasta su origen mítico, ya ahí lo encontramos enlazado a la violencia. 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, quien tenía todos los bienes y todas las mujeres, del que Freud (1913/1991c) da cuenta en *Tótem y Tabú*. La teoría freudiana coloca al odio irremediabilmente ligado a la destructividad y la pulsión de muerte, manifestando su raíz inconsciente y pulsional. Estos orígenes míticos dan cuenta, además, de la cercanía del ser odiado. No es el lejano sino el semejante, el prójimo quien será objeto de ese odio. Y lo que lo desatará será simplemente un detalle, lo que Freud califica como *narcisismo de las pequeñas diferencias*. Este concepto, desarrollado inicialmente en relación a la diferencia anatómica entre los sexos, en *El malestar en la cultura*, Freud (1930/1992c) extenderá esta noción al ámbito social y político.

La cultura impone restricciones a lo pulsional, a fin de que la destructividad y las conductas antisociales y anticulturales, presentes en todos los seres humanos, permitan la convivencia. (Freud 1927/1992d, p. 7). Estas restricciones generan hostilidad en los individuos hacia esa cultura que obliga a la renuncia de la satisfacción pulsional y el desplazamiento de sus metas. A su vez, la cultura también provee una satisfacción narcisista ante el cumplimiento de los ideales socialmente aceptados, lo que en ciencias sociales se denomina *entendimientos ampliamente compartidos*.

Por tanto, la satisfacción que el ideal dispensa a los miembros de la cultura es de naturaleza narcisista, descansa en el orgullo por el logro ya conseguido. Para ser completa, esa satisfacción necesita de la comparación con otras culturas que se han lanzado a logros diferentes y han desarrollado otros ideales. En virtud de estas diferencias, cada cultura se arroga el derecho a menospreciar a las otras (Freud, 1927/1992d, p.13).

La satisfacción narcisista que contrarresta la hostilidad que produce la cultura, proviene del mérito propio, tanto como de la comparación con otras culturas consideradas inferiores. Este desprecio por la alteridad ofrece un resarcimiento adicional a la opresión padecida en la propia cultura. La exclusión del otro fortalece los lazos libidinales dentro del grupo de pertenencia y fomenta la cohesión grupal, con la condición de “que otros queden fuera para manifestarles la agresión” (Freud, 1930/1992c, p. 111). Estos *otros* que quedan fuera, son

cercanos, vecinos, prójimos de quienes los separa apenas algún detalle. Detalles que exacerban el “narcicismo de las pequeñas diferencias” (p. 111) y desencadenan hostilidad y agresión.

El odio no está solo del lado del perpetrador, la víctima también odia. Y cuando el odio del sobreviviente no puede ser volcado sobre aquel que produjo la destrucción de todo lo que lo sostenía, ese odio se vuelve hacia el único lugar posible, hacia sí mismo. “Un odio negado y enterrado, pero acumulado por la violencia genocida, y que, aunque ignorado, retorna igualmente” (Piralian, 2000, p. 117).

Hacia fines del siglo XIX el Imperio Otomano estaba en decadencia. El desarrollo económico y tecnológico de Europa lo había superado en poderío militar. Las sucesivas pérdidas territoriales, particularmente la independencia de Grecia y los Balcanes, lo habían afectado en lo económico y territorial y representó, además, una herida al orgullo turco. La consecuencia inmediata, tal como años después sucedería con Alemania, fue la exacerbación del nacionalismo turco y la necesidad de represalia y reparación.

La matanza turca de los armenios no es simplemente la persecución de los cristianos. Por el contrario, es una parte de la lucha de vida o muerte de un viejo y gran Imperio que no desea morir, sin hacer un último gran esfuerzo sangriento para salvarse. (Cita de Friedrich Nauman en Akçam, 2010, p.67).

5.6. ¡Exterminen!

Exterminen, ordenaba telegráficamente Talaat a sus ayudantes, a todos los niños en edad de recordar. No va a quedar ni un armenio para el museo, declaraba Kemal Atatürk. (Poyrazian, 1997).

Las matanzas contra los armenios, antes de 1915, tenían la función de amedrentar al pueblo armenio y someterlo, eran de carácter local, y no exentas de un matiz religioso. A partir de 1915 el objetivo fue, en palabras de Talaat Pashá, “la completa y fundamental eliminación de los susodichos” (Akçam, 2010, p. 71). Los susodichos eran los armenios. Lo que marcó la diferencia fue la llegada al poder de los Jóvenes Turcos y su agenda nacionalista.

5.6.1. Ascenso de los Jóvenes Turcos

En 1908 se produce una revolución constitucionalista que culmina con la caída de Abdul Hamid II, y que eventualmente pondría fin al sultanato. Asume el poder el *Ittihad ve Terakki* (Comité de Unión y Progreso- CUP) núcleo del Movimiento de los Jóvenes Turcos. Sus principales líderes fueron un triunvirato conocido como los Tres Pashás (Pashá era el más alto rango en la estructura pública, tanto civil como militar). Ellos fueron Ismael Enver, Ministro de

Guerra; Ahmed Djemal, Ministro de Marina, y Mehmet Talaat, el sanguinario Ministro del Interior y posteriormente Gran Visir (primer ministro).

El impulso inicial del Ittihad fue el de limitar el poder del Sultán y modernizar el Estado, restaurar una monarquía constitucional igualitaria donde las libertades y los derechos étnicos fueran respetados. Sin embargo, la idea de la superioridad turca sobre otras naciones, sumada a la superioridad islámica fue tomando fuerza y conformando el nacionalismo turco dominante con ideas claras de supremacía racial. Yusuf Akçura, fundador del nacionalismo político turco, a través de sus escritos fue instalando el ideario de indivisibilidad del turquismo, el Islam y el otomanismo (Akçam, 2010). El nacionalismo turco abrevaba del panturanismo, movimiento nacionalista turco radical, que pretendía la unificación de todos los pueblos de habla turca en una sola patria utópica, Turán.

El partido armenio Tashnak tuvo inicialmente afinidad con el Movimiento de los Jóvenes Turcos, y expectativas de cambios que beneficiaran a la población armenia. Por primera vez había una Constitución que respetaba el derecho de las minorías y esto fue celebrado por el conjunto de las mismas. De hecho, las reformas iniciales lograron que por primera vez fueran elegidos parlamentarios armenios, lo cual alentó las esperanzas de autonomía. Muy pronto descubrirían su error e ingenuidad.

En 1909 un movimiento contra revolucionario de partidarios de Abdul Hamid II es sofocado. El Ittihad toma represalias contra los sublevados, entre ellos periodistas turcos críticos con el régimen. Los armenios de la región de Adana eran reconocidos adherentes a las propuestas reformistas del Ittihad.

El intento golpista de los hamidianos fue la oportunidad para que los musulmanes de la región descargaran su odio contra los armenios, ostensiblemente más ricos que los turcos de la zona. Adana resiste la primera embestida turca, pero agotadas sus posibilidades de defensa son salvajemente asesinados. Se estima que aproximadamente 25.000 armenios murieron en los pogromos, muchos de ellos destazados o quemados vivos. El Ittihad envió tropas para contener las matanzas, sin embargo su participación en las mismas no está del todo claro, lo que sí lo está era su intención de evitar la intervención internacional a favor de los armenios (Akçam, 2010; Rogan, 2015).

Rogan (2015) recoge el testimonio de la escritora armenia Zabel Essayan, quien al visitar la zona de Adana,

Encontró la ciudad en ruinas, habitada únicamente por viudas, huérfanos y ancianos, todos ellos traumatizados por las atrocidades de las que acababan de ser testigos. «Es imposible asimilar la abominable realidad con una sola ojeada: lo ocurrido supera con mucho los límites de la imaginación humana», refiere al narrar el horror. «Ni siquiera las personas que han vivido tan amargo trago alcanzan a tener una visión de conjunto. Tartamudean, suspiran, lloran y al final solo consiguen señalar acontecimientos aislados.» (p. 35).

La agenda secreta del Ittihad era la homogeneización de Turquía, y la turquificación como forma de resolución al conflicto interno de nacionalidades. El estado plurinacional era un concepto impensable en el ideario ittihadista. Talaat proyectó una sociedad otomana homogénea en contra de la Constitución vigente, que afirmaba la igualdad con los no musulmanes. El otomanismo era fundamentalmente multiétnico y suponía la convivencia de sus integrantes, lo cual levantaba una férrea oposición del nacionalismo turco. Turquía para los turcos, era el lema. La concepción de superioridad turca llevaba a la necesidad de instalar el panturquismo, obligando a la asimilación de las etnias incluidas en el Imperio. Este planteo era rechazado por las comunidades, tanto cristianas como musulmanas no turcas, porque implicaba la pérdida de las identidades nacionales. Los Jóvenes Turcos abandonaron paulatinamente los principios constitucionales, adoptando políticas represivas que sobrepasaron al régimen que habían derrocado. En 1913 mediante un golpe de estado el Ittihad acumuló un poder desmedido que desdibujó los límites del Estado, y apeló a la violencia como forma de gobierno (Üngör, 2013).

En alianza con Alemania el Imperio Otomano entró en la Primera Guerra Mundial. Las sucesivas derrotas en casi todos los frentes implicados en la contienda fueron atribuidas, no a la incompetencia turca sino a la traición armenia. El nacionalismo turco llamó a boicotear a los negocios armenios, los tildó de traidores y divulgó terroríficas historias de crímenes atribuidos a activistas armenios. “Cuanto más brutal y desesperanzada se volvía la guerra, más se intensificaba la persecución de los armenios. La derrota desencadenó una ola de persecuciones.” (Üngör, 2013, p. 99)⁷.

Los armenios, apoyados por Rusia quien estaba en guerra con el Imperio Otomano, seguían reclamando autonomía, principalmente de las seis provincias orientales.

7. “The more brutal and hopeless the war became, the more the persecution of Armenians intensified. The defeat triggered a wave of persecutions” (Üngör, 2013, p. 99).

La propuesta de reforma armenia no consiguió más que aplazar el conflicto con Rusia, exacerbando todavía más los problemas que los Jóvenes Turcos estaban teniendo con los armenios. El gobierno otomano consideró que el plan de reformas constituía el primer paso para el establecimiento de un estado armenio, de modo que enfocó todo el asunto como una amenaza para su propia existencia. Los Jóvenes Turcos estaban decididos a impedir a toda costa la aplicación práctica del plan de reformas. Talaat Pachá, ministro de Interior además de miembro del triunvirato gobernante, empezó a planear la adopción de medidas extraordinarias destinadas a expulsar a los armenios de las seis provincias y hacer de ese modo innecesaria la adopción de reforma alguna (Rogan, 2015, p.57).

La *Cuestión Armenia*, eufemismo surgido a finales del siglo XIX para referirse a las demandas de autonomía del colectivo armenio, se convirtió para el Ittihad en una *cuestión a resolver*. Los armenios pasaron de ser concebidos como una nación leal a ser considerados opositores y el objetivo era “terminar a través de una solución radical, con la prolongada e incómoda Cuestión Armenia” (Dadrian, 2008, p. 191). La Solución Final turca estaba a punto de ponerse en marcha. El inicio de la Primera Guerra Mundial daría la oportunidad que necesitaban. Las guerras son, como las llama Dadrian (2008), la *estructura de oportunidad* ya que *siempre* han sido propicias para encubrir el accionar genocida. La inminencia de la participación del Imperio Otomano en el conflicto bélico llevó al Ittihad a apelar a la religión como estrategia para obtener el apoyo popular y lograr el levantamiento de todos los países musulmanes. En noviembre de 1914 declaran la yihad, la guerra santa contra los *infieles* Aliados.

5.6.2. ¡Quemen, Destruyan, Maten! (Yak, Vur, Öldür)

Rafael de Nogales era un mercenario venezolano al servicio del ejército alemán, que operaba en el Imperio Otomano en 1915. Según sus memorias, Talaat Pashá personalmente ordenó al gobernador de Diyarbekir, por telegrama, que “desatara el infierno... con solo tres palabras: Quemen – Destruyan - Maten (Yak, Vur, Öldür) (Üngör, 2011, p.141).⁸

“Como a todo armenio les fue quitado todo aquello que alguna vez tuvieron” esta frase la recoge Akçam (2010) del historiador británico Arnold Toynbee (p.192). Refiere a las posesiones materiales, propiedades, familia, ropa, comida, agua y la vida misma.

8. “to unleash hell on Diyarbekir province with a telegram containing a mere three words: ‘Burn – Destroy – Kill’ (Yak, Vur, Öldür) (Üngör, 2011, p.141)

El Genocidio Armenio tiene, como fecha simbólica de comienzo, el 24 de Abril de 1915 cuando aproximadamente 250 líderes armenios son arrestados, torturados y posteriormente ejecutados. Días antes ya había comenzado el *descabezamiento* del pueblo armenio a través de arrestos públicos y masivos de notables e intelectuales, lo cual continuaría en días posteriores, con la meta de amedrentar a los armenios y evitar la denuncia y el llamado a la sublevación.

En un telegrama enviado a Alepo el 29 de setiembre de 1915, Talaat expresa:

Se informó previamente que el gobierno, por orden de la Unión, decidió aniquilar todos los armenios... Todos, incluidos mujeres, niños y discapacitados, serán eliminados sin ceder a sentimientos de conciencia y sin considerar lo terrible que las medidas de aniquilación puedan ser (Akçam, 2016, s.p.)⁹.

Un año antes, en 1914, el Ittihad ordenó la conformación de unidades de la Organización Especial (*Teshkilati Mahsusa*) que tenían completa libertad de acción para masacrar a los deportados. Se trataba de milicias irregulares integradas por presos liberados (*Çete*), bandas kurdas (*Hamidiye*) y a medida que avanzaban las matanzas se movilizaría a población civil (Rogan, 2015). Si bien al comienzo del Genocidio se estableció que el ejército regular no participara de las matanzas, en la práctica se involucró en mayor o menor medida, según las regiones.

Akçam (2010) señala cuatro medidas que iban en la dirección de ejecutar el genocidio. Primero el reclutamiento sistemático y forzoso de hombres entre los 15 y los 65 años en las filas del ejército otomano. Cerca de la fecha del comienzo de las deportaciones se procedió a desarmar tanto a los armenios reclutados como civiles y correlativamente se proveyó de armas a los musulmanes (en el marco del guerra con Rusia se les había permitido el porte de armas no solo a los soldados sino a población civil armenia). Los soldados reclutados eran obligados a trabajos forzados sin la debida provisión de alimentos o agua, muriendo por millares de inanición o extenuación. Muchos soldados eran fusilados sin razón y arrojados a las fosas comunes que previamente habían cavado ellos mismos.

9. "Previously, it was informed that the government, by the order of the Union, decided to annihilate all Armenians... All of them, including women, children and handicapped ones, will be wiped off without giving in the conscientious feelings and regardless of how terrible the measures of annihilation would be." (Akçam, 2016, s.p.)

Paralelamente se producían incursiones de las Operaciones Especiales en aldeas y pueblos, particularmente en la frontera rusa, dando muerte a población indefensa. Se obligó a un receso anticipado del Parlamento con el fin de que las leyes especiales que se promulgarían para la concreción del Genocidio no tuvieran obstáculos parlamentarios. Finalmente, a través de las Leyes Temporarias de Deportación, se ordenó vaciar Anatolia y Cilicia de su población armenia.

La comunicación de las órdenes de exterminio se implementó mediante dos estrategias paralelas. Por un lado el Ministerio del Interior, a cargo de Talaat Pashá, enviaba telegramas a las provincias con órdenes de deportación y se encomendaba a los gobernadores la tarea de cumplirlas. Por otro, Talaat enviaba telegramas encriptados con órdenes de exterminio total, conminando a destruirlos una vez leídos. (Ver Anexo I). Además, miembros del Ittihad llevaban personalmente las órdenes de aniquilamiento de los deportados. Esta vía de comunicación evitaría dejar evidencia incriminatoria de la intención genocida de las deportaciones. Quien se resistiera a cumplir con este segundo mandato sería removido de su cargo, y en la práctica se sabe que varios gobernadores fueron asesinados por no acatar la orden de exterminio. Uno de los condenados en el juicio al Ittihad por los crímenes contra los armenios declaró que “había recibido órdenes de Estambul de no dejar a un solo armenio vivo, y que cualquiera que se interpusiera en el camino de esta orden debía ser ejecutado” (Akçam, 2010, p.224).

El 23 de mayo de 1915 se emitieron las órdenes de deportación y de esta manera se dio legitimidad al exterminio del pueblo armenio.

Los varones de doce años o más fueron separados de las mujeres y asesinados. En las aldeas más pequeñas, la eliminación de los hombres no se ocultó en muchos casos a las horrorizadas mujeres, que se vieron obligadas a presenciar o a escuchar los crímenes, pero en las poblaciones de mayor tamaño se les hizo caminar hasta algún lugar alejado a fin de evitar que el asesinato pudiera contar con algún testigo — poniéndose especial celo en impedir que los contemplaran los extranjeros—. Una vez separadas de los varones, las mujeres y los niños armenios eran escoltados por una guardia armada hasta las afueras de la ciudad. De acuerdo con el testimonio de los supervivientes, hubo casos en que esas caravanas se vieron sometidas a robos o resultaron totalmente aniquiladas. En otros casos se les exigió caminar de ciudad en ciudad, eliminándose poco a poco a los enfermos, los débiles y los ancianos a medida que iban quedándose atrás. El destino final de los supervivientes se encontraba en pequeños asentamientos de los desiertos de Siria e Irak como Dayr al-Zur (Der Zor en lengua turca) y Mosul, poblaciones a las que era preciso acceder tras una peligrosa travesía de zonas totalmente desérticas (Rogan, 2015, p. 214).

El 10 de junio de 1915 se implementó el segundo paso, que fue la promulgación de los decretos que transferían todos los bienes de los armenios al Estado turco. Se expropiaron negocios, tierras, fábricas, casas. Para Üngör (2013) esta ha sido una de las mayores transferencias de capitales de la historia moderna (p. 100). Algunos historiadores ven aquí una de las causas del genocidio, dado que muchas casas y propiedades armenias se entregaron a los refugiados musulmanes expulsados de Macedonia y Grecia, luego de sus respectivas declaraciones de independencia. Los objetivos de las expropiaciones fueron, en primer lugar, la instalación y fortalecimiento de la burguesía turca, en sustitución de la armenia. Muchos militares también se vieron favorecidos con los bienes de los armenios. El estado turco utilizó edificios armenios expropiados como cárceles o sede de diferentes instituciones, además de resarcirse económicamente por los gastos que la deportación implicó (Akçam, 2010). Resultaría irónico, si no fuera trágico, que los armenios hayan pagado por los gastos de su propio aniquilamiento.

En tercer lugar se produjo la asimilación forzosa de sobrevivientes, obligándose, principalmente a mujeres y niños, a convertirse al islam. No necesariamente esto se tradujo en que pudieran salvar su vida.

Aunque aceptaran la nueva fe, lo cual hacían muy pocas, sus desgracias terrenales no tenían fin. Las conversas eran obligadas a entregar a sus hijos... A su vez, debían demostrar sinceridad de su conversión abandonando a sus esposos cristianos y casándose con mahometanos. Si ningún buen mahometano se ofrecía como esposo, entonces la conversa era desterrada, por más que protestara fervorosamente su devoción por el Islam (Morphentau, 1975, p.39).

En primera instancia Talaat ordenó no matar a los conversos, pero 15 días después fue anulada esa orden al sospechar que las conversiones eran ficticias (Antaramián, 2016). A pesar de lo cual, muchos fueron integrados a la sociedad turca, sus nombres cambiados y su lengua materna olvidada para siempre. Los turcos se referían a ellos como “los despojos de la espada” (Rogan, 2015, p. 222).

Las rutas de la deportación eran el desierto de Der Zor, en Siria, o el desierto de Mesopotamia, con destino a Mosul. Sin embargo,

Sabían que la mayoría nunca llegaría a destino y que aquellos que lo hicieran morirían de sed y de hambre o serían asesinados... 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 para ocultarlo (Morgenthau, 1975, p.36).

Es profusa la prueba testimonial de las atrocidades cometidas contra las caravanas de deportados. Eran degollados, decapitados, fusilados, quemados vivos, arrojados a ríos, e incluso gaseados en cuevas. La práctica más común era la sistemática violación de mujeres y niños, el robo de sus pertenencias y el rapto de niños. La crueldad a la que estaban sometidos llevó a muchos armenios a quitarse la vida para poner fin a la tortura. Muchos morían en el desierto de hambre y sed, sin sepultura, abandonados anónimamente en el camino.

A medio camino, en *Mahlahin Tsor* (un barranco del poblado de Perri, en la provincia de Jarpert) entré en shock al encontrarme con una escena horrible -la cosa más horrible que un ser humano podría imaginar-. Cientos de cuerpos armenios asesinados, desfigurados de las maneras más atroces que es dado imaginar; hombres, mujeres, ancianos y jóvenes, niños y bebés. Nadie se salvó. Sus cuerpos habían sido esparcidos o amontonados unos encima de otros. [...] Poco a poco comencé a percibir el olor pútrido que emanaban los cuerpos en descomposición. Era un acto de saña relativamente reciente. Mi mente comenzó a bloquearse. No podía terminar de comprender lo que estaba viendo. [...] Me había quedado petrificado, quería vomitar. Tenía apenas 14 años. Mi inocente cerebro se negaba a aceptar la profunda crueldad de los actos bárbaros que los seres humanos son capaces de infligir en otros (Memorias de Hampartzoum Mardiros Chitjian, Recuperado por Antaramián, 2016, p. 349).

Transitaban por los caminos de la deportación en estado de confusión, en constante temor e incertidumbre, presos de la violencia, las enfermedades y el dolor por los que iban perdiendo en la marcha. Rogan (2015) recoge el testimonio del padre Grigoris Balakian, sobreviviente y narrador del genocidio.

Vivíamos días de tan inaudito horror que a la mente le resultaba imposible comprender cabalmente lo que estaba pasando... Los que todavía seguíamos con vida envidiábamos a quienes ya habían pagado el inevitable peaje de torturas y muertes sanguinarias. De ese modo, los supervivientes nos convertimos en mártires vivientes, muriendo varias veces al día y regresando después nuevamente a la vida.

Las marchas de los armenios fueron a plena luz del día, ante la mirada de sus vecinos turcos. ¿Cuál fue la reacción de estos? La postura de la población turca es ambivalente. Una gran parte no apoyaba la aniquilación. Hay muchos testimonios de turcos que arriesgaron sus vidas para salvar a sus vecinos, o proveyeron ayuda durante la deportación. Pero otros tuvieron participación activa en las matanzas. Como hemos señalado, en noviembre de 1914 se declaró

la yihad contra todos los *infieles*, colocando a las minorías cristianas en una gran vulnerabilidad. Esto incitó al fanatismo religioso y llevó a muchos a la participación o complicidad en las matanzas.

El populacho kurdo y turco que mató a los armenios estaba indudablemente motivado por razones religiosas, pero los que verdaderamente concibieron el crimen no tenían tal móvil. Casi todos eran ateos sin ningún respeto por el mahometanismo o el cristianismo; para ellos el único móvil era el Estado, frío y calculador (Morgenthau, 1975, pp. 47,48).

Lo ominoso o *Unheimlich*, es para Freud (1919/1992e) eso familiar que se vuelve extraño. *Heimlich* no es un vocablo unívoco, sino que refiere tanto a lo familiar y agradable, como a lo extraño y clandestino. Es eso siniestro, terrorífico que debía mantenerse oculto y sin embargo sale a luz. Y al hacerlo produce angustia, horror. El odio que albergaban muchos turcos hacia sus vecinos armenios, surgió en forma ominosa y terrorífica, bajo la arenga y la excusa del imperativo religioso. Eso reprimido retornó en forma de violencia inusitada, cruzando los límites de lo humano.

Cabe preguntarse ¿Por qué no resistieron las matanzas? ¿Cómo se masacra una nación entera? El 80% de los armenios vivía en zonas rurales. Trabajan la tierra, no estaban involucrados en política, ni militaban, ni sabían utilizar armas, ni accedían a los medios de comunicación. A pesar de lo cual se produjeron levantamientos en determinadas localidades, como por ejemplo en Van, donde la población armenia resistió y luchó, infructuosamente.

Una evaluación general de todos estos relatos de rebelión lleva a la conclusión de que, de hecho, los deportados armenios, en su mayor parte, obedecían las órdenes de deportación sin mucha resistencia... El cónsul estadounidense en Harput señaló que “la observación más sorprendente sobre la situación de los armenios es la impotencia y su falta de poder para resistir”. En algunos casos, solo dos o tres gendarmes alcanzaban para la masacre de toda una aldea (Akçam, 2010, p. 277).

Para sorpresa de Talaat Pashá gran número de armenios sobrevivía a las deportaciones. Enfermos, moribundos, apenas vivos, pero sobrevivían. Como forma de resolución se dio comienzo nuevamente a las ejecuciones. Muchos eran asesinados a balazos, otros llevados a cuevas y gaseados. A pesar de ello se vieron en la necesidad de ubicar a los sobrevivientes, agrupándolos en una suerte de campos de internamiento. Este trabajo refiere a esos campos con el término internamiento y no concentración dada la identificación de este último término con los campos de exterminio nazi. Hablar de campo de concentración remite a

los *lager* y a una racionalidad instrumental que difiere en muchos aspectos de la lógica que definió a estas paradas en las marchas de la deportación.

Estaban ubicados en el desierto, en las afueras de poblados a los cuales tenían prohibido el acceso. En su mayoría no eran más que tiendas de campaña, sin ningún tipo de equipamiento. No había enfermería para tratar a los enfermos, y los médicos de la zona tenían prohibido darles medicinas a los armenios (Kevorkian, 2011). El fin de estos campos era acelerar la muerte de los deportados, o ejecutarlos. Cada nuevo contingente que llegaba convivía, en muchos casos, con los cadáveres de los grupos anteriores. Lo anterior sumada a las terribles condiciones higiénicas agravaba los cuadros de tifus y disentería ya presentes en las caravanas. Incluso “los deportados sanos al ser ubicados en estas casas de la muerte, se deterioraban rápidamente, tanto física como moralmente, lo cual solo tenía un final posible” (Kevorkian, 2011, p. 647)¹⁰. Llegar a estos campos era la antesala a una muerte segura. Carecían, además, de cocina o algún tipo de provisión de alimento. Los deportados eran instruidos que debían alimentarse con los recursos que poseyeran, los cuales eran ya nulos en la mayoría de los casos. O pagar por agua y comida, lo cual solo podían hacer los que aun conservaban recursos. Otra estrategia utilizada para evitar la supervivencia de los deportados era trasladarlos de un campo a otro. El constante movimiento por un lado aumentaba el desgaste y la fatiga y por otro evitaba que pudieran generar lazos con residentes cercanos y ser provistos de alimentos y medicinas.

El campo de Meskene fue uno de los más mortíferos. Ubicado en las inmediaciones del río Éufrates, se estima que entre 80.000 y 100.000 armenios habían perecido antes de abril de 1916. Quien dirigía este campo cobraba un impuesto a los deportados más ricos, aquellos que aún conservaban ciertas posesiones, permitiéndoles una permanencia más prolongada. Los pobres no corrieron con la misma suerte, en su mayoría fueron enviados a morir al campo de Dipsi, ubicado a 5 horas de Meskene. Los más pobres eran abandonados en tiendas, desnudos, hambrientos y sedientos, a la espera de su muerte. Habían tantos muertos que los sepultureros no eran capaces de enterrarlos a todos y eran dejados en los caminos (Kevorkian, 2011, p. 657). Para ahorrar tiempo, en este campo, se enterraban a los muertos junto con los moribundos.

10. “Once still healthy deportees had been put in these houses of death, they rapidly lost their capacities and sank into a physical and moral decline that could end only one way” (Kevorkian, 2011, p. 647).

¿Cuál fue la cifra de muertos en el Genocidio? No hay registros, por tanto no hay una respuesta definitiva. La cifra estimada que más consenso tiene es la que ronda entre 1.000.000 y 1.500.000 de personas. El Imperio Otomano reconoció en su momento 800.000 muertos, y algunos historiadores sostienen que el número está en el entorno de 1.200.000. Según los registros de la Iglesia Ortodoxa Armenia, el 60 % de los 2.600.000 armenios residentes en el Imperio, pereció. Asirios y griegos también padecieron estas matanzas, pero en un número menor. A su vez, se estima que 200.000 mujeres, niños y niñas fueron secuestrados y entregados a familias turcas y kurdas.

Las deportaciones y matanzas se extendieron entre 1915 y 1918. Pueblo a pueblo, ciudad a ciudad, se fue vaciando Anatolia de los armenios.

En agosto de 1915, (a meses del comienzo de las deportaciones y años antes de su final), Talaat llama al embajador americano, Henry Morgenthau

Le pedí que viniera hoy, empezó Talaat, para poder explicarle nuestra posición en el asunto armenio. Nuestras objeciones a los armenios están basadas en tres distintas razones. En primer lugar se han enriquecido a costa de los turcos. En segundo lugar están dispuestos a dominarnos y establecer un estado separado. En tercer lugar han alentado abiertamente a nuestros enemigos. Han ayudado a los rusos en el Cáucaso y a ello se debe nuestro fracaso. Por eso hemos llegado a la decisión irrevocable de mantenerlos inofensivos hasta que termine la guerra... No vale la pena discutir... Ya hemos liquidado las tres cuartas partes de los armenios: ya no quedan armenios en Bitlis, Van y Erzerum. Ya es tan intenso el odio entre turcos y armenios que tenemos que terminar con ellos. Si no, se vengarán de nosotros... Ningún armenio puede ser nuestro amigo después de lo que hemos hecho. (Morgenthau, 1975, pp. 59, 60).

El 31 de Agosto de 1915, Talaat le dijo al embajador alemán “*la question Arménienne n'existe plus*” (Akçam, 2010, p. 266). *La cuestión armenia no existe más*. Los armenios ya no existen más, cuando el genocidio recién comenzaba.

5.7. Arquitectura genocida

Esta sociedad perfecta es un jardín donde los grupos objetivo son hierbas que deben ser destruidas, no tanto por lo que ellos son, sino por lo que ese hermoso y ordenado jardín debe ser. (Üngör, 2011)¹¹.

Considerando la complejidad del proceso de un genocidio, Üngör y Polatel (2011) plantean tres puntos predominantes a la hora de su análisis. Primero, ¿cuáles son sus causas? Segundo, una vez iniciado el mismo ¿cómo se desarrolla? ¿Cómo funciona a nivel individual y colectivo? Y, por último, en relación con las consecuencias, se preguntan por sus efectos en víctimas, perpetradores y terceras partes. El presente trabajo intenta abordar estos ejes.

Puede pensarse un genocidio como un hecho puntual, como acontecimiento, acotado por un limitado marco temporal en su accionar. Sin embargo, es más adecuado entenderlo como proceso, como la implementación progresiva de acciones que derivan en el acto de exterminio y continúan luego de él de diversos modos. En este proceso es necesario constituir al grupo objetivo como un sujeto social diferente, negativamente diferente, y llevar discursivamente a la sociedad a aceptar su destrucción. Desde el punto de vista de Feierstein (2011) además de proceso, el genocidio es una forma de reorganización de las relaciones sociales, y no debería pensarse en él como excepcionalidad sino como una peculiar forma de tecnología del poder. Es por ello que recurre al concepto de práctica social, dado que

una práctica social genocida es tanto aquella que tiende y/o elabora en el desarrollo del genocidio como aquella que lo realiza simbólicamente a través de modelos de representación o narración de dicha experiencia. Esta idea permite concebir al genocidio, como un proceso, el cual se inicia mucho antes del aniquilamiento y concluye mucho después, aun cuando las ideas de inicio y conclusión sean relativas para una práctica social, aun cuando no logre desarrollar todos los momentos de su propia periodización (Feierstein, 2011, p. 36).

La discusión gira en torno al aniquilamiento pero es de suma relevancia considerar los modos de legitimación del mismo, dado que tienen profundo impacto tanto en víctimas como en perpetradores, y modifica sus relaciones sociales.

Un genocidio, cualquier genocidio, “es ante todo un ejercicio de poder abrumador con consecuencias masivas y letales. Por lo tanto, implica una disparidad sustancial en las relaciones de poder entre un perpetrador potencial y una víctima potencial” (Dadrian, 2004, p.35). De aquí que para Dadrian (2004) el factor de la vulnerabilidad es estructural.

11. “This perfect society is a garden in which targeted groups are ‘weeds’ that must be destroyed, ‘not so much because of what they are, as because of what the beautiful, orderly garden ought to be.” (Üngör, 2011, p.xi).

Rosenberg (2016) establece métodos directos e indirectos de asesinatos en masa. Puntualizando que a la incidencia de los métodos indirectos se les atribuye actualmente un rol de mayor relevancia. Prueba de ello es el Genocidio Armenio, donde las muertes por inanición y enfermedades fueron tantas como las producidas por espadas o armas de fuego. Esto lleva a complejizar el concepto de genocidio, mucho más allá del mismo acto de las matanzas. “Los métodos indirectos de aniquilación pueden sucederse en diferentes puntos del proceso lineal y/o pueden reflejar que ciertas etapas se saltean o se pliegan unas con otras” (p. 34). Este autor recoge de Stanton las etapas de desarrollo de un genocidio, las cuales serían: “clasificación, simbolización, deshumanización, preparación, polarización, identificación, exterminio y negación” (Rosenberg, 2016, p. 31).

La negación es, entonces, la etapa final del proceso genocida. ¿Puede afirmarse que mientras ella exista el genocidio sigue en curso?

5.7.1. El genocidio perfecto

¿Y entonces? ¿Acaso hemos soñado ese genocidio? No. Es un genocidio perfecto: no se produjo. (Carzou.1975. Un génocide exemplaire).

La memoria no sólo se construye, también se destruye. Incluso, puede ser reconstruida, como una bruma opaca y borrosa. La diáspora armenia reclama cada 24 de abril que el Genocidio está aún en curso, y lo estará hasta que se construya una memoria fundamentada en el reconocimiento y no en la negación. Feierstein (2017), Rafecas (2017), Piralian (2000), entre otros, sostienen que la negación no solo es parte del proyecto genocida, sino su centro.

Prácticamente no hay genocidio sin este diseño coetáneo para procurar la impunidad posterior y –digamos- una herramienta esencial de impunidad posterior es la preparación, la elaboración y sostenimiento a lo largo del tiempo de los discursos negacionistas. Entonces, respecto del destino de los armenios aniquilados, se sostiene que “están en Francia, en Grecia, en Estados Unidos, pero acá no están”. “De acá se fueron y nosotros no tuvimos nada que ver con la desaparición de ellos como colectivo en el Imperio Turco”. “No están. No están ni vivos ni muertos”. “Son una entidad”. (Feierstein, Rafecas, et al, 2017, p.10).

El negacionismo tiene varias aristas y se expresa de diferentes maneras.

Por un lado, aun cuando con el tiempo se llegan a admitir cierto número de muertos, se niega la intención genocida de las matanzas. Esto lleva a coincidir con Feierstein (2017) en el uso que se hace del relativismo como forma de negación. Se relativiza el acto y la cantidad de muertos. Se lo nomina conflicto interno. Se inventan víctimas mortales del lado genocida. Y el número de las mismas se vuelve cada vez mayor. Se crean *think tanks* que legitiman el

discurso negacionista del poder. En definitiva, reducir la cantidad de muertos es reducir la cantidad de vivos para que “con los muertos desaparezcan igualmente las huellas del asesinato. Sin muerte no hay asesinato, no hay asesino y por lo tanto no hay genocidio, pero tampoco memoria consciente posible” (Piralian, 2000, p.77).

Por otro lado el llamado *genocidio cultural* que apunta a borrar las huellas de la existencia de una nación en su propia tierra ancestral. El patrimonio cultural constituido por obras materiales e inmateriales expresan la particular identidad de un pueblo. Son “el conjunto de valores que dan sentido a la vida” (López Goldaracena, 2014, p. 7). Son las formas fundamentales para la preservación y la continuidad de la identidad grupal (Üngör, 2014). Se expropiaron, saquearon y destruyeron, templos, monasterios milenarios, conventos, capillas, escuelas, monumentos, obras de arte, manuscritos, incunables, además de ciudades y aldeas enteras (López Goldaracena, 2014; Gerlach, 2015). López Goldaracena (2014), en su calidad de jurista, entiende que la destrucción del acervo cultural de un pueblo es un atentado “a los derechos humanos y al patrimonio cultural de la humanidad” (p.7), y aboga por su tipificación como crimen internacional.

Las órdenes fueron “exterminar a todos los niños en edad de recordar” y “que se aplanen los cementerios” (Piralian, 2000, p. 30). El objetivo era borrar todo rastro de la existencia de los armenios. “Una etapa importante del borramiento de la memoria fue arrasar los cementerios armenios... fueron intencionalmente descuidados hasta el olvido o completamente aplanados y sus piedras utilizadas para pavimentar pisos o caminos” (Üngör, 2014, p.151)¹². Si no murieron, tampoco vivieron, lo cual los despoja no solo a ellos de su vida, también la de los descendientes. “Esos cuerpos eliminados materialmente también son borrados simbólicamente, se pierde hasta la capacidad de recuperar su memoria” (Feierstein, 2000, p. 118).

La negación pretende la desaparición radical de los sujetos existentes y de toda posibilidad de descendencia. Destruye la cadena simbólica y los desvincula de la humanidad. Piralian (2000) la llama desaparición radical, porque la negación enuncia que esos muertos jamás existieron y no solo se borra así el acto de exterminio, sino que también se borra la borradura. Para la autora lo que se destruye es la muerte misma como estructura simbólica que posibilita la transmisión.

12. “An important stage of the erasure of memory was the razing of Armenian cemeteries... were either wilfully neglected into oblivion or outright flattened, their stones used to pave floors or roads”(Üngör, 2014, p.151)

Mantiene a la muerte “siempre presente a la espera de simbolización” (Piralian, 2000, p. 22), no permitiendo el acceso a la muerte simbólica y reemplazándola por la muerte real. “Sus herederos, los sobrevivientes hacen suyo el deber de permanecer no ya en el campo de la vida sino... a no tener otro presente posible más que el tiempo en que aquella muerte se produjo” (p.20).

