



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: A través de la máscara de Dioniso : la constitución de la identidad griega en Buenos Aires

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Cecilia Melella

Margarita Martínez, tutora

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2007

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

(U.B.A.)

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

TESINA FINAL DE GRADO

A TRAVÉS DE LA MÁSCARA DE DIONISO.

LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD GRIEGA EN BUENOS AIRES.

CARRERA: CIENCIA DE LA COMUNICACION SOCIAL

TUTORIA: MARGARITA MARTINEZ

ALUMNA: CECILIA MELELLA

JULIO 2007

ÍNDICE

1.- INTRODUCCIÓN	5
1.1.- RELEVANCIA DE LA INVESTIGACIÓN	5
1.2.- CONJETURAS Y OBJETIVOS	6
1.3.- ACLARACIONES METODOLÓGICAS	7
2.- CONTEXTUALIZACIÓN. INMIGRACIÓN GRIEGA EN ARGENTINA	11
1.- PRIMER PERÍODO: 1890 –1924	11
2.2.- SEGUNDO PERÍODO: 1939 –1945	12
2.3.- LA AH	13
3.- HERRAMIENTAS PARA EL ANÁLISIS	15
3.1.- IMAGINAR LA IDENTIDAD	16
3.2.- LA IDENTIDAD COMO PRODUCTO DE UNA CONSTRUCCIÓN	17
3.3.- CONCEPTOS GUÍA	20
4.- GRECIA COMO SÍMBOLO DEL ORIGEN	22
4.1.- EL IMAGINARIO SOCIAL INSTITUIDO	23
4.2.- DISCURSO ACADÉMICO	23
4.3.- DISCURSOS MEDIÁTICOS	24
4.4.- REPRESENTACIONES	26
4.5.- SOCIEDAD ARGENTINA CONTEMPORÁNEA: REPRESENTACIONES PORTEÑAS	27
5.- EJES DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD GRIEGA	29
5.1.- LA DIMENSIÓN DE IDENTIDAD	29
5.1.1.- RITUALES	30
La Pascua griega	32
El baile del borracho	33
Rotura de platos	35
5.1.2.- MÚSICA Y BAILES	38
5.1.3.- GASTRONOMÍA	42
5.1.4.- LENGUA	45
5.1.5.- FACHADA PERSONAL	48
El Komboloi	49
Piedra turquesa	50
El perfil de Alejandro	51
El espíritu de Grecia	53
5.1.6.- RELIGIÓN	55
Los unos y los otros	57
No pasarán	58
El dios que baila	58
5.1.7.- BAGAJE CULTURAL	60
La ira de Aquiles	63
La caída de los dioses	64
La muerte en los ojos	66
Alexandrós. La identidad reconstruida	67
5.1.8.- GRECIA COMO NACIÓN	69
Bajo otra bandera	70
El extranjero, judío errante y pastor griego	70
Doble identidad	72
5.2.- LA DIMENSIÓN DE LA ALTERIDAD	75

5.2.1.- TAMBIÉN YO SOY DE LA RAZA DE LOS DIOSES	76
5.2.2.- LAS INVASIONES BÁRBARAS	81
5.2.3.- LA RESPUESTA DE LA ESFINGE	83
5.2.4.- LOS PERSAS	85
5.2.5.- GRIEGOS DE BOTAS ROJAS	88
6.- COMPARACIÓN DE IMAGINARIOS. LA DIMENSIÓN DEL CONFLICTO	91
6.1.- CENIZAS DEL PARAÍSO	93
7.- CONCLUSIONES	98
8.- BIBLIOGRAFÍA	101

Dioniso, dios del vino y de la inspiración, era festejado mediante tumultuosas procesiones en las que figuraban, evocados por máscaras, los genios de la Tierra y de la fecundidad.

Pierre Grimal

Argentina es un crisol de razas. Yo soy argentino, hijo de griegos. O sea, yo soy argentino y griego a la vez. Cuando estoy muy enojado con los argentinos digo que soy griego. Cuando estoy enojado con los griegos digo que soy argentino.

