

## *Cuentapropismo étnico-religioso en un contexto de desinstitucionalización. Aproximaciones a los discursos y estrategias de los dirigentes armenios.*

### *Resumen*

El artículo analiza los discursos que diversos dirigentes de las instituciones armenias de la Ciudad de Buenos Aires elaboran frente a los recientes procesos de transformación cuantitativa y cualitativa de lo religioso que suponen modificaciones en las prácticas y representaciones de los creyentes. A la luz de las tendencias a la individualización y a la desinstitucionalización de la vida social, nos preguntamos por el modo en que las tendencias al *cuentapropismo étnico-religioso* son percibidas por estos actores y procesadas con miras a la producción y reproducción de determinadas posiciones, prácticas y discursos.

A partir de la realización de entrevistas en profundidad y de una observación en la Ciudad de Buenos Aires en 2008 y 2009 vemos cómo distintos tipos de *especialistas* con trayectorias de sociabilidad disímiles producen definiciones diferentes que nos llevan a pensar el modo en las dinámicas mencionadas entran en juego en un panorama en el que religión y etnia se encuentran ligados axiomáticamente.

**Palabras clave:** Identidad – Armenios – Cuentapropismo – Religión – Etnia – Dirigentes

## *Deinstitutionalization and ethnic and religious freelancing: strategies and speeches of the Armenian leaders*

### *Abstract*

The speeches of several Armenian institutional leaders in Buenos Aires, Argentina are analyzed to identify the processes of quantitative and qualitative transformations. These changes come along with modifications in the practices and representations of Armenian believers. The processes of individualization and deinstitutionalization of religious figures and tendencies to *ethnic and religious freelancing* are studied in some detail.

We use in-depth interviews and an observation made in the city of Buenos Aires in 2008 and 2009. Thus, we appreciate how different kinds of *specialists* with diverse social trajectories produce different definitions. This shows the way in which individualization and deinstitutionalization affect a community where the religious and the ethnic are axiomatically linked.

**Key words:** Identity – Armenians – Freelancing – Religion – Ethnic – Leaders

Considerada a partir del concepto de *religión de la diáspora*<sup>1</sup>, en la comunidad armenia argentina existe un universo de sentidos sobre el que se juegan los significados de los actores que nos remite a la noción de *identidad axiomática*<sup>2</sup>, en la cual la confesión religiosa y la adscripción étnica se encuentran automáticamente ligadas. La coexistencia entre la pertenencia religiosa y la pertenencia étnica remiten, desde el punto de vista institucional, a la Iglesia Apostólica Armenia y a los diversos organismos comunitarios, respectivamente.

El entrelazamiento entre estas dos dimensiones aporta una complejidad que nos conduce a un panorama en el que la creencia religiosa se halla implicada en un mundo de sentidos y una serie de referencias institucionales que van más allá de lo meramente religioso para situarse en una constelación de significaciones que la excede. A su vez, en un contexto social que, como veremos, combina diversificación con individualización y desinstitucionalización, la participación del factor étnico en la experiencia religiosa del creyente aparece atravesada por el *cuentapropismo religioso*<sup>3</sup>.

Ahora bien, tanto la particular relación entre religión y etnia como las peculiaridades y cambios que traen aparejados los procesos macrosociales de desinstitucionalización y las dinámicas relativas al *cuentapropismo* son percibidas por los dirigentes comunitarios y procesadas por ellos de maneras específicas con miras a la producción y reproducción de determinadas posiciones, prácticas y discursos. Entonces, en grupos en donde existe un lazo comunitario en el que se superponen lo religioso y lo étnico *¿de qué forma son procesadas las reconfiguraciones de lo religioso por parte de los dirigentes institucionales? ¿Cuáles son las representaciones y definiciones que circulan entre estos dirigentes respecto a lo religioso, lo étnico y sus articulaciones? ¿Cómo se constituyen? ¿En qué fenómenos sociales abrevan?*

Estos interrogantes son revisados en este escrito a la luz de los resultados de un trabajo de campo de tipo cualitativo consistente en una

---

1 Steven Vertovec; "Religion and Diaspora"; Antes, Geertz, y Warne (Eds.); *New Approaches to the Study of Religion: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*; Verlag de Gruyter; Berlin y New York; 2000; pp. 275-303.

2 Gananath Obeyesekere; "Budism, Nationhood, and Cultural Identity: a question of fundamentals"; Marty y Appleby; *Fundamentalism Comprehended*; University of Chicago Press; Chicago; 1995.