La negación sostenida en el tiempo impide la inscripción y encuentra su reverso en el reconocimiento. Con él se habilitaría “el trabajo de modificación de... significantes colectivos congelados en y por el genocidio” (p.58). Este reconocimiento debe darlo la comunidad internacional inscribiendo estos hechos en la historia y exigiendo alguna forma de reparación simbólica y material. La negación pretende evitar toda condena tanto jurídica como política y moral de los perpetradores. El producto es por tanto la impunidad. Pero “con impunidad y mentira no se previenen nuevos genocidios, Los pueblos que no lo advierten corren el peligro de darse cuenta demasiado tarde y la comunidad internacional, el de continuar aletargada en sus discursos” (López Goldaracena, 2014, p.81). Son profusas las referencias a que la impunidad del Genocidio Armenio habilitó a los nazis a perpetrar el Genocidio Judío. “¿Quién se acuerda de los armenios?” preguntó Hitler en 1939, fundamentando su propio ideario genocida en la impunidad turca.

Finalmente, la negación sostiene la omnipotencia genocida, la mantiene vigente. La ratificación de esta omnipotencia, es una reactualización de un poder posible y que necesita la colaboración de las víctimas. Mantener la omnipotencia imaginaria protege a los muertos de la nada y de la borradura radical (Piralian, 2000). Esta negación como continuidad de la violencia genocida ¿no ratifica la omnipotencia del verdugo y el lugar de víctima silente del sobreviviente? ¿Es posible pensar esto como una de las causas del silencio de los sobrevivientes?

A causa de esos (sus) muertos que preservar, la víctima se encuentra prisionera de una relación dual mortífera con el verdugo, de la cual no puede salir, porque hacerlo equivaldría a un abandono de esos (sus) muertos a la nada... el verdugo y su omnipotencia imaginaria resultan ser el único sostén de la no desaparición de los muertos (Piralian, 2000, p. 65).

5.7.2. Del racismo a la *nuda vida*

Siguiendo a Feierstein (2000), se plantea como primera etapa del proceso genocida, la constitución del grupo como sujeto social negativo, como *otredad negativa*. En este proceso de negativización de la alteridad de los armenios, impregnada de una “fuerte carga afectiva”

(p.38), interviene la articulación de varios discursos, biológico, político, religioso. El racismo tendrá un papel fundamental en esta construcción, dado que

es la utilización de la ideología racista la que da sentido a los procesos de estigmatización y posterior aniquilamiento, más allá de cómo encarne dicha ideología en cada caso específico; del modo en que delimite conceptualmente a su “enemigo” y en que circunstancialmente construya las categorías para su “identificación” (Feierstein, 2011, p.20).

Se establece, en términos foucaultianos, la existencia de un grupo no normalizado, un excedente que atenta contra la normalización del conjunto. Se da inicio a prácticas de exclusión tanto externa (expulsión de los espacios físicos compartidos), como interna (aislamiento y discriminación de los grupos rechazados). Se produce un movimiento del colectivo como *sujetos para sí*, es decir miembros autónomos e igualitarios, hacia la conformación de *sujetos en sí*, “sin la capacidad de apropiarse de su misma experiencia” (Feierstein, 2000, p.34).

Por su parte, Rita Segato (2003) distingue dos formas de racismo. Denomina *racismo automático*, al que está culturalmente establecido, por lo tanto se ha naturalizado y es invisible e irreflexivo. No interviene el discurso en el mismo, sino un conjunto de representaciones naturalizadas en la sociedad y al no haber reconocimiento de las mismas se facilita su repetición. Por otro lado, sitúa al *racismo axiológico* “que se expresa a través de un conjunto de valores y creencias que atribuyen predicados negativos o positivos en función” (pp.118,119) de la raza. Al adoptar una posición discursiva este racismo es más fácilmente detectable.

El racismo opera dentro de los mecanismos del biopoder, término que refiere a una nueva forma de tecnología del poder, surgido del análisis de Foucault (1996). El derecho de vida y muerte era uno de los atributos fundamentales de la clásica concepción de soberanía, dado que el sujeto en cuanto a derechos era neutro y el soberano ejercía su derecho sobre la vida “poniendo en acción su derecho a matar” (p.81). En virtud del soberano, el sujeto estaba vivo o muerto, pues es él quien puede “hacer morir o dejar vivir” (p.194). Pero no era solamente la vida de lo que podía apropiarse el soberano, “El poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla” (Foucault, 1998, pp. 81,82).

A partir del S. XIX esto comienza a cambiar según Foucault (1996), sin anular lo anterior, lo penetra y comienza a detentar el poder de “hacer vivir o de dejar morir” (p.194). Es la vida lo que entra ahora bajo el poder del soberano, el biopoder se ejerce sobre las poblaciones en el ámbito de la vida. La técnica disciplinaria del poder avanza en métodos de

regulación, ya no sobre el cuerpo del hombre, sino del hombre como especie. Esta regulación se constituye en lo que él llama la sociedad de la normalización, donde se cataloga como minoría todo lo que escapa a esa normalidad propuesta. Se construye así “la imagen del otro no normalizado como peligro para la población” (Feierstein, 2000, p. 23).

Foucault (1996) se pregunta cómo es posible que el poder mate a sus propios ciudadanos. ¿Cómo es posible el ejercicio del derecho de matar y la función homicida del estado? Responde que “Aquí interviene el racismo... Es este el momento en que el racismo se inserta como mecanismo fundamental del poder” (p. 205). Siguiendo su desarrollo veremos que las funciones del racismo son primero separar lo que debe vivir y lo que debe morir en función de la raza. La lógica consiste en que “la muerte del otro, de la mala raza, la raza inferior... es lo que hará la vida más sana y más pura” (p. 206). Esto deriva en que los enemigos a los que se suprime sean los propios ciudadanos. La eliminación no será del adversario, sino del *otro* constituido como peligro, como amenaza, como raza a eliminar. “Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo solo puede ser asegurada por el racismo” (p.207). Finalmente, esta función homicida mata tanto física como políticamente (por ejemplo la expulsión) en pos de regenerar la raza superior, la propia.

En palabras de Espósito (2006):

la cuestión de la conservación de la vida pasa del plano individual, típico de la fase moderna, al del Estado nacional y de la población en cuanto cuerpo étnicamente definido en una modalidad que los contrapone, respectivamente, a otros Estados y a otras poblaciones. En el momento en que la vida de un pueblo, racialmente caracterizada, es asumida como el valor supremo que se debe conservar intacto en su constitución originaria o incluso como lo que hay que expandir más allá de sus confines, es obvio que la otra vida, la vida de los otros pueblos y de las otras razas, tiende a ser considerada un obstáculo para este proyecto y, por lo tanto, sacrificada a él (p.10).

El racismo, abordado como “paradigma ideológico” (Feierstein, 2011, p.20), es un configurador que, según algunos teóricos, puede transitar tanto lo étnico, político o religioso. El truco del racismo para Zizek (2003) es el desplazamiento del antagonismo social sobre *otro*, en quien se condensan rasgos inferiores y sobre quien cae la sospecha. El *colchón ideológico* está conformado por significantes flotantes cuya significación depende de un amarre o *punto de capitón*. Estos son puntos nodales, donde los significantes detienen su deslizamiento en un nuevo punto que opera como metáfora, dando significación a partir de una totalización. Logra investir a ese otro como una totalidad en un punto que opera como “designante rígido” (p.137). Tomando como ejemplo el antisemitismo se plantea el significante *judío* designando una serie

de propiedades con clara connotación negativa (codicioso, intrigante, etc.). Mediante una inversión en la relación de los términos serán así (codiciosos, intrigantes) porque son judíos y mediante este designante rígido se determina la identidad del colectivo.

Zizek (2003) apela al ¿Che Vuoi? lacaniano, a la pregunta por el *qué quiere el otro*. Y en esta pregunta estará implícita la sospecha. Los actos de este otro serán dudosos, corruptos, peligrosos, y operarán como “un elemento externo, un cuerpo extraño que introduce la corrupción... un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de ‘Sociedad’” (p. 173). Será este grupo quien incapacitará a la sociedad para alcanzar su plenitud. Se lo constituye como figura antagónica, como “el elemento que representa... su propia imposibilidad” (p. 174). En la misma línea propone Esposito (2006), que la sociedad sobrevive a su propia violencia desplazándola a quien pueda atraerla sobre sí.

¿Es suficiente el racismo para sostener un accionar genocida?

Agamben (2010) añade un pliegue más al análisis de este fenómeno. Para aniquilar un colectivo, no solo se construye un sujeto social negativizado, además se lo despoja de su humanidad. Agamben ahonda en los desarrollos foucaultianos, planteando que la biopolítica es la producción del poder soberano, no una etapa posterior. La vida siempre ha sido el centro de la política. El concepto de biopolítica adquiere en Agamben una mayor negatividad a tal punto que más que hablar de biopolítica, se debería hablar de tanatopolítica. Este término fue introducido por Foucault (1981), quien lo menciona solo una vez¹³, y lo considera como el reverso de la biopolítica. En términos de tanatopolítica, la muerte funciona como organizador de la existencia, como producción deliberada.

La tanatopolítica nombra entonces una práctica del biopoder según la cual la incrementación de la vida tiene como contracara una práctica de la muerte. Siendo así, se rompe la dicotomía según la cual la lógica de la soberanía es aquella que hace morir y deja vivir y la lógica de la biopolítica es aquella que hace vivir y deja morir. Y se rompe porque el hacer vivir es correlativo del hacer morir (Biset, 2012, p.245).

Agamben (2010) rescata, además, la figura del *homo sacer* de la jurisprudencia y religión romana. El *homo sacer* es una vida sagrada e insacrificable a la que, sin embargo, cualquiera puede darle muerte, impunemente. Una aparente contradicción que se presenta en una zona fronteriza entre lo sagrado y lo profano, lo jurídico y lo religioso.

13. "... the state is entitled to slaughter it, if necessary. So the reverse of biopolitics is thanatopolitics" (Foucault, 1981)

Se plantea una doble excepción donde lo profano permea lo sagrado y lo jurídico permea lo religioso “que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio” (p. 109). Posibilita de forma simultánea la protección de la vida y la autorización de su holocausto (p.12). Vidas, cuyo asesinato se considera un sacrificio en pos de un bien pretendidamente *superior*. Las vidas armenias fueron despojadas de toda dignidad humana, en pos de la supremacía turca convertida,

en el ídolo biopolítico al cual sacrificar la existencia de cualquier otro pueblo... Nunca como en este caso, el dispositivo inmunitario señala una absoluta coincidencia entre protección y negación de la vida. El potenciamiento supremo de la vida de una raza, que se pretende pura, es pagado con la producción de muerte a gran escala (Espósito, 2006, p.12).

La violencia a la que esta vida es sometida entra en la esfera del poder soberano, ya que es por “decisión soberana, que suspende la ley en el estado de excepción e incluye así en él la nuda vida “(Agamben, 2010, p. 108). Este estado de excepción se implementó en el Genocidio Armenio mediante decretos que obviaron la constitución otomana así como la aprobación parlamentaria (Dadrian, 2008; Rogan, 2015). Toda voz de oposición dentro del Parlamento fue amenazada, tal como lo sigue siendo a día hoy. Basta tomar como ejemplo el asesinato del periodista Hrant Dink o las amenazas y procesos judiciales al premio nobel Orhan Pamuk por reconocer el genocidio.

La nuda vida, es aquella expuesta a la muerte, más allá del derecho. Partiendo de Aristóteles, Agamben (2010) diferencia entre *zoe* y *bios*, entre vida animal y vida calificada. Entre *zen*, la mera vida natural, y *eu zen*, el vivir bien, y esto refiere a una “vida políticamente calificada” (p.16). En paralelo articula el pasaje de la voz, propio de los seres vivientes, al lenguaje, atributo exclusivamente humano. Es el lenguaje el único medio posible de manifestar lo justo y lo injusto. Es en la *polis* donde se produce esta articulación entre lo viviente y el logos, entre *zoe* y *bios*. Es lo político lo que produce este pasaje, pero también es quien determina las zonas de exclusión, como aquello que debe suprimirse. La nuda vida, está desnuda por estar desprovista de todo investimento político o jurídico y por ende de su derecho a existir.

5.7.3. ¿Causa o Excusa? Las ideas sobre religión y raza en el Genocidio.

Pero para este genocidio, como para cualquier otro, no existen causas. Sería hacer entrar ese acontecimiento en su totalidad dentro del orden de la razón, de lo inteligible, de lo explicable. (Poyrazian, 1997)

La religión y la raza aparecen imbricadas en la causalidad genocida. Bastan como ejemplos el genocidio armenio y el judío. Cabe plantear si las ideas de superioridad religiosa y racial y el discurso emergente de ellas, encontraron eco en la sociedad y por lo tanto tuvieron un efecto causal. O si por el contrario, estas ideas fueron utilizadas intencionalmente como manipulación pública en aras de legitimar las matanzas en el marco de un Imperio en decadencia y los conflictos geopolíticos existentes. Las ideas son guías para la acción, por lo tanto, causas, o fuentes de justificación para la acción, por ende, excusas (Schmidt, 2008). La ideología, según la concebía Arendt (1998), era un arma política más que una doctrina teórica (p.144). Las ideas brindan un marco interpretativo y necesitan ser canalizadas a través de las palabras. “Esto levanta la cuestión de la agencia, que nos lleva al concepto de discurso” (p. 309)¹⁴, es decir “estructuras institucionales de significado que canalizan el pensamiento político y la acción en determinadas direcciones” (p.309).¹⁵

El Ittihad desplegó un discurso de execración, a través del cual los armenios pasaron del estatuto de guaiavur (infel tolerado) al de enemigos internos. Este discurso tomó elementos del descontento social, en el marco de un Imperio en crisis y cohesionó a la población turca en esa necesaria legitimación para las matanzas.

Zyggouris (1998) llama discurso de execración, a ese 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” (Zyggouris 1998, p.36). En esta línea, está la idea de performatividad que introduce Austin (1955), es decir el poder creador de las palabras. Como bien añade Butler (2009), el discurso performativo apela a una historicidad condensada, que excede al momento de la enunciación, con invocaciones hacia el pasado y el futuro. Los actos de habla ilocucionarios (performativos), para ser válidos requieren necesariamente ser sostenidos por alguna forma de poder.

14. “This raises the question of agency, which brings us to the concept of discourse” (Schmidt 2008, 309)

15. “institutionalized structures of meaning that channel political thought and action in certain directions” (Schmidt, p. 309)

El lenguaje vehiculiza el odio y en palabras de Butler (2009), el lenguaje hiere, somos vulnerables a él dada nuestra “constitución lingüística” (p.16), por el hecho de que nuestra subjetividad está conformada por el lenguaje. El lenguaje daña y lo hace particularmente en la injuria. Lacan (1984/1955) considera a la injuria como una “ruptura del sistema del lenguaje” (p. 85) y su punto culminante, dice, es “la injuria aniquilante” (p. 144). La misma es un acto de palabra, con efectos letales, donde la palabra cae de su función pacificadora para convertirse en un arma destructiva.

Para que un discurso de execración tenga efectos requiere una posición de subordinación de la población objeto del mismo. Feierstein (2000) sostiene que el proyecto genocida se legitima mediante la construcción de un orden discursivo que justifica la eliminación de sectores de la población, señalados como amenaza interna para la preservación del colectivo dominante. La ideología, tal como señalaba Zizek (2003), opera en la práctica discursiva, exacerbando la distancia con la alteridad, cuya deriva es la exclusión o el exterminio.

El *poder sobre las ideas*, como señalan Carstensen y Schmidt (2016), remite a estados totalitarios, como es el caso del Imperio Otomano, y no excluye la posibilidad de elementos persuasivos, es decir el poder a través de ideas. La elite política puede desarrollar estrategias de persuasión argumentando sobre la validez y el valor normativo de sus ideas (p.326), con el fin de lograr la adhesión pública a las mismas. Las ideas dominantes de la elite serán impuestas y las voces de oposición y resistencia serán reprimidas, principalmente debido al control sobre los medios de comunicación y la influencia del aparato del Estado en áreas como educación y cultura.

Akçam (2010) apunta al ideólogo del nacionalismo turco, el sociólogo Ziya Gökalp, quien fuera de gran influencia en la instauración de la moderna República Turca por parte de Mustafá Kemal Atatürk. Arengaba Gökalp que “los turcos son los superhombres imaginados por... Nietzsche” y añadía que “Una nueva vida nacerá de la turquidad” (p.123). A través de artículos de prensa y ensayos diversos se fue produciendo en la sociedad esta nueva conciencia de una *idea nacional* compartida. Gökalp, con marcada influencia de Durkheim, partió de la idea que la sociedad puede hacer lo que quiera.

Su radicalismo nacionalista llevó a reemplazar la creencia en Dios por la creencia en la nación. Para Akçam este punto es fundamental. Sostiene que “Este marco teórico es crucial para la comprensión del Genocidio Armenio, porque provee sus bases ideológicas y, por

consiguiente, su legitimidad” (p.123). Para ilustrar el alcance de este sentimiento nacionalista y racista turco se cita solo un fragmento de una proclama, de una de las múltiples agrupaciones radicales surgidas en la época:

cubrir el mundo entero con sus torrentes de furia ...no dejar cuello erguido, espada sin quebrar, ni fortaleza sin rendirse ...El custodio de la fuerza turca, el guardián del hogar turco, el defensor de la patria truca- ellos serán la vanguardia de Turán-. El puño de acero de los turcos deberá tomar control del mundo de nuevo, y el mundo temblará nuevamente ante eso (Akçam, 2010, p. 126).

Si bien el Ittihad gobernó sobre la base de una teocracia islámica, sus líderes eran agnósticos y ateos en la práctica. Desconfiaban y manifestaban repugnancia hacia el islam institucional. Esto lleva a considerar que “la religión era utilizada como base de agitación para asegurar su popularidad” (Dadrian, 2008, p.19). ¿Es factible que líderes agnósticos, que afirmaban sentir desprecio por el Corán y todo lo que representaba, pudieron ser motivados por la religión para aniquilar a los armenios? Es una afirmación difícil de sostener. El islam como ideología para los Jóvenes Turcos, fue meramente una estrategia de cohesión social, y era utilizado como forma de manipulación y control político (Dadrian, 2008; Rogan, 2015; Akçam, 2010).

Tal como lo refiere cierta correspondencia y testimonios de intelectuales y diplomáticos, el Ittihad se aprovecha del marco de conflicto internacional, producto de la Primera Guerra Mundial, como oportunidad para la resolución de la *cuestión armenia*. Dadrian sostiene que el término *cuestión* es un eufemismo empleado para imponer la idea de que el Imperio Otomano era víctima de las distintas nacionalidades que lo habitaban. Esta misma línea es seguida por Akçam (2010), quien añade la ambición territorial del Ittihad y su voluntad de reconquista de los territorios independizados. Asociada a la idea de *cuestión* se encuentra la lógica de la *solución final* que en palabras de Rafecas (2017) implica que:

La lógica de “solución final”, conceptualmente, vendría a ser cómo que en cada uno de los acontecimientos, o en cada una de las experiencias, las elites, o los dominadores intentaron –o lidiaron- de distintas maneras y a través de distintas estrategias, resolver, lo que ellos consideraban un “problema” o una “cuestión”. Una “cuestión” molesta. Una “cuestión” a la que debe darse una “solución”, de modo tal de terminar con ese problema o esa cuestión. En el caso del Imperio Otomano, entre otras minorías, la minoría armenia –que era cristiana- que étnicamente no tenía mucho que ver con lo que era la mayoría de la población en el Imperio Turco Otomano, era un “problema” –entre comillas- para el *establishment* de ese régimen durante muchos siglos. Y, a lo largo de esos siglos, se fueron ensayando diversas estrategias

para darle una solución a la “cuestión armenia”. En 1915, en el marco de la Primera Guerra Mundial, se llevaría a cabo la “solución final” de esa “cuestión armenia” que fue –como todos sabemos- la deportación masiva de todo ese enorme colectivo, de aproximadamente –en total-, un millón y medio de armenios hacia el Este, ... con fusilamientos en el medio, con muertes masivas por inanición, por hambre, por sed en esos lugares inhóspitos. Pero con una estrategia, obviamente dirigida y pensada de antemano, para asegurar, una vez finalizada la tarea, la negación de los hechos (Feierstein, Rafecas, et al., 2017, p. 9).

Akçam (2012), plantea que en el trasfondo del proceso de toma de decisiones que llevaron a las radicales políticas de exterminio de los armenios, estaba el temor a la caída del Imperio, con “el correspondiente imperativo de salvar al estado” (p.13). Los líderes del Ittihad entendían que la presencia de los cristianos en el Imperio llevaría al colapso nacional (p.15). Esto dio pie a una serie de decisiones políticas, las cuales el autor califica como *políticas demográficas*, en una suerte de ingeniería social cuyo resultado sería la homogenización étnica y religiosa. Entiende este autor, que los dos principales temas imbricados en el Genocidio, son la reestructuración demográfica de Anatolia y el miedo a las reformas que beneficiaran a los armenios y la pérdida territorial que esto implicaba. En este sentido la independencia de Grecia había aumentado la presión internacional en respuesta a los reclamos de las agrupaciones armenias que buscaban reconocimiento y autonomía territorial. Esto fue considerado una traición por parte de los dirigentes del Ittihad, con la consecuente calificación de *enemigos internos* a la población armenia.

El objetivo del Movimiento de los Jóvenes Turcos era, en ese momento, la unificación territorial de todos los pueblos de habla turca. En el camino a esa unificación con las naciones turcas en Asia y Rusia se encontraba Armenia. “Enver Pashá ordenó al... comandante de las fuerzas en Bakú, *limpiar* Azerbaiyán de rusos y armenios, con el objetivo de alcanzar una “continuidad territorial” entre los turcos” (Akçam, 2010, p.156). Sumado a esto, consideraban una *cuestión de honor* recuperar los territorios perdidos, principalmente los Balcanes.

El aspecto económico también tiene su influencia, tal como refleja el Congreso realizado en 1913 por el Comité Unión y Progreso donde se decide:

Así como se deberá luchar para terminar... con las concesiones económicas y las excepciones que impiden una política económica nacional independiente y que nos impone la presencia extranjera, el Partido de Unión y Progreso considera, además, como el más sagrado de los objetivos, emplear todo medio posible para eliminar todas las capitulaciones (Akçam, 2010, p.122).

Gerlach (2015) añade, que la guerra y las pérdidas territoriales, dejaron muy mermadas las finanzas turcas, que se hallaban, además, muy endeudadas con potencias extranjeras. “Dada esta desesperada situación financiera que estaba socavando la economía y la capacidad de lucha del imperio, era urgente un alivio sustancial, que se encontró en la apropiación de las posesiones de los armenios” (p.105).

El proceso de toma de decisiones que llevó al intento de exterminio de los armenios, se ve instigado por dos motivos principalmente. Primero se inicia promovido por la intención de turquificación del Imperio. Luego de su entrada en la Primera Guerra Mundial y la sucesión de derrotas que siguieron, el tema central pasó a ser la existencia o no como Estado. “Este cambio tuvo un efecto directo en la decisión final de aniquilar a los armenios” (Akçam 2010, p.169).

Considerar a un grupo étnico como un problema para el Estado, tal como sucedió con los armenios, conlleva en sí mismo un dilema político y ético. Porque precisamente la demanda de su resolución política bordea y atraviesa lo ético. “La Nación, que se siente al borde de la destrucción, no vacilará en destruir otro grupo, si lo considera responsable por esta situación” (p.171). El psicoanálisis dirá que todo pretendido imperativo identitario ya sea religioso, nacionalista, racial, etc., produce estragos. Bastará con constatar las consecuencias que el delirio colectivo nazi produjo a través de ese esencialismo identitario de superioridad racial aria.

Considerando la pregunta de inicio, ¿podemos pensar que las ideas de religión y raza dominantes en el Imperio Otomano fueron las causas del Genocidio Armenio? Podemos afirmar que incidieron en el proceso de toma de decisiones. Que la creencia de superioridad racial era hegemónica en el ámbito del Estado y discursivamente tomó cuerpo en la sociedad. Las creencias sobre la superioridad religiosa no necesitaron la promoción del Estado, ya tenían una fuerte impronta social. El ideario supremacista y nacionalista estaba en la agenda del Ittihad. No se puede desdeñar la importancia que la debacle económica tuvo en las masacres. Sin embargo, como señala Akçam (2010), evitar la partición de Turquía y la conformación de un Estado armenio era fundamental para los Jóvenes Turcos.

5.7.4. Paralelismo entre genocidios judío y armenio

Lo que hace posible la comparación entre el Genocidio Judío o Shoá y el Genocidio Armenio, como bien señala Antaramián (2016), es la presencia de ciertas similitudes.

En ambos genocidios, recoge Antaramián (2016), un partido único tenía el control total, tanto civil como militar, siendo este poder de orden dictatorial. En ambos, el exacerbado

nacionalismo buscó la limpieza étnica de “minorías indeseables” (p. 338). Con este fin “se provoca hostilidad hacia el grupo víctima desencadenando esa causalidad diabólica encarnada en un chivo expiatorio” (p. 339). Se valieron de la conformación de grupos especiales para esta tarea, las SS nazis (*Schutzstaffel*) y la Organización Especial (*Teshkilati Mahsusa*) en el caso otomano.

La estructura de oportunidad fue muy similar, ambos exterminios se llevaron a cabo en el marco de una Guerra Mundial. Y ninguno de los colectivos masacrados tenía, al momento, un Estado propio que los albergara.

Por su parte Dadrian (2004), entiende que el genocidio armenio fue “el primer paso hacia un genocidio mayor” (p. 13). Ambos carecieron de prevención, y difieren en términos de sanción. El hecho de que el Genocidio Armenio no fuera castigado, “coadyuvó al Holocausto judío” (p. 15). La impunidad del primer genocidio fue el factor que evitó la prevención del segundo. La sanción a los genocidas nazis, por su parte, derivó en que “el ciclo de impunidad quedó cerrado y se estableció un precedente para la justicia retributiva en las relaciones internacionales” (p.15). A nivel internacional se instaló la convicción de las nefastas consecuencias que tiene la impunidad de hechos de esta magnitud. “El elemento central de dicho espíritu fue la premisa criminológica básica de que la forma principal –si no la única– de prevenir un delito futuro consiste en castigar el delito presente para disuadir a los potenciales perpetradores” (p. 16).

5.7.5. ¿Mal radical o banal?

Si bien el clásico texto de 1951 *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt investiga al nazismo y al régimen soviético como paradigmas totalitarios, admite a su vez la autora que el campo de concentración operó como laboratorio en la obtención de conclusiones generalizables. Pensando con Espósito (2006) que el totalitarismo es la culminación de la tanatopolítica, podremos derivar que el Imperio Otomano da acabada cuenta de esta lógica totalitaria en sus acciones sobre las minorías que lo conformaban. Cuando Arendt (1998) analiza los efectos del totalitarismo, como primer elemento de la dominación totalitaria coloca a la anulación del individuo como sujeto de derecho, provocando la muerte jurídica de la persona. La segunda muerte será la moral, cuando los sujetos son vaciados de su humanidad. Y en tercer lugar se produce el asesinato de su individualidad cuando su iniciativa, espontaneidad y por tanto capacidad de respuesta, desaparecen. Esta destrucción de la individualidad es para Arendt (1998) el motivo por el cual grandes grupos de personas fueron llevadas a la muerte

casi sin oponer resistencia. “Nada hay más terrible que estas procesiones de seres humanos caminando como muñecos hacia su muerte... Cuán grande es el poder que debe ocultarse en las manos de sus amos para que éstos se hayan sometido de esta manera” (Arendt, 1998, p.365 cita tomada de Rousset).

El Estado, tal como plantea Max Weber (1919/1979), ostenta el legítimo monopolio de la violencia, en tanto y cuanto este sea el garante del orden social. Su capacidad coactiva regula el conflicto social en pos de su resolución y la violencia es siempre el último recurso. Por su parte, también Althusser (1988) veía en las prácticas represivas del Estado, cuyo funcionamiento es mediante la violencia, la garantía de su autoridad. Hobbes (1651/2005) entiende que la renuncia al uso individual de la violencia, concediendo al Estado su legítimo ejercicio, es la resolución al problema del *hombre como lobo del hombre (homo homini lupus)*. Según su razonamiento, a través del miedo a la muerte se obtendría la paz y la posibilidad de la convivencia social. Este temor deriva en terror cuando el Estado acomete la eliminación de un grupo social específico, como ocurre en el genocidio, donde la violencia que se descarga es aniquilante. El terror vehiculiza la consigna totalitaria: *todo es posible* y habilita su objetivo último: *la dominación total* (Arendt, 1998, p.351).

Feierstein (2017) hace un interesante aporte al interpelar el concepto de terrorismo de Estado, principalmente porque el terrorismo tiene el factor de la indiscriminación de su accionar. El objetivo terrorista es generar terror por lo aleatorio de sus actos. Inesperadamente cualquiera puede morir. En el genocidio hay un grupo específico contra el que se interviene para su destrucción, no es aleatorio, ni indiscriminado, sino que está racionalmente dirigido.

Tenía todo un proceso de inteligencia que fue fundamental en el genocidio. Con lo cual, lo que hacía era apostar a destruir las relaciones sociales aniquilando a determinadas personas específicas, no indiscriminadamente, sino discriminadamente. Esta es la diferencia legal que distingue al genocidio de los crímenes de lesa humanidad. Los crímenes de lesa humanidad requieren acciones que sean masivas o sistemáticas, pero no requiere la discriminación. El genocidio se caracteriza por buscar la destrucción de un grupo (Feierstein, 2017, p. 18).

Siguiendo el planteo de Arendt (1998), este *todo es posible* se traduce en *todo puede ser destruido*. Y puede serlo porque los seres humanos se han vuelto superfluos. Porque han sido jurídica, moral e individualmente destruidos. No son hombres ni animales, son solo objetos desechables, superfluos. Cualquier cosa puede ser esperable. Al punto tal, que “cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable” (p.368). La autora discrepa con los planteos de Kant, para quien el mal radical era una

desviación voluntaria de la observancia del imperativo categórico (obrar de tal modo que el accionar pueda convertirse en universal). Para Arendt (1998) el mal radical no es racionalizable, sus actos no son comprensibles sino inexplicables e injustificables. Las categorías para pensarlo escapan de lo humano ante su atrocidad. El objetivo de estos actos es transformar a los hombres en superfluos.

Por eso no tenemos nada en que basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos (p.368).

El proceso de deshumanización no afecta solo a las víctimas, también a los victimarios, quienes parecen no cuestionar la magnitud de los crímenes que llevan a cabo. Será en el marco del juicio a Eichmann que Arendt (2003) postulará una teoría contraria a la expuesta en 1951. El mal no es radical, ni incomprensible, ni tiene profundidad sino que es banal, vacío. Sus actos no surgen de la incapacidad de distinguir entre bien o mal, sino de la pura irreflexión. Los crímenes, en este caso nazis, no fueron cometidos por perversos ni por idiotas morales incapaces de diferenciar lo bueno y lo malo, sino por hombres normales cuya capacidad de reflexión se veía impedida. *“No supo jamás lo que hacía”* (p.171) dice Arendt de Eichmann. El mal no es banal porque los crímenes lo sean, sino que es banal el proceso de toma de decisiones. Las mismas son irreflexivas, no implican convicciones o un pensamiento propio. Solo pura obediencia. La deriva de este razonamiento es que cualquiera es Eichmann. O mejor, todos somos Eichmann.

Excede al objetivo de este trabajo el debate filosófico de los postulados de Arendt, sin embargo, se considera pertinente al menos su planteamiento. Inferir que todos podemos incurrir en esta banalidad, que todos somos Eichmann, o por ende Talaat Pashá, conlleva el peligro de la normalización y la justificación de su accionar. Y sin ser la intención de la filósofa, banalizar la toma de decisiones, ¿no es banalizar el acto? ¿Banalizar los muertos? ¿Banalizar a los sobrevivientes? La banalidad podrá aludir a la irreflexión de las ideas y sus posibles consecuencias. Pero pensar que hay algo de banal en el exterminio de grandes colectivos humanos, es de difícil racionalización.

5.7.6. *Lo maté porque mi madre me lo pidió en sueños*

En 1918 la cúpula del Ittihad huye, ante la derrota en la Primera Guerra Mundial y la perspectiva del juicio que afrontarían por los crímenes cometidos. Alemania les otorga asilo

político. Los Aliados, vencedores de la contienda bélica, particularmente Estados Unidos y Gran Bretaña, exigen justicia retributiva ante la masacre de los armenios. En respuesta a esta demanda y por temor a represalias, en 1919 se establecen en Turquía tribunales militares para juzgar a los responsables del Genocidio, muchos de ellos juzgados *in absentia*. Uno tras otro los prisioneros dieron cuenta de las órdenes de exterminio recibidas y se estableció, más allá de toda duda, la responsabilidad de los Tres Pashás en las matanzas masivas.

un oficial de Alepo que sostenía haber «recibido del propio Talat la orden de proceder al exterminio», quien le convenció también de que «el bienestar del país» dependía de «la aniquilación de la población armenia». En un telegrama que se presentaría como prueba ante el tribunal, el doctor Bahaeddin Şakir, presunto ideólogo del genocidio, solicitaba al gobernador de Mamuret-ul-Aziz que le remitiese un «informe fehaciente» de la «liquidación» de los armenios de su provincia (Rogan, 2015, p.450).

Telegrama enviado por Shakir bey...

... los armenios que están siendo enviados allí ¿están siendo liquidados? Esta gente problemática que usted dice ha expulsado y dispersado ¿está siendo exterminada o solo deportada? Conteste explícitamente (Akçam, 2010, p.225).

También acumularon una gran cantidad de pruebas relativas a los asesinatos en masa, aportando datos de individuos que se habían reconocido responsables de la muerte de miles de personas y de provincias que referían haber procedido a la deportación de cientos de miles de civiles (Rogan, 2015, p.450).

Los tribunales condenaron a muerte *in absentia* a Talaat, Enver y Djemal, así como varios dirigentes del Ittihad, 18 en total. En la práctica solo tres funcionarios, y no de los principales, fueron ejecutados (Rogan, 2015). El ascenso de Kemal Atatürk dejaría sin efecto esas condenas y supondría el olvido de estos procesos. En su gobierno se produce el auge de un nuevo nacionalismo turco y la constitución de la República Turca.

No obstante, las actas de los juicios constituyen la mayor colección de pruebas que jamás hayan alcanzado a reunir las autoridades turcas en relación con la organización y la perpetración de la masacre de los armenios. Dichas actas, publicadas en turco otomano, son del dominio público desde el año 1919, y vienen a poner en ridículo cualquier intento encaminado a negar el papel que desempeñó el gobierno de los Jóvenes Turcos como fuente de las órdenes y el programa de exterminio de la comunidad armenia otomana (Rogan, 2015, p.451).

Militantes armenios pertenecientes al partido Tashnak decidieron que el exterminio no podía quedar impune y organizaron un plan de ejecución de los responsables del Ittihad. Este

plan se llamó Operación Némesis (Némesis es la diosa griega de la justicia retributiva) y su propósito fue ejecutar las condenas a muerte que los tribunales turcos habían establecido. En 1922, Djemal Pashá fue asesinado en Tiflis y para 1926, 10, de los 18 sentenciados a muerte habían fallecido (Rogan, 2015).

El primero en la lista de objetivos fue Talaat Pashá. Quien lo ejecutó, Soghomon Tehlirian, tenía entonces 25 años y había sido testigo del asesinato de su familia en el Genocidio, del cual era también sobreviviente. La captura de Tehlirian no fue accidental. La Operación Némesis estableció que luego de cada asesinato a los objetivos turcos, sus militantes se quedaran a esperar a ser aprehendidos por la policía y así lograr ser llevados ante un tribunal. El propósito no era solamente ajusticiar genocidas turcos, sino visibilizar ante el mundo la barbarie que estos cometieron. La única plataforma que tenían, en ese momento, eran los juicios que permitirían a través de sus testimonios poner en palabras lo que hasta entonces no había sido dicho.

Tehlirian era un tímido estudiante, que afirmaba haber matado a un hombre, pero no ser un asesino. Interrogado en el juicio sobre el porqué de sus actos, declaró que su madre se le apareció en sueños y le preguntó: “¿Has visto a Talaat y no has vengado mi sangre, la de tu padre y hermanos? No eres mi hijo” (George, 2015, min 13`42). Los testimonios y pruebas presentadas en cuanto a la responsabilidad de los Jóvenes Turcos en el Genocidio Armenio fueron concluyentes y causaron gran impacto en la sociedad alemana desconocedora de los eventos. El jurado liberó a Tehlirian por entender que actuó debido al trauma sufrido. Finalmente, emigró a Estados Unidos, donde formó una familia y vivió modestamente. Evitaba hablar del asesinato que lo convirtió en un héroe para los armenios.

En 1943 Hitler repatrió los restos de Talaat Pashá. Con honores de Estado.

5.7.7. El Después

Después del Genocidio, cientos de miles de niños quedaron huérfanos. Estos niños fueron de especial interés para el Ittihad, que emitió órdenes específicas para su asimilación, tanto a través de la adopción por parte de familias musulmanas, como su internación en orfanatos especialmente diseñados para “criar y asimilar (*terbiye ve temsil*) a los niños de acuerdo a la tradición musulmana” (Antaramián, 2016, p.357). Por su parte los armenios sobrevivientes y varias organizaciones humanitarias emprendieron la tarea de rescatar niños huérfanos. Se crearon una serie de orfanatos con el propósito de dar cobijo, alimentar y educar a estos niños. El Comité americano para la asistencia de Siria y Armenia tuvo a su cargo a

132.000 niños en orfanatos diseminados por Siria, Líbano y Chipre. A su vez en Armenia, específicamente en Gyumri, la llamada Ciudad de los huérfanos, había 50.000 niños huérfanos sobrevivientes del Genocidio. Los orfanatos, dice Antaramián (2016) “imprimieron un sentido de comunidad” (p.357), además del aprendizaje del idioma armenio, y de oficios que fueron fundamentales para el posterior desarrollo de sus vidas en los nuevos contextos de la diáspora.