M, hijo de griegos

1.- INTRODUCCIÓN

Consideremos en primer lugar la demarcación entre Oriente y Occidente que ya parece clara en la época de la Iliada.
Edward Said –Orientalismo-

1.1.- RELEVANCIA DE LA INVESTIGACIÓN

Argentina se encuentra dentro de los países que luego de su Independencia y a partir de 1880 se fueron convirtiendo, gracias a los grandes contingentes inmigratorios provenientes de Europa, en pueblos con una creciente diversidad cultural e interculturalidad¹. Desde la década de 1880 hasta la actualidad, con diversos picos y fluctuaciones, Argentina no ha dejado de recibir personas² provenientes de distintos lugares del mundo como del viejo continente, de Asia y de los países latinoamericanos, en especial, de los limítrofes.

El objetivo de este trabajo es analizar la constitución identitaria de la colectividad griega en la ciudad de Buenos Aires a través del estudio de una de sus asociaciones a la que denominaremos genéricamente “Asociación Helénica (AH)”. Se plantea el estudio de caso pues, en primer lugar, esta investigación basada en metodologías cualitativas no pretende ofrecer un panorama exhaustivo sino abordar las prácticas, discursos e imaginarios presentes en una de las más representativas asociaciones culturales griegas creadas con el fin de nuclear a los recién llegados y descendientes. Si bien hubo muchos inmigrantes griegos que arribaron al país con el auge de las migraciones de ultramar (1880-1930), la mayoría lo hizo después de la Segunda Guerra

¹ Los debates en torno a la diversidad cultural, el multiculturalismo y la interculturalidad, no se abordarán de modo profundo en esta tesina, pues consideramos que si bien esta discusión teórica la atraviesa en su totalidad, excede un debate a fondo el objetivo de este trabajo.

² En las últimas dos décadas, en especial después del año 2001, también gran cantidad de argentinos emigró al exterior.

Mundial, conformando un contingente de siete mil personas aproximadamente (www.oni.escuelas.edu.ar).³

Muchas colectividades o comunidades se conformaron –y siguen haciéndolo– disputando sentidos y espacios en diversas condiciones sociales, culturales y políticas desde hace más de cien años hasta la actualidad. La pregunta es entonces ¿Por qué estudiar a la colectividad griega? O mejor dicho ¿Qué características puede aportar un estudio de caso sobre la colectividad griega al universo de los grupos migratorios europeos que coexisten en la Argentina?

La respuesta es simple y a su vez compleja. En primer lugar, porque es Grecia sinónimo y representante de aquella civilización o cultura que floreció en los límites de las actuales Europa y Asia cuatro mil años antes de Cristo y que destelló en el siglo V a.C. en una pequeña ciudad, hoy capital, llamada Atenas. En la palabra “Grecia” se concentran imaginariamente los valores fundacionales para Occidente que –queramos o no–, nos atraviesan como sociedad argentina. Pero, en segundo término, se encuentra aquella “Grecia” que han traído los inmigrantes hacia estas tierras que, si bien se encuentra atravesada por los discursos fundacionales, despliega una serie de prácticas y sentidos que caracteriza y distingue a esta comunidad de otros grupos migratorios. Es por esto que este trabajo se propone investigar la divergencia entre ese imaginario fundacional que se tiene de Grecia (y por correspondencia de los griegos o del *ser griego*) de la sociedad porteña en general y el imaginario y la identidad que los mismos griegos (y sus descendientes) en Argentina construyen.

1.2.- CONJETURAS Y OBJETIVOS

Este trabajo se propone hipotetizar acerca de la construcción identitaria de la colectividad griega en la AH. ¿Cómo construye su identidad en la AH? ¿A partir de qué rasgos? ¿Qué tiene en común

³ La mayoría de los griegos entrevistados son descendientes de inmigrantes llegados después de 1939.

esa construcción de identidad con el imaginario social instituido de la cultura griega por parte de los porteños? Si la identidad no puede pensarse por fuera de la otredad: ¿Cuál es la relación que se establece entre los griegos originarios y sus descendientes, así como con los denominados *filohelenos*⁴?

A partir de estos interrogantes básicos se indagará, confrontará y analizará, por un lado, en qué grado la identidad construida por los miembros de la AH difiere del imaginario social instituido por la sociedad porteña sobre la cultura griega. Por otro lado, se intentará describir y estudiar a partir de qué rasgos o discursos los miembros de la AH construyen su identidad, cuáles son esas prácticas concretas y ajenas al imaginario instituido por la sociedad en las que se asientan para constituirse como griegos.