3 Fortunato Mallimaci; "Los católicos: entre el 'cuentapropismo' y la protesta social y simbólica"; AA. VV.; *¿Es posible "otro mundo"? Reflexiones desde la fe cristiana*; Indo American; Bogotá; 2004.

observación llevada a cabo en una ceremonia religiosa<sup>4</sup>, en el relevamiento de los archivos del semanario comunitario *Sardarabad*<sup>5</sup> y en las entrevistas en profundidad realizadas a un arzobispo de la Iglesia Apostólica Armenia (IAIA)<sup>6</sup>; a un funcionario de la Embajada de Armenia, Rubén<sup>7</sup>; a la coordinadora del semanario, Diana<sup>8</sup>; al director de la misma publicación, Sergio<sup>9</sup>; y al presidente de una institución sociocultural, Marcelo<sup>10</sup>.

---

4 La observación tuvo lugar en la celebración de la misa de navidad que se llevó a cabo en la catedral de la Iglesia Apostólica Armenia en la Ciudad de Buenos Aires el día 5 de enero de 2009.

5 *Sardarabad* es una publicación semanal de la Asociación Cultural Tekeyan, vinculada a la Asamblea Nacional Armenia. Se edita desde el año 1976, consta de 12 páginas en formato similar diario y posee actualmente una tirada de 3000 ejemplares que se distribuyen en la Ciudad de Buenos Aires, en siete provincias argentinas, en Uruguay, en Chile y en Brasil. Cuenta con corresponsales en Córdoba, Montevideo y San Pablo y es dirigido por un Diputado de la Provincia de Buenos Aires. En sus páginas publica contenidos propios, material producido por la Unión General Armenia de Beneficencia, artículos de la Institución Administrativa de la Iglesia Armenia, así como gran cantidad de anuncios publicitarios ligados a comercios y profesionales armenios.

6 El arzobispo en cuestión es monseñor y es una de las máximas autoridades de la Diócesis de Argentina de la Iglesia Apostólica Armenia. Nacido en la República Árabe Siria en la década de 1940, llegó a la Argentina ordenado como cura a mediados de la década de 1970 y posteriormente fue ascendiendo en la estructura jerárquica de la institución.

7 Rubén tiene un alto cargo en la Embajada de la República de Armenia. Nacido en Argentina en la década de 1950, lo unen relaciones de amistad y trayectorias de socialización compartidas con el director y la coordinadora del semanario *Sardarabad*.

8 Diana es Profesora de Letras de la Universidad de Buenos Aires y coordinadora del semanario *Sardarabad*. Nacida en la Argentina en la década de 1950, es cuñada del director y la unen relaciones de amistad y trayectorias de socialización compartidas con el encargado de Asuntos Culturales y Prensa de la Embajada armenia.

9 Sergio fue Diputado de la Provincia de Buenos Aires (Recrear - PRO). Nació en la Argentina en la década de 1950 y cursó estudios de Veterinaria en la Universidad de Buenos Aires. Fue miembro de la Organización Demócrata Liberal Armenia (ODLA) y presidente de la Liga de Jóvenes de la Unión General Armenia de Beneficencia. Su trayectoria política lo llevó a militar en la UCeDé (1983-1991), el Partido Justicialista (1993-1996) y Recrear (2001 – actualidad). Es además director del semanario *Sardarabad* y empresario textil.

10 Marcelo tiene un alto cargo en la Unión General Armenia de Beneficencia y comerciante al por mayor. Nació en la Argentina en la década de 1940 y fue también presidente de la Liga de Jóvenes de esa institución. Su trayectoria dentro de la UGAB continuó en la Comisión de Mayores y el Consejo Directivo que actualmente preside. Es también integrante del Consejo Mundial de la UGAB. Lo unen relaciones de amistad y trayectorias de militancia compartidas con Sergio, Diana y Rubén.

Junto con las transformaciones sociales ocurridas en la región y en el mundo en las últimas décadas del siglo XX, se han dado diversos procesos de modificación cuantitativa y cualitativa de lo religioso que reclaman a las ciencias sociales nuevas aproximaciones conceptuales para dar cuenta de la complejidad de las relaciones entre la religión y las restantes esferas de la vida social. Así, las reconfiguraciones del panorama religioso plantean a la vez un escenario de pluralización que, desde un punto de vista cuantitativo, puede pensarse como una multiplicación de la oferta de opciones religiosas, y una creciente difusión de cierto pluralismo entendido en una dimensión normativa como una apertura a la coexistencia política y social. Es decir,

[...] la pluralidad se refiere al creciente número de grupos, activistas, voceros, iglesias, capillas, entre otros [mientras que] el concepto de pluralismo es distinto, ya que apunta a la construcción de reglas del juego, las que incorporan a múltiples actores y voces como elementos legítimos del proceso<sup>11</sup>.