Después de la derrota otomana en la Primera Guerra Mundial los Aliados establecieron duras sanciones a Turquía. El Tratado de Sevrès (1920) habilitaba la formación de un Estado Armenio autónomo, con su correspondiente autonomía territorial en la Anatolia Oriental. También los kurdos obtenían un estado autónomo, Kurdistan. La mayor parte del territorio conquistado por los otomanos 500 años antes desaparecía del poder turco. Además, se reconocía el Genocidio Armenio y se establecían sanciones y compensaciones materiales y territoriales. El levantamiento del nuevo nacionalismo turco liderado por Mustafá Kemal Atatürk, anuló este tratado, el cual nunca entró en vigor, con la firma del Tratado de Lausana en 1923, donde ni siquiera se menciona a Armenia. Este tratado ratificó la impunidad a costa de la justicia. “De hecho, se trató de una «glorificación» del crimen mediante el cual toda una raza, los armenios, fueron exterminados sistemáticamente” (Dadrian, 2004, p. 25).

Lo que vino después del Genocidio se sintetiza en el sello que se estampó en los pasaportes de los sobrevivientes que se marcharon de Turquía: *sin retorno posible*. El exilio propició la conformación de una diáspora armenia que, especialmente en sus comienzos, se caracterizó por el etnocentrismo. De alguna manera la diáspora ha sentido el mandato de no traicionar a sus muertos y fiel a ese imperativo evitó, en su momento, cualquier forma de asimilación. Era prioritario que el objetivo aniquilador del Genocidio no se cumpliera. Para eso se luchó por mantener viva la lengua, la identidad y la memoria.

Después del impacto de la brutalidad genocida la colectividad armenia guardó silencio. Durante 50 años no se hablaba de él, ni se lo reivindicaba fuera del ámbito privado. El silencio cubrió esta realidad histórica hasta 1965, fecha del cincuentenario, momento en que los armenios comienzan a manifestarse públicamente en busca del reconocimiento del Genocidio. A propósito de la primera marcha del silencio de los armenios del Uruguay en 1965, Garabed Arakelian testimonia lo siguiente:

Comenzamos a meter en la mente y en el espíritu la idea de lucha. La idea de... 1964 fue “de ahora en adelante, los armenios no nos callamos. No conmemoramos en silencio, vamos a conmemorar gritando. Luchando, con los puños en alto. (Caetano, et al, 2020, p. 197).

Desde entonces los armenios seguimos con el puño en alto. La lucha no ha terminado.

Precisamente en ese año, 1965, Uruguay fue el primer país del mundo en reconocerlo y a día de hoy, aproximadamente, solo 29 estados lo han hecho. Hasta no hace mucho tiempo era muy escasa la literatura sobre el Genocidio Armenio. En los últimos años se han multiplicado las publicaciones, ya sean libros, películas, documentales, investigaciones en diferentes espacios académicos, como formas de difusión de esta realidad silenciada. La comunidad armenia lucha por el reconocimiento con denodado esfuerzo, frente al poderoso aparato negacionista turco.

Las bases testimoniales incluyen a Henry Morgenthau, embajador de USA en el Imperio al momento del comienzo del Genocidio, quien publicó sus memorias sobre el mismo en 1919. “Estoy plenamente convencido de que este es el mayor crimen de todas las épocas” (citado en Dadrian, 2004, p. 21), Morgenthau también apunta que la guerra “era una gran oportunidad para que pusieran en funcionamiento el plan que durante tanto tiempo habían abrigado para exterminar a la raza armenia” (Dadrian, 2004, p. 21).

El historiador británico Arnold Toynbee, y el jurista, político e historiador británico James Bryce, publicaron en 1916 una obra conocida como *El Libro Azul*. Una compilación voluminosa que incluye documentos, relatos de testigos oculares tanto diplomáticos como misioneros de diversos orígenes como ser, estadounidenses, alemanes, italianos, daneses, suecos, noruegos, griegos y armenios. Frente al negacionismo, “Toynbee desestimó las acusaciones de traición y rebelión que los turcos habían hecho contra los armenios considerándolas como fantasías que no «resistirían ningún examen que eran» «fácilmente refutables» y que «se asientan en los más frívolos basamentos»” (Dadrian, 2004, p.19).

En definitiva, después del Genocidio vino el olvido. Después, vino la primacía del poder económico sobre la justicia.

Para finalizar, a propósito de la Primera Guerra Mundial, reflexiona Freud (1915/1992f): “«No matarás» nos da la certeza de que descendemos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevemos todavía nosotros” (p.297).

6. Lo Traumático

*¿Cómo y con qué se reorganiza el universo interno destruido?
(Viñar, 1993).*

Estar situado en la experiencia traumática es estar frente al desvalimiento del sujeto, el *Hilflosigkeit* freudiano. Situación de desamparo en tanto que lo traumático deja al sujeto sin recursos, entregado al sinsentido del goce. Hablar de desamparo es hablar de dolor y sufrimiento, los cuales transitan a través de las generaciones. Y a veces, ante este dolor, simplemente, no hay palabras. El psicoanálisis, ya desde Freud, plantea la posibilidad de un retorno alucinatorio de la experiencia traumática, porque en el trauma catastrófico el olvido es imposible. Es imprescindible construir primero una memoria.

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) el término trauma viene del griego y significa *herida*, el cual a su vez deriva de otra palabra griega que significa *perforar*. Estos autores definen al trauma como un “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). Establecen entonces, que tanto lo exterior (el hecho traumático) como el proceso interior (el efecto traumático) están englobados dentro del concepto de trauma.

Benyakar (2016), quien ha teorizado ampliamente sobre el tema, entiende que trauma no es un hecho externo, sino un proceso psíquico, producido por la incapacidad del sujeto de elaborar una situación a la que llamará *disruptiva*.

Por otra parte, “El sujeto es inmanente a su traumatismo” (p.10) dirá Soler (2007) como síntesis de la posición que asume el psicoanálisis frente al trauma, al que atribuye estatuto constitutivo.

¿Qué produce un trauma? ¿Son todas las *heridas* traumatizantes? ¿El efecto traumático, frente al mismo hecho, es igual para todos? Frente a un acontecimiento extremo, del orden de un genocidio, ¿puede pensarse que necesariamente este hecho brutal será traumatogénico?

Mientras que en medicina se trata de reparar el daño actual y todo gira en la adecuación o proporcionalidad entre causas y efectos, en nuestro oficio, la acción après coup y la

resignificación —se suele decir la resimbolización del trauma— configuran lo central del problema; es decir es una reparación o cicatrización de largo aliento, que incluso tiñe la transmisión entre generaciones (Viñar, 2011, p. 55).

6.1. Las teorías del trauma en Freud

Para el psicoanálisis *trauma* es un concepto fundamental, que Freud elaborará en diferentes momentos de sus desarrollos teóricos, y surge como una manera de darle explicación a los síntomas. La primera teoría comienza a desarrollarse a partir de 1893, específicamente en el *Manuscrito A* (1892/1992g), estará ligada a la sexualidad infantil y establece el origen traumático de las psiconeurosis a partir de la llamada seducción originaria. Son varios los textos a través de los cuales elabora su teoría, pero principalmente será en *La etiología de la histeria* (1896/1991d) donde estará más claramente sostenida. El desarrollo psicosexual se produce de manera diferida, es decir, hay un destiempo entre el desarrollo sexual y el desarrollo psíquico del sujeto, ciertos estímulos pueden provocar la reacción del aparato sexual sin que se registre, al mismo tiempo, la consecuente respuesta psíquica, lo cual no permitiría su procesamiento. Si el niño experimenta una excitación por la seducción de un niño mayor o un adulto, su aparato psíquico infantil no está preparado para tramitarlo. De esta seducción originaria se conserva una huella psíquica, pero su efecto pasa por un período de latencia hasta que una segunda escena posterior a la pubertad, reactualiza la primera produciéndose el trauma. La huella de la seducción primera, sin pasar a la conciencia, *retorna*, habitualmente en síntomas, constituyendo una psiconeurosis.

Viñar (2011) entiende que el origen del trauma que propone esta teoría de la seducción originaria poco aporta a su comprensión cuando es efecto de eventos como el genocidio o violencia de estado. También entiende que no es lo mismo el trauma de una violencia íntima como el incesto que el de un hecho público y masivo.

De todas formas, Freud abandona esta primera teoría de la seducción, en la *Carta 69 a Flies* dirá “no creo más en mi neurótica” (Freud, 1897/1992h, p.301). Sin embargo, conceptos como retroactividad (*Nachträglichkeit*) quedarán asociados a lo traumático, dado que la temporalidad de lo traumático no está en el presente, sino que es siempre a posterioridad.

Surge como motor de esta reformulación el problema de los falsos recuerdos. La memoria entra aquí como un factor asociado al trauma, y es de gran importancia para pensar la problemática traumática en relación a los crímenes masivos. Freud (1917/1991e) descubre que los recuerdos de los pacientes son incompletos, inconsistentes y falsos, y deduce que no

son recuerdos sino fantasías. En la *Conferencia 23 Los caminos de la formación del síntoma (1917/1991e)* señala que los recuerdos de esas escenas infantiles, ni son verdaderas ni son falsas, sino una mezcla de ambos y que la causalidad no se encuentra en los datos e incorpora el concepto de realidad psíquica. ¿Cómo resuelve esto Freud? Obviando la exactitud, asume que la teoría de la seducción es falsa, pero la hipótesis del trauma no lo es, recurre entonces a la fantasía. Anticipa así un desarrollo posterior de Lacan, donde la fantasía es un fantasma traumático intrínseco a la neurosis, fantasma que ordenará las relaciones del sujeto mediante un enunciado axiomático. Abre aquí Freud la pregunta acerca de la confiabilidad de la memoria, pero también su presencia imposible de obviar en el tratamiento del trauma, debido a que algo de esa memoria se irá poniendo en juego en el discurso con el que el sujeto intenta elaborar su padecer.

Si bien comienza un esbozo de esto en el *Proyecto de una psicología para neurólogos (1895-1950/1992i)*, será en el marco de la Primera Guerra Mundial ante los efectos de la llamada *neurosis de guerra*, debe incorporar los efectos de acontecimientos catastróficos en su teorización. Esta segunda teoría se dirigirá en la lógica de la economía energética, y tal como plantea, “la expresión traumática” no tiene otro sentido que ese, el económico” (Freud, 1917/1991f, p.252).

En *Más allá del principio del placer (1920/1992j)*, es donde Freud dará una definición de trauma, pensado ahora como un evento externo al sujeto, de gran intensidad que impide su tramitación.

Llamemos *traumáticas* a las excitaciones externas que poseen fuerza suficiente para perforar la protección antiestímulo. ... Un suceso como el trauma externo provocará, sin ninguna duda, una perturbación enorme en la economía *{Betrieb}* energética del organismo y pondrá en acción todos los medios de defensa. Pero en un primer momento el principio de placer quedará abolido. Ya no podrá impedirse que el aparato anímico resulte anegado por grandes volúmenes de estímulo; entonces, la tarea planteada es más bien esta otra: dominar el estímulo, ligar psíquicamente los volúmenes de estímulo que penetraron violentamente a fin de conducirlos, después, a su tramitación (Freud, 1920/1992j, p.29).

Aquí hay un suceso externo, sin vinculación a lo sexual, que produce una herida inasimilable para el sujeto, quien incapacitado para procesarlo es anegado por la angustia. Esta angustia aparece también en los sueños traumáticos donde la escena se reproduce una y otra vez. La neurosis traumática plantea también la idea de repetición, que como dijimos Freud nunca abandona. La compulsión a la repetición se produce ante aquello que no puede ser ligado, ese

exceso que no puede ser incorporado y que no se desvanece, sino que retorna e insiste. Veto (2011) señala una diferencia en los planteamientos freudianos sobre el retorno de lo reprimido en la escena sexual, y esta repetición de lo traumático. En la primera hay una tramitación o simbolización, aunque inconsciente incluso a través de síntomas, lo cual no se da en la segunda. La repetición de lo traumático es de aquello que no pudo ser simbolizado y no logra hacerlo siquiera por la repetición.

Allí, la primera escena, aunque no devenga consciente, encuentra un cierto modo de simbolización; los síntomas, que pueden sin duda ser interpretados y entonces, quizás, desanudados. Aquí, de lo que se trata es de la repetición de aquello que no pudo ser simbolizado, y que no halla, en la repetición, posibilidad ninguna de simbolización, por muy desplazada que esta sea (como en los síntomas) ni, por ende, de interpretación y desanudamiento (Veto, 2011, p.134).

6.2. El trauma según el psicoanálisis post freudiano

Para dar explicación al trauma Bohleber (2007) propone, con clara influencia kleiniana, otro modelo, ya no el de un Yo avasallado, sino el de las relaciones objetales. Aquí 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 la herida 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 desarrollada 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).

Del texto de Bohleber (2007) se destaca, 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.

Planteamos anteriormente que, según Laplanche y Pontalis (1979), trauma puede referir tanto al hecho traumático exterior como al efecto interior. Sin embargo, Benyakar (2016) entiende que no todo acontecer catastrófico o violento es necesariamente traumático. Hará entonces una diferenciación entre el hecho fáctico en sí, al que llamará *disruptivo*, y el efecto de ese acontecer al que delimita el término trauma. Al considerar que todo impacto produce como respuesta un trauma “estamos desconociendo al paciente que, como sabemos, puede responder a los impactos del mundo externo de muchas otras maneras además del trauma” (p. 13). Propone entonces pensar en la singularidad y la subjetividad que está en juego frente a cualquier acontecer, utilizando el término *vivencia* para referir a eso interno que surge frente al hecho. Admite Benyakar (2016) que hay hechos disruptivos per se, un genocidio estaría comprendido en esto, sin embargo, cuánto desorganiza esto al sujeto dependerá de otros factores que se asocien al mismo. Señala como potenciadores de lo disruptivo lo inesperado del hecho, la amenaza a la integridad física o la destrucción del hábitat, entre otros.

Para que una vivencia sea traumática deberá presentarse la imposibilidad de elaboración, como aclara Benyakar (2016) “el *vivenciar traumático* es un proceso fallido de la articulación entre afecto y representación” (p.22). Lo que constituye lo traumático entonces, es la irrupción de algo extraño al psiquismo, algo ajeno que el sujeto no puede integrar y hacerlo propio. Podemos articular aquí con la violencia secundaria, tal como la plantea Piera Aulagnier (1986), en cuanto algo externo irrumpe en el *infans* y le impide metabolizar lo no propio en propio, lo heterogéneo en homogéneo.

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).

6.3. Trauma colectivo: ¿trauma fundante?

El Genocidio Armenio discurre en la afectación tanto en el orden de lo individual como colectivo, siendo destruido todo el orden simbólico y referencial que constituía a la nación armenia. LaCapra (2006) retoma la dimensión temporal del traumatismo colectivo que implica un genocidio, haciendo una distinción entre el acontecimiento traumático o traumatizante y la experiencia traumática. Señala además una distinción entre trauma estructural y trauma histórico.

En el trauma histórico el acontecimiento es puntual y datable. Está situado en el pasado. La experiencia no es puntual y tiene un aspecto evasivo porque se relaciona con un pasado que no ha muerto: un pasado que invade el presente y puede bloquear o anular las posibilidades en el futuro. (p.83).

Individual y colectivamente los sobrevivientes de un genocidio reviven un pasado imposible de asimilar, regresan a “una escena insoportable” (p.179), que muchas veces les dificulta hablar.

La elaboración, en este caso, es planteada como un desafío, ya que este trauma adquiere estatuto de *trauma fundante* tanto individual como colectivo, siendo un aspecto constitutivo de una nueva identidad. Identidad, esta, que se constituye no sólo para los sobrevivientes, sino que se hereda a las futuras generaciones, identificadas colectivamente con ese pasado. LaCapra (2006) abre una posibilidad política a este trauma fundante como marca de identidad, la de ser un catalizador de movilización que permita el reclamo social y la

apropiación de la historia, como posibilitador de un futuro. En muchas ocasiones, principalmente en descendientes de sobrevivientes, la elaboración del trauma es considerada una traición a ese legado de dolor que implica olvidar a los muertos. Entonces lo que podría ser liberador, se convierte en pérdida o traición (LaCapra, 2006). En la misma línea, el aporte de Benyakar (2016) alude a la función social de los sobrevivientes, que “como “víctimas” estas personas devienen un símbolo y comienzan a funcionar como un elemento organizador de la identidad del grupo” (p.52).

6.4. La formulación lacaniana del trauma

Al comienzo de sus elaboraciones teóricas en el *Seminario 1*, Lacan (1953/2013) planteará el trauma a nivel discursivo, como un desprendimiento del orden simbólico que queda aislado y es excluido de la palabra. No considerará como trauma al hecho en sí, sino que el traumatismo será un hecho discursivo. Para el hablante la realidad es del orden de lo simbólico, por lo tanto, del lenguaje. Estos traumatismos quedan inscriptos psíquicamente de una manera fija e imaginaria. Al no poder inscribirse en el registro simbólico resisten al análisis en el discurso del sujeto. Posteriormente Lacan reelaborará su concepción de trauma introduciendo en la misma los conceptos de deseo y goce.

En el *Seminario 5*, Lacan (1957-1958/2010) sitúa al trauma en relación al encuentro con el Otro, con el deseo del Otro al cual el sujeto está alienado. El deseo del Otro es constitutivo de la subjetividad, pero a la vez deja una marca en la existencia determinándola. Es frente a un deseo sin mediación que coloca el trauma, es decir, el de ser objeto de un deseo que no se puede soportar (p.268). El deseo del Otro será inaugural en la vida subjetiva y del funcionamiento inconsciente, pero a la vez será un deseo enigmático que inscribirá asimismo lo traumático.

Es pertinente señalar que Lacan (1961/1982) no desconoce el efecto traumático de los acontecimientos disruptivos.

No es trauma simplemente lo que ha hecho irrupción en un momento, y ha rajado en alguna parte una estructura que uno se imagina total, puesto que es para eso que sirvió para algunos la noción de narcisismo. El trauma, es que ciertos acontecimientos vienen a situarse en cierto lugar en esta estructura. Y, ocupándolo, toman allí el valor significativo que le está ligado en un sujeto determinado. Es esto lo que constituye el valor traumático de un acontecimiento (p 16).

Profundizando aún en los desarrollos lacanianos, encontramos la articulación del trauma con el fantasma y el goce en el *Seminario 10* (1961/2016). El fantasma es la solución a

ese deseo enigmático del Otro, es la pantalla que permite tomar distancia del goce del Otro. “El fantasma orienta la significación del trauma, el fantasma repite un saber coagulado respecto de la causa del trauma en la novela familiar. Pero el goce se muestra como un saber insabido que hace trastrabillar la certeza del fantasma” (Goldstein, 2004, s/p). El fantasma le dará el soporte significativo al trauma, mientras que el goce dará el fuera de sentido radical que el trauma incluye.

Automaton y *Tyché* son dos conceptos que Lacan (1964/2013) toma de la *Física* de Aristóteles y trabaja en el *Seminario 11*. Estas palabras griegas significan Azar y Fortuna y pueden vincularse a lo contingente, a lo que no es causa necesaria. *Automaton* está en relación a la red de significantes y es el “retorno, el regreso, la insistencia de los signos a los que nos somete el principio del placer” (p. 62). *Tyché*, por su parte, es “el encuentro con lo real” (p.62), un encuentro que Lacan dice es fallido. Este real se presenta como un accidente, como algo inasimilable, es decir lo que no pasa a la representación, o como lo diría el psicoanalista francés, lo que no cesa de no pasar, lo que no cesa de no inscribirse.

6.5. Desarrollos post- lacanianos

Soler (2007) entiende que “...traumatismo es uno de los nombres que damos hoy a las marcas subjetivas o rupturas producidas por irrupción de la desgracia o de un exceso llegados de afuera, que asaltan al sujeto o a su cuerpo, sorpresivamente, sin que podamos atribuírselo al que sufre las consecuencias con el terror” (p.10). Será el trauma el encuentro con un real inesperado, que no se puede ni anticipar ni evitar y que produce lo que la autora llama “una efracción del dolor” (Soler, 1998, s/p). Esto de lo real que llega y golpea no se puede inscribir, no se puede simbolizar.

El trauma remite al Otro, como el lugar del lenguaje o el tesoro de los significantes, y su incidencia es condición necesaria. Pero esta incidencia viene de su propia falta, de lo que al Otro le falta, lo que hace agujero en él. Para esto Lacan inventa un neologismo, *troumatismo*, palabra sin traducción al español, donde pone en juego el *trou*, agujero en francés, en relación al traumatismo. “El agujero en el Otro es el sitio del trauma, de todo trauma” (Soler, 2007, p.59). El discurso del Otro deja algo sin poder inscribirse en el sujeto. La pérdida de consistencia del discurso es el agujero de esa pantalla que permite el trauma. La autora añade otra forma de traumatismo, no “por vía de un agujero, sino por vía de un exceso” (Soler, 1998, s/p). ¿Exceso de qué? Exceso de Real, exceso de goce, goce del Otro y goce propio.

Remite entonces la autora al sentido, puntualmente a la falta de sentido que envuelve lo traumático, donde no hay un discurso que proteja y desborda en sufrimiento y dolor. El sinsentido de lo Real necesita ser cubierto por un discurso que proponga sentido. “El trauma es de lo real forcluido, de lo real en exceso, a la vez imposible de soportar: sufrimiento, terror imposible de evitar. No hay recursos frente a su irrupción” (Soler, 1998, s/p).

Es precisamente el hecho de la forclusión, es decir de eso que se expulsa, que permite traer nuevamente el tema de la memoria en relación al trauma. Ya que el traumatizado no puede olvidar, las imágenes vuelven una y otra vez, siendo el retorno de algo que el sujeto no puede inscribir. El olvido es imposible, pero ello no significa que haya memoria, sino lo contrario, no hay olvido porque no hay memoria.

6.6. De *Erlebnis* a *Erfahrung*

El trauma requiere integración, y esto a su vez requiere una narrativa que construya esta memoria. LaCapra (2006) la llama memoria narrativa, la cual a través de la verbalización hace perder fuerza al sinsentido traumático. Necesita producirse un pasaje del *Erlebnis* es decir la experiencia no integrada del impacto del trauma al *Erfahrung* experiencia vinculada a la narración, la cual, aunque no suture el trauma, permita la apertura a otros futuros posibles (p.161). Es comprobable a través de la experiencia que muchos sobrevivientes guardan silencio, son renuentes a hablar, pero este silencio cierra aperturas, no las abre, así como desde la falta en el lenguaje se produce la herida, desde la narrativa se contribuye performativamente a eso nuevo que no existía como posibilidad.

Volviendo a Viñar (2011), diremos que el genocidio genera un “agujero en la continuidad representacional” (p.58), por lo que las palabras acuden dificultosamente a las víctimas o no acuden en lo absoluto. Pero será precisamente a través de ellas, las palabras, que el sujeto logrará alguna tramitación de eso inasimilable, logrará “el retorno de la víctima a su condición de sujeto, a su condición de ser hablante” (p.62).

Esta posición de víctima es la que excluye la participación subjetiva del sobreviviente e incluso de sus descendientes identificados con esta historia comunitaria de la que no fueron siquiera testigos. Soler (1998) propone dos componentes en el trauma histórico: uno el golpe de lo real en el cual el sujeto no tiene responsabilidad. Pero luego están las secuelas, que remiten a lo subjetivo de la persona, a cómo lee, interpreta y vive el acontecimiento. Aquí sí podemos hablar de una responsabilidad subjetiva, “El traumatismo en su impacto, es real, puro real, las secuelas, son del sujeto” (Soler, 1998, s/p).

Trauma refiere entonces a lo constitutivo del sujeto, por efecto mismo de su inmersión en el lenguaje, pero también al acontecimiento, a eso imprevisto que irrumpe y golpea. La noción de *après coup* implica una retroactividad no solo en el acontecer traumático, sino también remite a una posibilidad. La de crear algo nuevo, la de volver atrás en el tiempo y escribir otra cosa.

6.7. El Padre Gomidás (*)



*Nuestra víctima más grande.
(Paruyr Sevag. 1959)*

Sghomón Sghomonian (1869-1935), popularmente conocido como Padre Gomidás (*Gomidás Vartabed*), fue un clérigo, compositor, etnólogo musical, pedagogo y musicólogo armenio. Debussy y Fauré lo consideraron uno de los mejores músicos del siglo XX. Convertido involuntariamente en uno de los símbolos del Genocidio Armenio, al ser apresado en la madrugada del 24 de abril de 1915, junto con otros intelectuales armenios y trasladado a un campo de prisioneros. Ante esto, el embajador americano Henry Morgenthau junto a algunos intelectuales turcos, intercedieron personalmente ante Talaat Pashá y lograron su liberación.

De su vivencia en ese campo de concentración no hay registros, sin embargo, según se recoge de algunos testigos, pudo haber sido sometido a un simulacro de ejecución.

(*) La grafía del armenio oriental apunta a la escritura del nombre como Komitas. Sin embargo, el armenio de referencia en este texto es el armenio occidental, que consigna la grafía Gomidás. A pesar de lo cual, se respeta en las citas el uso que su autor proponga.

En todo caso, los hechos de los que fue víctima y testigo Gomidás, durante su cautiverio, lo afectaron profundamente.

Hasta el día de hoy se discute cual fue el tenor de esa afectación. El diagnóstico en ese momento fue de esquizofrenia, desconociendo que la entidad del trauma pudiera incidir en su condición. Esto lo condenó a pasar el resto de su vida en un Hospital Psiquiátrico en París, donde murió en 1935. Posteriormente a su muerte se manejaron otras posibilidades, como ser stress post traumático o profunda depresión. Uno de los elementos a tomar en cuenta es que Gomidás no hablaba francés y la comunicación con sus psiquiatras era inexistente. Posteriormente Rita Soulahian, psiquiatra armenia, investigó sobre los años de confinamiento de Gomidás, obteniendo acceso a su historial clínico. Para su sorpresa el mismo contenía mayormente datos administrativos, y poco o nada sobre el diagnóstico y tratamiento al que fuera sometido. Su conclusión es que el error diagnóstico proviene de ignorar el efecto traumático del Genocidio, cubriendo de silencio e incomprensión su verdadero padecer.

Gomidás es considerado un mártir para el pueblo armenio. Por los hechos anteriormente narrados, pero principalmente porque convergen en él arte y sufrimiento (Soulahian, 2001). Huérfano de padre y madre a muy corta edad y rescatado de la pobreza por el clero, es innegable el aspecto melancólico que toda su música presenta. Persiste en el pueblo armenio la identificación con la herida y el dolor de sus antepasados y Gomidás es uno de sus más claros exponentes. “Es por esta razón que, Komitas, un hombre que enloqueció bajo la presión del no reconocido, incurado trauma, ha tomado una importancia simbólica extraordinaria” (Soulahian, 2001, p.2)¹⁶.

Más allá de lo incierto de todo diagnóstico, sí hay certeza de una cosa, su silencio. Su canto, que tanta admiración producía, se acalló para siempre. Junto con toda palabra. Gomidás se sumió en el más profundo silencio, inmerso en una permanente agonía. Soulahian infiere de su investigación que el origen del padecer de Gomidás es del orden de lo traumático.

16. “For this reason, Komitas, a man who became mad under the pressures of unacknowledged , unhealed trauma, has taken on extraordinary symbolic importance.” (Soulahian, 2001, p. 2).

Surgen otras lecturas que complejizan el análisis. Es en 1932, en su tesis doctoral, que Lacan introduce la posible relación entre la locura y el duelo a partir del caso del pasaje al acto de Marguerite Anzieu. Será Allouch (2011) quien posteriormente la desarrollará

esa locura había sido un duelo de punta a punta, la intempestiva declaración según la cual ella no había realizado su duelo se me presentó en toda su obscenidad. ¡Justamente, ella realizaba ese duelo en la locura! (p. 18).

El silencio y el dolor del Padre Gomidás dan cuenta de lo traumático, y abren, a su vez, la pregunta por el duelo.

7. Duelo

Deberíamos quizá concebir el dolor como un campo que, en el orden de la existencia, se abre precisamente en el límite en que el ser no tiene posibilidad de moverse (Lacan, 1964).

*No estoy en duelo. Estoy afligido.
(Barthes, 2009).*

Es en el marco de la Primera Guerra Mundial, en 1915, que Freud escribe *Duelo y Melancolía*. La guerra, la muerte, las pérdidas dejan su impronta en la sociedad y en los sujetos, lo que lleva al padre del psicoanálisis a la necesidad de pensar sobre el dolor y el duelo. Posteriormente, algo mucho más personal, como la muerte de su hija Sophie y su nieto Heinz, lo hará matizar su postura y en algún punto contradecirla. Por su parte Lacan no consagra ningún seminario a tratar específicamente este tema, pero se lo encuentra a lo largo del desarrollo de su obra. Será Allouch, quien también padeció la pérdida de su hija, quien le dedicará al tema una minuciosa elaboración. Es en este mismo contexto temporal que Ariès inscribe lo que llama la *muerte salvaje* que da cuenta de un cambio social en relación a la muerte, que al decir de Gorer es ahora pornográfica. La Gran Guerra ha tenido como efecto, además, un cambio en la percepción de la muerte, pasando a ser paradigmático no ya el duelo por el padre, sino por el hijo.

Dolus y *duellum* se entrelazan, no solo etimológicamente en el duelo, dado que las pérdidas, además del dolor que producen, desafían al sujeto a afrontar su elaboración. El duelo, abordado desde la perspectiva de un genocidio, remite a la pérdida en su más amplia expresión. Será la muerte el núcleo principal, acompañado de innumerables pérdidas materiales y simbólicas. En este contexto, en muchos casos, *innumerables*, implica *todo*. Contando con la peculiaridad de tratarse de un duelo colectivo además de individual, lo que inexorablemente remite al carácter político del mismo.

7.1. El enigma del duelo: Freud

El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc. Cosa muy digna de notarse, además, es que a pesar de que el duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico ni remitirlo al médico para su tratamiento (Freud, 1917/1992k, p. 241).

En estos términos Freud (1917/1992k) define al duelo, señalando que es un estado normal que no requiere tratamiento médico ni medicación. Probablemente se sorprendería sobremedera al ver el abordaje psiquiátrico que hoy se le confiere, particularmente su farmacologización. Es debatible inscribir alguna noción de normalidad en relación al dolor, más aun definir qué es normal. Lo que rescataremos de esta enunciación es la vinculación entre duelo y pérdida, entre el sujeto y su objeto libidinal. A diferencia de algunas aproximaciones psicoanalíticas posteriores que lo asociarán a la reparación.

Añade Freud (1917/1992k), a lo anterior, que el duelo produce profundos cambios en la vida del sujeto. Ellos son: “se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad” (p.242).

El mencionado texto se centra en trabajar la melancolía a partir de su diferenciación con el duelo. Esta diferencia consiste en que en la melancolía se perturba el sentimiento de sí “que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo” (p. 242). El sujeto en duelo está sumido en un profundo dolor, su interés se reduce únicamente al ser amado que falta, es incapaz de amar a otro objeto que no sea ese, inhibiéndose, además, toda su actividad. Ante este dolor, la propuesta de Freud es la de un trabajo, el *trabajo del duelo*. Consiste en examinar la realidad que constata la desaparición del objeto, retirar toda la libido investida en él para volcarla en un objeto sustituto. Aclara que este retiro de la libido requiere energía y tiempo, “se ejecuta pieza por pieza” (pp. 241, 242) y concluye con el yo del sujeto libre. Por más doloroso que sea el duelo, añade en *La transitoriedad*, finalizará *espontáneamente*, “Cuando acaba de renunciar a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo” (Freud, 1916/1992l, p. 311).

La pérdida del objeto amado puede provocar en el sujeto un odio dirigido a sí mismo, caracterizado por la pérdida del respeto de sí, al cual Freud denomina melancolía. Este odio y denigración “en el fondo se aplican al objeto y constituyen la venganza del yo sobre él. Como

he dicho en otro lugar, la sombra del objeto ha caído sobre el yo” (Freud, 1921/1992m, p.103). El sujeto ante su incapacidad de admitir que el destino de ese odio es el ser amado que se ha perdido, se ensaña consigo mismo hasta intentar destruirse. El sujeto se escinde, se desdobra, en un acto de tortura y goce sádico sobre esa parte de sí mismo que identifica con el objeto perdido. “En lugar de odiar y borrar del mundo a ese otro... el sujeto cree cumplir un deber imperioso cancelando su propia existencia” (Orozco et al, 2019, p.162).

En esta comparativa con la melancolía destacan dos señalamientos. Por un lado que en el duelo, se empobrece y vacía el mundo del sujeto, mientras que en la melancolía lo que se vacía es el yo (Freud, 1917/1992k, p.242). Por otro lado, en relación al melancólico señala “él sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él” (p.243), frase que luego desarrollará Allouch. Precisamente este autor es quien hará una interesante crítica de este planteamiento freudiano.

Son fundamentalmente tres los aspectos que Allouch (2011) cuestiona en su análisis: la prueba de realidad, el objeto sustituto y el trabajo de duelo.

El examen de realidad es una instancia vacilante, necesitada de reiteración, dada la percepción alucinatoria del objeto, que en muchos casos se le aparece una y otra vez al sujeto en duelo. El estatuto que adquiere el ser amado no es el de inexistente, sino desaparecido, y en tanto desaparecido, puede volver (p.71). Más que una prueba que dé certezas al sujeto, estar en duelo es dudar de la veracidad de la pérdida.

El duelo abre la puerta a una pregunta que en principio no es de realidad, sino de verdad. ¿Qué hace el primer grito de conmoción? La interjección viene a golpear, marcar lo que pasa de manera de quitarle toda verdad (Allouch, 2011, p. 73).

Una serie de pertinentes preguntas ponen al autor en dialogo con Freud ¿Es posible sustituir una madre?, ¿un hijo? ¿No es precisamente lo insustituible de esos vínculos lo que provoca el duelo? ¿Qué clase de objeto sustituye a otro? “¿Acaso se reemplaza una persona amada? ¿Qué concepción se tiene del amor para que pueda considerarse posible semejante reemplazo?” (p. 68). Hablar de sustitución en relación al objeto implica abordarlo en términos de repetición. Por un lado, no puede haber repetición dado que la segunda vez no será nunca igual a la primera. Por otro lado, si la hubiera habría que pensarla en términos de cuenta y “La cuenta por sí sola, inscribe como esencial la no-sustituibilidad del objeto” (p.163).

Trauerarbeit (trabajo del duelo) figura una sola vez en el texto, y es el único escrito de Freud donde aparece el término. Lo cual no ha impedido que sobre él descansa el abordaje del duelo en el psicoanálisis hasta el presente. Este trabajo está pensado en términos de ganancia,

dado que al finalizar, el sujeto será un ser libre que ha obtenido un objeto sustituto. Allouch (2011), coincidiendo con Ariès (1983) considera romántica esta visión del duelo. Además esta concepción de *trabajo de duelo* adquiere un carácter prescriptivo, es decir, el duelo debe hacerse pero de determinada manera, siguiendo determinadas pautas y no otras. Esto lleva a Allouch a atribuirle un carácter médico a la propuesta de duelo en Freud, considerando como médico el “discurso de la norma” (Allouch, 2011, p. 67).

Parecería que en *Duelo y Melancolía* Freud da una acabada revisión de lo relacionado con el duelo, sin embargo en *La transitoriedad* -texto no muy posterior-, sentencia que “el duelo es un gran enigma” (Freud, 1916/1992l, p.310). Algo se escapa en esta teorización sobre el duelo, algo se *le* escapa del duelo. Algo resbaladizo, que resiste a la univocidad. ¿O será la muerte, tan emparentada al duelo, lo que vive como enigma?

En 1923 la pérdida de su nieto Heinz sumirá a Freud en un profundo duelo (Jones, 1970) y un dolor tal, que matará algo en él (p. 112). La sucesión de hechos que culminan con lo anterior, como el cáncer y la muerte de su hija en 1920, lo llevarán a reflexionar en una carta a Binswanger que:

Aunque sabemos que después de una pérdida así el estado agudo de pena va aminorándose gradualmente, también nos damos cuenta de que continuaremos inconsolables y que nunca encontraremos con qué rellenar adecuadamente el hueco, pues aun en el caso de que llegara a cubrirse totalmente, se habría convertido en algo distinto. Así debe ser. Es el único modo de perpetuar los amores a los que no deseamos renunciar (Cita del Epistolario de Freud de 1929 en Gerez Ambertín, 2005, p.181).

Freud da un giro respecto a su posición de 1915. Si bien el mismo no parece haber trascendido al epistolario, dado que los conceptos que desarrolla en la carta a Binswanger no han tenido la difusión y la influencia que *Duelo y Melancolía*. Se produce una apertura en Freud a un dolor inconsolable. El objeto ya no es sustituible, y la pérdida no obtiene consuelo para dejar al sujeto libre. Hay un hueco que no puede ser llenado. Jones (1970) da cuenta de una serie de frases con las que Freud adjetiva el duelo en sus cartas: “... *tan paralizante*”, “*Cruda fatalidad, muda sumisión*”, “... *herida amarga, irreparable y narcisista*” (p.22). La posibilidad que plantea en esta instancia, es que *algo distinto* ocurra. El tránsito por el duelo no solo modificará la relación de objeto, también modificará al duelante.

Finalmente en *Inhibición Síntoma y Angustia*, Freud (1926/1992n) relacionará al duelo con la angustia, y volverá sobre la pregunta de por qué el duelo es tan doloroso (p.124). Parte

del desamparo que el temor a la pérdida del ser querido provoca. La cuestión de “¿Cuándo la separación del objeto provoca angustia, cuándo duelo y cuándo quizá sólo dolor?” (p.158) quedará sin respuesta para él, a pesar de lo cual la angustia quedará vinculada al duelo. Por su parte Lacan relaciona la angustia no con la muerte, como intuitivamente podría pensarse, sino que la angustia es ante la vida, la vida deseante.

La dimensión enigmática del duelo pone en juego el enigma de la muerte. Se sabe que hay una pérdida, pero sin comprender demasiado bien en qué consiste realmente esa pérdida. La muerte interpela al sujeto cuestionando todas sus certezas.

Hay pues en el duelo (en el de este tipo, el mío) una domesticación radical y nueva de la muerte; pues, antes, solo era saber *prestado* (torpe, venido de los otros, de la filosofía, etc.), pero, ahora, es *mi* saber. No me puede hacer mucho más daño que mi duelo (Barthes, 2009, p.122).