La hipótesis medular es que toda identidad se produce en una relación comunicacional e intercultural que amerita distintas lecturas acerca de un mismo fenómeno o práctica. Es decir que son posibles de establecer innumerables sentidos para un mismo discurso y que nunca las identificaciones se encuentran exentas de relaciones de poder. En este marco, este trabajo supone diferentes lecturas o imaginarios, a veces coincidentes, pero fundamentalmente divergentes, con relación a la concepción de la cultura griega o de la identidad griega que circula en la sociedad porteña y argentina actual. En la AH, a la cual concurren hijos y nietos de griegos, se produce un recorte especial de esos discursos que tienen que ver con Grecia, en principio, podemos decir, distinto al que efectúa la sociedad porteña. Pero también diferente del que pueden realizar otras colectividades griegas de CABA, Provincia de Buenos Aires o del resto del país, pues toda identidad deviene contextual. Así, el recorrido –u objetivos específicos a sortear– para reconstruir esa identidad griega consiste en analizar las autodefiniciones identitarias de los

⁴ Filohelena, literalmente amigo de los griegos y/o helenos, en este trabajo referimos a las personas que forman parte de estas asociaciones o comparten espacios con la colectividad griega pero que no es griega de familia o etnia.

miembros de la AH y de personas relacionadas con la misma (como los no griegos o *filobelenos*) a partir de sus propios discursos y prácticas. Este proceder contempla la concepción de que no hay identidad inmanente sino que siempre es relacional porque no es concebible sin la dimensión de alteridad demostrando el carácter constructivo y no natural de la misma.

1.3.- ACLARACIONES METODOLÓGICAS

Cronológicamente, el presente trabajo comenzó con un primer acercamiento a la comunidad griega a mediados del año 2001 a través de uno de sus restaurantes cuyo dueño era un argentino hijo de griegos donde se comía y se bailaba al son de una orquesta que interpretaba música griega “tradicional”. A partir del año 2002, se entablaron contactos con algunos miembros de la AH y se trabajó a partir de técnicas varias como análisis de discurso y contenido, entrevistas y una serie de observaciones etnográficas, tanto participantes como no participantes. Estas observaciones y análisis de discursos fueron *in crescendo* con el paso de los años, culminando en el año 2007 con la presente exposición. Se observaron clases de danzas, fiestas o “tavernas”, fiestas comunales como la Independencia de Grecia y el *OXI* en varias oportunidades. Se llevó un cuaderno de campo, se realizaron 27 entrevistas profundidad a personas que habían nacido en Grecia y, fundamentalmente, a sus descendientes y a personas que no tenían origen griego pero formaban parte de algunas actividades llevadas a cabo en la AH.

El motivo principal que guía esta investigación es, como se especificó en el apartado anterior, que la cultura helénica o griega tiene un bagaje cultural e histórico muy fuerte al ser entendida, de forma general, como fundante de los valores centrales de la civilización occidental y en la Argentina (concebida desde su fundación como “heredera de Europa”) en particular. En contraposición, la construcción de identidad que hacen de sí mismos los griegos de la AH no se basa simplemente en estos valores o discursos. Es decir, en términos de Castoriadis (1993), los

supuestos “valores fundantes” se abordan sólo tangencialmente en la construcción imaginaria de los griegos de Buenos Aires. Por el contrario, la conformación de la identidad está basada en prácticas y discursos diferentes, más relacionados con la historia griega moderna, como la invasión turca a Grecia (o Turcocracia), con prácticas rituales, que se despliegan en espacios festivos de bailes y música, y espirituales a través de la religión ortodoxa. A su vez, y como segunda instancia, ya que toda identidad supone construcción de otredad, es indispensable contemplar la dimensión del otro a través de los ya mencionados *filobelenos* y de la sociedad porteña en general. Por lo tanto, los tres grupos relevados para llevar a cabo realizar este estudio son: griegos, *filobelenos* y la sociedad porteña.

Asimismo, se proponen dos ejes o dimensiones centrales, con dos técnicas de investigación cada uno: a) *La Dimensión de la identidad/ alteridad.*