Diversos autores<sup>12</sup> han problematizado estas temáticas y dado cuenta del modo en que el papel subordinado, rezagado y crecientemente irrelevante que las teorías clásicas de la secularización asignaban a la religión finalmente no se verifica en la realidad. Pensar los efectos de la modernidad sobre la religión en nuestras realidades contemporáneas nos lleva a cuestionar la utilización de modelos explicativos como el de la modernización. En este sentido, entender a la secularización como parte del proyecto de la modernidad tendiente a la desaparición o debilitamiento de lo religioso, nos devolvería a los supuestos analíticos que obligan a reflexionar en términos de “atraso” o “desvío”.

Hervieu-Léger propone una definición de la secularización que se aparta de la matriz evolucionista al plantear una reconfiguración de

---

11 Daniel Levine; “Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos”; *América Latina hoy. Revista de Ciencias Sociales*; Vol. 41, 2005; p. 20.

12 Ari Pedro Oro; “Considerações sobre a modernidade religiosa”; *Sociedad y Religión*; N° 14/15, 1996. José Casanova; “Religiones públicas y privadas”; Javier Auyero (Comp.); *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*; UNQ; Buenos Aires; 1999. Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez Beliveau; “Creencias e increencias en el cono sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado”; *Revista Argentina de Sociología*; CPS / Miño y Dávila; V. 5; n.9; 2007; pp.44-63.

lo religioso que habilita la conceptualización de los distintos procesos de diversificación y pluralización. Así,

[...] la secularización no consiste en la desaparición de la religión confrontada a la modernidad: es el proceso de reorganización constante del trabajo religioso en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las expectativas que debe suscitar para existir como tal<sup>13</sup>.

De esta forma, puede pensarse que, en lugar de eliminar a la religión, a partir de la constante generación de incertidumbre y de los efectos que esto produce la modernidad la fortalece y la diversifica contribuyendo a una pluralización religiosa. En este sentido, Oro nos habla de una “privatización de lo sagrado” que no alude en este caso a la tradicional separación entre los ámbitos de lo público y lo privado, sino a una suerte de pluralismo religioso que se da dentro de los sujetos. El lugar central que la modernidad otorga al individuo permite pensar, en el interior de lo religioso, en los actores sociales como *bricoleurs* que toman elementos de diferentes tradiciones religiosas creando sus propios *bricolages* o mosaicos que son, a su vez, abiertos y variables. A propósito de esta noción, los entrecruzamientos entre la religión y diversas disciplinas científicas o artísticas u otros campos del conocimiento nos hablan de una *nebulosa de heterodoxias*<sup>14</sup> que remite al sincretismo propio de estos procesos en los que diversos saberes se ligan entre sí. Estas construcciones eclécticas de sentido religioso se dan al margen de los controles institucionales en un contexto de fuerte desinstitucionalización en el que las instancias formales de los cultos organizados pierden su rol de intermediarios y su autoridad sobre los sujetos.

La noción de *cuentapropismo religioso* resulta entonces idónea para analizar esta problemática al poner de relieve el modo en que la religiosidad resulta experienciada como una combinación de creencias que procede de diversas fuentes presentes en el contexto cultural del espacio social del creyente. Los cuentapropistas

[...] creen sin pertenecer, están sin ser lo que suponen los clérigos, oran sin preocuparse por palabras, ortodoxias, cultos y sistema. [...] Viven su experiencia cristiana ‘por cuenta propia’, ‘a su manera’ y rehacen sus creencias tomando aquello que satisface sus necesidades individua-

13 Danièle Hervieu-Léger; *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*; Éditions du Cerf; Paris; 1987, p. 227.

14 Jaques Maître; “Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d’hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé”; *Social Compass*; XXXIV/4; 1987; pp. 353-364.

les o familiares. De alguna manera podríamos decir que ‘hibridizan su creer’ a partir de aquello que encuentran ‘en su camino’ sin mucha preocupación por normas o disposiciones institucionales<sup>15</sup>.

Esta suerte de autonomía en el marco de un contexto de pluralización y pluralismo se vería posibilitada por una disminución en el costo relativo de la disidencia religiosa<sup>16</sup> que facilitaría el eclecticismo y el nomadismo.