7.2. Muerte

... la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado matarla con el silencio. (Freud, 1915)

Freud (1915/1992ñ) sostenía que no creemos en nuestra propia muerte, es inconcebible para nosotros y no hay acceso a su representación en el inconsciente. Sobre la muerte propia no se sabe, no se puede saber, ni como experiencia ni como presentimiento (Levinas, 2005). Coinciden Freud y Ariès en que lo temido entonces no es la muerte propia, sino la del otro, “*la muerte tuya*” (Ariès, 2007, p.62). Se podría decir con Levinas (2005) que la experiencia de la muerte es la muerte de los demás. La propia, en todo caso, es un futuro abstracto, una amenaza lejana, y me concierne a mí, “a mí mismo, en tanto y cuanto yo también soy otro” (Jankélévitch, 2002, p. 31).

La muerte, además de ser un hecho individual, es un acto que involucra a la comunidad. Mediante los ritos y el duelo se da cuenta del papel que el muerto tuvo en la sociedad. Se atestigua que el sujeto no es solo para sí, como decía Freud (1914/1992b), sino parte de una cadena y de una continuidad biológica y permite la solidaridad con el pasado y el futuro de la colectividad. Morir no puede ser “una aventura solitaria sino un fenómeno público que comprometiese a la comunidad entera” (Ariès, 1983, p. 501).

Cada cultura tiene sus modos de afrontamiento de la muerte, y estos, a su vez, van variando con el paso del tiempo. En un profuso recorrido Ariès (1983) da cuenta con detalle de los cambios del hombre occidental ante la muerte en los últimos dos mil años. Pasando de la *muerte domesticada*, donde se moría de forma pública y organizada a lo que llama la *muerte*

invertida. Coinciden Freud (1915/1992f), Ariès (1983) y Gorer en que a partir del siglo XX, específicamente luego de la Primera Guerra Mundial, la muerte se esconde, se elimina. “La sociedad ha expulsado a la muerte... La sociedad no tiene ya pausas: la desaparición de un individuo no afecta ya a su continuidad. En la ciudad todo sigue como si nadie muriese” (Ariès, 1983, p. 466). Se produce una inversión en la relación con la muerte, la cual avergüenza y atemoriza, no solo por su negatividad, sino porque se la considera sucia, se vuelve inconveniente y “Es indecente hacerla pública” (p.472). Ha sustituido al sexo como tabú y para Gorer es pornográfica. “La muerte se ha convertido en tabú, algo innombrable... no hay que nombrarla en público... en el siglo XX la muerte reemplazó al sexo como principal interdicción” (Ariès, 2007, p. 226).

Esta modificación en la percepción de la muerte tiene por lo menos dos efectos. Por un lado la caída de los rituales fúnebres, por otro la supresión del duelo. La importancia de los rituales fúnebres en la elaboración del duelo se desarrollará en un apartado posterior.

Si la muerte se esconde y se prohíbe, el dolor ante ella también y el duelante debe transitarlo en privado. Las diferentes vivencias en relación al duelo que Ariès (2007) trae de Gorer son “aquella que consigue apartar completamente su dolor, aquella que lo oculta a los demás y lo guarda para sí misma, aquella que lo deja aparecer libremente” (p.480). Es decir, el que lo desmiente y continua, el que lo oculta en su intimidad y el que lo expresa abiertamente. A este último, dice el autor, se lo excluye como a un loco. Pero hay algo que resiste a la prohibición del duelo: “Es la dignidad de la muerte lo que plantea problemas. Esa dignidad exige ante todo que sea reconocida, no ya sólo como un estado real, sino como un acontecimiento esencial, un acontecimiento que no está permitido escamotear” (Ariès, 1983, p.489).

La muerte de un padre constituía para Freud (1908/1991g) el mayor dolor que una persona puede experimentar (p.20). El cambio paradigmático del duelo por la muerte del hijo manifiesta una pérdida más radical, y da cuenta que algo no cumplido se pone en juego en el muerto. La no realización de la vida del muerto es lo que más horroriza al duelante (Allouch, 1994). Porque el duelo no será por las huellas que dejó quien partió, sino por la falta de ellas. Esto lleva a afirmar que más que habitados por la muerte, estamos habitados por nuestros muertos. Es la pérdida de quien se ama la que abre la dimensión de la muerte, como tan bellamente escribe Barthes (2009) “ahora que mamá está muerta, estoy orillado sin salida a la muerte (nada me separa de ella sino el tiempo)” (p.133).

Indica Allouch (2009) que la muerte hace entrar en juego una pérdida total en el duelo, una pérdida radical, donde no hay recuperación posible. “La muerte como viaje sin regreso, pregunta sin datos, puro signo de interrogación” (Levinas, 2005, p.25). Y es que en su inevitabilidad la muerte interpela al sujeto, y lo empuja a hacer algo con ella. La muerte y el duelo convocan un accionar. Foucault (1998) proponía como posibilidad narrar para no morir, decía que “Sherezade es el reverso obstinado del asesinato, es el esfuerzo de todas las noches para llegar a mantener la muerte fuera del círculo de la existencia” (p.55).

Hay un no saber en relación a la muerte (Levinas, 2005). Una ignorancia que marca nuestro vínculo con ella. Nadie sabe cuándo va a morir, ni cómo. Es el sinsentido de la muerte lo que produce mayor afectación, lo que más angustia. Y es la muerte sin sentido la que más inquieta:

Podemos aceptar con resignación la muerte que sobreviene después de una larga enfermedad, e incluso la accidental podemos achacarla al destino; pero cuando un hombre muere sin causa aparente, cuando un hombre muere simplemente porque es un hombre, nos acerca tanto a la frontera invisible entre la vida y la muerte que no sabemos de qué lado nos encontramos. La vida se convierte en muerte, y es como si la muerte hubiese sido dueña de la vida durante toda su existencia (Auster, 1997, p.5).

7.3. El duelo en Lacan

Todos inventamos un truco para llenar el agujero en lo Real. Uno inventa, Uno inventa lo que puede. (Lacan, 1974)

Lacan (1959/2014) entiende al duelo como un agujero en lo Real, provocado por una pérdida extremadamente dolorosa para el sujeto. Freud (1915/1992f) hacía referencia a esos que “*mueren cuando mueren aquellos a quienes aman*” (p.291). Lo intolerable, como ya vimos, no es tanto la propia muerte, de lo cual no hay inscripción, sino la de un ser querido. Esta pérdida remite a la falta, dado que “Solo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos *Yo era su falta*” (Lacan, 2016a, p. 155). La muerte de un ser querido como ausencia, evoca a esa falta estructural, ese vínculo con el objeto perdido, base de la constitución subjetiva.

Este agujero en lo real es del orden de una *Verwerfung* para Lacan (2014), es decir el *repudio* freudiano que tiene su correlato en la forclusión lacaniana, como eso que es rechazado de lo simbólico. Aunque de forma inversa, el duelo está así asociado a la psicosis. Aclara al respecto:

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 (1974) hablaba de un invento que el sujeto hace para establecer una inscripción imposible en lo real, poniendo en juego no solo los recursos simbólicos sino también lo imaginario. No se refiere al duelo en tanto trabajo, sino como función y como acto. Esta función no busca una sustitución de objeto, busca establecer una nueva forma de relación con el ser que se perdió. El acto en Lacan tiene un matiz creador y produce un cambio en la posición subjetiva que pone fin al duelo.

Hamlet y Antígona son utilizados por Lacan para hablar del duelo. Al primero lo considera un paradigma del mismo, y la segunda será clara referencia del fin último de los rituales, la inscripción.

7.4. La locura del duelo: Hamlet

La obra de Shakespeare y particularmente su personaje central, Hamlet, son abordados por Lacan (2014) para teorizar sobre el deseo. Encuentra en *Hamlet* su paso por lo que llama “la vía del duelo” (p.319), para establecer la relación entre duelo y deseo. A medida que avanza la lectura del texto Lacan concluirá que “de un extremo al otro de *Hamlet*, no se habla más que de duelo” (p. 375). El rey de Dinamarca ha sido asesinado por su hermano Claudio, quien además de usurpar el trono, se casa con su viuda, Gertrudis. Su espectro se aparece a su hijo Hamlet, y le pide venganza. Hamlet promete vengarlo, pero dilata el acto. Se finge loco para evitar sospechas y trata con crueldad a Ofelia, la mujer que ama, quien orillada por la locura ante su rechazo, pone fin a su vida.

Para Lacan (2014) la tragedia de Hamlet gira en torno a la procrastinación, en tanto que al actuar, lo hace con precipitación, porque “Hamlet siempre está a la hora del Otro” (p.358). Procrastina el acto, por ende, procrastina el duelo. Su padre aparece como espectro para pedirle que venga su muerte y Hamlet dilata la acción. Allouch (1994) coloca este aplazamiento en el ámbito de la inhibición, la cual procede de un no saber (o más acertadamente de una duda inicial de si el espectro es su padre o un demonio). Siguiendo el recorrido freudiano, esta inhibición se transforma en síntoma, cuando desaparece la falta de

saber, para culminar en angustia, la cual Hamlet expresa frente a la tumba de Ofelia. La cuestión del saber es lo que marca la diferencia con la lectura edípica que de Hamlet hace Freud. Edipo no sabía, pero el padre de Hamlet sabe. Hamlet es el reverso de Edipo, porque no parte de la pregunta por el crimen, sino que parte de su revelación.

En un momento de la obra, Hamlet se sirve de una escena dentro de la escena, una ficción que intenta desde lo imaginario representar el crimen que no puede llevar a cabo. Hace representar ante Claudio una escena que reproduce el asesinato de su padre, lo cual perturba y agita a Claudio. A través de esta representación y la reacción de su tío, Hamlet comprueba la veracidad del mensaje del espectro de su padre. Da cuenta así de la estructura ficcional de la verdad. Ya no duda, ahora sabe. Sin embargo, no actúa. Está siempre fuera de tiempo, siempre actúa a la hora del Otro. Será Ofelia, con su suicidio, quien le marcará el tiempo de actuar. ¿Qué impide su acción? Es precisamente el encuentro con el espectro de su padre y el mandato de vengarlo. Hamlet queda fijado a ese momento porque este saber está en el Otro.

Ofelia es el personaje fundamental para entender el drama del deseo en Hamlet, y según Allouch (2011) la teoría lacaniana del duelo. Es Ofelia quien revela que Hamlet ha traicionado su deseo. También es quien articula la posibilidad del acto en Hamlet. Luego del encuentro con el espectro de su padre, Hamlet la rechaza como objeto de deseo. Como mujer ella es ahora la “portadora de todos los pecados” (Lacan, 2014, p. 355).

Es recién cuando muere Ofelia, en la escena del cementerio, punto de inflexión, según Lacan, que Hamlet se enfrenta a su duelo y es capaz de realizar el acto que ha venido posponiendo. Es la pérdida definitiva de Ofelia lo que la coloca nuevamente como objeto a. Como objeto ahora imposible, Ofelia vuelve a ser su objeto de deseo. Ante su tumba es conmovido por la expresión del dolor y el duelo de Laertes, cuya ostentación Hamlet no puede soportar. Esto, dice Lacan, abre el camino del duelo de Hamlet. Del duelo surgirá la posibilidad de una nueva metáfora y del encuentro con el objeto causa de su deseo. El precio es la muerte. Porque “el duelo esencialmente como un acto sacrificial gratuito, que consagra la pérdida al suplementarla con un pequeño trozo de sí” (Allouch, 2011, p.23).

El duelo tiene un término, hay un momento de finalización del mismo, y este se entiende como un acto. Una “libra de carne” que se entrega y se pierde.

El duelo no es solamente perder a alguien (agujero en lo real), sino también convocar en ese lugar a un ser fálico para poder sacrificarlo. El duelo es efectuado si y sólo si se ha hecho

efectivo ese sacrificio. El sujeto habrá perdido entonces no solamente a alguien sino, además, sino, aparte, sino, como suplemento, un pequeño trozo de sí (Allouch, 2011, p. 300).

Como señalamos anteriormente, para Lacan la obra de Hamlet no habla más que de duelo. Y lo que todos estos duelos tienen en común es que en cada uno han fallado o estado ausentes los ritos funerarios. Establece así la importancia fundamental que los ritos tienen a la hora de habilitar el duelo.

7.5. La prohibición del duelo: Antígona

Hay que dejarlo sin lágrimas e insepulto
(Sófocles)

Edipo ha muerto y sus hijos, Polinices y Eteocles batallan por el trono de Tebas. Ambos mueren y su tío, Creonte, el nuevo rey de Tebas, sepulta con honores a Eteocles, y ordena la no sepultura de Polinices, por haber combatido contra la ciudad. Polinices será dejado a las afueras de la ciudad, para que sus restos sean devorados por perros y aves de rapiña. El edicto, además, sentencia a muerte a cualquiera que intente darle sepultura. Este es el resumen del comienzo de la obra de Sófocles, *Antígona*. Lacan (2007) abordará la tragedia de Antígona en el seminario 7, *La ética del psicoanálisis*. Ella, hermana de ambos, entiende que el cadáver de su hermano no puede quedar sin sepultura y desafía al poder de Creonte.

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 (Lacan, 2007, p. 355).

Ningún hombre merece morir sin sepultura, como un perro, sin ritos fúnebres, sin alguien que reconozca su existencia. Solo porque tiene un nombre. Porque ha sido humanizado a través del lenguaje, su existencia no puede desvanecerse. Porque “más allá... de todo lo bueno o malo que haya podido hacer... mantiene el valor único de su ser” (p.335).

Antígona se siente compelida por el amor a su hermano, con quien tiene un lazo que es más fuerte para ella que un marido, o un hijo. Puede volver a casarse, puede tener más hijos, pero no podrá volver a tener un hermano. Un hermano es insustituible. El precio de honrar a su hermano con los ritos fúnebres, es la condena a ser enterrada viva. Deberá pagar con su propia vida. Antígona es una mujer que camina entre dos muertes dirá Lacan. Este entre -dos está delimitado entre el saber que se va a morir y la muerte misma.

qué significa la posición, la suerte de una vida que se confundirá con la muerte segura, muerte vivida de manera anticipada, muerte insinuándose en el dominio de la vida, vida insinuándose en la muerte (Lacan, 2007, p. 299).

Assandri (2015) de su lectura de Lacan, propone que “hay dos mortalidades distintas, una la física, corporal, otra la temporal, la del recuerdo. Una muerte y otra implican sucesos distintos” (p.189), en la primera desaparece el cuerpo, en la segunda desaparece el recuerdo. El concepto de *muerte segunda* surge de las Escrituras Bíblicas, específicamente del Apocalipsis, donde el “lago que arde con fuego y azufre,... es la muerte segunda” (Apocalipsis 21:8). El concepto bíblico, a diferencia del sentido lacaniano, refiere a una muerte espiritual posterior a la muerte física. Esta muerte espiritual, o muerte segunda implica una eternidad de sufrimiento, donde no hay olvido ni alivio. Lacan utiliza el término, pero no solo se basa en el cristianismo para elaborar estas nociones. Acude a Sade, al hinduismo, lo aplica a la mitología griega e incluso a Hamlet y Antígona. Al respecto Allouch (2009) se posiciona contra la eternidad, ubicando a la desaparición física como la primera muerte, mientras que la segunda muerte se produce con la extinción de todo rasgo atribuible o atribuido (p.10). Es decir, que desde lo simbólico se va haciendo desaparecer uno a uno los rasgos que identifican a ese ser, hasta que simplemente no queda nada.

A la muerte ya acaecida en lo físico, luego del flamígero imaginario que borra las imágenes de alguien, pasando por el despojo simbólico que elimina uno a uno los trazos que identifican el paso de cada uno por el mundo y la historia, la segunda muerte le da el peso más absoluto a cada existencia: nada (Assandri, 2015, p. 165).

¿Es este el fin que propone Allouch al duelo? ¿Qué no quede nada? ¿Es posible que no quede nada de alguien a quien un día se amó? El abordaje de Allouch parte de su propia experiencia de una pérdida significativa, la de su hija.

Antígona desafía algo más que la ley de Creonte, desafía la *Até*. Término griego que refiere tanto a la diosa griega, como la fatalidad o calamidad que significa. Dice Lacan (2007) que la *Até* “Designa el límite que la vida humana no podría atravesar por mucho tiempo” (p. 315). Antígona quiere atravesar la *Até*, porque “Su vida no vale la pena ser vivida” (p.315). Esta *Até* es una marca familiar, una deuda de la que Antígona no pudo librarse y la empuja hacia lo que ella entiende es su destino. La recibe de una línea familiar que la une a Edipo, su padre y a Layo, su abuelo. Es la pesada herencia familiar que la sumerge en un ciclo de repetición, de eso que recibe como marca de sus antepasados. La empuja algo que la precede, algo que viene del Otro, lugar en el que Antígona, dice Lacan, se sitúa (p. 333). Al punto tal que

“Antígona debe hacer el sacrificio de su ser para el mantenimiento de ese ser esencial que es la *Até* familiar” (Lacan, 2007, p.333). Antígona ejemplifica hasta el extremo que el deseo de uno es el deseo del Otro. Como heroína trágica ella lleva este deseo hasta el límite, que es su propia vida. Es quizá, por eso, que Lacan sostiene que el deseo puro, ese que no cede, es en definitiva deseo de muerte (p. 339).

A diferencia de Hamlet que no puede actuar, que procrastina el acto, Antígona se lanza en la reivindicación de la memoria de sus muertos. Desafía a la polis y sus leyes, hasta el punto de entregar literalmente su vida. La tragedia de Antígona se hubiera evitado “si el cuerpo social hubiese querido perdonar, olvidar y cubrir todo esto con los mismos honores fúnebres” (p. 339). Pero no hay cuerpo social que habilite el duelo y la sepultura, y como consecuencia “Antígona perpetúa, eterniza, inmortaliza esa *Até*” (Lacan, 2007, p. 339).

7.6. El duelo como acto público: los rituales

Los rituales habilitan la intervención de lo público en el duelo. Son el instrumento social que media con ese abismo que produce el duelo. La presencia de lo público es un aspecto que Freud no tiene en cuenta en su abordaje del duelo. “¿A qué están destinados los ritos funerarios? A satisfacer lo que se denomina la memoria del muerto. ¿Y que son estos ritos sino la intervención total, masiva, desde el infierno hasta el cielo, de todo el juego simbólico?” (Lacan, 2014, p. 372). Permiten la mediación del juego simbólico que cada cultura aporta como representación de la muerte, como forma de tratar al real emergente y apaciguar al imaginario que acecha.

Esos ritos funerarios poseen un carácter macrocósmico, ya que nada puede colmar de significantes el agujero en lo real, a no ser la totalidad del signifiante. El trabajo del duelo se consume 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. El trabajo del duelo se presenta ante todo como una satisfacción dada al desorden que se produce en virtud de la insuficiencia de todos los elementos significantes para afrontar el agujero creado en la existencia. Hay una absoluta puesta en juego de todo el sistema signifiante en torno al menor de los duelos (Lacan, 2014, p.372).

Los rituales, ordenan, inscriben, permiten que a través del *logos*- el orden simbólico, una nueva inscripción se produzca frente a esa hiancia. A través del rito se hace coincidir el agujero real con la falta simbólica, y esto es para Lacan el equivalente al trabajo del duelo. “El rito introduce una mediación con respecto al abismo que el duelo crea. Más exactamente, el duelo viene a coincidir con un abismo esencial, el abismo simbólico mayor, la falta simbólica”

(Lacan, 2014, p.376). Para poder, entonces, volver a localizar la falta en la estructura. “Los rituales separan los vivos de los muertos, demarcan, escriben y dan al deudo alguna representación para la angustia; algún marco, algún lugar” (Elmiger, 2017, p.26).

Pensar lo público no necesariamente remite a discursos que habilitan lugares de enunciación. Lo público es el lugar donde ciertos discursos, ciertos sufrimientos, son proscritos. No todas las voces, no todos los duelos, no todas las vidas son admitidas en el espacio público. Como bien señala Butler (2006):

La esfera pública está constituida en parte por lo que no puede ser dicho y lo que no puede ser mostrado. Los límites de lo decible, los límites de lo que puede aparecer, circunscriben el campo en el que funciona el discurso político y en el que ciertos tipos de sujetos aparecen como actores viables (Butler, 2006, p.19).

Especialmente en el marco de la violencia de Estado, se destruye la credibilidad no solo de lo que se sostiene, sino principalmente de los que lo sostienen (Butler, 2006, p. 21). Por tanto, lo público prescribe qué realidades se aceptan como válidas, qué muertes pueden ser lloradas, qué cuerpos pueden ser honrados con ritos. “También es una forma de establecer qué vida puede quedar marcada como vida, y qué muerte contará como muerte” (p.23). Esta deshumanización lleva a que ciertas muertes no dejen marca, y por ser vidas carentes de valor, “constituye ya lo que no merece sepultura, si no lo insepultable mismo” (p. 61).

Negar la muerte por violencia, como en el caso del Genocidio, y no permitir, mediante el reconocimiento, el ingreso de lo público en esas muertes, es impedir alguna posible simbolización. El rito oficia, además como límite al Otro, a la omnipotencia del genocida. Privar a un colectivo de la posibilidad de sepultura y de ritos fúnebres, les arrebató la posibilidad de dar algún sentido.

Privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca haya existido (Arendt, 1998, p. 362).

Como bien expone Butler (2006), la dimensión de lo público en la muerte y el duelo, parte de un *nosotros*, porque todos hemos perdido algo o alguien. Coincide con el psicoanálisis que el duelo “no puede ser concebido en términos duales, como un problema de pareja entre quien está de duelo y su muerto” (Allouch, 2011, pp.30,31). Además, las pérdidas y el duelo no nos dejan *intactos* (Butler, 2006, p.50), y dan cuenta de la vulnerabilidad social y de lo

expuestos que estamos al otro y susceptibles a su violencia. El duelo habla de lazos, de nuestra constitución social, de nuestra dependencia y necesidad del otro.

¿Qué "soy", sin ti? Cuando perdemos algunos de estos lazos que nos constituyen, no sabemos quiénes somos ni qué hacer. En un nivel, descubro que te he perdido a "ti" sólo para descubrir que "yo" también desaparezco. En otro nivel, tal vez lo que he perdido "en" ti, eso para lo que no tengo palabras, sea una relación no constituida exclusivamente ni por mí ni por ti (Butler, 2006, p.49).

Cuando no hay rito, dice Allouch (2011), se requiere de un acto, un acto sacrificial, que "recobra la función de un público, cuando ésta se ha perdido" (p. 309).

7.7. El fin del duelo

El duelo como acto, desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano, lleva a una pérdida donde no hay compensación, una pérdida radical, a secas. "A muerte seca, pérdida a secas... sólo un acto así, logra entregar el muerto, la muerta, a su muerte, a la muerte" (Allouch, 2011, p. 9). Este es el fin del duelo, dice el autor, cuando el muerto es colocado en el sitio donde le corresponde. Esto se obtiene a cuenta de un sacrificio, que añade otra pérdida a la pérdida. El sacrificio de "un pequeño trozo de sí,... ese pequeño trozo ni de ti ni de mí, de sí; y por consiguiente, de ti y de mí pero en tanto que tú y yo siguen siendo, en sí, indistintos" (p.10).

El acto del duelo es ceder ese trozo de sí que se lleva el muerto al morir. La pérdida en el duelo es la de un objeto compuesto (1+a), al perder al ser amado, se pierde con él al objeto a. La disyuntiva para el que está de duelo es la "bolsa o la vida". La bolsa ya está perdida, e intentar retener lo perdido lleva a perder también la vida. Elegir la vida supondrá que la misma sea sin la bolsa. El duelo desde esta perspectiva, "suplementa la pérdida sufrida con otra pérdida, la de uno de sus tesoros" (Allouch, 2011, p.14).

A este tesoro, como vimos anteriormente, Lacan (2014) lo llama la *libra de carne* (probable alusión al Mercader de Venecia). Pero ¿qué es la libra de carne?

En la medida en que el sujeto está privado de algo de sí mismo que ha tomado el valor del significante mismo de su alienación - ese algo es el falo-, en la medida en que el sujeto está privado de algo que atañe a su vida misma por haber tomado el valor de lo que lo liga al significante, un objeto particular deviene objeto de deseo. Ser objeto de deseo es esencialmente diferente de ser el objeto de cualquier necesidad. La subsistencia temporal del objeto en el deseo surge del hecho de que viene a ocupar el lugar de lo que por su naturaleza permanece

oculto para el sujeto, a saber, lo que éste sacrifica de sí mismo, la libra de carne empeñada en su vínculo con el significante. Debido a que algo viene a ocupar este lugar, ese algo deviene objeto en el deseo (Lacan, 2014, p.361).

La *libra de carne* es algo que se vuelve objeto en el deseo, algo que lo vincula al significante y que es un enigma para el sujeto. Esta *libra de carne* debe sacrificarse, gratuitamente, porque nada se obtendrá a cambio de ese sacrificio. Pérdida a secas (Allouch, 2006, p. 280). Es este sacrificio, tal como nos muestra Hamlet, que hace intervenir en el duelo la reconstitución del fantasma y del deseo

A partir de allí se realiza el segundo paso del duelo en Hamlet: tras haber apelado al falo simbólico en el agujero real con el cual se enfrenta, constituirlo por medio del sacrificio como libra de carne, como ser sacrificial, y elevar así un pequeño otro en cuanto objeto en su deseo (Allouch, 2011, p. 298).

El duelo, en definitiva, no es solo por quien se perdió, sino por esa libra de carne, ese trozo de sí, que el sujeto pierde y debe sacrificar. Porque ese trozo no solo es del deudo, sino también del muerto.

Haber escrito la pérdida de duelo ($1 + a$) nos ayuda a responder. Esa especie de combate con la muerte, esa disputa en torno a un objeto de saber, el combate que libra la muerte aun cuando a fin de cuentas esté segura de ser la ganadora (aun sabiéndolo, ella no se deja despojar tan fácilmente de un terreno que nos hemos dado cuenta demasiado tarde que le cedimos indebidamente –cf. la muerte invertida de Philippe Ariès), ese combate en que la muerte reivindica de alguna manera más de lo que se le debe, semejante combate pone de manifiesto la bivalencia del *petit a*, ese trozo de sí que es un trozo del doliente pero también, si se da el caso (una expresión que hay que entender en sentido literal), un trozo del muerto y por tanto de la muerte (Allouch, 2011, p.399).

No se trata en el duelo de un trabajo, sino de una subjetivación. ¿Qué es subjetivar una pérdida? Freud hace del duelo una operación exacta, dice Allouch (2011): pérdida de objeto + trabajo de duelo = 0. Para Lacan, sin embargo, hay una disparidad entre la situación anterior y posterior al duelo (p. 205). El duelo en Lacan produce un cambio en la posición subjetiva, su relación con el objeto cambia, el sujeto mismo cambia. En palabras de Butler,

Tal vez un duelo se elabora cuando se acepta que vamos a cambiar a causa de la pérdida sufrida, probablemente para siempre. Quizás el duelo tenga que ver con aceptar sufrir un cambio (tal vez debiera decirse someterse a un cambio) cuyo resultado no puede conocerse de

antemano. Sabemos que hay una pérdida, pero también hay un efecto de transformación de la pérdida que no puede medirse ni planificarse (Butler, 2006, p.47).

Elmiger (2017) habla de duelos impedidos y los adjetiva de “silenciosos” (p.21). Las posturas en relación al duelo son subsidiarias de los diferentes marcos teóricos. Habrá quien entienda que no necesariamente debe haber duelo tras una pérdida (Neimeyer, 2007). Están las posturas que delimitan lo patológico y lo normal en relación al mismo (Bowlby (1993), Kubler-Ross (2021), Sanders (1977), etc.). Muchos de los cuales establecen etapas que regulan su proceso hasta arribar a la adaptación. Cabe preguntar ¿adaptarse? ¿a qué? Manuales de clasificación diagnóstica, como el DSM marcan, además, una temporalidad para definir lo patológico. No podrá superar las dos semanas un duelo, o dejará de considerarse normal. También se plantean duelos crónicos o imposibles (Eisenberg, 2015). Tomando en cuenta la frase de Allouch (2011) que “Había un duelo incluso allí donde se decía que no lo había” (p. 18), ¿es el silencio señal de impedimento? ¿O será que, quizá, el silencio es el duelo?

7.8. Arshile Gorky: La estética del dolor

¿Cómo sabría que ya no sufro si estoy muerto? (Barthes, 2009)



Los materiales del simulacro humano pueden ser muchos e intercambiables. (Calvino, 2001)

Arshile Gorky se hizo espacio y renombre en la vanguardia artística norteamericana entre los años 20 y 40 del siglo XX, llegando a ser considerado como uno de los pintores más influyentes de su siglo. A partir de su amistad con André Breton estrechó vínculos con los surrealistas y el ambiente artístico de su época. Se presentó como primo del escritor ruso

Maxim Gorky, aludiendo a su propio origen ruso, llegando a insinuar en ocasiones su pertenencia a la nobleza. Su estilo original, que transitó desde el surrealismo, dio pie al expresionismo abstracto y fue fuente de inspiración posterior para artistas como Jackson Pollock.

En realidad, Arshile Gorky jamás existió, su nombre era Vosdanig Manoog Adoian. Su origen no era ruso, ni noble, ni estaba emparentado con Maxim Gorky. De su verdadero origen rara vez hablaba. Era armenio y sobreviviente del Genocidio Armenio. Si pensamos con Marinas (2007):

que un nombre, cada nombre, es un relato condensado, un repertorio de escenas, de las que muchas, como el propio sujeto son inaccesibles (*Spaltung*), pero otras son ruidosas, nos designan, por su cualidad de síntomas: hay un fragmento visible, claro, otros enigmáticos, como jeroglíficos, como esfinges (p.15).

Podríamos concluir que Vosdanig hizo un intento de cambiar su relato, dado que su nombre era el síntoma de una historia dolorosamente indescifrable para él. Pero si Arshile Gorky era un personaje ficticio, como lo eran las historias que inventaba sobre su vida, no lo era su obra. Las imágenes de sus obras son el texto de su propia vida (Rand, 1991, p. XXI). Cuenta de esto dan obras como *El artista y su madre* (1926/1936) la cual fue elaborada en un lapso de 10 años a partir de la única posesión material que lo unía a su pasado: una foto tomada con su madre en 1912.

Nace alrededor del año 1904, bajo el Imperio Otomano, en un pueblo armenio a las orillas del lago Van. Su infancia se ve marcada por un lado por la falta de su padre, Setrag, quien huye en 1908 a Estados Unidos para evitar ser reclutado por el ejército otomano. Su madre Shushan queda a cargo de Arshile y sus hermanas, hasta que en 1915 se ven forzados a huir a territorio armenio ocupado por Rusia, al dar comienzo el Genocidio Armenio. En 1919, su madre muere de inanición en los brazos de un Arshile adolescente. Como refugiados, él y sus hermanas, comienzan una travesía por varios países europeos hasta que finalmente se reúnen con su padre en Estados Unidos. Gorky jamás logra recomponer su vínculo con este padre que lo abandonó y separándose definitivamente de él, comienza su formación artística bajo una nueva identidad.

La experiencia de Gorky es particular, pero no lejana a la del resto de sobrevivientes del Genocidio. Todo el universo material y simbólico que constituía al pueblo armenio fue arrasado por la violencia y el exterminio. Al igual que sus compatriotas, Arshile se vio en la imposibilidad de encontrar acogida colectiva al dolor y el duelo a través de ritos fúnebres, que dieran significación y alguna posible subjetivación.

Hounie (2016) propone “La estética... como experiencia vinculada al hecho artístico [que] permite componer lo indecible no para decirlo, sino para decir de lo imposible de decir ante el dolor” (p. 174). De esta manera, considera la limitación que el lenguaje impone a la hora de expresar el sufrimiento y la creación artística como metáfora que permite bordearlo.

En los comienzos de sus postulados teóricos Lacan confiere un lugar de primacía al significante. En este marco, la escritura y lo artístico estarán en estrecha relación con el orden simbólico, y desde ahí serán pensados. A partir del Seminario 6 Lacan comienza a relacionar al arte ya no tanto con lo simbólico sino con lo real, con eso que es irreducible a la simbolización.

Pensar el arte como organización del vacío, tal como plantea Recalcati (2006), es vincularlo como forma de tratar con lo real. Desde esta perspectiva, mediante lo artístico lo que se intentaría es evitar ese vacío bordeándolo o cubriéndolo con lo bello, que opera como velo del caos que imprime lo real. No obstante, por otro lado, el arte podría pensarse ya no como forma de evitar lo real, sino como un encuentro con éste; como forma de provocar su emergencia. Aquí, llegamos a la paradoja de cómo hacer surgir por el arte algo que no puede representarse, ni siquiera con el arte.

Recalcati (2006), haciendo la salvedad del interés en lo ético más que en lo estético de Lacan, plantea tres estéticas que se ponen en juego en los desarrollos teóricos del psicoanalista francés. La primera de ellas refiere al vacío y al arte como forma de organización del mismo, por lo tanto, una estética relacionada con la Cosa, el *Das Ding*. “El arte, ...no evita, ni obtura, pero sí *bordea el vacío central de la Cosa*” (Recalcati et al., 2006, p.12). Pero ¿qué cosa es el *Das Ding*?

“La Cosa no sólo no es nada, sino literalmente no está” (Lacan, 2007, p.80). Para Lacan la Cosa es lo ausente, lo extranjero, eso que en el origen se colocó en el exterior, pero que opera como *extimidad*, neologismo de su invención, para dar cuenta de esa exterioridad que paradójicamente es lo más íntimo. Tomando los recorridos teóricos de Freud, principalmente el *Proyecto de una Psicología para neurólogos (1895-1950)*, Lacan liga ese *Das Ding* al principio del placer y al origen del psiquismo. Será el principio del placer el que oriente la búsqueda de ese objeto perdido al que se quiere volver a encontrar, aunque nunca se perdió. “*Das Ding* es la Cosa fuera-de-significado con la que el sujeto tiene una relación patética, ...está más allá de la representación” (Laso, Michel Fariña, 2017, p. 23). Será para Lacan (2007) la *muda realidad*.

La Cosa es irreducible a lo simbólico, también lo es a lo imaginario, y es imprescindible mantener una distancia de ella, ya que es “un vacío que deviene vórtice... abismo que aspira,

exceso de goce, horror, caos terrorífico." (Recalcati et al., 2006, p. 13). Aquí es donde entra la sublimación a través del arte como forma de apaciguamiento, como una forma simbólica dice Recalcati (2006) de gobernar de alguna manera ese exceso de real.

La condición de la sublimación es de hecho una toma de distancia de la Cosa. Si nos aproximamos demasiado a la Cosa no hay obra de arte posible; el aire psíquico resulta irrespirable; no hay creación solo destrucción de la obra. Sin embargo, Lacan insiste en pensar la sublimación en su relación con la Cosa (Recalcati et al., 2006, p.15).

Ya desde Freud se puede pensar al arte como sublimación, como meta más elevada de satisfacción de lo pulsional y Lacan (2007) dirá que sublimar "es elevar el objeto a la dignidad de la Cosa" (p.165), enigmática frase de la que Jasiner (1998) dice: "es 'saber hacer' con lo innombrable, con lo inexplicable. Es argumentar, producir alguna trama que permita bordear lo insoportable, recrear un vacío que permita al sujeto, avanzar hasta el encuentro con ese vacío" (s.p).

Lo anterior podría pensarse en términos de éxito de lo artístico en resolver el dolor y el vacío, sin embargo, Allouch (2009) plantea que "el éxito literario no señala el logro sino el fracaso de un duelo" (p.12). Su posición es que la eternidad que proporciona ese éxito artístico, no permite la realización de la muerte segunda, es decir "cuando ya no subsistirá nada suyo que le sea atribuible o atribuido" (p.10).

7.8.1. Pasaje al acto

Los eventos trágicos en la vida de Arshile se suceden uno tras otro en los últimos dos años de su vida. En 1946 un incendio en su estudio arrasa gran parte de sus obras, seguido de esto le diagnostican un cáncer y al año siguiente un accidente de auto lo deja temporalmente paralizado, imposibilitándole pintar. Finalmente, ante el abandono de su esposa y su divorcio, Gorky se suicida.

En *Recordar, repetir y reelaborar* de Freud (1914/1991h) podemos rastrear los antecedentes de la noción de acto en Lacan.

Podemos decir que el analizado no *recuerda*, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo sino como acción; lo *repite*, sin saber, desde luego, que lo hace. ... uno comprende, al fin, que esta es su manera de recordar (p.152).

¿Qué repite? “sus inhibiciones y actitudes inviables” (p.153) responde Freud. Recordar, para Freud, era poder poner en palabras, narrar haciendo conexiones que son inhibidas en este caso por la represión.

En el *Seminario 10, La Angustia* Lacan (2016) introduce un cuadro de doble entrada, en un eje el movimiento y en el otro la dificultad. Partiendo de la *Inhibición, síntoma y angustia* freudianos, en un vértice coloca la inhibición y en el vértice opuesto la angustia, que aparece justo al lado del pasaje al acto. ¿Cómo hablar, entonces, del pasaje al acto sin mencionar la angustia? “La angustia es simplemente estructural y estructurante” (Safouan, 1988, p.14) y en palabras de Soler (2004) “la angustia es cuando algo aparece donde nada debía aparecer” (p.22). La angustia produce una parálisis en la que el sujeto ya no sabe a qué atenerse. “La angustia se produce allí donde no hay en qué sostener la escena del mundo, cuando ‘el alma deja de saber lo que supo por largo tiempo’ (Séneca. *Las troyanas*) ...supone un encuentro traumático con lo real” (Gerez Ambertín, 2009, p.56).

Siguiendo este cuadro, aparecen dos actos, el *acting-out* y el pasaje al acto. El primero se entiende como una mostración, un actuar afuera, afuera de sí mismo. Es una puesta en escena que envía un mensaje al Otro en espera de una respuesta. Es una señal que pide una interpretación ya que ese Otro no escucha o no responde. Podemos pensarla como un acto que busca evitar la angustia, ante la imposibilidad de ponerla en palabras. “Como el sujeto no puede hablar, muestra” (Gerez Ambertín, 2009, p. 58).