b) *El Imaginario Social Instituido.*

La dimensión a) se abordó a través de la técnica de entrevistas en profundidad (un total de 27) a miembros de la AH tanto descendientes de griegos como *filobelenos*. Éstas constituyen una muestra representativa, en número y características, y son heterogéneas en cuanto a edades, ocupaciones, composición familiar, etcétera. Las entrevistas fueron realizadas entre octubre de 2006 y marzo de 2007. El criterio con que fueron seleccionados los entrevistados, con respecto a los integrantes descendientes de griegos de la AH, fue que realicen o hayan realizado actividades en esta institución, es decir, que tengan o hayan tenido una presencia activa y no sólo sean socios. Bajo estas condiciones se entrevistó en singular a quince personas. Se descartó interpelar a miembros de la comisión directiva porque el objetivo fue abordar un discurso más flexible y lo menos impregnado por cuestiones institucionales, ya sea de propaganda o de políticas internas. Los integrantes seleccionados varían respecto de la edad al contemplarse una brecha que permitió indagar cómo distintas generaciones abordan, desde distintos lugares, aunque

compartiendo un colectivo, el hecho de ser griegos y del ser griego en general. Se formalizaron 12 entrevistas a *filobelenos* que compartieron o comparten actividades en la AH.

En segundo lugar, la observación participante y no participante de eventos y actividades en general, por ejemplo, fiestas, actividades culturales, recreativas, etcétera, realizadas en la misma AH o en el espacio público.

En tercera instancia, el análisis de contenido de discursos emitidos por la misma colectividad y por agrupaciones cercanas como de materiales institucionales, periódicos, gacetillas, portales de Internet, programas de radio, etcétera. La dimensión b) se considera configurada por el imaginario social dominante en la sociedad porteña actual acerca de la cultura griega. Para abordar esta superficie de significación también se realizó análisis de contenido de paquetes textuales acerca de Grecia circulantes en la sociedad en general como periódicos, películas, libros y materiales académicos, entre otros. Asimismo, se efectuaron 50 encuestas heterogéneas y representativas vía mail a personas que viven en la CABA. Estas encuestas constituyen una muestra representativa y heterogénea, ya que no se tuvo en cuenta ni la edad, ni el sexo, ni la ocupación, entre otros factores. Esta condición flexible de los encuestados permite construir un imaginario acerca de la cultura o el *ser griego* y abarcar los más diversos estratos de la sociedad.

En las tres instancias la selección de las técnicas se basó, ciertamente, en que este estudio no apunta a la obtención de un tipo de dato cerrado, ya que en este análisis cualitativo no se pretende establecer generalizaciones inductivas, sino detectar la multi-acentuación y el dinamismo presente en las construcciones identitarias. Parafraseando al periodista Indro Montanelli (1998), las culturas nunca mueren, emigran tan solo, cambian de lengua, latitudes y costumbres. Se entrecruzan, dialogan, discuten y, en ese trajín, crean nuevas identidades que re-construyen, subsisten y tienden un puente entre el pasado y el futuro a partir del cual, aunque se manifieste paradójico, el recuerdo se *re-crea* y vive.

2.- CONTEXTUALIZACIÓN. INMIGRACIÓN GRIEGA EN ARGENTINA Y FORMACIÓN DE NÚCLEOS INSTITUCIONALES

2.1.- PRIMER PERÍODO: 1890–1924

Las transformaciones hegemónicas que hicieron posible el surgimiento de la Argentina moderna fueron parte del proyecto de la denominada Generación del Ochenta⁵, la cual realizó reformas en diferentes aspectos de la vida política, económica, social y cultural con el objeto de hacer del país un territorio europeizado según los cánones decimonónicos que pudiera ingresar como proveedor de materias primas en el sistema económico mundial. Entre algunas de las medidas, la Generación del Ochenta favoreció la inmigración, mayoritariamente de europeos sin trabajo, para impulsar el crecimiento demográfico del país y obtener mano de obra barata que cultivara las tierras y realizara obras públicas. Filosóficamente se quiso emular la idea de progreso imperante en Europa y Estados Unidos. En este contexto, evidentemente más complejo de lo que aquí se refiere, para 1880 ingresaron al país 41.600 inmigrantes procedentes de Europa, en 1889 esa cantidad ascendió a 260.000. En 1895 el 25% de la población argentina era extranjera y en 1914 ese porcentaje llegó al 30%). La mayoría de los inmigrantes tuvo procedencia sureuropea, liderando la lista los provenientes de Italia y de España. Se agruparon en los centros urbanos, concentrándose en labores en los ferrocarriles, los frigoríficos y el puerto. Si bien gran parte de estas personas retornaron a sus lugares de origen o se redirigieron a otros países como Estados Unidos o Brasil, la población local presentó un notable crecimiento especialmente en las ciudades portuarias y/o litorales. Por otro lado, como consecuencia del mismo fenómeno, se produjo una reforma jurídica que pretendió darle un marco legal a las nuevas necesidades y

⁵ Se conoce con este nombre a la denominada generación ilustrada argentina, quienes actuaron en el período signado por la internacionalización de la economía mundial, que en nuestro país se manifestó con la radicación de capitales extranjeros. Algunos de los nombres representativos fueron: Julio A. Roca, Carlos Pellegrini y Miguel Cané.

problemáticas como la Ley de Residencia, con vetas claramente expulsivas y adoctrinadoras. Y algunas otras con objetivos asimilacionistas como La Ley de Registro Civil, la ley de Matrimonio Civil y la ley de Educación.