### *El cuentapropismo étnico y religioso y los dirigentes institucionales*

Los procesos de desinstitucionalización sirven de marco para las tendencias al cuentapropismo que hemos señalado y son percibidas por los dirigentes institucionales y procesadas de maneras específicas con miras a la producción y reproducción de determinadas posiciones, prácticas y discursos.

Huelga aclarar que escapa a los alcances y propósitos de este artículo una problematización más profunda de lo experimentado por los creyentes no-dirigentes, a partir de los cuales podría parecer, en un primer momento, más conveniente poner a trabajar la categoría de *cuentapropismo religioso*. Sin embargo, existe una serie de representaciones y hábitos que permiten trabajar con el campo al que se refiere esta categoría, pero ya no desde el fiel, sino desde el también punto de vista de los dirigentes institucionales.

En primer lugar, la superposición entre lo que analíticamente podemos diferenciar como lo religioso y lo étnico supone también una ampliación del universo de sentidos disponible en el que los referentes identitarios de ambas dimensiones se entrelazan multiplicando la oferta de significados apropiables. De modo que si la noción de *cuentapropismo religioso* nos permite poner en relación las prácticas del creyente con los discursos institucionales de los cultos organizados, la existencia de discursos étnicos institucionalizados nos invita a pensar el modo en que dichas dinámicas entran en juego en un panorama más amplio en el que religión y etnia se encuentran ligados axiomáticamente. Experimentar lo armenio a la manera de cada

---

15 Fortunato Mallimaci; “Los católicos: entre el ‘cuentapropismo’ y la protesta social y simbólica”; AA. VV.; *¿Es posible “otro mundo”? Reflexiones desde la fe cristiana*; Indo American; Bogotá; 2004, pp. 11-12.

16 Floreal Forni; “Nuevos movimientos religiosos en Argentina”; Alejandro Frigerio (Comp.); *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales II*; CEAL; Buenos Aires; 1993.

uno supondría entonces una autonomización del actor que excede lo meramente religioso: lo que se vive por cuenta propia y se combina con otros saberes y heterodoxias no es ya simplemente una selección particular de algunos aspectos de la religión, sino un entrecruzamiento entre elementos religiosos-armenios y étnicos-armenios. Hablar de un *cuentapropismo étnico-religioso* resulta entonces idóneo para aproximarse a este caso concreto y el análisis del modo en que es problematizado por la dirigencia a cuyo control parecen escapar estas prácticas resulta significativo desde ese punto de vista.

Nosotros entendemos que somos armenios un tanto *light*. Porque, como nuestra tradición es cristiana, no existe una diferencia muy grande de religión. Nosotros somos cristianos. Dentro del mundo cristiano, obviamente, es mucho más fácil diluirse. Y es lo que está pasando. Acá se habla de grandes cifras. Según algunos debería haber 80.000 armenios. Bueno. Yo puedo dar fe de que la comunidad no está integrada por más de 20.000. Los otros 60.000 se casa con gente de su barrio, de sus ciudades. Les quedan algunas tradiciones. Que son las tradiciones más lindas de guardar. Como la comida y no sé cuánto. Y todo lo demás se va perdiendo. (Marcelo)

*Light*, en el sentido de que no hay un fanatismo. No es cerrado. No es excluyente. Nosotros tenemos una escuela que empieza a los dos años y termina a los 18. Y la realidad es que las materias de cultura se dan en idioma castellano. Un poco porque hay algunos que no son de origen armenio. Que estudian. Y otro poco porque entienden más el castellano que el idioma armenio. Que es bastante difícil de aprender. Que es bueno saber hablarlo. Yo lo sé hablar. Pero, a la hora de hacer un discurso, para mí es mucho más fácil hacer lo en castellano que en idioma armenio. Cuando hablo de *light* no lo digo en sentido peyorativo. Sino que no es una condición sine qua non de que el armenio que vive acá esté cerrado al resto de las cosas. No. Al contrario. En la integración también se puede difundir. (Marcelo)

Los fragmentos citados dan cuenta del grado de racionalización por parte de este dirigente de lo que es percibido como una “disolución” de lo armenio. Si existe una forma *light* (“suave”, “ligera”, en inglés) de ser armenio es porque se piensa en un modelo que implicaría una completitud fuera del alcance en las perspectivas de quien habla. Se relativizan incluso los que podríamos ver como discursos de alta connotación positiva (respecto a la cantidad de armenios) y se adopta una actitud más pragmática sobre su número en el país. Además,



se sugiere un camino de disolución en el que lo último que se conservan son elementos claramente étnicos como la gastronomía por sobre los propiamente religiosos. Otro aspecto profundamente ligado a la etnicidad, la lengua, es también señalado como en retirada.