El pasaje al acto, por otra parte, está vinculado con el objeto *a*, e implica el punto de máxima destitución subjetiva. Ese momento donde cesa la acción apaciguante del fantasma, el cual deja de operar como pantalla al deseo del Otro. A diferencia del *acting-out*, aquí no hay pedido de respuesta ni mostración. Lacan (2004/2016) plantea dos condiciones indispensables en el pasaje al acto, la primera es la identificación al *a*, la segunda es la confrontación del deseo y la ley. Lo vincula con la función de resto del objeto *a*, introduciendo la noción de *niederkommen*, (*dejarse caer*).

Hay varias cosas para decir a propósito de ese *niederkommen*. Si yo lo introduzco aquí es porque es un acto del que no basta decir, recordar su analogía con el sentido de *niederkommen* en el hecho del parto para agotar su sentido. Este *niederkommen* es esencial a toda súbita puesta en relación del sujeto con lo que él es como *a*. No es por nada que el sujeto melancólico tiene tal propensión, y siempre cumplida con una rapidez fulgurante, desconcertante, a abalanzarse por la ventana. La ventana, en tanto que nos recuerda ese límite entre la escena y el mundo, nos indica lo que significa ese acto por “el cual”, de alguna manera, el sujeto retorna a

esa exclusión fundamental en la que se siente, *en el momento mismo en que se conjuga*, en lo absoluto de un sujeto — de lo que sólo nosotros, los analistas, podemos tener idea — esa conjunción del deseo y de la ley (Lacan, 2016, p. 24).

El 21 de julio de 1948 Arshile Gorky se *dejó caer* en su estudio. Como nota final escribió en una pared cercana: *Adiós, mis amores*. El sujeto del inconsciente, particularmente del psicoanálisis lacaniano, es un sujeto alienado, producido y sujeto a un vasallaje. Determinado por el lenguaje, la sociedad y la cultura que lo predetermina, no es amo de sí mismo. Sin embargo, dice Lacan (2009) que de su posición subjetiva el sujeto es siempre responsable. ¿Lo es incluso en el punto de su propia destitución?

Para Lacan (1974) el suicidio es “el único acto capaz de tener éxito sin fracaso” (p.568). Es el acto que rompe definitivamente con el Otro. ¿O será quizá el que lo restituya definitivamente al Otro? ¿Arshile huye de su presente o su pasado? ¿Es el suyo un acto de exclusión o de apropiación?

Ante la certeza de la muerte, Blanchot (2002) propone al suicidio como forma de apropiación de la misma. Como una tarea, que al igual que la tarea artística, se produce. Quizás Arshile hace de la muerte su obra, así como hizo de su vida una obra. Su padecer estuvo imbricado en cada una sus producciones. Es en este tiempo que *Agonía* (1947) surge como uno de sus últimos cuadros. Significativo el título, si consideramos que su obra era la más certera expresión de sus vivencias, tendremos un destello de la angustia del período final de su vida. La agonía de las pérdidas pasadas y las presentes, ante la cual, quizá, lo único que quedaba por hacer era salir de escena. Aludiendo al límite que implica el pasaje al acto a ese exceso que empuja.

Lacan (2016) reformula en la clase 3 del *Seminario 10*, el cuadro del que venimos hablando. En el casillero del *acting-out* coloca el duelo y en el del pasaje al acto el suicidio, el fantasma de suicidio. Ambos siguen como límite a la angustia. El duelo podrá expresarse en un acto, en una mostración. Y el fantasma de suicidio devenir en un pasaje al acto. Leemos entonces que, cuando Lacan pone, en la casilla del duelo, el *acting-out*, debemos tomarlo literalmente: donde no hay lugar al duelo, puede producirse el *acting-out*. Así mismo, el fantasma de suicidio puede habilitar, efectivamente, un pasaje al acto, al cristalizarse en un suicidio (Abinzano y Vargas, 2019, p.77).

Queda latente la pregunta por el duelo de Arshile, si tuvo la posibilidad de transitar el dolor de las múltiples pérdidas que padeció. Y la conexión de la historia de Arshile con ese rechazo al saber, cuya presencia Lacan propone en el pasaje al acto.

7.8.2. ¡Al ladrón!

Quien está de duelo se relaciona con un muerto que se va llevándose con él *un trozo de sí*. Y quien está de duelo corre detrás, los brazos tendidos hacia delante, para tratar de atraparlos a ambos, al muerto y al trozo de sí mismo, sin ignorar en absoluto que no tiene ninguna posibilidad de lograrlo. De modo que el grito del duelo es: “¡Al ladrón!”. Lo que no implica necesariamente que el muerto sea identificado con el ladrón; tal vez sea simplemente cómplice o mercenario pagado por el ladrón; tal vez el ladrón no exista; tal vez la pregunta planteada sería justamente la de su existencia. Pero hay un robo, y por lo tanto se abre la posibilidad del grito. Un grito así nos incita a contar al menos tres, sin duda cuatro personajes: el ladrón, lo robado, el auxilio (a quien el grito se dirige) y... la muerte (Allouch, 2011, p.30).

El artista y su madre (1926/1936) es una obra para muchos inacabada, las manos de la madre de Gorky están borradas. Por ser una de las más personales de sus obras y por la década que le llevó trabajar en ella, algo de un mensaje puede leerse en esas manos. Quizá deducirse. Al menos, merece el intento. Si pensamos en las palabras de Allouch de que el duelante corre tras el muerto con sus manos extendidas intentando atrapar esa parte de sí que le fue arrebatada, podamos tener alguna pista de la angustia contenida de Arshile. Quizá su muerte no fue más que eso, un correr tras todo lo que perdió, incluido ese trozo de sí. En el cuadro quien no tiene manos es su madre, a quien le han arrebatado todo. ¿Cómo atrapar algo, cuando no se tiene manos? Algo de su propia desesperación se deposita en el retrato de las manos de su madre. Algo de su impotencia. Ha habido un robo y por lo tanto hay un grito. Un grito imposible, porque nadie escucha y porque lo robado jamás podrá ser recuperado.

Para Allouch la eternidad es un fracaso del duelo, pero ¿qué mueve a un artista sino la necesidad de inmortalizarse?

Cuando algo está terminado, significa que eso está muerto, ¿no es así? Yo creo en la perdurabilidad. Yo nunca termino una pintura: solamente dejo de trabajar en ella por un tiempo. Me gusta pintar porque es algo que nunca llego a terminar. Lo que hay que hacer es empezar siempre a pintar, nunca terminar de pintar (Arshile Gorky, 1947).

8. Silencio

La muerte evoca la noche por el silencio; de la misma manera que la noche se parece a la muerte por el silencio. Si la noche y la muerte parece que son de la misma familia,...es porque la noche y la muerte son silenciosas. (Le Breton, 2006).

Parecería, a primera vista, que hay una negatividad implícita en el silencio, si se lo considera solamente como ausencia de voz. Asoma el equívoco de igualar silencio y vacío. Proponía Foucault (1982), que hay muchas formas de silencio, algunas violentas otras amigables. Hay silencios que se buscan por necesidad y son apaciguantes, dado que por momentos el alma humana lo necesita. Y están los silencios impuestos, a veces, autoimpuestos. Esta constituye su faz más violenta, el silencio forzado, el silenciamiento. De este nos habla, por ejemplo, Primo Levi (2002), sobreviviente de Auschwitz, quien no encuentra palabras y aunque lo hiciera siente que no hay quien escuche: "...nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa,...si hablamos no nos escucharían y si nos escuchasen no nos entenderían" (p.13). Entonces, solo queda callar.

Benjamin (1973) reflexiona en 1933 sobre el silencio de quienes retornan de la guerra señalando que vuelven mudos, "no enriquecidos, sino más pobres en experiencia comunicable" (p.168). Vuelven envueltos en el sinsentido, incapaces de transmitir desde la narrativa sus vivencias. Incapaces de elaborar relatos significativos que den cuenta de su encuentro con el dolor y la muerte. Lo que está en cuestión para Benjamin no es la vivencia (*Erlebnis*) sino la *Erfahrung*, la experiencia compartida por lo tanto comunitaria y colectiva. Agamben (2007) añade que más que ausencia de experiencia, se trata de que, ahora, la misma está fuera del hombre. El hombre ha sido despojado de su experiencia tanto como privado de su biografía. El correlato de la experiencia no es el conocimiento, sino "la palabra y el relato" (p.9). Esta pobreza, Agamben, se la atribuye a la desmentida radical que la guerra efectúa sobre la experiencia.

¿Es este silencio del que habla Benjamin realmente incapacidad? ¿Es ausencia de relato? ¿O podremos decir con Jankélévitch (2002) "que el silencio es un lenguaje" (p. 56)? Que tiene una voz, que dice algo, y lo hace con elocuencia. Si bien, como admite el autor, en este vínculo que se establece entre silencio y muerte, ésta ahoga el discurso y hace del silencio una imposición. Por su parte Muñoz (2006), trae de su lectura de Heidegger que "el silencio significa *la máxima expresión de la palabra*" (p.11). Porque para poder callar primero se debe tener algo que decir. El silencio de quien es capaz de hablar, muestra sin palabras.

Además de la relación entre silencio y muerte, es inevitable apelar a su vínculo con el dolor. En esta línea Le Breton (1999) y Dolto (1988), dan cuenta de esta mudez, esta imposibilidad de poner en palabras el dolor que deja al sujeto solo en su sufrimiento. “El dolor sitúa al individuo fuera del mundo” (Le Breton, 1999, p.32) y le impide nombrar eso que en el dolor lo hace ajeno a la vida. “El dolor asesina la palabra” (p. 44). Se observa con frecuencia en sobrevivientes de actos violentos, como en el caso del genocidio, la incapacidad de nombrar el horror vivido. Pero, ¿qué significa este silencio? ¿Es silencio o silenciamiento? ¿Es el dolor quien impone la mudez? ¿O es sometimiento? ¿Sometimiento a los perpetradores o a un fatídico destino sin explicaciones ni lógica? ¿Callaron? ¿O gritaron como *máxima expresión de la palabra* a través de su silencio? O simplemente, como expresa Levi (2002), no hay interlocutor ante la barbarie. Pensada así, esta mudez es la respuesta a una sordera. Porque para narrar una historia es necesario un testigo que escuche.

Muerte, dolor, duelo, parecen imbricarse en el silencio. Vinot (2011) plantea una pregunta que sigue en la misma línea “¿Y si Orfeo mostrara la vía del duelo, después de haber perdido la voz?” (p.200).

Conocido ante todo por ser el más grande de los músicos, Orfeo, con su extraña voz, modulable al infinito, encanta y embruja a toda la naturaleza: fascinadas con su canto las colinas se desplazan y los animales le obedecen; “apacigua las querellas entre navegadores de la nave Argo y subyuga hasta a las sirenas que vienen a tentarlo”. Cuando desciende al Hades para ir a buscar a Eurídice, es también gracias a su voz que obtiene lo impensable: los dioses del Hades le acuerdan el *reencuentro* con su esposa, pero con una condición: Eurídice lo seguirá durante todo el ascenso siempre y cuando él no volteé a mirar atrás. El pasaje es conocido: él, quien supo enfrentar las peores pruebas se volteará sin embargo, perdiendo a Eurídice por segunda y última vez (Vinot, 2011, p.201).

Señala el relato ovidiano que el ascenso de Orfeo y Eurídice fue a través de *mudos parajes silenciosos*, que concluyen en un silencio mayor, el último adiós de Eurídice. Luego, dice Vinot (2011), Orfeo ya no será voz omnipotente sino que tras la pérdida definitiva comienza a hablar, a articular la palabra, a inscribir esa pérdida. “De las puertas de la muerte el hombre hace brotar el torrente vivo de las palabras” (Steiner, 2003, p. 55).

Por su parte Jankélévitch (2002) habla de un silencio mudo y distingue entre silencio indecible y silencio inefable. Es *indecible* cuando no hay nada que decir sobre él, dado que es un silencio radical y absoluto. “Es un silencio mortal,... absolutamente mudo” (p.88), que

angustia. Paradójicamente, el lenguaje es un custodio más celoso de lo indecible que el propio silencio (Agamben, 2008).

Es silencio *inefable* cuando se vuelve inexpresable por la infinita posibilidad de expresarlo. Este último “suscitaría innumerables discursos, pero esos discursos torrenciales neutralizándose recíprocamente se nos atragantan” (Jankélévitch, 2002, p. 88).

Discursos torrenciales, torrente vivo de palabras, máxima expresión de la palabra, nos remiten a un silencio al que hay que darle cabida, escuchar, descifrar. Ambos, palabra y silencio constituyen la raíz del testimonio (Ruiz, 2014, p. 127). Para producir el pasaje entre ese silencio y la palabra deberán estar dadas las condiciones sociales para ello. “La frontera entre lo decible y lo indecible, entre aquello que el sujeto se confiesa a sí mismo y aquello que puede transmitir al exterior no es estática” (Ruiz, 2014, p.128). Hay una palabra que espera en este silencio, que está en suspenso guardada dentro del sujeto, retrocediendo permanentemente ante el sinsentido, “como una palabra impensada” (Thomas, 1988, p.81), a la espera del momento preciso para brotar fuera.

“Frente a la prohibición parecían haber sólo dos alternativas: transgredir o desistir” (Michel Fariña, 2015, p.89). Sin embargo, es posible salir de una posición binaria, es posible incluir un lugar tercero “como acontecimiento creador y acto ético” (p.89). No todo puede ser dicho, “pues ¿cómo puede el habla transmitir con justicia la forma y vitalidad del silencio?” (Steiner, 2003, p.29). Ni todo silencio significa imposibilidad de la palabra. Acude aquí el acto creador, el arte, por ejemplo, como la creación de algo distinto (como proponía Lacan) a suplir eso que no puede ser suficientemente dicho, ni siquiera dicho.

En 1953, cuando Lacan aún se apoya en la primacía de lo simbólico en su elaboración teórica, utiliza la expresión *palabra amordazada* para referirse a la sustitución por imágenes desordenadas que del ordenamiento simbólico hace el neurótico. Esta palabra amordazada es eso que no llegó a decirse y se abre camino en la cura. En el Seminario 14, Lacan (1967) señala dos raíces del término silencio, provenientes del latín, ellas son *silere* y *tacere*. “*Sileo* no es lo mismo que *taceo*”, dice Lacan (1967, s.p). *Taceo* significa callarse, y callar no es lo mismo que silencio. *Sileo* habla de algo ausente, que no ha aparecido y refiere al vacío del lenguaje, a su insuficiencia de sostener la existencia. En ese silencio, en ese vacío se constituye el sujeto. Es por eso que “el acto de callarse no libera al sujeto del lenguaje,... callarse permanece cargado de un enigma” (Lacan, 1967, s/p).

Para ilustrar el silencio, en el seminario 12, Lacan (1965) recurre al cuadro de Munch, *El grito*. Esta obra, para muchos, es la representación de la angustia del hombre contemporáneo. Es un grito mudo, que para Lacan procede del silencio, el cual es su causa. “el grito hace de algún modo apelotonarse al silencio,...para que el silencio se escape de él” (Lacan, 1965, s.p.). El grito genera un abismo por el cual el silencio sale, y éste hace un nudo que puede resonar cuando lo atraviesa el grito. Parecería que es necesario pasar por el silencio para poder hablar.

Están, por otro lado, los silencios violentos. “La violación es silenciosa, el silencio viola, la palabra de verdad viola el silencio” ¹⁷ reflexiona Altounian (1990, p. 204) y condensa en esa frase las diferentes formas en que silencio y violencia se conjugan en el Genocidio Armenio. Argumenta que la negación del genocidio desposeyó a los descendientes del lenguaje con el que podrían comunicar al mundo la masacre de sus mayores.

Ante esa privación la única posibilidad era enmudecer. La autora adjetiva el enmudecimiento como pesadilla y al silencio como un sello que no pudo romperse. Altounian plantea que la privación del lenguaje para los armenios comienza mucho antes, a partir de la prohibición de hablar armenio en el Imperio Otomano. Y sigue mucho después del Genocidio, porque el exilio y la diáspora los llevó a asilarse en lenguas extranjeras (Altounian, 1990, p. 123). Han sido privados del lenguaje, y no pudieron como sujetos situarse en el campo del discurso, como sujetos hablantes de su propia lengua. El silencio que produce matar una lengua es señal de opresión. Sin embargo, tras ese muro de silencio la palabra permanece.

El silencio impuesto por las dictaduras prohíbe discursos, acalla la palabra, controla los significados. Es entonces que “La palabra es el único antídoto contra las múltiples manifestaciones de totalitarismo que pretenden reducir la sociedad al silencio para imponer su capa de plomo sobre la circulación colectiva de los significados y neutralizar así cualquier atisbo de pensamiento” (Le Breton, 2006, p.6). No solo es violencia el no poder decir también lo es la regulación de lo que puede ser dicho y cómo, “fascismo no es impedir decir, que lo es, sino obligar *a decir de una manera*” (Marinas, 2004, p. 179).

Si suprimir el decir es violento, también lo es el forzarlo. El obligar a que sean necesariamente las palabras, siempre insuficientes, las que acudan a llenar algo que no puede ser llenado. Abusamos del lenguaje y hacemos del hablar una obligación, y en ese abuso terminamos anestesiando la palabra (Foucault, 1982; Horestein, 2011).

17. “le viol est silencieux, le silence viole, la parole de vérité viole le silence” Altounian (1990, p. 204)

El silencio más devastador para los sobrevivientes y su descendencia quizá haya sido el de la comunidad internacional. Percibido como un muro simbólico al cual los grupos terroristas armenios intentaron *volar* cuando fracasaron en *perforar*. El siguiente es un comunicado de prensa de la ESALA, (grupo que en los años 80 recurrió a la violencia como forma de visibilizar el Genocidio Armenio y reclamar su reconocimiento internacional):

Somos hijos del pueblo armenio.

Nuestra resolución de recurrir a la violencia es el resultado de la negativa del Estado turco y de las potencias que lo sostienen a prestar atención a las demandas pacíficas y justas del pueblo armenio.

Durante décadas, los armenios aguardaron que la justicia internacional resolviera su problema. Organizaron marchas, concentraciones y protestas, dirigieron memorandos a las Naciones Unidas y a las grandes potencias.

Sin embargo, nada salió de todo ello. No se alcanzó ningún resultado tangible encaminado al reconocimiento de los derechos políticos y territoriales del pueblo armenio. El muro de silencio levantado en torno a nuestra Causa era demasiado grueso para perforarlo. Hemos decidido volar este edificio y quedar bajo sus ruinas. No se trata de un suicidio ni de la expresión de una locura sino, antes bien, de nuestro sacrificio en el altar de la libertad (Revista *Résistance*, octubre de 1983) (Piralian, 2000, p. 72).

Tal vez, otras posibilidades puedan abrirse si en lugar de pensar al silencio como muro, pueda ser pensado como ventana.

La profunda y oscura noche que el Genocidio significó para el alma de los armenios sobrevivientes, no halló caminos de enunciación. Quizá debido a que el lenguaje no proporciona el acceso a la muerte, simplemente la enmascara. O tal vez porque, como dice Allouch (2017) citando a Joyce “El mundo de la noche no puede ser representado con un lenguaje del día” (p. 22). Y una vez más acude Wittgenstein y su propuesta de silencio frente a lo que no puede decirse. Un silencio que acoge palabras indecibles, un dolor imprescriptible y una oscuridad agobiante. A pesar de todo, aún hay seres deseantes pujando por decir, más bien, decirse y la necesidad del encuentro con un medio social que lo habilite.

Capítulo III. Análisis

9. *Grandma`s tattoos: la violencia contra las mujeres en el Genocidio Armenio*

Grandma`s Tattoos (Los tatuajes de la abuela) es un documental de 45 minutos, realizado en 2011 por la periodista, cineasta y escritora sueca de origen armenio, Suzanne Khardalian. Esta producción se basa en los resultados de una investigación que la autora emprende ante una incógnita muy personal. Surge de una serie de aspectos de la vida de su abuela sobre los que ella nunca hablaba: sus tatuajes en la cara y las manos. Su abuela no hablaba de ellos, y cubría sus manos con guantes para que nadie los viera. Estas marcas asustaban a Khardalian cuando era niña, y le producían rechazo. Pero los tatuajes no eran la única cosa que su abuela callaba. También lo hacía sobre el Genocidio y su sobrevivencia al mismo.



La búsqueda del significado de los tatuajes le llevó a poner en cuestión, de alguna manera, lo que se escondía tras el desapego afectivo, la indiferencia y el mal humor de su abuela. ¿Habría alguna conexión entre su personalidad distante y esos tatuajes? ¿Por qué los escondía? ¿Por qué nunca hablaba de ellos? ¿Eran acaso las secuelas de la violencia padecida en el Genocidio? En una nota a la revista digital del diario Clarín, en mayo de 2012, la realizadora declara:

Esta consecuencia nefasta es apenas uno de los pliegues del genocidio que permanecen ocultos. Me costó demasiado romper el muro de silencio y blanquear el tema, incluso en mi propia familia, ¿por qué estas mujeres sienten vergüenza por algo de lo que no han sido culpables? Sin embargo, aprendí a comprender su cerrazón. El dolor y el pudor vulnerado han sido devastadores sobre estas víctimas (s.p.).

En estos últimos años han salido a luz historias similares, de mujeres sobrevivientes del Genocidio Armenio que llevaban tatuajes en el rostro y las manos. Este es un aspecto que permaneció invisibilizado mucho tiempo y cuya investigación no se produjo hasta recientemente. Fue fundamental para la investigación de Khardalian el hallazgo de documentos del Archivo de la Liga de las Naciones en Suiza, los cuales contienen detallada información sobre miles de mujeres armenias rescatadas, muchas de ellas tatuadas. La posibilidad de que su propia abuela hubiera padecido lo que esas mujeres relataban fue lo que la movió a buscar respuestas. ¿Qué significan estas marcas en el cuerpo? ¿Son las marcas de la violencia? ¿Por qué de eso no se hablaba?

El estallido de violencia del Genocidio Armenio tuvo múltiples manifestaciones, además de las matanzas masivas. Porque la violencia en un genocidio no puede ser pensada más que en plural, como un cúmulo de violencias. Una en particular tuvo como foco principal a las mujeres. Miles de niñas y niños fueron secuestrados y entregados a familias turcas o kurdas para ser adoptados. Estos niños fueron islamizados y obligados a aprender turco o kurdo, prohibiéndoseles hablar su lengua familiar y siendo forzados así a borrar todo rastro de sus orígenes. En las narrativas de sobrevivientes del Genocidio es recurrente la mención de familiares mujeres desaparecidas, tanto jóvenes como niñas. El destino de muchas de ellas fue la esclavitud, tanto laboral como sexual. Las jóvenes más bellas eran secuestradas y vendidas a militares o turcos ricos y poderosos para ser integradas a su harén. Al respecto, señaló Toynbee en 1917 que “para las mujeres,... significó la muerte en vida por el casamiento con un turco y la internación en su harem” (Antaramián, 2016, p.355). En 1919 los aliados reclamaron y lograron liberar más de 90.000 mil niñas y adolescentes que habían sido secuestradas. Muchas más fueron asimiladas y perdieron contacto tanto con sus familiares como con su cultura de origen.

En los últimos años se han publicado notas, fotografías e investigaciones de la práctica de tatuar mujeres armenias, algo de lo que *no se hablaba*. El recurso del tatuaje no fue una práctica común en el Genocidio Armenio como si lo fue en el Genocidio Judío. Sin embargo, un número de mujeres fueron tatuadas tal como recogen los referidos artículos. No hay certezas en cuanto a la verdadera razón, no obstante las marcas tribales que muchas de ellas presentan hace pensar que fue un intento de asimilación, marcando la piel como forma de borramiento de la identidad armenia. Estas mujeres, según refiere Ohanesian (2017), llevaron con vergüenza estas marcas, tratando de eliminarlas o disimularlas con maquillaje. El color azul oscuro de los tatuajes y su ubicación en cara y manos dificultaba su cobertura. Khardalian (2011) refiere a

ellas como las marcas de la esclavitud que los secuestradores sellaron en los cuerpos, como si de ganado se tratara. Con tinta azul indeleble las marcaron para siempre, de forma tal, que no podrían dejar de ver ni un solo día de sus vidas las señas del agresor. Estos agresores no eran el ejército del Imperio Otomano, ni las milicias kurdas. Eran hombres comunes, padres de familia, agricultores, granjeros, pequeños ganaderos. Cualquiera. Todos.

La vergüenza las acompañó toda su vida, incapaces de relatar a sus seres queridos el alcance de la violencia sufrida en sus propios cuerpos. Y quizá, en un intento de proteger a su descendencia de esa herencia de dolor y humillación, simplemente callaron.

9.1. Breve reseña sobre violencia

La palabra violencia viene del latín *violentia* y está asociada al uso de la fuerza física, dado que su raíz *vis* significa, precisamente, fuerza. La extensión a otras formas de violencia surge con posterioridad y es cuando adquiere, además, una acepción simbólica. Castro (2005) trae de su lectura de Pecaut, que a pesar de las diferentes formas de manifestación de la violencia que orientan a pensarla como pluralidad, "ni la diversidad de los fenómenos de la violencia, ni la quiebra de las explicaciones causales globalizantes pueden impedir que la violencia sea al mismo tiempo UNA" (p. 34). Forma paradójal de entenderla entonces, como múltiple y a la vez unívoca.

Según Castro (2005) la violencia en su estructura anuda tres elementos: el significante, el acto y la huella. La puesta en acto como intención de destrucción del semejante. Como acto de tachadura del otro, de borramiento, la marca del tatuaje no es sólo la huella que permanece sino, además, una nueva inscripción. Inscripción ésta sobre un cuerpo sometido, inerme, imposibilitado de resistencia, desubjetivado, cosificado.

No hay violencia sin sujeto y con él está implicado su cuerpo. Es sujeto de goce en tanto puesta en acto de la pulsión de muerte, que en la violencia da paso a la destrucción. Hacer al otro objeto de la pulsión compromete la satisfacción pulsional, dando curso al goce al servirse del semejante, al hacer del otro su objeto, enfilando hacia su cuerpo para matarlo, destruirlo, humillarlo o someterlo. La violencia como acto deletéreo y mortífero pone en escena los cuerpos y la sangre (Castro, 2005, p. 38).

La violencia atraviesa el cuerpo en todos sus anudamientos, en las dimensiones simbólicas e imaginarias, como cuerpos que se marcan y fragmentan y en su dimensión real como goce y sufrimiento.

Zizek (2009) habla de un *triumvirato* al referirse a las violencias. La violencia subjetiva es la visible y claramente identificable, dado que hay un agente que la pone en práctica. La violencia simbólica es inherente al lenguaje y va desde la imposición inaugural a todo sujeto en su misma constitución subjetiva por el lenguaje, hasta la del discurso provocador de las relaciones de dominación. Por último la violencia sistémica, es esa que subyace a la homogenización política y social. Estas dos últimas planteadas como invisibles, conforman la violencia estructural que las sociedades normalizan.

En el *Seminario 5* Lacan (2010) diferencia entre agresividad y violencia. La primera estaría en el orden de lo imaginario, siendo dialectizable a través de la palabra. En ella actúa la represión por haber accedido a la articulación significativa. La violencia sin embargo no se puede simbolizar, y remite al orden de lo real. No aplica la represión sobre ella, no es dialectizable y por lo tanto no admite mediación por la palabra. A propósito de lo cual añade:

Enunciar a la violencia como implícita y como excluida, como límite y, también, como exterior, más que anticipar acerca de su carácter paradójico, permite dilucidar su estructura de borde, pues si bien arraiga en lo real, asimismo, implica lo simbólico, anudándose con lo imaginario (Castro, 2005, p. 62).

Esta sugerencia de la violencia como borde permite pensarla desde diferentes ángulos, en su complejidad. Como frontera con lo no simbolizable y desde ese anclaje en lo real, articula lo imaginario y lo simbólico. (Castro, 2005, p.9). Por un lado, abordarla en el momento de declinación de la palabra que da lugar un imaginario arrollador, donde la agresividad y la rivalidad hacia el otro emergen. Por otro, en su dimensión simbólica refiere a una palabra portadora de violencia, una ley radical sin el límite de lo imaginario. Pensar, con la autora, la violencia en el borde de la ausencia de lógica, remite a los límites de lo social, de lo institucional y de lo religioso, “dejando ver cómo la violencia opera y se sitúa como fundamento de lo sagrado en el hombre” (p. 9).

La violencia, desde los aportes teóricos de Freud (1913/1991c), es fundacional y está en los orígenes mismos de la humanidad. En *Tótem y Tabú* coloca el asesinato del padre de la horda, no solo en el comienzo civilizatorio, sino también hace del totemismo la primera religión. Establece así una conexión entre religión y violencia. En *De Guerra y Muerte*, Freud (1915/1992f) plantea que la sociedad o la cultura, reprime las “mociones pulsionales” de los sujetos, particularmente aquellas que considera “malas”. Entre estas se hallan proscritos el egoísmo y la crueldad. Se inhiben, toman otros caminos de satisfacción o se vuelven contra uno mismo. Es entonces que, como formación reactiva, el egoísmo se torna en altruismo y la

crueldad en compasión. La renuncia a la satisfacción de estas pulsiones se produce por la influencia de la sociedad a través de la educación y la cultura. Pero además de esta influencia externa, la necesidad de amar, la cual Freud considera como el componente erótico, influye internamente en la adaptación social. Adaptación que permite la adhesión a un tácito *contrato* social. La renuncia pulsional a la moción agresiva funciona como entendimiento compartido que permite la regulación social. La guerra constituye la excusa perfecta para que estas pulsiones inhibidas se desaten. Freud pone en evidencia que en esta desinhibición de las pulsiones interviene el Estado, quien aprovecha para incitar y conminar a la destrucción.

Por otra parte Castro (2005) plantea que el aspecto metonímico de la violencia es lo que permite su regulación. Es decir que ante la violencia avasallante, que puede llevar a la aniquilación, a la cual Girard refiere como *violencia esencial*, el sujeto la desplaza hacia otro objeto sustituto. Al colocar esta violencia fuera de la colectividad se logra restablecer la armonía interna. Remite a su vez al aspecto sacrificial, relacionado con lo religioso, y plantea la guerra como una forma de ritual que permite el desplazamiento de la violencia.

En ello el sacrificio tiene una función particular de canalizar y regular sin el riesgo de venganza, cercando así un proceso que sería interminable. ...una de las formas más o menos ritualizadas que permite el desplazamiento hacia fuera de la violencia es la guerra (Castro, 2005, p.31).

Apoyada en los aportes teóricos de Girard, Castro (2005) señala que el imperativo religioso facilita la expresión de la violencia. Será entonces que la misma no se considerará propia, dado que la ordenanza divina operará como compulsión ineludible de ser obedecida. "Está allí el sustrato de lo sagrado, como fuerza que pesa sobre el hombre desde fuera, permitiendo a Girard precisar que "la violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado" (p.32). Se recurre a la figura de la víctima sacrificial, sobre cuya sacralidad se sostiene el recurso social que satisface e impide la repetición de esa violencia originaria. Vattimo (1996) también plantea que lo sagrado está íntimamente relacionado con la violencia. La sociedad necesita chivos expiatorios donde descargar su violencia. Es así que

El chivo expiatorio, dado que funciona verdaderamente –al posibilitar el final de la guerra y al restablecer las bases de la convivencia- es investido con atributos sagrados y se convierte en un objeto de culto, aunque, fundamentalmente, como víctima sacrificial (Vattimo, 1996, p.14).

El funcionamiento teocrático islámico del Imperio Otomano, y la regencia de la *Sharia*, regulaba no solo la vida social, política y religiosa de los turcos, sino también su vida privada. La agenda nacionalista turca e islamista de los Jóvenes Turcos, enmarca la especificidad de

los lazos sociales que se establecen en ese régimen autocrático, y las formas en que la violencia se despliega. Este contexto es determinante de las subjetividades emergentes, de la regulación discursiva del lazo social y de la afectación tanto de hombres como de mujeres. Lacan entendía lo discursivo como forma de lazo social, tal como lo explicita en sus desarrollos sobre los cuatro discursos.

En esta teocracia islámica, la mujer ocupa un lugar de inferioridad, y en términos de relaciones de poder, un lugar de sometimiento. El Imperio Otomano admitía prácticas como la poliginia. Los sultanes y musulmanes ricos y poderosos tenían el derecho al *harén*: “...espacio... destinado... al placer del hombre, en el que los bien posicionados en lo político, económico, religioso, militar... amontonaban a las mujeres que habían seleccionado de entre las capturadas durante las guerras, las secuestradas, las compradas... y las regaladas” (Amirian, Zein, 2009, p.45). Las mujeres no tienen ese mismo derecho, se les exige pudor y castidad, y su fin máximo es reproductivo. Tampoco tienen derecho al divorcio, y por la Sharia los hijos le pertenecen al padre de familia. Finalmente, la utilización del velo, las invisibiliza aún más, dado que “El hecho de cubrir a una mujer la desnuda de su singularidad, de modo que cualquier hembra puede ser sustituida por otra” (Amirian, Zein, 2009, p. 137).

9.2. El tatuaje ¿fábrica de cuerpos dóciles?

Khardalian emprende un viaje a sus orígenes, un viaje tanto emocional como físico. Su travesía la llevó a atravesar fronteras. Las fronteras territoriales la hicieron volver a Beirut, su ciudad natal y a las regiones donde las deportaciones tuvieron lugar, a las orillas del río Éufrates y al desierto sirio de Der el Zor, donde aún yacen restos óseos. Las fronteras simbólicas la enfrentaron a la resistencia y al silencio de su propia familia. En reuniones y charlas familiares recuperó apenas fragmentos, recuerdos que no lograban armar el puzle. Constató dos cosas, lo poco que sus hermanas y madre sabían de sus orígenes y la pregunta que subyacía en todas: ¿qué le sucedió a la abuela?

Su tía abuela Lucía, hermana menor de su abuela ya fallecida, al igual que ella tenía estas marcas en sus manos. En sus dedos, junto con la cruz que simbolizaba su pertenencia a la minoría armenia cristiana estaban la media luna y la estrella, los símbolos de la bandera turca. Luego de 40 años sin verla, Khardalian viaja a los Estados Unidos, donde ella vive, para entrevistarla.

Lucía lleva su relato hasta donde puede. Su padre era un juez, de buena posición económica y social, quien es asesinado intentando huir con su familia de las matanzas. A la

edad de 5 años Lucía, su hermana de 12 (la abuela de Khardalian) y su madre, son salvadas del Genocidio por un kurdo quien luego las esclaviza. Lucía entiende que era normal que se convirtieran en sus esclavas ya que de no haber sido por él habrían muerto. Son llevadas a vivir durante 5 años como musulmanas, sus nombres son cambiados por nombres turcos y se las obliga a hablar el kurdo. Relata con cierta ingenuidad que los tatuajes fueron realizados casi como un juego, como un adorno infantil. Y se niega a decir más: “Esto es lo que es, a mí esto no me hace nada” (17’06) dice, enfadada, señalando sus manos tatuadas. Frente a la pregunta: “¿Ustedes hablaban de esto?” (16’40) Responde: “No, mi madre nunca hablaba de esto”. Khardalian insiste: “¿Tú conoces tu historia?” La respuesta es: “No” (16’49)¹⁸. Luego de esta entrevista, la tía Lucía no le volvió a hablar.

Estos tatuajes marcan un borramiento y una nueva inscripción, pero también hablan de singularidad. No solo del tatuado, también del tatuador. Quien tatuó las manos de Lucia entre símbolos turcos colocó uno que correspondía al origen cristiano de la niña. ¿Por qué mantener ese símbolo entre las marcas de su secuestrador, en el cuerpo de una niña cuyo nombre fue cambiado, cuya religión y lengua fue prohibida y sustituida por la religión y el idioma del genocida? ¿Por qué mantener ese símbolo? Puede pensarse como un acto propiciatorio, como forma de atenuar la culpa dejando una huella, una pista para que en el futuro esa mujer se pregunte e indague sobre su origen. Pero también como un acto perverso. Como testigo de la conquista y el borramiento de su nación de origen.

Foucault (1975), en su lúcido análisis de las relaciones de poder y la sumisión que se produce como efecto, particularmente en relación a los cuerpos, señala:

El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", ...define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, ...fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles"...En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta (p.83).

18. Կը խոսեի՞ք այս մասին: Չէ, մամաս երբեք չէր խոսեր այս մասին: Դուն չես գիտեր այդ պատմությունը: Չէ: Հիմա ասի բան մը չներ ինզի: (desde 16’40 hasta 17’06)

La práctica del tatuaje es, según Ganter (2006) de origen antiguo y ya aparece en el Neolítico como forma de expresión. Tatuarse es perforar la piel para teñirla. En la Antigüedad, tanto en Grecia como en Egipto esta práctica remitía a significados religiosos dado que se tatuaban símbolos sagrados. El cristianismo destierra esta práctica, asociándola a la herejía y condena su uso. La alteración de la imagen era pecaminosa, ya que Dios había creado al hombre a su propia imagen. Es importante, entonces, señalar el efecto adicional que esta práctica tenía entre los armenios, de religión cristiana. No solo implicaba una marca avergonzante en la piel, con significados culturales ajenos, sino que además atentaba contra lo instituido en su propia religión.

En algunas culturas, y no sólo en Armenia, si una mujer es violada por el enemigo y tatuada con la bandera nacional y religiosa del enemigo entonces ella no pertenece a sí misma nunca más, ni a su familia. Se convierte en la posesión de la mente y la voluntad del infractor, de su religión y de su nación. (Odette Bazil, citado en Mendoza, 2015, s.p.)

Como indicamos anteriormente, hay una asociación del tatuaje a la guerra. Específicamente al nazismo y su utilización como forma de diferenciación y humillación a los judíos en los campos de concentración. Esto nos lleva a considerar además la dimensión política que implica el tatuaje del cuerpo, pensando con Fernández (2006) que;

Transversalizar la problemática del cuerpo es abrir la reflexión a la dimensión política de los cuerpos. Los cuerpos de la guerra, de la revuelta, de la represión. Restos de cuerpos en masa, no siempre computabilizados, amontonados o convertidos en máquinas y tecnologías de muerte. Cuerpos mutilados, muertos, sobrevivientes... Mujeres para las que aún hoy sólo se piensa su cuerpo-madre (p.138).

Sin lugar a dudas esta práctica de marcar los cuerpos tiene un efecto de sometimiento, de docilización, de naturalizar la violencia, de señalar una pertenencia. El tatuaje es una inscripción que perdura, que no se borra. Que resiste el tiempo y al que solo la muerte física y su posterior degradación, termina por disolver. Paradojalmente, sobre el cuerpo de una nación que ha sufrido la negación de la violencia ejercida sobre ella. El perpetrador que con una mano ha borrado la mera existencia del Genocidio y sus muertos, con la otra graba de forma indeleble la marca de su violencia. Estas mujeres, más que ninguna, son las marcas vivas, la evidencia irrefutable del crimen que la negación no ha podido suprimir.

Este documental pincela dos formas de violencia cometidas contra el cuerpo de las mujeres, pero mucho más que *solo* contra esos cuerpos. Una, la que parece más visible, ya que es una imagen grabada en la cara, donde el mensaje parecería leerse con claridad. Pero

también es metáfora de latencias de no tan fácil ni obvia lectura. La otra forma de violencia es más invisible, oculta, íntima, como lo es la violación. Como metáfora de la penetración y posesión de una nación en todos los ámbitos posibles. Como la conquista de un territorio, simbolizada en la invasión del cuerpo de la mujer. Ambas dicen mucho más que el acto en sí. Ambas denuncian violencias que traspasan los límites del cuerpo que perforan. Y denuncian sin tregua la profunda herida y el, a veces, insuperable dolor que producen. Marcas que hicieron de ellas mujeres “impuras, corrompidas y despreciadas” (Khardalian, 2011, min. 34).¹⁹

9.3. La violación: de eso no se habla

La máxima de Wittgenstein (2003) “De lo que no se puede hablar, hay que callar” (p.132), da cuenta no sólo de un silencio, también habla de un silenciamiento. *De eso no se habla*, no solo porque no puede hablarse, sino porque no se *permite* hablar de eso. La insistencia de Khardalian arriba a un vago recuerdo y al reconocimiento de su madre de una frase dicha, casi como en un susurro, en el entorno familiar: “Mami, mami, él está metiendo algo duro en mi trasero” (24´47)²⁰. El día en que con 12 años, el hombre kurdo salvó la vida de su abuela, fue también el día en que la violó. Es entonces que Khardalian y sus hermanas entienden que cada mañana su abuela frente al espejo lo primero que veía era la marca de su violador. Ni un solo día de su vida pudo escapar de ese recuerdo. Ahora el Genocidio no es para ellas algo que está en los libros, sino algo que *les* sucedió (26´34). Que estuvo en la mesa con ellas, que le pasó a alguien a quien conocían, a su familia y que no hicieron nada para entender o consolar su dolor (26´47). No sabían ni sospechaban, porque nadie había dicho nada. “Nadie lo mencionó. Como si fuera lo peor que podría pasarte. Lo escondes” (27´44)²¹.

En las largas marchas por el desierto eran sistemáticamente violadas. Las mujeres armenias no hablaron de estos actos, producto de la vergüenza y la humillación que representaban, conformadas en una cultura que premiaba la castidad y el pudor. Son innumerables los relatos de mujeres que se suicidaban ante la perspectiva de la violación o luego de producida la misma. Tal como presenta el documental en el minuto 18´30, el puente a orillas del río Éufrates, en el desierto de Der el Zor, era el lugar por el que muchas mujeres desesperadas se arrojaban a las rocas del río. Preferían la muerte a la violación o la esclavitud sexual.

19. “They were impure, tainted and despised” (Khardalian, min 34)

20. “Mummy, mummy, He is sticking something hard into my bottom” (min. 24´47).

21. “No one brought it up. As it was the worst thing that could ever happen to you. You hide it” (min. 27´44).

Segato (2003) acentúa la imposibilidad de visualización dado que, tanto física como psicológicamente, la violación es interna (p.43). La autora plantea la estructura de género como *estructura de poder* (p. 23) y refiere a este tipo de violación a la cual denomina *cruenta*. Entiende que más allá de lo lineal de los términos hombre o mujer, está la posición de sujeto masculino y sujeto femenino, pensados éstos como relaciones de poder entre unos y otros. Son estas asimetrías de poder las que se plantean en el abuso del cuerpo de unos por parte de los otros. Esta situación de sometimiento se acrecienta en situaciones de guerra, donde el cuerpo de la mujer es un territorio más a conquistar. Es interesante el aporte de la autora en señalar dos aspectos de las violaciones. Uno, como un castigo a una mujer genérica. "La violación se percibe como un acto disciplinador y vengador contra una mujer genéricamente abordada" (p.31). Aspecto que añade a la objetivación a que se la somete, un carácter moralizador.

El otro aspecto que señala es la violación de la mujer "Como agresión o afrenta *contra* otro hombre también genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de Un cuerpo femenino o en un movimiento de restauración de un poder perdido para él" (p.32). De alguna manera el cuerpo de la mujer fue el territorio donde los aspectos simbólicos del Genocidio tuvieron su clara representación. En esta agresión contra la mujer, no sólo se violaba su cuerpo, se violaba toda una raza. El perpetrador detentaba de esta manera su poder de penetrar y apoderarse de toda una nación.

La guerra marca un exceso, una polarización de estas tensiones que determinan la búsqueda del borramiento del otro. En el genocidio esta relación dialéctica está marcada por una rotura de la relación especular, donde este otro es mirado como un enemigo a destruir. No es más que un cuerpo vacío, una nuda vida en los términos de Agamben (2006), donde la violencia no solo es acto sino también lazo. Lazo que silencia y somete.

Bien puede decirse que el accionar bélico es un paso al acto de la intención agresiva ante lo insoportable de la diferencia. Opera el borramiento del otro; tras el estruendo devastador y el grito que ensordece, permite imponer silencio y sumisión (Castro, 2005, p.121).

9.4. El duelo ante los restos óseos.

El documental comienza con una escena de Suzanne en el desierto de Der el Zor, sentada frente a unos restos óseos. "Aquí estoy. Me tomó 40 años llegar aquí" (1'13).²²

22. "Here I am. It took me 40 years to get here." (min. 1'13)

Todo lo que se ve es aridez y las huellas silentes de uno de los episodios más macabros de la historia. Luego de recoger unos cuantos huesos y observarlos con dolor, comienza a cubrirlos con las arenas de alrededor. Es inevitable asociar la escena con la representada por Antígona, la que no había “nacido para compartir odio, sino amor” (Sófocles, 2001, p.14), y que solo quería cubrir con una fina capa de polvo el cuerpo de su hermano, para protegerlo de la podredumbre, los perros y las aves. El gesto de Khardalian es en sí un rito fúnebre, una tardía sepultura. El entierro de los huesos de una nación que murió en el silencio, en la ignominia, en la soledad. Que padeció la muerte seca de la que habla Allouch (2006). La muerte sin ritos.

En la escena que sigue (1`37), aparecen decenas de fotos esparcidas por las arenas del desierto. Algunas de su abuela, otras quizá anónimas o de familiares ya muertos. Khardalian le pone rostro a esos huesos. Como Antígona, Khardalian (y en ella los descendientes) se siente compelida por el Até, la fatalidad, la desgracia, la marca familiar que no le permite vivir. En el minuto 28 del documental la escena vuelve a los restos óseos de Der el Zor “He llegado al final del camino” (28`03)<sup>23</sup>, dice Suzanne. Vuelve a Markada, “el sitio sin memoria, el sitio que consume toda la memoria” (28`15)²⁴. Allí se erigió un osario, con huesos recogidos en el desierto y pertenencias de los deportados que fueron quedando en el camino. “Este es nuestro Auschwitz” (39`33)²⁵ dice Khardalian, en referencia al horno natural que fue el desierto de Der el Zor, y a Chammadeh, una cueva gigante ubicada allí, donde se estima que 160.000 armenios fueron quemados vivos o gaseados. Ella siente que el mundo entero quiere olvidar este lugar y a los que allí perecieron.

La amplia zona está llena de fosas comunes, donde la documentalista recoge, impactada, restos óseos y dientes. “Hasta donde el ojo puede ver, solo tumbas” (30`04)<sup>26</sup>, le dicen los lugareños. ¿Qué es hasta donde el ojo puede ver?, pregunta Khardalian, incrédula del alcance del exterminio. Y es entonces cuando Khardalian se quiebra “Restos yaciendo alrededor como basura” (31`12)²⁷. Es el momento donde su dolor no solo se intuye. “No sé por qué estoy llorando” (32`58)²⁸ dice, sin poder detener las lágrimas.

23. “I have reached the end of the road”. (28`03)

24. “The place with no memory, the place that consumes all memory” (28`15).

25. “This is our Auschwitz” (39`33)

26. “As far as the eye can see, nothing but graves” (30`04)

27. “Remains lying around like rubbish” (31`12)

28. “I don’t know why I’m crying” (32`58)

Grandma's tattoos parece ser de principio a fin un rito fúnebre. Un documental que permite expresar el duelo y el dolor contenido durante toda una vida. Ese duelo que nadie realizó por su bisabuelo asesinado. Ese que no permitió que algo del dolor y las pérdidas de su abuela se socializaran, subjetivaran y hallaran algo de consuelo y comprensión. Uno inventa, decía Lacan, uno inventa lo que puede.

“Necesito desesperadamente rescatar del olvido los detalles ahora olvidados” (23´53)²⁹. El enigma que movió a Khardalian jamás se develará. La nieta jamás averiguará que pasó con su abuela, dónde vivió, con quién, cómo sobrevivió. En el camino encontró algunas respuestas, pero estas la llevaron a más preguntas que jamás serán respondidas, porque quien puede dar cuenta ya no está para contar su historia.

10. Análisis individual

Cuando ponga un pie en el silencio significará que mi padre ha desaparecido para siempre. (Auster, 1997)

El análisis singular tiene en cuenta que los entrevistados eran narradores de una historia ajena, pero a la vez propia. En muchos casos, quizá la mayoría de ellos, el discurso fue revelando mucho más de lo que inicialmente pensaron decir. La sorpresa estuvo presente, esa que se produce cuando surgen saberes no sabidos. Estuvieron colmadas de pausas, de silencios, de frases a medias, de momentos de profundo pensamiento e introspección. Se repitieron frases, a veces más de una vez. Quizá para enfatizar la importancia de lo dicho. Quizá para intentar asimilarlo.

Los entrevistados buscaban las palabras justas, intentando ser veraces en el relato de hechos que no presenciaron, de historias contadas en la intimidad hace ya tanto tiempo que el recuerdo las vuelve esquivas. Dado que “quien cuenta su historia se ve interpelado por ella” (Marinas, 2007, p.20), junto al relato surgía la racionalización, la búsqueda de sentido ante el sinsentido, ante eso incomprensible, y también, por supuesto, el dolor.

En la narración de la propia historia se apela al recuerdo, y esto implica gestionar *pérdidas y olvidos*, por ende, el duelo. “El duelo implica que las historias están cargadas de palabras y también de silencios, olvidos, porque quien habla ya es otro-respecto a lo vivido- y quien escucha también” (Marinas, 2007, p. 53).

29. “I desperately need to salvage the now forgotten details from oblivion” (min 23´53)

10.1. Entrevista 1 y 10. Cuando el silencio es radical

En la presentación de un libro coincidí, hace un par de años, con un miembro de la colectividad armenia con quien iniciamos un diálogo. Me presenté como psicóloga en proceso de investigación para la tesis de maestría y ese fue el conector de la conversación. Hablé del dolor de sus antepasados, un dolor que siente sigue vivo en ella. Hablé de vivencias, sueños, y la presencia de ese malestar que la llamaba a elaborar algo que no sabía qué era, pero sí que venía de atrás. Fue convocada a participar de la investigación y aceptó de buena gana. Tenía mucho para decir y quería hacerlo. Sin embargo, al contactarla para la entrevista, primero pospuso el encuentro, y a la segunda llamada, no respondió. O lo hizo, con silencio.

Sobre el final del trabajo de campo se produjo el reencuentro con una amiga que hace tiempo no veía. Hablamos del conflicto de Artsaj, hablamos del Genocidio. Aceptó la propuesta de participar de la entrevista, pero al momento de concretar el encuentro expresó no poder hacerlo: “No sé si tendré tiempo”.

Jeanine Altounian, psicoanalista y traductora de Freud al francés, participó en 1994 de una serie de conferencias organizadas, entre otros, por la Facultad de Psicología con el tema *Violencias y Traumatismos históricos*. Su disertación titulada “Traumatismo de un genocidio no reconocido en los descendientes de los sobrevivientes armenios”, recoge en un tramo lo siguiente:

A los armenios no les interesa mucho que se investiguen sus padecimientos, que se analice el infortunio sufrido. Les interesa [sic] los libros de historia donde se describen los hechos ocurridos pero no le dan importancia al sufrimiento psíquico de los descendientes, no les interesa que se profundice, que se investigue sobre el dolor vivido (Ohanian, 1995, pp.6, 7).

Puede pensarse que en este *no darle importancia* no radica tanto el desinterés como una desmentida a un dolor demasiado profundo. Kuyumciyan (2009) considera a este silencio un modo de protección “frente a una herida difícil de cicatrizar en la subjetividad” (p.286). Pero también se lo atribuye al miedo de los sobrevivientes, incluso, a que se repitan las matanzas que vivieron. La transmisión de ese miedo a las siguientes generaciones dificultó, no solo la posibilidad de armar su historia, sino también la de enfrentar el dolor propio y de sus antepasados.

Para sobrevivir, plantea la autora, los armenios desplegaron diversos modos de silencio, algunos más radicales que otros.

10.2. Luciné: un padre muy callado, siempre con la cabeza baja

Luciné es hija de sobrevivientes del Genocidio, tanto por parte materna como paterna. Su madre era una niña muy pequeña, de apenas 2 años, cuando llegó al Uruguay con sus padres y hermanos. Luciné lo describe como un viaje muy largo en el que enfermaron su madre y la hermana menor, y “casi mueren”.

Los datos que su madre aporta son escasos. No hay muchas narraciones de la experiencia previa al exilio. “Dejaron todo, tierras, todo. Vinieron con lo puesto, escapados”. Lo que aporta con certeza es la convicción de las consecuencias de eso que nunca fue del todo clarificado y que Luciné adjudica al dolor que portaban. Su abuelo murió muy joven, cuando su mamá tenía 9 años, “enfermó de tristeza, murió de tristeza”. Esta muerte se encadenó con un evento de hipertensión de su abuela dejándola parálitica y obligando a que su mamá, apenas una niña, se hiciera cargo de sus hermanos menores. “Todo de tristeza”, reflexiona Luciné.

La historia de su padre es aún más enigmática. Su mamá aportó poca información pero su padre ninguna. “Mi papá no, nunca habló nada, nunca habló nada. Era un hombre muy callado, siempre con la cabeza baja. Nunca, nunca mencionó nada”.

Como único recuerdo narra una escena familiar en su adolescencia. Mirando una película aparecen imágenes de Estambul: “Lo vi que se le llenaron los ojos de lágrimas, agachó la cabeza y se fue a acostar”. Ante la pregunta de Luciné, es su mamá quien responde: “es porque no soporta escuchar de Estambul, porque fue donde vivió todo”.

¿Qué es *todo*? Nada fue dicho, pero esa nada, ese silencio pareciera alojar el *todo* del dolor de un adolescente de 17 años que huye de la barbarie, solo. A esa edad llegó al Uruguay el padre de Luciné, “para abrir camino para su mamá y sus hermanas”. Es una de las hermanas mayores quien poco antes de morir le cuenta algo de su historia: “Los turcos mataron a su papá delante de ellos. Mi padre vio como le mataban a su padre, le quemaban la casa. Durmieron en la calle”.

Sus padres “llegaron sin saber idioma, sin nada”. *Sin idioma*, añade a ese *sin nada* material, un *sin nada* simbólico. El lenguaje, además de constitutivo, aporta las herramientas básicas de interacción con el medio, y su carencia acentúa las privaciones y los miedos. El idioma ha sido una de las mayores dificultades del exilio de los sobrevivientes. El armenio no es una lengua latina, y la grafía es muy distinta. Este fue un obstáculo añadido para la inserción en medios culturalmente lejanos. Idioma viene de *idion*, que significa lo propio. La lengua es

más que un sistema simbólico, es nuestro propio modo de decir, es lo que compartimos, lo que construimos juntos. El idioma conjuga lo íntimo y lo público (Marinas, 2004). Hace que al hablar sea posible que alguien escuche. El papá de Luciné “no hablaba bien el español hasta el último día de su vida”. Como refiere Altounian (1990), hay un campo de discurso en el cual no pudo nunca situarse.

Surge de su historia una situación que se reitera entre los exiliados armenios y que volverá a aparecer en esta investigación. Su padre no tenía dinero suficiente para traer a su familia. Un armenio, también migrante, le propone pagarle el viaje a una de sus hermanas si se casa con él. El padre de Luciné accede. “Entonces pagó el viaje y mi padre para salvarla de esa masacre la mandó traer”. Al llegar esta tía ante la propuesta responde: “No quiero casarme con él. No quiero”. No tiene alternativas viables. El precio de salvar su vida fue un matrimonio en el que “nunca fue feliz”. Paradójicamente, esta es la tía “que más habló”. ¿Será que ese *no quiero* habilitó la posibilidad de narrar algo más? Su tía mayor, por otra parte, “nunca habló, pero siempre fue una mujer en depresión,... con querer morirse”.

La reflexión que Luciné hace de su historia familiar y los efectos en su propia vida dan cuenta de una marca que se transmitió

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.

Cierra con un aprendizaje y la inspiración que hoy como adulta recibe de su historia.

Hoy que soy grande lo veo de otra manera, agradezco y admiro por todo lo que pasaron y superaron. Vinieron acá sin tener nada en el bolsillo. Estoy orgullosa por los valores que me dieron: esfuerzo, trabajo y honestidad. En muchas oportunidades, que pasé problemas en mi vida, eso me ayudó, que yo llevo esa sangre. Si mis padres y abuelos levantaron la cabeza en circunstancias muchísimo más difíciles que las que yo estoy pasando, yo también.

10.3. Cristina: El dolor de no saber su nombre

Cristina también es hija de sobrevivientes y tiene relatos testimoniales de ambos padres, aunque plantean diferencias en los hechos y en la transmisión de los mismos.

La historia de su madre es para Cristina “muy triste, realmente”. Es un recuerdo propio y construido, “ella contaba lo que recordaba y cosas que le habían dicho a ella”. Rellena las lagunas de la memoria con los relatos de otros. Recuerda nítidamente el episodio en que su padre pierde la vida. Intentando salvar la vida de su hija, en el cruce de un río o arroyo, los turcos lo decapitan. La desesperación, sus gritos de *Hairig, harig* (papá) y el color rojo del agua del río por la sangre de los asesinados son los recuerdos más vívidos de su mamá.

Y ella recuerda perfectamente bien que había, en el arroyo ese, 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 seguían la dirección de los ojos de mi madre y 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. Eso recuerdo que mi mamá lo recordaba así, clarito.

Este recuerdo que “eriza los pelos” a Cristina es seguido por una narración que no cuenta con la misma claridad. “Después, como que en su vida le vino una etapa de olvido”. El relato que sigue está desarticulado y es vago. Fue adoptada por una familia kurda que era adinerada y la trataba “como a una princesa”. La obligan a adoptar el idioma kurdo como “el único idioma que hablaba”. La instruyen que en caso de ser interrogada debe negar su origen armenio, “ella tenía que decir que era kurda”. Aparece en escena una señora armenia, convertida luego su madre adoptiva, quien la reclama diciendo ser su tía. Logran la tenencia y la adoptan “como hija propia con nombre y apellido. Pero sufrió los avatares de la guerra”.

Los avatares a los que hace referencia Cristina son la pobreza y la lucha diaria por sobrevivir. Siendo una niña pequeña la mamá debía andar por las vías del tren recogiendo papel para vender. “El calzado de mi madre era la planta de los pies”.

La historia de su padre fue diferente. Provenía de una familia de buena posición económica. Él tenía 7 años al comenzar el Genocidio. Quedó huérfano de padre, quien fue reclutado por el ejército junto a sus hermanos mayores. Nunca volvieron, “fueron muertos en la guerra, fueron muertos en la guerra”. Tenía dos hermanas mayores de 9 y 13 años. Esta última llamada

María era muy muy bonita. Esa desapareció. Fue una joven que desapareció y por más que buscaron, intentaron, averiguaron nunca se supo de ella. No se sabe si fue asesinada, si fue llevada por los turcos a un harén, si fue llevada a Turquía a casarse con un turco. Nunca, nunca, nunca se supo nada de ella. Ella quedó perdida en la historia, quedó perdida en la historia y su nombre era María.

Perdida en la historia. ¿La familiar? ¿A qué historia se refiere Cristina?

Después “muchos más detalles no tengo”. Como hija menor de la familia, escuchaba historias que se compartían entre hombres, sus hermanos, tíos, padre. Como si fueran narraciones de las que había que protegerla.

Mientras yo me estaba durmiendo escuchaba las historias que ellos contaban. Terribles historias. Hacían como cavernas, pozos para esconderse y después iban haciendo como cuevas, escarbando y sacando, escarbando y sacando, para tratar de salir a algún lado que nunca supe a donde fue porque yo quedaba dormida escuchando los relatos. Y cuando preguntaba al otro día esas cosas, no me contaban.

¿En qué se diferencian las historias de su papá y su mamá? Ambos son relatos fraccionados, piezas de un puzle incompleto. Verdades no dichas, al menos no dichas todas. La diferencia es que,

mi papá sabía quién era. Mi papá tenía mamá, lejos pero la tenía. Su alma era diferente, estaba más lleno mi papá. A mi mamá le quedó siempre esa angustia, ese dolor de no saber verdaderamente su identidad, su nombre su apellido. Ni nada de eso.

Es recién en la década de los 70 que su madre descubre la verdad. Quien la adoptó no sabía quiénes eran sus padres, ni sus nombres. Solo sabía que habían fallecido. Cristina relata el momento:

Me abraza y llora, llora, no para de llorar desconsoladamente y me dijo, “hoy perdí toda esperanza de conocer mi verdadero nombre y hoy perdí la esperanza de que quizá hasta hoy guardaba. La esperanza en mi corazón de que mi mamá estaba viva”. Habían pasado muchísimos años y aun ella conservaba esa esperanza. Y ese fue un dolor terrible para ella y todo eso se lo llevó. Son consecuencias de la guerra.

La madre de Cristina recibió varios nombres, cada familia adoptiva le adjudicó uno, pero el que le dieron sus padres no lo recuerda. El único nombre que guardó fue el de su hermana María, la desaparecida, la que se perdió en la historia. Quizá porque reteniendo su nombre algo de ella no desaparecía. Dice Marinas (2007) que “cada nombre es un relato condensado, un repertorio de escenas” (p.15), muchas de las cuales son inaccesibles al sujeto, pero otras hacen ruido. Entre escenas y nombres perdidos, está la búsqueda desesperada del origen perdido, del relato singular que condensa lo propio y lo ajeno.

A pesar de ignorar los detalles, sí puede dar cuenta de cómo esas vivencias afectaron la vida de sus padres.

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.

10.4. Maral: una voz que me pide el aporte al no olvido.

Maral es nieta de sobrevivientes, también por ambas ascendencias. A sus abuelos paternos apenas los conoció, fallecieron cuando era muy pequeña. Pero sus recuerdos están teñidos de silencio. “Siempre fue todo muy silencioso. No se hablaba nada. Mi abuela era muuuy calladita, muy calladitaaa, muy calladita. Siempre con cara, para mí, de tristeza”. Con su abuelo paterno hubo más distancia, y “no había un diálogo respecto a esto. Nunca se habló de nada con ellos”.

De sus abuelos maternos guarda otros recuerdos. Su abuela también era muy callada, triste y aún joven al fallecer. Con quien si compartió una historia fue con su abuelo materno. Sin embargo, “no te puedo decir que yo hablaba con mi abuelo del Genocidio, de lo que pasó”. El recuerdo puntual, es una escena en la casa frente a una estufa a leña. “Esa fue como una conversación súper profunda entre un abuelo y su nietito”. Es en ese momento que Maral pregunta y el abuelo responde. ¿Cuál es el relato? No hay recuerdo del relato sino una *“imagen como una película”*.

Pregunta: ¿Algo de esa película?

Maral: Me acuerdo que era tierra, tierra, gente que quedaba atrás, ¿no? Gente que no, que nada, que no volvían a ver. Lugares, escondites, diferentes, como pasajes, como lugares donde ellos se escondían y que después cuando veían que no estaba el peligro avanzaban hacia otro lugar. Y como mucho llanto, mucho, mucho llanto, mucha desesperación. Mucho temor a que cualquiera pudiera quedar en el camino.

Es apenas un recorte cargado de sensaciones, de emociones. Quizá porque el relator no podía abundar en detalles. Quizá porque la niña que lo recibía no podía retener tanto horror. “Tendría que ponerme como un buen rato. Como ir hacia atrás para recordar el relato en sí”.

Recuerda un tatuaje que sus abuelos tenían en el brazo. “Porque éramos armenios, entonces nos habían sellado. Entonces yo decía, como las vacas. Porque cuando uno es niño y te pasan estas situaciones te marcan para toda la vida”. Se desdibuja y se pone opaco el sentido de la marca del relato. ¿Cuál marca quedó para toda la vida? ¿La física? ¿La herida interior? ¿Cuál niño lleva la marca? ¿El que relata? ¿O la niña que recibe el relato? “Yo decía, pero tan chiquito y con esa marca. ¿Cómo te marcaron tan chiquito?”

El relato pasa entonces a otra marca. El de la creencia en Dios como algo que el Genocidio acentuó. Su abuelo oraba antes de comer.

Pensé que lo hacía como diciendo: hoy tenemos para comer. Y lo hacía religiosamente antes de cada comida. Esas eran como marquitas. Vos sabes lo que es mo [no puede finalizar la palabra] [rírte] de hambre o carecer de un montón de cosas y sé que estaba completamente relacionado a lo que fue el Genocidio.

La escena, la única escena que puede narrar pero tampoco olvidar, vuelve en la entrevista.

Sí, me acuerdo, pero aparte me acuerdo todo, el lugar, tooodoo. Me acuerdo que era de noche, la estufa a leña, él estaba sentadito al lado mío. O sea todo. Te juro que o sea, voy a eso y mi abuelo está re presente. Me acuerdo que me lo contó y claro yo era muy chica ¿entendés? Me acuerdo que fue una narración como...fue muy fuerte pero fue porque yo le preguntaba ¿me entendes? Pero yo ahora te cuento esto y me quedó como una sensación de una película, pero no te puedo contar los detalles. ¿Entendés? Lo que permanece en mí hoy es la sensibilidad que esa narración causó en mí en ese momento y que permanece hasta hoy. Pero no te la puedo contar. Capaz que yo la reprimí también no lo sé (ríe.) A no ser que nosotros le preguntáramos unas cosas puntuales él no hablaba.

No puede contar, como tampoco pudieron hacerlo sus abuelos o sus padres. Estos nunca hablaron del Genocidio. Solo es portadora de una escena casi ficcional, cuyos detalles reprime. Un saber no sabido pero que tiene efectos.

Viste cuando algo se sabe, se sabe y no. Como ese pacto tácito ¿no? Yo, no sé cómo decirte esto. Que hay como una cuestión, que al menos yo la siento, con ciertos armenios con los que me doy. Que hay como una sensibilidad a flor de piel que tiene que ver con todo ese pasado que no sanó y del cual tampoco hablamos. ¿Entendés? Y es como si, una sensibilidad que está potenciada en relación a otra gente. Es difícil explicarlo. (Ríe) Yo bailé tango y hasta que no bailes tango no vas a saber lo que se siente. Es algo así. Pero creo que en los armenios es eso, lo no sanado, lo que no sanó. Y lo que viene atrás de mí en silencio me genera a mí y a todos los de mi generación. Incluso a gente más chica que tiene todavía menos relación directa. Que hay como una sensibilidad a flor de piel, que no me preguntes, que viene de algún lado y para mí viene de ahí, ¿me entendés?

Maral habla de su necesidad por un lado de saber, de preguntar lo que no pudo en su niñez, de recoger esas historias que siente se perdieron para siempre.

Me doy cuenta de estas cosas ahora. Todos los ancianos que tenían un montón de relatos para contarnos fallecieron casi todos. Si pudiera volver el tiempo atrás...Si hoy tuviéramos a esos

abuelos les preguntaríamos mucho más, desde otro lugar. El tiempo va decantando ciertas cosas y me parece como que, hoy ese silencio, si tuviéramos esas voces, podríamos saber más porque nosotros hoy estamos con más ganas de saber y preguntar.

El camino para Maral será elaborar esa historia a través del arte. Será desde lo artístico desde donde responderá a esa voz que le pide actuar.

Tengo una necesidad imponente de hacer algo, no sé qué es, en el arte. Algo que tenga que ver, que deje desde mi lugar de nieta y bisnieta, pero que en mi arte esté plasmado, por ejemplo yo me imagino un cuadro. Me imagino que quiero dejar algo que viene de atrás, y es una voz que me pide un aporte al no olvido de eso.

10.5. Levón: Uno lo supera negándolo

Los cuatro abuelos de Levón son sobrevivientes del Genocidio. En su caso también los relatos son de abuelo a nieto.

Mis padres no, nada. Con ellos nunca se habló del tema. Sucede algo similar en la película de Kurosawa, Rapsodia en agosto. La abuela con los nietos tiene una transmisión de la memoria de la bomba atómica y los papás están en un mundo moderno totalmente desencajados de la historia. En mi caso fue parecido. De abuelo a nieto fue el relato.

Las visitas a sus abuelos maternos eran quincenales, “pero no sé si ese fue el motivo por el cual nunca tuve una charla puntual sobre el tema”.

Con quienes desarrolló un vínculo más cercano fue con sus abuelos paternos, con quienes convivía. Era su abuela paterna quien aportaba los relatos. ¿Qué contaba?

El exilio que tuvieron atravesando el desierto. Que había niños que pasaban hambre y sed. Que tiraban los bebés recién nacidos al río. Que había madres que se cortaban un dedo para que ese dedo sirviera a sus hijos de lápiz, para aprender a escribir el idioma.

Para Levón estos relatos eran fantásticos, pero tomados literalmente. “No sabés con el tiempo hasta donde el relato es real o ficcionado”. Como niño recibió con literalidad lo que luego como adulto cuestionaría. Serán luego las historias de otros encontradas en libros, películas o documentales las que harán constatar que los mismos hechos se repitieron en lugares distantes. “Entonces este relato no puede ser ficcionado”.

La angustia no estaba presente en la narración de la abuela, pero tampoco había desafectación. “No recuerdo que estuviera angustiada, ni lágrimas. No. Era un relato bien claro.

Lo que si había, creo que se percibía bronca. Utilizaba adjetivos hacia los turcos que evidenciaban esa bronca”.

Se señala que en su relato Levón no reproduce experiencias personales.

Pregunta: ¿Los relatos eran sobre ella? ¿O eran sobre otros?

Levón: Nunca me contó sobre un relato personal.

Pregunta: Es decir que sobre lo propio hubo silencio.

Levón: Sí, hubo silencio, sí. Era sobre lo que vivieron los armenios en ese momento. No, no lo personalizaba. Las condiciones en las que murieron los demás hermanos y padres, de eso nunca hubo un relato personal. Vos veías mucha gente en esos relatos pero eran anónimos. Nunca personal. Tal vez era una forma más fácil de llevarlo.

Otra forma de hacer silencio. Hablar de lo que se puede hablar, pero sin llegar a decir sobre la vivencia propia. Cuando Levón interroga a su abuela directamente ella responde: “Hay cosas que no se preguntan. Hay cosas que no se preguntan. Son así y ya está. Entonces como que la palabra o la pregunta llega hasta determinado nivel. Después, de ahí para adelante no se pregunta”.

Levón entiende que el relato mismo es traumático. Lo ilustra con un recuerdo infantil de su pasaje por el Colegio Armenio. La conmemoración del 24 de abril convocó la tarea de una expresión plástica relativa a la fecha. El dibujo de Levón utilizaba como técnica el esfumado con el polvillo de los lápices, difuminados con algodón. Consistió en muchas cruces negras en un fondo rojo que al difuminarlo quedó rosado.

El dibujo era súper inocente. Y lo que estaba representando era una cosa terrible. Pero esa cosa terrible estaba envuelta en nubes de algodón rosadas. No lo viví de forma traumática en el momento, pero años después dije ¡Pah! ¡Esto fue terrible!

Califica a la experiencia de locura, De un forzamiento en la representación de algo ante lo que se carecía de herramientas para su abordaje. “No les diste herramientas para procesar. Faltó un sostén de significación de lo sucedido o del relato”. Falta de sostén del sistema escolar y también del familiar. Ante los relatos despersonalizados, parciales, donde los niños debían leer entre líneas el enigma que se presentaba ante ellos. Lo cual movía a Levón a preguntarse ¿Era real? ¿Es un relato ficcionado? Había un mismo nivel de relato a nivel familiar y escolar. “Nunca recibí de ninguno de esos dos ámbitos una cosa más explicativa como para tener algo para elaborar”.

Lo que no se pudo elaborar quedó como enigma, como un dolor suprimido que años después emerge inesperadamente. La letra de una canción de Aznavour, relativa al Genocidio, reaparece en su vida adulta trayendo memoria y afecto: “Escuché eso y se me empezaron a caer las lágrimas. Te das cuenta que hay algo ahí, que uno lo supera negándolo. Sacándolo para un costado”.

El silencio para Levón no solo es algo recibido, también habla de una responsabilidad en la transmisión.

No hay duda que del silencio también somos responsables nosotros. Yo a mis hijos nunca les transmití la memoria de mi abuela. Espero que lo hayan hecho sus abuelos. Pero yo termino repitiendo el mismo patrón que mis padres y me parece interesante ese punto también. Porque es algo que se traslada de generación a generación.

10.6. Harutiún: Eran medias historias. No terminaban de decir.

Harutiún desciende de cuatro abuelos sobrevivientes del Genocidio. Por vía paterna recibió relatos de su padre, quién fue depositario de las narraciones de su abuela. “Fue el hijo más chico y fue el que de alguna manera recibió las historias. Mis tíos nunca hablaban del tema. No se hablaba, no se tocaba. No, no, no”.

Su abuela sale con su familia al camino de la deportación, uno a uno van muriendo sus padres, primero su madre, luego su padre no resiste el rapto de su otra hija y fallece, luego pierde a uno de sus hermanos. Llegan a Irak con el único hermano vivo, el cual muere tiempo después, dejándola sola. De todas estas pérdidas la que más parece haberla afectado es la desaparición de su hermana.

Ese recuerdo de la hermana que no, no, nunca pudo olvidar, fue una desaparecida, ¿no? Estaban el padre y la madre y los hermanos, que ella fue perdiendo en el camino y eran muertes que ella vio. Sin embargo el caso con la hermana era un vacío que ella tenía. A su hermana la habían arrancado de sus manos.

La desaparición de un ser querido añade, al dolor de la pérdida, la incertidumbre. ¿Está vivo? ¿Está muerto? No está ni vivo, ni muerto. ¿Cómo se realiza el duelo por quién ni murió ni vive? No hay cuerpo ni certeza, solo la repetición traumática de la desaparición. El vacío que dejó la desaparición de su hermana, fue más inasimilable para la madre de Harutiún que ver morir a su familia.

De su abuelo paterno dice que “esa es una historia que no pudimos recomponer”. Hay pérdida de cosas, incluso el apellido. “Mi padre me decía, no sé exactamente, ese apellido lo puso el abuelo. Lo puso y ahí quedó. Así que para atrás tampoco podés ir”.

Atrás es una línea genealógica que viene dada por un apellido. Es lo que nos vincula a un linaje, a una herencia, a una historia. Los apellidos que muchos sobrevivientes ignoraban fue también un corte con la propia historia. Para atrás tampoco se podía ir.

De sus abuelos maternos dice, “historias directas, no, no me contaron”. Su abuela le transmite su vivencia cristiana y desde el idioma turco, el único que ella hablaba le transmitió la “tradición espiritual armenia”. Sabe que perdió a su padre, al cual mataron delante de ella. “La historia que nunca contó y que nunca nadie contó y que rondó como un fantasma, todo el tiempo, por la forma de relacionarse de ella, probablemente haya sido violada. Quedó ahí”.

Su abuelo materno conservó más intacta a su familia. Debido a su profesión, relacionada con los militares, fue advertido y pudo huir a tiempo, salvando a su familia. Sin embargo “nunca me contó la parte de la huida”.

“Es lo que lograron transmitir” dice Harutiún. Historias de violencia transmitidas parcialmente por sus abuelos. “Después había cosas de silencio, de cosas... Veías que había como personajes fantasmas en esas historias. De gente que no se sabía. Eran medias historias, no terminaban de decir. No terminabas de saber si eran...”

Ese medio decir tuvo efectos. Por un lado, empujó a la búsqueda de la verdad.

Empezás a buscar en otros relatos a ver si encontrás algo que cierre. Porque además se genera como... no es ni siquiera misterio, como un ocultismo, un algo que no se dice que no terminas de saber qué es eso que se filtra.

Por otro lado, está la pregunta del porqué de ese silencio.

Primero pensás que no te quieren contar o que... ni siquiera la primera reacción es pensar que les daba vergüenza, esa es la segunda. La primera es que era un secreto, que no te quieren decir y entonces queda todo como que a alguien se le dice algo y al otro se le oculta. Después pensás en la vergüenza, y a lo último te das cuenta que lo que querían era proteger.

Yo veía a mi abuela, esa cosa paradójica ¿no? Siempre estaba trayendo nueces y pasas Una dulzura de contarme cuentos y de pronto pasaba y la abuela se ponía triste y se ponía a llorar.

Esta es una interpretación posterior mía que me hace pensar en el dolor de haber perdido su lugar. Y la sensación que tuve de mis abuelos y también lo transmitieron mis padres, tenemos un

gen errante que no podemos parar en ningún lado. Sentís que hay un desarraigo, es gente que perdió su lugar y ese lugar trataron de encontrarlo de distintas formas. ¿Qué es esa locura de no encontrar su lugar en ningún lado?

Harutiún llama el *gen errante*, a esa no pertenencia a ningún sitio que parece transmitirse entre generaciones. Interrogado en una entrevista acerca de porqué los personajes de sus obras son generalmente nómades, el cineasta Atom Egoyan responde “Yo no me siento verdaderamente en casa en ninguna parte” (Ohanian, 1998, p.45).