Sin embargo, lo más interesante de destacar aquí está en la apropiación del discurso del creyente y en la resignificación positiva que se le da al debilitamiento de la continuidad de las prácticas. Los casamientos entre armenios y no armenios así como el menor uso del idioma armenio son vistos al mismo tiempo como una tendencia inevitable en el seno de una “sociedad cristiana” y como un aspecto positivo en el que se resalta como algo deseable la apertura y la integración hacia lo no armenio.

Cuando me voy de vacaciones a algún lugar en donde no hay una iglesia armenia, voy a una iglesia católica. Es más, para los jóvenes, es mucho más fácil ir a una iglesia católica y entender lo que se recita en la misa que ir a la iglesia armenia y escuchar eso mismo en idioma armenio. (Marcelo)

Generalmente es más *light* la fe de los jóvenes de hoy. Dentro de ese panorama, mucha gente va [a un templo católico]. Hay muchos casamientos que se hacen fuera de la Iglesia Armenia. Parejas mixtas. Y bueno. La Iglesia Católica para nada contradice nuestro espíritu. Para nada. (Marcelo)

En el mismo sentido, el dirigente se pone como caso ejemplar de una tendencia que percibe en el colectivo de “los jóvenes”. Por un lado, el rito que puede tener lugar en un templo católico es equiparado como experiencia religiosa con el seguido por la IAIA y, consecuentemente, se pone en términos de conveniencia (“es mucho más fácil”) la libertad de elección de los creyentes para asistir a uno u otro lugar de rezo. Además, al equiparar el rito apostólico armenio con el católico se presupone una identidad que los une bajo la égida de lo “cristiano”, dándole a esta categoría un nivel de abstracción supra-institucional que sugiere una vinculación de lo sagrado que atraviesa los credos organizados.

Por otra parte, al postular una identidad entre su experiencia personal y las prácticas de “los jóvenes”, el dirigente busca inclusividad al ligar lo que declara como un uso propio con las costumbres de un grupo (los “jóvenes armenios”) con fuertes connotaciones de proyección hacia lo futuro y que refiere por antonomasia al grupo etario más dinámico dentro de cualquier colectivo. Se persigue una búsqueda de semejanza entre las acciones del dirigente y las identificadas como propias del este sector. Por su lado, el Arzobispo parece

plantear la cuestión bajo una forma ciertamente más extrema. La “disolución” de la que hablábamos antes se transforma aquí en la metáfora de la enfermedad y la seguridad de una muerte próxima. Se trata aquí de un dilema entre el “mantenimiento de las tradiciones” o la “muerte”.

La diáspora es una terapia intensiva. Los que estamos, la Iglesia, los clubes, las escuelas, somos los medios para prolongar la vida del enfermo. Pero, mientras se mantienen las tradiciones y se mantienen algunas costumbres, formas y formalidades que nos identifican se prolonga la vida de los que viven en la diáspora. Si no se hace lo necesario para mantener la identidad, el enfermo se muere.

Es la terapia que está yendo de a poco. Y los médicos. Los médicos no existen. Son las instituciones que tenemos. Como la Iglesia, el Club, el Colegio. Yo pongo cuatro factores fundamentales: Iglesia, Colegio, Club social y la familia. Último, la casa. De verdad, tenemos que poner primero a la familia. Porque todo se mantiene en la casa. Pero no hay que perder la esperanza y seguir trabajando. (Arzobispo)

En general las familias armenias todavía mantienen algunas tradiciones en sus casas. Por ahí no hablan tanto el idioma, pero mantienen las costumbres. Dónde ir, por ejemplo. Los clubes. Ir a los clubes sociales, la relación con la comunidad, las escuelas. La comida en la casa. Y hay otro punto que en la Argentina no se da tanto pero es importante también que es lo de los nombres. Acá no dejan poner cualquier nombre. Hay una lista. Pero si ponemos nombres totalmente, o directamente armenios, los chicos van a saber de qué se trata. Quién es el dueño del nombre. O qué significa el nombre. Es una forma también de mantener algo. Mantener. A través del nombre podés estudiar la historia de ese nombre, de ese personaje. (Arzobispo)

Ante lo que se entiende como un retroceso de lo religioso (inclusive frente a los espacios de socialización étnicos como los clubes y las escuelas, puesto que su convocatoria prevalece aun por sobre la de la Iglesia) y la posibilidad de su desaparición, surge un conjunto de estrategias que se cristalizan en dispositivos de salvaguarda identitaria activados de diversas maneras. La producción de elementos simbólicos persigue una adecuación pragmática a lo que es percibido como un contexto que presenta amenazas a la continuidad. De esta manera, la Iglesia es señalada como un dispositivo cuya importancia se sitúa por encima de los establecimientos educativos y los clubes sociales.

Antes en Navidad no teníamos mucha gente. Empezamos a hacer algunas cosas, el pesebre viviente, a mover a los chicos. Aparte de la ceremonia religiosa, hacer algo más afuera teatralizando el nacimiento, trayendo animales. Y empezó la gente a moverse un poco más. Porque, la gente festejaba el 25 como los argentinos y se iban a sus vacaciones. Porque no se quedaban hasta el 6 de enero. Y ahora viene mucha más gente. O en Pascua, especialmente jueves santo, viernes santo, hacemos alguna cosa más aparte de la ceremonia religiosa. Hacemos, por ejemplo, la crucifixión. Para la ascensión de Cristo, que es cuarenta días después de Pascua, hacemos alguna fiesta que es tradicional nuestra con baile. Estamos en el patio, pero a veces lo hacemos en un salón. Con esas cosas, a veces se llena más y la gente se acerca y es una forma más de mantener lo que es parte de la identidad. (Arzobispo)

En un contexto de desinstitucionalización en el que lo religioso y lo étnico parecen escapar a las pautas y controles establecidos por las instituciones, las tendencias al cuentapropismo son percibidas por los dirigentes y transformadas en mecanismos de gestión y preservación identitaria y, consecuentemente, de reproducción de sus propias posiciones. La organización de actividades y eventos teatralizados que suponen un mayor poder de convocatoria junto con una imbricación plenamente conciente entre religión y arte, actúan en este sentido.

En los fragmentos que presentamos a continuación puede verse el modo en el que tanto la interacción entre lo religioso y lo étnico por un lado y lo no religioso y no étnico por otro como la idea de libre elección por parte de cada creyente –constitutivas ambas de los procesos de privatización de lo sagrado ya presentados– aparecen presentes en las estrategias de los responsables del semanario *Sardarabad*.

Yo creo que la preservación de la armenidad es una de las grandes preocupaciones de la comunidad. Mía también en particular. Es mantener la lengua. El idioma. El uso del idioma en las nuevas generaciones. Mantener las tradiciones. Las costumbres. Venir a la iglesia. Por ejemplo, mantener las costumbres de la celebración de la navidad, de las pascuas y de las grandes festividades religiosas y nacionales. Mantener la cultura. De hecho, yo acá tengo este espacio que lo habilité, digamos, para las artistas plásticas armenias. Para que siempre tengan ellas un espacio para poder mostrar lo que hacen. Creo que tiene que ver con eso. La unidad familiar. La armo-

nía. (Diana)

Yo no creo que uno tenga que ser un practicante acérrimo de todas las cosas. Porque la comunidad te ofrece todos los días un montón de actos en los que uno puede participar si quiere o no quiere. Pero [hay que] apoyar lo que hace cada una de las instituciones para mantener la fe, la cultura, la lengua. La institución que a vos se te ocurra. (Diana)

La armenidad en la diáspora es esto que estamos haciendo. Lo que hacemos en la colectividad. Mantener la Iglesia. Mantener las escuelas. Mantener el periódico. Mantener las instituciones. Ser armenio pasa por ahí. Mantener la armenidad es mantener eso. (Sergio)

La idea de “armonía” así como la multiplicación y especialización de la oferta institucional que ahora aparece vinculada a otras esferas dan cuenta de una reacción estratégica frente a la creciente privatización de lo sagrado. Ante la diversificación de las preferencias y demandas de los creyentes bajo la lógica de la desinstitucionalización y el *bricolage*, desde las dirigencias institucionales se responde diversificando la oferta de actividades concretas y de sentidos y significaciones con miras a la reproducción comunitaria. Sin embargo, no debe dejar de notarse que los procesos de individuación que se vinculan con las principales categorías que hemos citado atraviesan tanto las lógicas creyentes como las prácticas de los cuadros dirigentes.