Y ahora no sé cómo componer eso. Entonces decís ¿Cuándo podremos hablar en voz alta? Hay cosas que nos cuesta verlas a nosotros, en esa búsqueda hacia atrás. Y esos silencios no te dejan reconstruir, porque también... No sé... Yo pienso que hay un dolor... Cada vez que pienso en mis abuelos, lo pienso de ahí... Una cosa es la víctima, porque la víctima murió, terminó, ya está, ya quedó. El tema es el sobreviviente que es la gran víctima, que muchas veces se preguntó ¿por qué yo? Yo de los relatos de mi padre, le pasaba a mi abuela por la cabeza que decía ¿por qué yo?, ¿por qué yo la sobreviviente?, ¿por qué ninguno de mis hermanos sobrevivió?... terminé yo sola.

10.7. Hasmig: se expresaban a través del silencio

Hasmig es hija de sobrevivientes del Genocidio. En su narración, (al igual que en la mayoría de las entrevistas) hay momentos de largo silencio.

Su padre era un niño que marchó en las caravanas de deportados a Der Zor, en tanto su abuelo trabajó en las vías del tren hasta la extenuación. Cuando pudieron volver a su casa, estaba ocupada por kurdos y debieron ir a un campamento de refugiados. “No había mucha transmisión de las vivencias. Algunos no hablaban nada. Se expresaban a través del silencio”. Su padre hablaba en términos genéricos, sin detalles, sobre el maltrato que vivió y el trato de “seres inferiores” que recibían. “Estas vivencias lo marcaron. Era un hombre introvertido, pacífico, no discutía. Cuando le hacían preguntas se retraía”.

Hasmig expresa que esto no es un cuento sino una marca, no solo en la vida de su padre sino en la propia. “Nuestra historia hubiera sido diferente si no hubiera pasado eso”.

Su familia materna hablaba más acerca del Genocidio, pero los relatos eran contados con dolor, con lágrimas. Era muy traumático. Sus tíos maternos “eran sumisos, no hablan del tema. Eran introvertidos por esas etapas de dolor. Vivían con temor”.

Su madre nace en pleno Genocidio. Su abuelo materno era sacerdote armenio (los sacerdotes ortodoxos armenios tenían familia. A diferencia del catolicismo, el celibato no era una imposición). Al momento del destierro los turcos le proponen convertirse al Islam para salvar su vida. Su abuelo les responde que no abandonará su religión y es asesinado. Su abuela queda viuda con 6 hijos. Sabiendo el peligro de rapto y violación que corría su hija mayor, una adolescente de 12 años, la casan con un joven armenio el cual es asesinado dejándola viuda con 13 años. Al volver a su casa la recibe un turco con las trenzas de su madre: “yo maté a tu madre, pero no sufrió porque le corté la cabeza”. La madre de Hasmig y sus hermanos se crían en orfanatos.

Señala, también, la importancia que la religión tuvo en sus vidas. “La religión los mantenía, Era una forma de contención. La nacionalidad estaba por debajo de lo espiritual. La fe era lo más importante”.

Destaca la influencia que la emigración tuvo en su familia, las diferencias culturales que debieron afrontar y la gran pobreza en que estaban sumergidos. Entiende que todo esto determinó que evitaran hablar del pasado.

“Los relatos son muy tristes, muy dolorosos. Pasaron por circunstancias terribles. Les marcó la personalidad. Eran perseguidos y culpados de la situación que vivían”.

10.8. Garo: Se preguntaban ¿por qué nos pasó? Y no tenían respuesta

“Los testimonios del lado de mi familia materna están a flor de piel. Los de mi padre, no. Fui atando cabos, con cosas y fui rearmando un poco las cosas”.

Garo tiene la inquietud de saber la historia de su familia desde muy pequeño. Narra el primer episodio, cuando aún era escolar, en el que intenta hablar con su abuela paterna en armenio, “mijito yo no hablo armenio”, le responde. “¿Y cómo que no hablas armenio? Y ahí empecé a darme cuenta. Después fueron viniendo otras cosas.” Ya adulto entiende y racionaliza que “no es que no querían hablar armenio, estaba prohibido. ¿Qué culpa tenían?” Su abuela paterna enviuda joven y con muchos hijos. Es a su padre a quien debe dirigir las preguntas sobre la historia familiar paterna, a las cuales no puede dar respuesta.

Mi padre siempre dice: “nosotros no podíamos hablar de eso. Nosotros teníamos que trabajar. Nosotros teníamos que trabajar. (*Repite la frase*) No podíamos hablar del tema”. Me voy al extremo que mi padre me decía: “Nosotros ni cumpleaños hacíamos”. ¿Entendés? Una situación muy difícil.

Por el lado materno, es su abuelo quien más narrativas aporta, a pesar de que “en la medida que fue envejeciendo, fue dejando de hablar del tema. Yo creo que porque iba viendo más cercana su muerte y cada vez quería hablar menos del tema”. El abuelo vino solo, dejando a su familia en Turquía, habiendo perdido a su padre. “Mi bisabuelo desapareció. No lo tengo claro. No tengo claro eso. Yo creo que se lo llevaron detenido y nunca más volvió. No supieron más de él”.

Sí recuerda conversaciones entre sus abuelos maternos. “Entre ellos hablaban del tema del Genocidio y se preguntaban: ¿Por qué nos pasó? ¿Por qué nos pasó? Y no tenían respuesta. No tenían respuesta”.

Sus abuelos también preservaron la fe cristiana y no le inculcaron odio a los turcos.

Garo le ha dedicado mucho tiempo a través los años a investigar y tratar de armar no solo su historia familiar, sino además, buscar el sentido del Genocidio. Aporta ricas reflexiones acerca del silencio de la mayoría de los sobrevivientes.

“Y a veces miro y digo, podría haber preguntado tal cosa, podría haber preguntado tal otra. Y bueno, lo que no pregunté, no lo pregunté. Lo que no pregunté, no lo pregunté”. *(Repite pero en tono más grave, casi parece que le duele).*

Señala, a su entender, ciertas causas de ese silencio. Primero, la posibilidad de una nueva vida

Por un lado, es, en nuestra tierra no podíamos vivir como armenios. En Uruguay sí podemos vivir como armenios. Podemos tener nuestras escuelas, nuestras iglesias, podemos aprender el idioma armenio, podemos bautizar a nuestros hijos, podemos casar nuestros hijos. Podemos hacer una misa por nuestros muertos, podemos tener nuestras instituciones, tenemos libertad. Entonces, no hablemos de lo que nos pasó y construyamos una nueva vida acá. Yo creo que hay algo de eso. Construyamos una nueva vida. Y el problema del silencio de alguna manera es... el problema, lo planteo como un problema.

Por otro lado, lo incomprensible de las matanzas

Yo pienso que muchos no tenían claro. Pienso que son varias cosas. Los que no sabían bien por qué. Por un lado el desconocimiento del porqué. ¿Qué vas a contar si no sabés por qué? Después si lo sabés no querés trasmitírselo a tu descendencia.

En tercer lugar, no dejar un legado de dolor.

¿Por qué le voy a transmitir un trauma, un complejo, un problema, la muerte? ¿Por qué transmitirle eso a mi hijo? Y después la incapacidad de contar. Que estés bloqueado. Bloqueado emocionalmente. Imposibilitado de hablar de eso. ¿Cómo no voy a comprender que una mujer que fue violada no quiera contar eso?

Entonces, resumiendo, no sabían bien qué les pasó. Si sabían no querían transmitírselo a su descendencia. Y lo otro, empezamos una nueva vida en otro lugar y olvidamos el pasado. El problema es que no dejaron testimonio. Yo entiendo que puede no haber filmaciones. Puedo entender que no haya eso. Pero escrito...

Finalmente, Garo articula transmisión, dolor y duelo en su reflexión final.

Ahora, ¿por qué no hablar del tema del Genocidio? Bueno yo pienso que hay algo de eso. No transmitirle a nuestros hijos el dolor que pasamos. Yo creo que fue un error. Yo creo que fue un error. No les puedo reclamar.

Pero claro, el duelo, como cuando fallece un familiar, el duelo muchas veces lo haces tiempo después. Lo hacés como podés. Y si es por el genocidio de una nación (*hace el gesto de inmensidad*).

10.9. Vartení: ¿Por qué se dejaron matar?

Los padres de Vartení vivieron el Genocidio. Su padre fue el único sobreviviente de su familia. Mataron a sus 3 hermanos y violaron a su hermana delante de él.

Él se escapó por las... se escapó por el desierto de Der Zor. Se escapó y comía pasto y de las cañadas tomaba agua. Dice que lo único que le quedó del cuerpo era una barriga inmensa y los ojos grandotes. Porque era hueso, no le quedaba... Eso lo dice. Era un niño. Era el más chico. Y cuando vio que a los hermanos los mataron, este... Andar vagando por el desierto. De día sol, de noche viento, frío. Solo. Un chico, ¿viste?

Su madre provenía de una familia adinerada, era hija única con cuatro hermanos. Los turcos entraron y saquearon su propiedad. No tiene detalles de lo que pasó con su familia materna, pero sí sabe que su madre terminó en un orfanato. “Una señora armenia, era modista, vino al vorpanoz (orfanato) para llevarla como hija. Eligió a mi mamá y se la llevó. Y mi mamá con ella aprendió cómo se hace el café, cómo se hacen las cosas”.

La madre de Vartení también vivió un matrimonio arreglado. Su padre había llegado a Uruguay, “como llegó, no sé”. Un familiar de su madre, le propone al padre:

Vos págale el pasaje, si viene y no se gustan yo te doy la plata. (Ríe). Pasaba eso. Por foto le gustó a mi papá. Y después, cuando vino, en seguida ya se casaron. Mi mamá le dijo que sí, porque el primo le dijo: tenés que decirle que sí. Y a mi papá le gustó.

En la inscripción en el Registro Civil la madre de Vartení no puede dar su fecha de nacimiento. No la sabe. El funcionario le pregunta: “¿Usted no festeja su cumpleaños?” Finalmente la madre inventa una fecha. “Le dio esa fecha y quedó así”.

La madre de Vartení mantuvo siempre la esperanza de que “los tashnaksagan liberaban Armenia”. Esta convicción hizo que no le permitiera a su hija estudiar, “me quedé siempre que quería estudiar y no me dejaron y no me dejaron.” El objetivo de su madre era evitarle tener raíces en Uruguay que le impidieran retornar a Armenia cuando fuera liberada. “Tenía terror, ¿viste?”

Este terror se lo transmitió a sus hijas. Ellas de pequeñas, cortaban las espinas de las palmeras “y las enterrábamos en la tierra porque si venían los turcos a llevarnos con eso nos íbamos a defender. Queríamos tener reserva, era nuestro arsenal, ¿viste?”

Dice que en su infancia de lo único que se hablaba era del Genocidio. “Y con las visitas teníamos que leer todo eso. De la guerra, de las cosas, de... Yo odiaba todo, todo. Las cosas que leía y escuchaba.” Sin embargo, las narrativas de su padre eran silenciadas.

Me acuerdo que él siempre contaba eso y mi mamá le hacía callar. Porque él después se ponía, se le... se ponía muy nervioso. Le sensibilizaba todo, la vivencia... No lloraba, aguantaba. Se ponía tenso y aguantaba y mi mamá lo mandaba callar. Y a nosotros que no hiciéramos preguntas. Porque decía que de noche tenía pesadillas y pasaba mal.

La reacción de Vartení, durante mucho tiempo, fue de enojo. “Yo le decía ¿por qué se dejaron matar por los turcos? Se fueron como bobos. Se dejaron morir. Y siempre discutía yo con mi papá por los armenios. ¿Por qué no supieron defenderse?” Hoy siente tristeza por lo que sufrieron.

11. Análisis temático transversal

11.1. Los desaparecidos

La cuestión de los desaparecidos no es inusual en situaciones de violencia de estado o genocidio. El término en sí mismo remite a una ambigüedad, dado que las personas no *desaparecen*. No es tampoco una cuestión de localización. Es más que eso. Es incertidumbre o

certeza delirante. Es no saber si la persona está viva o muerta. Es la esperanza, casi inagotable, de que el ser querido esté vivo, como vimos en la madre de Cristina. Y a su vez, la constante duda sobre si lo está. El desaparecido, entonces, no está ni vivo ni muerto. Está vivo y muerto a la vez.

Cristina, Harutiún y Garo refieren a al menos un familiar desaparecido, y dan cuenta de la profunda herida que dejaron en los sobrevivientes. La madre de Cristina retuvo solo un nombre, que no fue el propio, sino el de su hermana desaparecida. Parecería que podía olvidarse de sí, pero no de la hermana que le arrebataron. Algo de ella debía preservarse, al menos el nombre. Para Lepsius “hacer desaparecer es otra cosa, es evaporar, hundir en el espacio, desorientar, prohibir la memoria misma” (en Piralian, 2000, p. 79). Ante la prohibición de la memoria, quizá solo queda, paradójicamente, aferrarse al recuerdo.

Harutiún relata que el impacto de la desaparición de su hermana fue peor para su abuela que presenciar la muerte de toda su familia. Ella le dejó un vacío que no podía superar, “la habían arrancado de sus manos”. Si consideramos con Piralian (2000) que la imposibilidad del duelo enloquece, ante la incertidumbre de la muerte ¿cómo se efectúa el duelo? ¿Cómo duelar lo que no se sabe si se perdió? ¿Cómo dejar de esperar a quien quizá retorne algún día? Siguiendo a la autora, la desaparición hace desposeer a los muertos de sus cuerpos y de su humanidad. Los convierte en innombrables e innumerables (p.80). Este efecto de las desapariciones sobre el psiquismo de los sobrevivientes se acentúa con la negación del Genocidio, que redobla este borramiento del otro. No se sabe si murieron, y la negación hace que no hayan existido nunca. No hay un Otro que reconozca y permita subjetivar de alguna manera ese agujero. Solo hay repetición del horror y el trauma.

Si retomamos a Soler (1998) en tanto que el trauma es un imposible de anticipar y de evitar, y además, consideramos los efectos discursivos, ya que la narrativa sobre un ser desaparecido se detiene, entendemos la dificultad de los sobrevivientes de integrar estas pérdidas. Y en tanto no integradas imposible de ser transmitidas.

El olvido imposible del traumatizado, es el retorno de algo en el cual el sujeto no se ubica, no se reconoce. Por eso el retorno del trauma es en sí mismo traumatizante. La estructura del trauma es una estructura de forclusión. De forclusión en un sentido preciso, es decir, un real que no tiene correspondiente en la memoria, en el simbólico, en la inscripción (Soler, 1998, s.p.).

A esta falla del sostén simbólico es muchas veces lo imaginario lo que acude a hacer suplencia. “Habían personajes fantasma en esas historias” dice Harutiún y da cuenta del

malestar de su abuela, “ella tenía como una situación nerviosa, no lo podía controlar”. También puede que el soporte fantasmático de la escena que articula los registros real, simbólico e imaginario, caiga. Sin el sostén del deseo y la pantalla ante la angustia que es el fantasma, el sujeto simplemente sale de escena. El bisabuelo de Harutiún ante el rapto de su hija dice “yo no voy a poder seguir y al otro día muere”.

No hay cuerpo en la desaparición, ni constatación de la muerte, y a falta de mortalidad solo es posible una inmortalidad imaginaria (Piralian, 2000), la cual la autora adjetiva como mortífera. Obtura el espacio de vida de los supervivientes y en ellos a sus hijos e hijas. “Y yo creo que nos saca un poco de plenitud para vivir” (Harutiún).

Cada 20 de mayo los familiares de los uruguayos desaparecidos en la última dictadura militar, marchan en silencio. Silencio y desaparición parecen conjugarse. ¿Será que ante la ausencia quien tiene que decir, no dice?

Cristina afirma que su tía abuela María “quedó perdida en la historia”. Se perdió María y se perdió su historia, y como ella la de miles y miles de armenias y armenios.

Y si no hay historia ¿hay testigos?

11.2. Víctima – testigo

Etimológicamente testigo deriva del latín *testis* que significa aquel que se ubica como tercero (Agamben, 2000). La otra raíz etimológica de testigo es *superstes* que refiere a quien por atravesar una experiencia puede dar testimonio de la misma. Ambas acepciones se conjugan en estas narrativas. Por un lado, ese lugar tercero lo ocupan los descendientes en la experiencia del Genocidio, obligados a dar testimonio de vivencias ajenas que reciben más como enigma que como certeza. Como testigos que atravesaron el Genocidio, sus antepasados eran a la vez víctimas y sobrevivientes, y sus descendientes cargan con la obligación de mantenerse en ese lugar tercero hasta que sus muertos sean reconocidos. Las siguientes generaciones conscientes de que “el crimen pretendía ser anónimo, sin sujeto, y radical sin testigos” (Traverso, 2001, p.195) redoblaron el esfuerzo de testimoniar lo que llegó a ellos como dolor indecible.

Zytner (2020) se refiere a los descendientes de las víctimas de la Shoá como “testigos-escucha viviente” (s.p.), en tanto que no vieron sino escucharon, tomando la responsabilidad de transmitir la masacre de sus antepasados. Refiere la autora, además, a un pacto de silencio

entre la primera y la segunda generación, donde lo no dicho, a pesar de todo, tiene efectos. Pacto de silencio que la tercera generación interpela.

“Una cosa es la víctima, porque la víctima murió, terminó, ya está, ya quedó. El tema es el sobreviviente que es la gran víctima, que muchas veces se preguntó ¿por qué yo? A veces te lo preguntás. En algún lugar todos preferiríamos la muerte a una sobrevivencia.” Harutiún da cuenta así de la culpa del sobreviviente, que se traslada a sus hijos, impotentes de mitigar el dolor de sus padres o de elaborar la historia familiar. “*Vivimos un poco* con culpa... Hay una cosa que se vivencia sobre todo en el hijo de, hay como un dolor, un sacrificio, que se transforma en un peso que arrastrar. Es una imagen, como que tengo el Ararat y lo tengo que arrastrar, lo tengo que cargar. Esa sensación” (Harutiún).

Vivimos un poco...

Levi (2014) plantea un dilema ético en relación al par víctima-verdugo introduciendo la *zona gris*, esa donde la víctima se convierte en opresora. Esta zona gris no es aludida por lo general en los textos que abordan el Genocidio Armenio. Sin embargo historiadores como Rogan (2015) testimonian casos muy similares a los *sonderkomandos* de los campos nazis. La Iglesia Ortodoxa Armenia declaró mártires a los armenios que murieron en el Genocidio. Algunos aluden a esto como estrategia política de cohesión social, como estatuto de reconocimiento ante la negación, pero también puede leerse como una forma de dar un sentido posible al sinsentido. Esta construcción narrativa perpetúa la imagen de víctima sacrificial de los muertos. Y por ende, más que dar sentido, impone una clausura que paradójicamente la imposibilita. Quedará así cristalizada la posición de víctima, y en ella consolidada la culpa de los sobrevivientes. Las siguientes generaciones cargan con una deuda imposible de saldar, esa a la que alude Harutiún, *como si arrastraran el Ararat*.

11.3. Significantes recurrentes en los relatos

Aparecen en los discursos ciertos aspectos comunes. Entre ellos, la ausencia de odio, nominar guerra en lugar de matanzas o genocidio, y la fe o espiritualidad como sostén de los sobrevivientes.

11.3.1. Odio

Ante la pregunta sobre el odio la mayoría de los entrevistados responde que no estaba presente. En algunos casos relacionan la ausencia de odio con una profunda espiritualidad. Esa que los sostuvo en y a pesar de la adversidad. Solo Levón admite que su abuela reflejaba

este sentimiento en sus relatos. “En ningún momento mis padres nos inculcaron odio hacia los turcos, nunca, nunca, nunca” (Cristina). “¿Odio hacia los turcos? No, no, no” (Garo). “En mi familia odio, no, no. Hay una heroicización del vengador, como Tehlirian que mató a Talaat Pashá, pero los demás no. Pero no sé si en mi generación hay odio” (Harutiún). “Mi abuelo nunca me habló mal de los turcos. No, no me habló mal” (Maral). Es de destacar el énfasis en la negación. ¿No fueron capaces de odiar a sus verdugos? ¿O simplemente no se permitieron expresarlo?

11.3.2. Guerra

Maral, Cristina y Vartiné refieren al genocidio como guerra. En esos términos se expresaban sus mayores. En la cultura armenia el Genocidio es conocido como el Gran Crimen (*Metz Yeghérn*). Como bien acota Vartiné “en aquel momento la palabra genocidio no existía”. Sin embargo crimen tiene cierto aspecto de neutralidad, frente a términos quizá más dolorosos pero adecuados, como matanza o masacre. Hay algo de la imposibilidad de nombrar al Genocidio como lo que fue. ¿Cuánto de la negación de Turquía incide en esa imposibilidad? ¿Cuánto se debe al sentido traumático que la experiencia tiene para la nación armenia? ¿O quizá hablar de guerra es darle algún sentido medianamente asimilable? Es recién en 1965, ante el cincuentenario del Genocidio que la Iglesia Ortodoxa Armenia utiliza la palabra *tzeghasbanutiún* (genocidio) en un documento.

11.3.3. Fe y espiritualidad

“Mi abuela, además de trasmitirme la memoria o parte de la memoria, en la misma escala me trasmitió el evangelio, con evangelio me refiero a la Biblia” Levón no es el único que testimonia la fe de sus abuelos. Para Harutiún “estaban aferrados al tema de la fe, a esa identidad como cristianos”. Sin embargo Hasmig invierte la relación, entiende que el Genocidio influyó en la fe de sus mayores “la nacionalidad estaba por debajo de lo espiritual, la fe era lo más importante”. Garo, Maral y Luciné también destacan que la fe fue una forma de contención y sostén que preservaron el resto de sus vidas y la trasmitieron en mayor o menor medida a sus hijos.

11.3.4. Pathos

“Mucha tristeza, mucho dolor” (Cristina). “Mi abuelo enfermó de tristeza, murió de tristeza” (Luciné). “Mi abuela... siempre con cara de tristeza” (Maral). “Se me empezaron a caer las lágrimas” (Levón). “Mi abuela se ponía triste y se ponía a llorar... (*ella*) es lo más parecido a

ese dolor” (Harutiún). “Los relatos eran contados con dolor, con lágrimas” (Hasmig). “Mi papá se ponía nervioso, no lloraba se aguantaba... pero de noche tenía pesadillas. La pasaba mal” (Vartiné). El significante tristeza transversaliza las narrativas de los entrevistados. El dolor está presente de alguna manera en cada uno de ellos.

Ricoeur (2000) relaciona memoria y pathos, porque la memoria afecta. Estos relatos imbrican memoria y dolor. Refieren a vidas donde la tristeza estuvo siempre presente. A Barthes (2009) le sorprende poder vivir con su dolor, porque esto significa que el mismo es soportable. “Mi aflicción es inexpresable pero como quiera que sea decible” (p. 175). Este “decir” para Barthes hace tolerable lo intolerable.

11.4. Silencio

Los guías de las visitas al campo de concentración de Auschwitz dicen que los genocidios empiezan siempre con palabras. Y a veces son también las palabras las que liberan al sujeto. Semprún intentó durante años escribir sobre su experiencia como sobreviviente de Buchenwald, pero la angustia se lo impedía. Prefirió el silencio a la angustia, hasta que un día,

sin tenerlo premeditado, sin haberlo decidido por decirlo así –si había alguna decisión por parte mía, más bien era la de callar– empecé a hablar. Quizás porque nadie me pedía nada, porque nadie me hacía preguntas, porque nadie me exigía nada... Había que hablar en su nombre, en nombre de su silencio, de todos los silencios: miles de gritos ahogados. Quizás porque los aparecidos tienen que hablar en lugar de los desaparecidos, a veces, los salvados en el lugar de los hundidos... Sin duda, a veces hay que hablar en nombre de los náufragos. Hablar en su nombre, en su silencio, para devolverles la palabra (Semprún, 1995, p. 154).

Semprún rompió el silencio a través de la palabra escrita. Su escritura le permitió elaborar eso que latía debajo de la angustia. Sin embargo, la experiencia clínica demuestra que no siempre es la palabra la que libera al sujeto de su padecer. Desde la perspectiva psicoanalítica lacaniana, el acto viene ahí donde lo simbólico es insuficiente. Incluso la performance habilita movimientos que no se producirían de otra manera. La resignificación no pasa por la apropiación de la narrativa de un pasado irrecuperable, sino de ese gesto, de la marca de ese momento que a veces parece ilusorio.

Los entrevistados son testigos del silencio de sus antepasados. “Esos silencios no te dejan reconstruir” afirma Harutiún. La escasa información, el enigma, dejó a los descendientes sin herramientas para integrar la historia colectiva de muerte, exilio y dolor. Todos intentaron hablar en nombre de *ellos*, devolverles la palabra, levantar, de alguna manera, el silencio.

“¿Cómo no vamos a seguir hablado del tema?” se cuestionan Garo y Harutiún. “¿Cuándo podremos hablar en voz alta?” se pregunta Harutiún.

No todo fue dicho en estas entrevistas. No todo encontró lugar en la palabra. Tampoco todo fue silencio. Están, pues, el silencio, la palabra y el acto. Pero entre ellas se coloca una forma de decir, de decir apenas, el susurro. Una de las entrevistas se susurró. De principio a fin fue un susurro, a veces imposible de entender para la entrevistadora que estaba a escasos centímetros. “Me parece que me oigo hablar con una voz más débil que la mía” dice el caminante de Nietzsche a su sombra (1879/1999, s.p.).

Porque no todo puede decirse. Porque no todo puede callarse. Ante el dolor, a veces, solo es posible susurrar.

En mi infancia viví en un mundo de susurros. Se emitían con cuidado. Hasta más tarde no me enteré de que el susurro tenía otros sentidos, como la ternura o la oración. Había cosas que se decían abiertamente... Otras se decían solo con las ventanas cerradas... Y aun así, en voz baja, como si hubiese ciertas ventanas que uno no podía cerrar...Y se sentaban a charlar en los bancos de madera con la espalda recta y la frente alta. Cuando bajaban la voz no se inclinaban unos sobre otros. Oían sus susurros con una agudeza increíble... Había muchas cosas que no se me permitía hablar. Pero, en especial, bajo terribles amenazas, tenía prohibido decirle a nadie, ni en la guardería ni a ningún desconocido, que algunas veces en casa se hablaba en voz baja (Vosganian, 2010, pp. 36,37).

Por eso, Vosganian escribió *El libro de los susurros*. Por eso yo, escribí esta tesis.

12. Conclusiones

Y si no hay nada más que silencio, ¿no será presuntuoso que hable yo? (Auster, 1997).

A partir de abril de 1915, el Imperio Otomano pone en marcha un proyecto de exterminio y limpieza étnica, que tiene como resultado la muerte y desaparición de alrededor de un millón y medio de armenios. Las formas de aniquilación fueron muy rudimentarias: decapitación, horca, fusilamientos, pero en su gran mayoría murieron de hambre y sed en los desiertos de Mesopotamia y Siria. Lo primero, fue asegurarse de que no hubiera posibilidad de resistencia, para lo cual reclutaron a todos los hombres para la guerra o los asesinaron públicamente. Las mujeres, ancianos y niños fueron deportados en largas caravanas por el desierto para ser *realojados*, (eufemismo para la eliminación de la población armenia del territorio otomano).

El estado turco mantiene hasta hoy la negación de la intención genocida de las matanzas. La negación es siempre parte del proyecto genocida, es su núcleo central. Transforma a los muertos en seres que jamás existieron, produce una desaparición radical, que impide su inscripción tanto en la historia como en la psiquis de la nación armenia.

Sumado a esto está la falta de rituales fúnebres. Los armenios no tuvieron la posibilidad de esta instancia de satisfacción a la memoria de sus muertos, que profundiza aún más la imposibilidad de inscripción. No pudieron significar y subjetivar las pérdidas colectivas y obtener el espacio de reconocimiento y contención. Ante la ausencia de lo público, solo quedaba guardar el dolor en lo íntimo. El pueblo armenio, como Polinices quedó sin sepultura y los descendientes, como Antígona entienden que el reconocimiento es parte de ese rito público aun en espera. Y a riesgo de que la negación los haga desaparecer, han sido enterrados en el único lugar donde podían, en la psiquis de los sobrevivientes.

La negación ha tenido efectos, tanto en víctimas como en victimarios. Uno de ellos es el silencio. El de la comunidad internacional movida por intereses económicos, el del pueblo turco ignorante de su historia, y principalmente, el de los sobrevivientes.

La presente investigación partió de una pregunta, casi una hipótesis personal, sobre el silencio como forma de duelo. En los antecedentes se constató que esta hipótesis está presente en otros investigadores. Pero el referente principal es el enunciado de Allouch de que aun la locura es una forma de duelo, porque siempre hay duelo.

Se han intentado plasmar las diferentes formas de afrontamiento que los seres humanos tenemos ante el dolor y las pérdidas. Algunos *hacen* algo con el dolor: pintan, escriben, hacen documentales, películas. Otros *hablan*, narran sus historias, como pueden. Están los que *callan*, imposibilitados de hablar o convencidos de que el silencio protegerá a sus seres queridos. Y están los que apenas *susurran*. Prescribir formas de procesar el dolor y el duelo es ignorar la subjetividad. Más que eso, es avasallarla.

El documental *Grandma's tattoos* explora las violencias sufridas por las mujeres armenias. A partir de la búsqueda personal de Khardalian sobre la verdad que ocultaba su abuela, se desvela la magnitud de la violencia ejercida sobre el cuerpo de la mujer. Fueron secuestradas, vendidas como esclavas, violadas, tatuadas, explotadas. Se las desubjetivó, se las cosificó, y sus cuerpos se convirtieron en un territorio más a conquistar. Atravesadas como una frontera simbólica que ostentaba la omnipotencia genocida. La constatación por parte de la documentalista de la violación sufrida por su abuela, acerca la realidad del Genocidio a su

propia historia. Ya no es algo ajeno, histórico, impersonal. Sino que es propio, familiar, y personal.

Los descendientes en mayor o menor medida desconocen su historia familiar. O al menos, no la conocen toda. La pregunta sigue presente en ellos, conscientes de que la respuesta nunca llegará. Pero aun así, hicieron el intento de dar testimonio de lo que sí podían decir. Silencio y duelo se articularon, no solo desde lo teórico, sino también desde las vivencias que cada uno de ellos pudo transmitir. Porque, en definitiva, de eso se trató. Lo indecible para sus antepasados era más que la barbarie, era un dolor inefable, inexpresable. Escondido en el silencio estuvieron siempre el duelo y el dolor. Y hoy, sus descendientes han tenido el valor de ponerlo en palabras, apropiándose de ese dolor y viviéndolo como propio.

Este trabajo, en definitiva, es un intento colectivo de decir de lo imposible, algo.

13. Referencias bibliográficas

- Abinzano, R., Vargas, D. (2019). De la angustia al dolor, *acting-out*, pasaje al acto y la clínica de la anorexia y la bulimia. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*. Nº. 19. (pp.71-78). UBA
- Aceituno, R., Radiszcz, E. (2013). Psicoanálisis en investigación social: Herencia freudiana. (pp.115-137). *Escucha de la escucha. Análisis e interpretación en la investigación cualitativa*. M. Canales. (coord). Santiago de Chile: LOM.
- Adorno, Th. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. España: Pre Textos
- Agamben, G. (2007). *Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Hidalgo.
- Agamben, G. (2008). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. España: Pretextos.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. España: Pre Textos.
- Akçam, T. (2010). *Un acto vergonzoso. El Genocidio Armenio y la cuestión de la responsabilidad turca*. Buenos Aires: Colihue.
- Akçam, T. (2012). *The Young Turks crime against humanity. The Armenian genocide and the ethnic cleansing in the Ottoman Empire*. New Jersey: Princeton University Press.
- Akçam, T. (2016). Are Talaat Pashá telegrams, real? *Revista Agos*. Recuperado de: <http://www.agos.com.tr/en/article/16694/are-talat-pasha-telegrams-real>
- Allouch, J. (1984). *Letra por letra. Traducir, Transcribir, transliterar*. Buenos Aires: Edelp
- Allouch, J. (1994). Ajó. *Revista Litoral* 17. *La función del duelo*. 7-44. Córdoba: Edelp.
- Allouch, J. (2009). *Contra la eternidad. Ogawa, Mallarmé, Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Allouch, J. (2017). *El sexo de la verdad. Erotología analítica II*. Córdoba: Ediciones Literales.
- Allouch, J. (2017). *No hay relación heterosexual*. Córdoba: Ediciones Literales.
- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado, Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1969).
- Altounian, J. (1990). *Ouvrez-moi seulement les chemins d' Armenie. Le génocide aux déserts de l'inconscient*. Paris: Les belles lettres.

- Amirian, N., Zein, M. (2009). *El Islam sin velo: Un acercamiento riguroso a la cara más desconocida del mundo islámico*. Barcelona: Planeta.
- Antaramián, C. (2016). Esbozo histórico del genocidio armenio. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Nueva Época, Año 61. (228). (pp.337-364).
- Arenas, S. (2012). Memorias que perviven en el silencio. En *Universitas Humanística*, núm. 74, (pp. 173-193) Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona:Lumen.
- Arfuch, L. (2007). *El espacio biográfico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arfuch, L. (2013). *Memoria y autobiografía: Exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Educación y Cultura.
- Ariès, Ph. (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Ariès, Ph. (2007). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Hidalgo.
- Assandri, J. (2015). La segunda muerte de Jacques Lacan. *Me cayó el veinte. Revista De Psicoanálisis*. No. 31 ¿Qué con la espiritualidad? (pp.157-196). Buenos Aires: École Lacanienne de Psychanalyse
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa
- Aulagnier, P. (1986). *La violencia de la interpretación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Auster, P. (1997). *La invención de la soledad*. Barcelona: Anagrama.
- Austin, J. (1955). *Como hacer las cosas con palabras*. Recuperado en:
www.philosophia.cl/escueladefilosofiauniversidadArcis
- Azarian-Cecatto, N. ((2010). Reverberations of the Armenian Genocide Narrative's intergenerational transmission and the task of not forgetting. *Narrative Inquiry* 20:1,(pp.106–123). John Benjamins Publishing Company
- 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.
- Barthes, R. (1982). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, R. (1994). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, R. (2009). *Diario de duelo*. España: Paidós

- Benedetti, M. (2000). *El olvido está lleno de memoria*. Buenos Aires: Sudamericana. Recuperado de: <https://mariangelesalvarez.files.wordpress.com/2012/11/memoriamec2babenedetti.pdf>
- Benjamin, W. (1973). Experiencia y Pobreza. *Discursos Interrumpidos I*. (pp.166- 173). Madrid: Taurus. (Trabajo original publicado en 1933).
- Benyakar, M. (2016). *Lo disruptivo y lo traumático. Abordajes posibles frente a situaciones de crisis individuales y colectivas*. (Ramos, E., Taborda, A., Madeira, C. comps.) San Luis: Nueva Editorial Universitaria UNSL.
- Benyakar, M., Lezica, A. (2005). *Lo Traumático: Clínica y paradoja. Tomo 1. El proceso traumático*. Buenos Aires: Biblos.
- Bernard, R. (1995). *Métodos de investigación en Antropología: Abordajes cualitativos y Cuantitativos*. U.S.A.: Altamira Press.
- Bettelheim, B. (1983). *Sobrevivir: El Holocausto una generación después*. Barcelona: Grijalbo.
- Biset, E. (2012). Tanatopolítica. *Nombres* (Córdoba) (26) (pp.245 -274). Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/.../4562>
- Blanchot, M. (2002). *El espacio literario*. Madrid: Editora Nacional
- Bohleber, W. (2007). Recuerdo, trauma y memoria colectiva: la batalla por la memoria en Psicoanálisis. *Psicoanálisis Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires. XXIX* (1). Recuperado de: <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/Bohleber.pdf>
- Bolívar, A. (2012). *Metodología de la investigación biográfico-narrativa: Recogida y análisis de datos*. España: Universidad de Granada.
- Bollas, Ch. (1997). Lo sabido no pensado: consideraciones iniciales. *La sombra del objeto: Psicoanálisis de lo sabido no pensado*. (pp.331-338). Buenos Aires: Amorrortu.
- Borges, J. (1944). Funes el memorioso. En *Ficciones*. Madrid: La Cueva.
- Bowlby, J. (1993). *La pérdida afectiva*. Barcelona: Paidós
- Braun, J. (2006). Mesa redonda: Pensando desde el psicoanálisis la violencia de Estado. (Elizabet Tabak, Janine Puget, Julia Braun, Vicente Galli). *Psicoanálisis Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires - Vol. XXVIII- N° 2*. (pp. 349-377).
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Lenguaje, poder e identidad*. España: Síntesis.
- Caetano, G., Neves, S., Rodríguez, M. (2020). *La causa armenia. Entre el Ararat y Uruguay. Historia de un reconocimiento*. Montevideo: Fundación Zelmar Michelini.

- 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>
- Calvino, I. (2001). *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Siruela.
- Cancina, P. (2008). *La investigación en Psicoanálisis*. Rosario: Homo Sapiens.
- Cardona, L. (2012). La representabilidad del genocidio. *En Aletheia*. Vol. 2 N°- 4 Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5283/pr.5283.pdf
- Carstensen, M. y Schmidt, V. (2016). Power through, over and in ideas: conceptualizing ideational power in discursive institutionalism. *Journal of European Public Policy*, 23:3. (Pp.318-337).
- Castro, M.C. (2005). *Transgresión, goce y profanación. Contribuciones desde el Psicoanálisis al estudio de la violencia y la guerra*. Bogotá: Medios Gráficos.
- Ceballos, M., Alba, G. (2003). Viaje por el concepto de representación. *Revista Signo y Pensamiento*. No. 43.Vol. XXII. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Celan, P. (1948). *Muerte en Fuga*. Recuperado en: <https://trianarts.com/poema-del-dia-fuga-de-la-muerte-de-paul-celan/#sthash.hzyR5fUQ.dpbs>
- Chemama, R. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Churchill, W. (1923). *The World in Crisis*, vol. 4, p. 158. *The Aftermath*, Nueva York.
- Clarín Mundo, (2012). Mujeres armenias tatuadas, las marcas de un dolor oculto. *Revista digital* Recuperado de: https://www.clarin.com/mundo/mujeres-armenias-tatuadas-marcasoculto_0_Sk5XPk4hPXe.html
- Dadrian, V. (2004). Las interrelaciones históricas y legales entre el genocidio armenio y el holocausto judío: de la impunidad a la justicia retributiva. *Índice. Revista de Ciencias Sociales Diversidad, recorridos, tensiones y conflictos*. 35. (22) (pp.33- 100).
- Dadrian, V. (2008). *Historia del Genocidio Armenio: Conflictos étnicos de los Balcanes a Anatolia y el Cáucaso*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- De Gaulejac, V. (1987). *La neurosis de clase. Trayectoria social y conflictos de identidad*. Paris: Hommes & Groupes.
- De la Viña, M.J. (2009). SILENCIO Y DUELO. El trabajo de elaboración psíquica en las generaciones de la posguerra. *Norte de Salud Mental*. No.33. (pp. 41-50).
- Desena, M., Serralta, A. (2011). *El Genocidio Armenio. 1915-1923. Antecedentes, perpetración y consecuencias*. Montevideo: Ediciones de la Plaza.