### *Desinstitucionalización, afinidad étnica y religión*

La observación realizada durante la misa de navidad ilustra el modo en que las estrategias y discursos mencionados se cristalizan en prácticas concretas. Tienen lugar en una actividad institucional que, en primera instancia, no puede ser definida de otra manera más que bajo la forma de lo religioso, lo cual aporta elementos esenciales para nuestro análisis y lo enriquece al poner de relieve la superposición —que no por parecer una mezcla aleatoria deja de tener coherencia interna— que se da en el campo empírico entre las dos dimensiones conceptuales aquí planteadas. Asimismo, religión y etnia se encuentran también atravesadas por lo nacional que gira en torno a representaciones e identidades referidas, al mismo tiempo, a Armenia y a la Argentina.

Así, los dos mástiles ubicados en la entrada de la iglesia catedral de la IAIA, uno con la bandera armenia, el otro con la argentina, nos re-

cuerdan el doble juego de relaciones entre las referencias nacionales hacia Armenia y la Argentina del que estamos hablando.

Por otra parte, el anclaje nacional que los propios actores dan a lo religioso, así como la naturaleza endeble de las fronteras entre religión y etnia, toman cuerpo en una ceremonia de misa que se realiza íntegramente en idioma armenio. La reproducción de la identidad o, en otras palabras, de la identidad postulada por el clero, es indisoluble de la reproducción del propio clero y de los espacios de poder de su dirigencia. De todas formas, la asistencia a la ceremonia de personas que no manifestaban la intención de seguir el rezo y que se concentraban en las filas posteriores del templo para encontrarse y conversar, nos remiten a la autonomización de las prácticas de los creyentes y a su participación cuentapropista en las experiencias religiosas. Lo religioso no posee un lugar de convocante excluyente dejando lugar para formas de socialización que lo incluyen, pero que de ninguna manera se agotan allí.

En este sentido, otros factores de convocatoria pueden hallarse en lo que ocurre posteriormente a la ceremonia religiosa propiamente dicha. El “pesebre viviente” es una dramatización del tradicional pesebre navideño hecha por niños, adolescentes y algunos adultos en el patio del templo inmediatamente después de terminado el oficio. Asiste la mayor parte de quienes estuvieron dentro de la iglesia más un importante número de personas que sólo se acerca al lugar con motivo de esta actividad. Al son de la música armenia y presentados por un locutor en castellano van ingresando los actores y, finalmente, un Papá Noel que reparte regalos a los niños.

El desarrollo de un evento que alude a un relato religioso, que tiene lugar en el patio que el templo comparte con la escuela comunitaria contigua y cuya entrada está flanqueada por las dos banderas, que además incluye música típica, pero que es relatado en castellano y al que asisten las máximas autoridades eclesiales junto a dirigentes comunitarios y un disímil grupo en el que hay tanto personas que estuvieron durante más de una hora rezando como individuos que sólo se acercan al final de la ceremonia, supone una verdadera muestra de una situación en la que todos los componentes que, articulados de una u otra manera –como veremos a continuación-, forman parte del mundo de lo armenio se manifiestan de manera superpuesta. Así, no sólo se encuentran presentes actores ligados a los puntos de vista recién analizados, sino que también se entrecruzan prácticas y objetos materiales y simbólicos de distinta significación junto con estrategias de reproducción de los dirigentes.

## Conclusiones: religión y especialistas étnicos

Las entrevistas analizadas nos han sido sumamente útiles para adentrarnos en el estudio del modo en que los dirigentes armenios entienden la articulación étnico-religiosa y procesan las tendencias cuentapropistas de los creyentes. Ahora bien, apreciamos una diferenciación en las representaciones y definiciones que postulan estos actores y sobre los cuales podemos ensayar una división en dos grupos.

A partir del concepto elaborado por Pierre Bourdieu de *especialistas religiosos* y entendiéndolos como a un cuerpo de agentes investidos de un determinado poder social y especializados en el *trabajo religioso* consistente, a su vez, en producir prácticas y discursos dirigidos a un tipo particular de necesidades religiosas de ciertos grupos sociales<sup>17</sup>, nos paramos desde una perspectiva por demás fructífera para analizar el modo en que ciertos actores ligados a un clero generan definiciones sobre lo comunitario. Análogamente, resulta útil estudiar en términos de *especialistas* a diversos individuos y grupos sociales que, desde otros ámbitos exteriores al de una institución eclesial, adquieren dinámicas de comportamiento, al menos en principio, equiparables o análogas.