- Detienne, M. (1983). *Los maestros de verdad en la Gracia Arcaica*. Madrid: Taurus.
- Díaz, V.; Molina, A.; Marín, M. (2015). Las pérdidas y los duelos en personas afectadas por el desplazamiento forzado. *Pensamiento Psicológico*, vol. 13, núm. 1. (pp. 65-80). Cali: Pontificia Universidad Javeriana
- Dolto, F. (1988). Mi reconocimiento a Sophie Morgenstern. *El silencio en psicoanálisis*. Nasio, J.D. (comp.) (pp. 27-56). Argentina: Amorrortu.
- Eisenberg, E. (2015). *Clínica del duelo: impedido-patológico-imposible*. VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología -Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/000-015/739>
- Elmiger, M.E. (2010). La subjetivación del duelo en Freud y Lacan. *Revista Mal-estar E Subjetivade*, X. (1), (pp.13-33). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27116941002>
- Elmiger, M.E. (2017). *Duelo. Íntimo. Privado. Público*. Buenos Aires: Argus-a.
- Escobar, C. (2015). El Olvido del Olvido. Una aproximación psicoanalítica. *Revista Filosófica Aurora*, vol 27, N° 40, 345-373, Curitiba.
- Espósito, R. (2005). *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Espósito, R. (2006). *Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Grama.
- Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. (1998). Recuperado de:
[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)
- Fandiño, L. (2007). Cuerpo desaparecido y duelo en la narrativa argentina. Carlos Villa y Federico Santoro. *Aisthesis*, núm. 42.(pp. 37-46). Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile
- Feierstein, D. (2000). *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Feierstein, D. (2011). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Feierstein, D., Rafecas, D., Barletta, A., Cruz, V. (2017). Panel Genocidio y negacionismo. Disputas en la construcción de la memoria": Acto inaugural mes de la memoria (En línea). *Aletheia*, 8(15). Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8240/pr.8240.pdf
- Ferenczi, S. (1984). *Psicoanálisis Tomo IV. Monografías de psicología normal y patológica*. Madrid: Espasa Calpe.

- Fernández, A.M. (2006). Lógicas colectivas de la multiplicidad: cuerpos, pasiones y políticas. *Tramas, Subjetividad Y Procesos Sociales*, 25, (pp.129 – 153).
- Fernández, A.; Rodríguez, B. (2000). Trabajo de duelo o trastorno por trauma: modelo para la actuación en guerra o violencia política. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 20, núm. 74, (pp.189 -205). Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1981). *The political technology of individuals*. Recuperado de:
<https://konspektikaust.wordpress.com/2012/12/18/michel-foucault-the-political-technology-of-individuals/>
- Foucault, M. (1982). *Silêncio, sexo e verdade. Michel Foucault an interview with Stephen Riggins*. Recuperado de:
<http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/silencio.pdf>
- Foucault, M. (1996). Del poder de soberanía al poder sobre la vida. *Genealogía del racismo*. (pp.193-220). Buenos Aires: Altamira. (Trabajo original publicado en 1976).
- Foucault, M. (1998) *Historia de la Sexualidad: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).
- Foucault, M. (1998). ¿Qué es un autor? *Revista Litoral* 25/26. (pp.35-71). Córdoba: Edelp.
- Foucault, M. Farès, S. (2015). No puede haber sociedades sin sublevación. Entrevista, agosto 1979. En *Me cayó el veinte. Revista de Psicoanálisis*. Año 15. Nº.31. Docuprint: Buenos Aires.
- Freud, S. (1991a). La interpretación de los sueños. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. Vol.5. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900/01).
- Freud, S. (1991b). Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol. 3 pp.277- 290). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1898).
- Freud, S. (1991c). Tótem y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los Neuróticos. En J.L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas*. (Vol.13, pp.1-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913-1914).
- Freud, S. (1991d). La etiología de la histeria. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol. 3, pp. 185-218). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1896).
- Freud, S. (1991e). 23ª. Conferencia. Los caminos de la formación del síntoma. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol.16, pp. 326-343). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1917).

- Freud, S. (1991f). 18ª. Conferencia. La fijación al trauma, lo inconsciente. En J.L. Etcheverry, (Trad.) *Obras Completas*. (Vol.16, pp. 250-261). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917).
- Freud, S. (1991g). La interpretación de los sueños. Prólogo a la segunda edición. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 19-21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1908).
- Freud, S. (1991h). Recordar, repetir y reelaborar. En: J. L. Etcheverry (Trad.). *Obras Completas*: (Vol. 12, pp. 145 - 158) Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1914)
- Freud, S. (1992a). Las «excepciones». En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol. 14. pp. 319-322). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916).
- Freud, S. (1992b). Introducción del Narcisismo. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas* (Vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914)
- Freud, S. (1992c). El malestar en la cultura. En J.L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas*. (Vol.21, pp.57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).
- Freud, S. (1992d). El porvenir de una ilusión. En J.L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas*. (Vol.21, pp.1-56). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1992e). Lo ominoso. En J.L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas*. (Vol.17, pp.215- 252). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (1992f). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas* (Vol.14, pp. 273-304) Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1992g). Manuscrito A. En J.L. Etcheverry (Trad.). *Obras Completas*. (Vol.1, pp. 215-217). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1892).
- Freud, S. (1992h). Carta 69. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol. 1, pp. 301-303). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1897).
- Freud, S. (1992i). Proyecto de una Psicología para neurólogos. En J.L. Etcheverry (Trad.). *Obras Completas*. (Vol.1, pp. 323-387). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1950/1895).
- Freud, S. (1992j). Más allá del principio de placer. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1992k). Duelo y Melancolía. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol.14, pp. 235-256). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en (1917 [1915])).

- Freud, S. (1992l). La transitoriedad. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol.14, pp. 305- 312). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en (1916 [1915])).
- Freud, S. (1992m). Psicología de las masas y análisis del yo. La identificación. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol. 18, pp. 99-104). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S. (1992n). Inhibición, Síntoma y Angustia. En J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. (Vol. 20, pp. 71-164) Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en (1926)
- Freud, S. (1992ñ). Pulsiones y destinos de pulsión. En J.L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas*. (Vol.14, pp.105- 134). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Ganter S. R. (2006). De cuerpos, tatuajes y culturas juveniles. *Espacio Abierto*, 15. (pp. 427- 453). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12215222>
- George, B. (Dir.). (2015). *Tehirian on Trial: Armenia's Avenger*. (Documental) Francia: Cineteve Prod.
- Gerez Ambertín, M. (2005). El incurable luto en Psicoanálisis. *Psicología em Revista*. Vol.11, Nº. 18, (pp. 179-187). Belo Horizonte.
- Gerez Ambertín, M. (2009). Vicisitudes del acto criminal: Acting out y pasaje al acto. *Culpa Responsabilidad y Castigo. En el discurso jurídico psicoanalítico*. (Gerez Ambertín comp.) Buenos Aires: Letra viva
- Gerlach, Ch. (2015). *Sociedades extremadamente violentas. La violencia en masa en el mundo del Siglo XX*. México: Fondo Económico de Cultura.
- Ginzburg, G. (1986). *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Goldstein, M. (2004). Actualización del concepto de trauma: De Freud a Lacan. Recuperado en: <http://www.elsigma.com/colaboraciones/actualizacion-del-concepto-de-trauma-de-freud-a-lacan/4430>
- Gorky, A. (1947). Recuperado de <https://www.arshilegorkyfoundation.org/>
- Hernández, R., Fernández C., y Baptista P. (2006). *Metodología de la investigación*. México: Mc Graw Hill.
- Hobbes, Th. (2005). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1651).
- Holslag, A. (2018). *The transgenerational consequences of the Armenian Genocide. Near the foot of Mount Ararat*. Palgrave, Mcmillan: Amsterdam.
- Horestein, M. (2011). Lo que debe llevar el habla sin decirlo. Notas sobre la interpretación después de Auschwitz. *Revista uruguaya de psicoanálisis*. Nº 113. (pp. 29-54).

- Hounie, A. (2016). El dolor tiene muchas caras, La subjetividad comprometida: fragmentos para una estética del dolor. *Políticas del dolor. La subjetividad comprometida. Un abordaje interdisciplinario de la problemática del dolor.* (pp.170-178). Hounie, A.L., Fernández, A.M. (coord.). Montevideo: Ediciones Universitarias. UCUR.
- Iguíñiz, J. (2006). Silencio como secuela de la guerra interna en Perú. *Revista de Psicología*, vol. XXIV, núm. 1, (pp. 5-27). Pontificia Universidad Católica del Perú
- Jankélévitch, V. (2002). *La muerte*. España: Pretextos.
- Jasiner, G. (1998). *Notas para re- pensar la Sublimación*. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Recuperado de: <http://www.efba.org/efbaonline/jasiner-02.htm>
- Jones, E. (1970). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona: Anagrama.
- Khardalian, S. (2011). *Grandma's Tattoos. Documentary*. Suecia: Holmquist. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=XOlh56MSAZI&t=471s>
- Karenian, H., Livaditis, M., Karenian, S., Kyriakos, Z., Bochtsou, V., Xenitidis, K. (2010). COLLECTIVE TRAUMA TRANSMISSION AND TRAUMATIC REACTIONS AMONG DESCENDANTS OF ARMENIAN REFUGEES. *International Journal of Social Psychiatry*. Vol 57(4),(pp. 327–337).
- Kevorkian, R. (2011). *The Armenian Genocide. A complete history*. London: Tauris.
- Kubler-Ross, E. (2021). *Sobre la muerte y los moribundos*. España: Ediciones B.
- 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 de: <http://www.amepsa.org/docs/trabajo38.pdf>
- La Santa Biblia. Versión Reina-Valera. Revisión 1960. *El Apocalipsis de San Juan*. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Lacan, J. (1965). *Seminario de Jacques Lacan. Libro 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis. 1964-1965.* (Seminario inédito). Recuperado de: <https://www.bibliopsi.org/freudLacan.php>
- Lacan, J. (1967). *Seminario de Jacques Lacan. Libro 14 La lógica del Fantasma.* (Seminario inédito). Recuperado de: <https://www.bibliopsi.org/freudLacan.php>
- Lacan, J. (1974). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 21. Los incautos no yerran (Los nombres del padre)* (Seminario Inédito). Recuperado de: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/seminario21.htm>

- Lacan, J. (1982). *Seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas. 1960-1961.* (Seminario establecido por Rodríguez Ponte). Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1984). *Seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis. 1955- 1956.* (Texto establecido por J. Miller). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *De los nombres del padre.* (Conferencia dictada por Lacan el 8 de julio de 1953). Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2007). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del Psicoanálisis.1959-1960.* (Texto establecido por J. Miller). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1973)
- Lacan, J. (2008a). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis.1969-1970.* (Texto establecido por J. Miller).Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1992).
- Lacan, J. (2008b). *Escritos 1.*México: Siglo Veintiuno. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (2009). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante. 1971.* (Texto establecido por J. Miller). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010). *Seminario de Jacques Lacan Libro 5. Las formaciones del inconsciente. 1957-1958.* (Texto establecido por J. Miller). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 19...O peor 1971- 1972.* (Texto establecido por J. Miller). Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (2013). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud. 1953-1954.* (Texto establecido por J. Miller).Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964.* (Texto establecido por J. Miller).Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *En Seminario de Jacques Lacan. Libro 6. El deseo y su interpretación. 1958-1959.* (Texto establecido por J. Miller).Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 2013).
- Lacan, J. (2016). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La Angustia. 1962-1963.* (Texto establecido por J. Miller).Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 2004).
- LaCapra, D. (2005) *Escribir la historia, escribir el trauma.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laplanche, J. Pontalis, J-B. (1979). *Diccionario de Psicoanálisis.* España: Labor.

- Laso, E. (2010). Genocidio: silencio, justicia y transmisión. *Aesthethika. Facultad de Psicología* 6(1). 5-12. Buenos Aires.
- Laso, E., Michel Fariña, J.J. (2017). *El seminario de la ética a través del cine*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Le Breton, D. (1999). *Antropología del Dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Le Breton, D. (2006). *El silencio*. Madrid: Sequitur.
- Levi, P. (2002). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik
- Levi, P. (2014). *Los hundidos y los salvados*. España: Península.
- Levinas, E. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- López Fernández, M. (2017). Aletheia: contra el olvido. Estrategias a través del arte para elaborar la memoria emocional ¿Qué hacer con el patrimonio inmaterial del recuerdo traumático? *Estudios Pedagógicos*. Vol. XLIII, N° 4, (pp.147-160). Madrid
- López Goldaracena, O. (2014). *Genocidio Cultural Armenio. Un aporte para la tipificación del genocidio cultural como crimen internacional*. Montevideo: Polo.
- Manson, F, Púlice, G., Zelis, O. (2000). El pensamiento mágico, el paradigma indiciario y las ciencias conjeturales. *Acheronta 12. Revista de Psicoanálisis y Cultura*. Recuperado de: <https://www.acheronta.org/acheronta12/investigacion.htm>
- Mara, G., Velasco, V. (2014). A narrativa testemunhal e o enredamento do traumático no psiquismo. *Revista Latinoamericana Psicopatología Fundación, São Paulo*, 17(4),(pp. 858-871).
- Marinas, J.M. (2004). *La ciudad y la Esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Marinas, J.M. (2007). *La escucha en la historia oral. Palabra dada*. Madrid: Síntesis.
- Marinas, J.M. (2008). *Lo político y el psicoanálisis. El reverso del vínculo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mendoza, V. (2015). *Heridas del viento: crónicas armenias*. España: La línea del horizonte.
- Michel Fariña, J.J. (2015). Reseña del libro: Destino del testimonio: víctima, autor, silencio. En *Aesthethika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. Vol. 11, (1). (pp. 87-91).
- Morgenthau, H. (1975). *Memorias. Testimonio sobre el Genocidio cometido por los turcos contra el pueblo armenio*. Buenos Aires: Comisión pro Causa Armenia. (Trabajo original publicado en 1919).
- Muniz, A., Wanderlei, H. (2017). Rock e Direitos humanos: System of a Down e o genocídio armênio. *Revista. Direito & Práxis*. Vol. 9, N.3, (pp.1196-1220). Rio de Janeiro
- Muñoz, R. (2006). *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. España: Fénix.

- Neimeyer, R. (2007). *Aprender de la pérdida. Guía para afrontar el duelo*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, F. (1972). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1999). *El caminante y su sombra*. Madrid: Edimat Libros. (Trabajo original de 1879).
- Nietzsche, F. (2002). *Consideraciones intempestivas. 1873-1876*. Buenos Aires: Alianza
- Novás Calvo, L. (2014). *Vidas Extraordinarias. Crónicas biográficas y autobiográficas. (1933-1936)*. España: Verbum.
- Ohanesian, L. (2017). The complicated history of Armenian women`s genocide-era tattoos.
Recuperado de:
<https://www.laweekly.com/the-complicated-history-of-armenian- womens- genocide-era tattoos/>
- Ohanian, M. (1995). *Hay Endanik. Familia Armenia. Revista bilingüe*. Nº6. Montevideo: Papelex
- Ohanian, M. (1998). *Hay Endanik, Familia Armenia. Revista armenia*. No. 12. (Entrevista realizada por Laura Vichi en marzo de 1995. Traducción para la revista.) Montevideo: IMCO.
- O.M.S. (2016). Pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud con seres humanos. Recuperado de:
<https://cioms.ch/wp-content/uploads/2017/12/CIOMS- EthicalGuideline SP INTERIOR-FINAL.pdf>
- Ons, S. (2009). *Violencia/s*. Buenos Aires: Paidós.
- Orozco-Guzmán, M., Quiroz-Bautista J., Soria-Escalante, H. (2019). Algunas vicisitudes del odio y la intolerancia a la alteridad en el discurso freudiano. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 10(1), (pp.155-186). DOI: <https://doi.org/10.21501/22161201.3057>
- Peirce, Ch. (2007). *La lógica considerada como semiótica. El índice del pensamiento peirceano*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1902).
- Piralian, H. (2000). *Genocidio y Transmisión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Poyrazian, M.T. (1997) Un genocidio inexistente. *Nombres. Revista de Filosofía VII (10)* (pp.186- 192).
- Puget, J., Kaës, R. (comp.) (1991). *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Centro Editor De América Latina.
- Púlce, G., Zelis, O., Manson, F. (2007). *Investigar la subjetividad. Investigación Y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra viva.
- Rand, H. (1991). *Arshile Gorky: The Implications of Symbols*. California: University of California Press.
Recuperado en
<https://books.google.com.uy/books?hl=en&lr=&id=j0zf0wIFKakC&oi=fnd&pg=PR20&dq=arshile+g>

[orky&ots=ZvIFcYISBm&sig=pHSYzTQlJLJe4TChHiV3fTfIOU#v=onepage&q=arshile%20gorky&f=true](http://www.abcd.am/abcd/bookview_v2_4.php?p_id_text=3)

- Recalcati, M. (2006). Las tres estéticas de Lacan. En *Las tres Estéticas de Lacan. (Psicoanálisis y Arte)*. De Recalcati, M., Brousse, M., Wajcman, G., Cocoz, V., Giner Ponce, X., Vinciguerra R-P. pp. 9-36. Buenos Aires: Del Cífrado.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rogan, E. (2015). *La caída de los otomanos. La Gran Guerra en Oriente Próximo*. Edición digital Titivilus.
- Rosenberg, Sh. (2016). El genocidio es un proceso, no un acontecimiento. *Revista de estudios sobre Genocidio*. Año 8. Vol. 11. (pp. 27-36).
- Rubiano, E. (2017). Memoria, arte y duelo: el caso del Salón del Nunca Más de Granada (Antioquia, Colombia) *Historelo. Revista de Historia Regional y Local*. Vol. 9, No. 18. (pp.313-343). Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.
- Ruiz, M. (2014). Los silencios y las palabras: El testimonio como posibilidad. *Atenea*. 509, (pp.123-137). Concepción: Universidad de Concepción.
- Safouan, M. (1988). *Angustia, síntoma, inhibición. Seminario*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Sanders, C.M. (1977). *Typologies and symptoms of adult bereavement. (disertación)*. Tampa: University of South Florida.
- Schmidt, V. (2008). Discursive Institutionalism: The Explanatory Power of Ideas and Discourse. *The Annual review of Political Science*. 11:303-306.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Semprún, J. (1995). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- Sevak, P. (1959). *Campanario inacallable. (The Unsilenceable Belfry)*. Recuperado de: http://www.abcd.am/abcd/bookview_v2_4.php?p_id_text=3
- Sófocles. (2001). *Antígona*. Chile: Pehuén. (Obra original de 442 aC)
- Soler, C. (1998). *El trauma*. Conferencia pronunciada en el Hospital Álvarez. Recuperado de: <http://www.bibliopsi.org/docs/carreras/obligatorias/CFP/adultos/lombardi/soler2020el20trauma.pdf>
- Soler, C. (2004). *Declinaciones de la angustia*. España: Publidisa.
- Soler, C. (2007). *De un trauma al Otro*. Medellín: Asociación del Foro del Campo Lacaniano.

- Soria H., Orozco, M., Lopez, J., Segales, S. (2014). Condiciones violentas de duelo y pérdida: un enfoque psicoanalítico. *Pensamiento Psicológico*, vol. 12, núm. 2, (pp. 79-95). Cali: Pontificia.
- Soulahian, R. (2001). *Archeology of Madness. Komitas, portrait of an armenian icon*. Princeton: Gomidas Institute.
- Steiner, G. (2003). *Lenguaje y Silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa
- Thomas, M.C. (1988). Las formas del silencio en el olvido de Signorelli. *El silencio en psicoanálisis*. Nasio, J.D. (comp.) (pp. 79-88). Argentina: Amorrortu.
- Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Torres, D. (2006). Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, vol. 7, núm. 2, pp. 107-118. Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Caracas, Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41070208>
- Üngör, U. (2011). *The making of modern Turkey. Nation and State in Eastern Anatolia. 1913-1950*. Gran Bretaña: Oxford University Press.
- Üngör, U. (2012). The Armenian Genocide, 1915. *The Holocaust and Other Genocides: an introduction*. Barbara Boender y Wichert ten Have (edit). (pp. 45-71). Amsterdam University Press. Recuperado de: <https://www.niod.nl/sites/niod.nl/files/Armenian%20genocide.pdf>
- Üngör, U. (2013). The Armenian Genocide: A multi-dimensional process of destruction. *Global Dialogue*. 15(1) pp. 97-106.
- Üngör, U. (2014). Lost in commemoration: The Armenian genocide in memory and identity. *Patterns of Prejudice*. Vol. 48, No. 2, (pp.147–166), <http://dx.doi.org/10.1080/0031322X.2014.902210>
- Üngör, U., Polatel, M. (2011). *Confiscation and destruction. The Young Turk seizure of Armenian property*. London: Continuum International Publishing Group.
- Vattimo, G. (1996). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península
- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.
- Vegh, I. (2015) *Los dos odios*. Recuperado de: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-270595-2015-04-16.html>

- Veto, S. (2011). El Holocausto como acontecimiento traumático. Acerca de la incorporación del concepto freudiano de trauma en la historiografía del Holocausto. *Revista de Psicología*, vol. 20, núm. 1, (pp. 127-151) Universidad de Chile.
- Vieytes, R. (2009). Campos de aplicación y decisiones de diseño en la investigación cualitativa. A. Merlino (Coord.) *Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales. Temas, problemas y aplicaciones*. Buenos Aires: Cengage Learning.
- Vinot, F. (2011). Los silencios en la clínica del duelo. *Desde el jardín de Freud*. Nº. 11. (pp.199-206). Bogotá: Escuela Nacional de Colombia.
- Viñar, M. y M. (1993). *Fracturas de la Memoria: Crónicas de una memoria por venir*. Montevideo: Trilce.
- Viñar, M. (2011). El enigma del traumatismo extremo. Notas sobre el trauma y la exclusión. Su impacto sobre la subjetividad. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. No. 113, (pp.55-66)
- Vosganian, V. (2010). *El libro de los susurros*. España: Kadmos.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza. (Texto original publicado en 1919).
- Werba, A. (2002). Transmisión entre generaciones. Los secretos y los duelos ancestrales *Revista de Psicoanálisis de Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*. XXIV(1-2) (pp.295-313). Recuperado de: <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/werba.pdf>
- White, H. (1992a). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- White, H. (1992b). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- White, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus Logico Philosophicus*. Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1922)
- Yerushalmi, Y. (1989). *Reflexiones sobre el olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zizek, S. (2003). ¿Che vuoi? *El sublime objeto de la ideología*. (pp.125-175). Argentina: Siglo XXI.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós
- Zygouris, R. (1998). De otras partes y de otros tiempos o La sonrisa del Xenófobo. M. Viñar (comp.) *¿Semejante o Enemigo?: Entre la tolerancia y la exclusión*. (pp. 27-40) Montevideo: Trilce.
- Zytner, R. (2020). *¿Cómo inscribir lo irreparable?* En Centro Shoá.
- Recuperado de: <https://orcid.org/0000-0003-0499-5239>

Anexo

Los telegramas de Talaat Pashá

Los telegramas encriptados enviados por Talaat Pashá con las órdenes de exterminio, fueron originalmente publicados en las *Memorias* de Naim Bey, soldado otomano. Luego él vende los documentos y sus memorias (que no eran más que notas) a Aram Andonyan, quien las publica en armenio en 1921 en el libro *The Great Crime*. Posteriormente el sociólogo turco Taner Akçam realizó una investigación acerca de la veracidad de estos documentos, probando la misma y publicándolos en el libro *Talat Pashá's telegrams* en 2016.

Este material se recoge de dos notas de prensa.

Una entrevista realizada a Akçam por la revista armenio-turca Agos, titulada *Are "Talat Pasha Telegrams" real?* Recuperada en:

<http://www.agos.com.tr/en/article/16694/are-talat-pasha-telegrams-real>

Y la transcripción de los referidos documentos en la nota de prensa de Art-A-Tsolum, titulada *Turkish documents on the Armenian Genocide*. Recuperado en:

<https://allinnet.info/history/turkish-documents-on-the-armenian-genocide/>

Por tratarse de un anexo, y en pos de la fidelidad del registro se decidió no traducir el presente recopilado, sino reproducir el material publicado.

Document 1.

"Encrypted telegram of the Minister of War sent to the commanding officers of the army

February 27, 1915

Based on these circumstances, the imperial government issued an order to exterminate the entire Armenian nation. The following operation should be carried out in their regard. All Armenians of the country who are Ottoman subjects and are older than five years of age have to be sent out of cities and eliminated.

Without violating the usual order, separate all Armenians serving in the imperial armies from their divisions, take them to secluded places away from curious eyes, and shoot them. The Armenian officers in military service should be taken into custody in their regiments until further instructions.

Forty-eight hours after receiving these instructions, the regimental commanders will issue a special order to carry out the operation. You must not take any actions other than those necessary to comply with these orders.

Representative of the High Command and Minister of War

Enver."

Document 2.

"To The Representative in Adana Djemal Bey

By order of the person in charge

February 18, 1915

The only force in Turkey capable of upsetting the political life of Ittihad is Armenians... If we examine the historical circumstances of the past in detail, we can conclude that all the unrest that made Jamiet's (the Committee of Union and Progress were also called Jamiet) patriotic efforts difficult are a result of seeds of discord sowed by Armenians.

It is forbidden to help or patronize any Armenian. Jamiet decided to rid the homeland of the ambition of this accursed nation. For patriotic reasons, we are going to take responsibility for the shame that will vilify Ottoman history.

Unable to forget all the past bitterness full of hope for the future, Jamiet decided to eliminate all Armenians living in Turkey and gave the government complete freedom of action in this matter. Of course, the government will give appropriate instructions on the need of massacres to the governors.

Representatives of Ittihad will do everything to resolve this issue as soon as possible. By any means that the government will find suitable, the abandoned property will be temporarily withdrawn in order to be subsequently sold. The proceeds will then be used to rebuild Jamieta on a broader basis as well as for patriotic purposes.

In accordance with this, if you deem it necessary, demand explanations from the executive commissions that will be formed. If you find any problems with the administration, you can contact either the governor-generals or us."

Document 3.

"To The Representative in Adana Djemal Bey

By order of the person in charge

March 25, 1915

Our common duty is the realization, on a large scale, of a noble project that is the destruction of mentioned elements that have been an obstacle in the progress of our state for centuries.

For these reasons, we must take full responsibility, come what may, and understand how great the sacrifice that the government has committed entering the world war is. We, therefore, must work so that the taken measures lead to the desired outcome.

As reported in our February 18 dispatch, Jamiet decided to destroy the various forces that had been a hindrance to its path for many years. To end that, it needs to resort to the most brutal measures.

We assure you that we ourselves were horrified at reflecting on these methods, but Jamiet sees no other way to ensure the sustainability of its ideas. Ali Riza criticizes us, calls for mercy. Such a degree of naivety is just idiotic.

Go to Aleppo. if you manage to persuade him, you will work together. If it is not possible, we will find a place for him where he would pour out his tender feelings. Unless actions against known persons [Armenians] bring desired results, one should not engage with others [peoples].

At present, it is considered possible to punish only eminent citizens by legal means, which will serve as a starting point for our operations in the future. I again remind you about the question of the property left

behind. Do not allow its distribution to slip away from your vigilance, always check the balances and the use of the proceeds.”

Document 4.

“Although the destruction of the Armenian elements, which for centuries tried to destroy the reliable foundation of our empire (the danger that has now assumed a real form) was planned even earlier, circumstances did not allow us to complete this sacred goal.

Now that all the obstacles have been eliminated and it is time to rid our country of this dangerous element, I strongly advise you to not give in to the feeling of compassion at the sight of their miserable situation. Eliminate them all and try to in every possible way wipe out the name of Armenia from Turkey. The persons who you entrust the implementation of this task with should be patriotically minded and trusted people.”

This was an excerpt from a copy of Naim Bey’s telegram, so it is not known who sent it and who it was addressed to. Presumably, this telegram was also sent by Talaat to the governor of Aleppo.

Document 5.

“No. 502. To The Governor of Aleppo

September 3, 1915

We recommend that you carry out the operations in regard to the persons belonging to the said nation [Armenians], including women and children. Appoint reliable officials for this purpose.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 6.

“To The Governor of Aleppo

September 9, 1915

All the rights of Armenians on living and working on Turkish soil have already been completely taken away. Accordingly, the government takes full responsibility, giving instructions to not spare even infants.

The impact that this order had is evident in some provinces. Despite this, for reasons we do not understand, exceptions were made in regard to the mentioned nation. Instead of sending these people directly to the places of their exile, they were allowed to live in Aleppo, which creates additional difficulties for the government.

Do not listen to their arguments, drive away women and children wherever they are and whatever their condition is. Do not allow people to patronize them. Because of their ignorance, such patrons put material benefits above patriotic feelings and cannot understand big politics of government.

Instead of the indirect measures of elimination, one can now freely use direct methods without wasting time.

All army commanders have been informed of the unified order of the Ministry of War stating that they should not interfere with the deportation.

Tell the officials appointed to perform this task that they must implement our true intent without fear of responsibility. Be kind enough to send encrypted summaries of the results of your activities every week.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 7.

“To The Governor of Aleppo

September 16, 1915

You have already been informed that it was decided to completely eliminate the Armenians living in Turkey. Those who oppose this decision cannot remain in the official positions in the Empire. Regardless of how cruel the measures are, the nation [Armenians] should cease to exist. Do not pay any attention to age, sex, or remorse.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 8.

“To The Governor of Aleppo

September 21, 1915

There is no need for shelter. It is not the time to give vent to sentimentality and feed orphans, prolonging their life. Send everyone to the desert and inform us.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 9.

“No. 537. To The Governor of Aleppo

September 29, 1915

We learned that some people, including officials, marry Armenians. We strictly prohibit this and we strongly recommend those women to be singled out and sent away [to the desert].

Minister of Internal Affairs

Talaat. ”

Document 10.

“№ 544. To The Governor of Aleppo

October 3, 1915

The reason for choosing Deir-Zor as the place of deportation is explained in the classified order No. 1843 of September 2, 1915. Since all crimes committed by the population against the Armenians will serve the ultimate goal of the government, there is no need to prosecute such cases. The necessary instructions are also given to the governors of Deir-Zor and Urfa.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 11.

“No. 603. To The Governor of Aleppo

November 5, 1915

We were informed that in some Muslim families, children of Armenians from Sivas, Mamuret-ul-Aziz, Diarbekir, and Erzurum are adopted. These children who have lost their parents are recruited as servants. You must collect and send those children to the location of the exile as well as give the necessary instructions on this to the relevant people.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 12.

“The purpose of expelling mentioned people is to guarantee the welfare of our motherland in the future for wherever they live, they will never give up on their rebel ideas, so we should try to reduce their numbers as much as possible.

Minister of Internal Affairs

Talaat. ”

(Naim-bey does not indicate the date, but says that the telegram was received in November 1915)

Document 13.

“To The Governor of Aleppo

November 18, 1915

After the intervention recently undertaken by the American ambassador in Constantinople on behalf of his government, it became apparent that the American consuls have received some of our classified information. Despite our assurances that their [Armenians'] deportation will be carried out safely and with comfort, they are still not convinced of this.

Make sure that there are no attention-grabbing cases related to those people [Armenians] near cities or other public centers. From the point of view of this policy, it is more important that foreigners residing in these areas are convinced that their expulsion is really only a resettlement.

Therefore, polite treatment is important for a short time. The usual measures should be applied in suitable places. As a necessary measure, I recommend you to arrest the persons who gave out the classified information and hand over their case to the military authorities for trial by the military tribunal.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 14.

No. 691. to The Governor of Aleppo

November 23, 1915

Secretly eliminate every Armenian from the eastern provinces you see.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 15.

"It is necessary to punish those who want to ensure the existence of Armenians, who were a dangerous element for Turkey for centuries and recently tried to flood our entire country in blood. Send secret instructions to officials.

Minister of Internal Affairs

Talaat."

Document 16.

"To The Governor of Aleppo

December 1, 1915

Despite the fact that, first of all, it is necessary to destroy the Armenian clergy, it became known to us that the clergy was sent to such suspicious places as Syria and Jerusalem. This decision is an inexcusable omission. The final goal of the exile of such rebels is their elimination. I advise you to act in accordance with this.

Minister of Internal Affairs

Talaat."

Document 17.

"We heard rumors that some officials appeared before the military tribunal. They are accused of extortion and cruelty towards the known nation. Even if this was a mere formality, it could weaken the position of other officials. For this reason, I order you to not allow such investigations.

Minister of Internal Affairs

Talaat."

Document 18.

"Paying attention to all sorts of personal complaints coming from the mentioned people means not only delaying their exile to the desert but also creating an opportunity for a number of actions that can cause political hardships in the future. Therefore, there is no need to pay any attention to their statements. Officials involved in this matter should be instructed accordingly.

Minister of Internal Affairs

Talaat."

Document 19.

"No. 723. To The Governor of Aleppo

December 3, 1915

Armenians in the Aleppo region should be immediately sent to the location of the exile. Report on it.

Minister of Internal Affairs

Talaat."

Document 20.

"No. 745. To The Governor of Aleppo

December 9, 1915

There is nothing wrong with the fact that government agencies accept telegrams from Armenians expressing discontent and protest against the actions committed against them. But their consideration is an unnecessary waste of time. Tell these dissatisfied people that they will be able to make claims for infringement of their rights after they reach the designated places of exile.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 21.

“To The Governor of Aleppo

December 11, 1915

We learned that correspondents of Armenian newspapers traveling through these places have fabricated several letters and photographs depicting some criminal actions and handed them to the American consuls. Arrest and eliminate these dangerous individuals.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 22.

“No. 830. To The Governor of Aleppo

December 12, 1915

Collect and keep only those orphans who are unable to remember the painful deaths of their parents. Leave the others with the caravans.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 23.

“No. 762. To The Governor of Aleppo

Reply to the telegram of December 2, 1915

December 17, 1915

Tell those who wish to avoid general deportation by agreeing to become a Muhammadan that they can do this at their places of exile.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 24.

“No. 801. To The Governor of Aleppo

December 26, 1915

It was decided that all Armenians working on the railway or any other construction works should be sent to their places of exile. The Ministry of War notified the chiefs of the exile camps about this.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 25.

“No. 809. To The Governor of Aleppo

December 29, 1915

We learned that many foreign officers saw the corpses of the mentioned people on the roads and photographed them. Those corpses need to be immediately buried, not exposed.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 26.

“No. 820. To The Governor of Aleppo

January 4, 1916

All Armenians from the north should be sent directly to their places of exile. Do not allow them to pass through cities or villages on their way.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 27.

“To The Governor of Aleppo

January 15, 1916

It is reported that some of the newly opened shelters also accept Armenian children. Regardless of whether this is due to ignorance about our true goal or in spite of it, the maintenance of such children and any attempt to prolong their life will be considered an act completely contrary to the intentions of the government, since it views the existence of these children undesirable. I advise you to not take such children to any shelters and to not make attempts to establish special shelters for them.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 28.

“No. 840. To The Governor of Aleppo

January 16, 1916

We learned that there are approximately 40-50 thousand Armenians, mostly women and children, all along the way stretching between Intilli, Ayrar, and Aleppo.

These people are causing a lot of trouble remaining on important military roads and should be severely punished. Contact the governor of Adana and immediately send these Armenians to Aleppo, not permitting them to go any further. I look forward to the results this week.

Minister of Internal Affairs

Talaat.”

Document 29.

"To The Governor of Aleppo

Continuation of No. 840 telegram of January 16.

Do not resettle the Armenian workers left in Intilli and Ayran until the construction of the railway is completed. But since they are not allowed to live with their families, place them temporarily somewhere on the outskirts of Aleppo. Immediately send women and children to the desert in accordance with the previous telegram.

Minister of Internal Affairs

Talaat."

Document 30.

"No. 853. To The Governor of Aleppo

January 23, 1916

At a time when thousands of Muslim refugees and widows of our martyrs need food and protection, it is inappropriate to make additional expenses by feeding the remaining children of Armenians. That will not give us anything except for anxiety in the future. It is necessary to send these children from your vilayets to the places of exile. Those who have remained there must be also deported in fulfillment of our previous orders.

Minister of Internal Affairs

Talaat."

Document 31.

«№ 63

To the General Committee on the placement of exiled people

By continuing the deportation of orphans to their destination in the conditions of severe cold, we will provide them with eternal peace. Please send us the required report.

Minister of Internal Affairs

Talaat."

Document 32.

"To The Governor of Aleppo

February 20, 1916

The military authorities announced the necessity of using the mentioned men of call-up age in military forces. We consider their transfer to military zones inappropriate, and since there is no order on leaving them in cities, we allow you to use them outside the settlements in road construction works or any other necessary jobs, provided that their families are exiled. For this purpose, the Ministry of War issued special orders to the military authorities. Keep in touch with them and act in concert.

Minister of Internal Affairs

Talaat."

Document 33.

"To The Governor of Aleppo

March 7, 1916

Collect the [Armenian](#) children who by the orders of the Ministry of War were situated in one place and put under the care of military authorities. Take them out on the pretext that the Committee on Deportation will take care of them so that there is no suspicion. Eliminate them and prepare a report.

Minister of Internal Affairs

Talaat."