Pensar a diversos actores sociales en términos de *especialistas* nos permite además aproximarnos a sus prácticas y discursos de modo tal de enfocar nuestro análisis en la forma en que sus intereses se diferencian y, a menudo, oponen. En este sentido, trazamos una distinción entre los especialistas religiosos y los especialistas étnicos. Dentro del primer grupo, ubicaremos al arzobispo y a los eclesiásticos, mientras que en el segundo colocamos a los restantes dirigentes y a los responsables del semanario estudiado para explorar las definiciones que postulan sobre lo comunitario y el modo en que estas son condicionadas por las características sociológicas de cada grupo.

Si junto a Hervieu-Léger pensamos a la reconfiguración de la religión y a los procesos de secularización como una reorganización constante del trabajo religioso, podemos sostener fundamentadamente que las transformaciones macrosociales ligadas a las tendencias a la individualización y a la desinstitucionalización que suponen cambios en el panorama religioso en el siglo XXI operan en el sentido de generar determinadas respuestas por parte de los dirigentes comunitarios de un grupo étnico-religioso. Esgrimidos desde diferentes posiciones dentro del mundo armenio, las dos formaciones discursivas que hemos analizado son formuladas por grupos de actores claramente

---

17 Pierre Bourdieu; "Génèse et structure du champ religieux"; *Revue Française de sociologie*; Paris; Vol. XII; 1971; pp. 295-334.

diferenciados que, en un esfuerzo por comprender y explicar el desarrollo de estas dinámicas, hemos englobado bajo las categorías de especialistas religiosos y especialistas étnicos.

Los primeros esbozan un *nosotros* claramente definido en la equiparación entre religión, etnia y nación que se yergue frente a una otredad constituida por lo no armenio, entendido como no cristiano. Un análisis detenido hará notar un énfasis en aquellos elementos que privilegian al factor religioso y a los mecanismos de reproducción comunitaria a él ligados en consonancia con un interés en conservar o mejorar la posición eclesial en el campo de relaciones de poder. Una lectura sociológica sugeriría la incidencia de, por un lado, la socialización educativa de estos actores en una institución religiosa y, por el otro, el hecho de que se trate, al menos en este caso, de personas nacidas en el extranjero que no han llegado a la Argentina sino a través de disposiciones administrativas y a una edad avanzada. En este sentido, se representan a la desinstitucionalización de la religión y a la autonomización de los creyentes como un peligro superlativo que debe ser combatido y cuya cuantificación y remedio giran en torno a lo eclesial.

Por su parte, los especialistas étnicos abren el juego a una multiplicidad de ámbitos de interacción al diluir la rigidez que las categorías de lo religioso parecían haberle impuesto a lo armenio. Así, el otro se confunde y la posibilidad de legitimar espacios de poder se amplía, aunque en forma relativa. Recapitulando, sociológicamente se trata de actores nacidos en el país y socializados bajo el fuerte influjo de las representaciones sobre la Argentina inmigrante, que delinean las bases sobre las cuales construyen las categorías de sus percepciones. Desinstitucionalización y autonomización son así vividos como una transformación natural que puede resignificarse de manera positiva en función de valores universalistas. Resta aclarar que estos dos conjuntos de agentes no son homogéneos en su interior y comparten, a su vez, numerosas similitudes.

Retomando los interrogantes iniciales que dieron cuerpo a este trabajo, podemos pensar a partir de las reflexiones de Hervieu-Léger a las religiones como movilizadoras de una memoria colectiva específica. En este caso, se trataría de un campo en el que encontramos dos memorias que se reclaman como “verdaderas”. Memoria religiosa y memoria étnica poseen ambas un carácter fundamentalmente normativo y son gestionadas por los “productores organizados de la memoria colectiva”<sup>18</sup>, es decir, los especialistas. Ahora bien, la normatividad de cada memoria, así como los elementos históricos y

---

18 Danièle Hervieu-Léger; “Catholicisme: l’enjeu de la mémoire”; Roberto Cipriani (Ed.); *Religions sans frontières ? Present and future trends of migration, culture and communication*; Presidenza del Consiglio dei Ministri; Roma; 1994.

DIVERSIDAD

JUNIO 2015  
#10, AÑO 6  
ISSN 2250-5792

**Dr. GABRIEL LEVITA**  
UBA / CEIL - CONICET  
levgab@hotmail.com

culturales en los cuales abrevan y, consiguientemente, las prácticas y respuestas que generan, se encuentran inscriptos en la dinámicas particulares que dieron forma y siguen afectando la estructura propia de cada grupo recordándonos la naturaleza dinámica del fenómeno religioso y los nuevos interrogantes que sus recientes transformaciones plantean para el futuro.

**Fecha de Recepción: Mayo 2015**

**Fecha de Aceptación: Junio 2015**