Se dice que el primer griego en llegar a la Argentina en 1811 fue el marino Giorgios Kolmaniatis, que contribuyó con la Guerra de la Independencia argentina. Otro griego fue Samuel Spiro, procedente de Hidra, quién también es rememorado por la Armada Argentina por su acción en el mismo conflicto. No obstante, durante este primer periodo de inmigración masiva de griegos a la Argentina, la mayoría procedía de ciudades que aún estaban bajo el dominio otomano. Según los datos del Censo de 1869, la mayor parte de los griegos residentes en el país trabajaba como marineros. Ese año, se registran en Buenos Aires 44 griegos, 40 hombres y 4 mujeres (www.oni.escuelas.edu.ar).

2.2.- SEGUNDO PERÍODO: 1924 –1952

Si bien entre 1890 y 1924 llegaron griegos a Argentina, la mayor parte se dirigió hacia Estados Unidos, dado que nuestro país solo ofrecía trabajos agrícola-ganaderos que concordaban con el modelo agro-exportador imperante, pero no tanto con las aptitudes de estos inmigrantes. A partir de 1924 comenzaron a arribar a la Argentina, y también a Brasil, una mayor cantidad de inmigrantes griegos procedentes de distintos lugares de ese país. Entre 1939 y 1945 desembarcaron entre 300 y 400 al año, pero entre 1945 y 1952 la cifra se duplicó y llegaron a 1200 entre los años 1948, 1949 y 1950. En 1970 algunas fuentes estiman había 40.000 griegos en Argentina, cifra que se redujo a 25.000 hacia 1992 (www.oni.escuelas.edu.ar). El Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda de 1980 contabilizó un total de 4.944 griegos y el de 2001 2.196 griegos a nivel país. Las causas de la emigración se ajustan a las de otras colectividades europeas más numerosas que pueden resumirse en la búsqueda de oportunidades para crecer

económica y socialmente. Sin embargo, en esta migración también pueden incluirse causas políticas y bélicas vinculadas al conflicto armado mundial y a la hostilidad hacia esta población por parte del Estado turco en algunos territorios aún no independizados.

Laboralmente se dedicaron, en líneas generales, al comercio, aunque muchos se desempeñaron como obreros al inicio de su llegada al país. Cívicamente se agruparon en distintas asociaciones y/o colectividades en los barrios de Pompeya, Palermo y Constitución en la CABA y en el Gran Buenos Aires en Remedios de Escalada y Berisso. Además existen asociaciones griegas en el interior como en Zárate, Mar del Plata, Rosario, Mendoza, Chubut y Salta, entre otras ciudades.

2.3.- LA AH

La AH data de la década del 1920 y en ella funcionan instituciones de educación de niveles primario y secundario, así como una sede religiosa. Tal como en otras asociaciones griegas, cuenta con un campo de deportes situado en la Provincia de Buenos Aires, dotado de un natatorio e instalaciones varias.

Internamente, la AH funciona a partir de las decisiones tomadas por una comisión directiva, la cual cuenta con un presidente y un vicepresidente, ocho vocales titulares, cinco vocales suplentes, tres titulares y dos suplentes de una comisión revisora de cuentas. La cantidad de socios, durante el período en el cual se realizó esta investigación, osciló entre 200 y 300. A su vez, el colegio primario cuenta con 200 alumnos aproximadamente. Las reuniones de la comisión directiva se hacen semanalmente y de noche, fuera del horario del resto de las actividades del lugar, en un salón especial y apartado del resto de las instalaciones.

Las actividades propuestas por la AH son: cursos de idioma griego en tres niveles y a cargo del profesor originario griego. Además funciona como centro de estudios para rendir el examen oficial de idioma griego “Kiendro Ellinikis Glosas” de la Universidad de Salónica. Se ofrecen

también en el salón comedor del colegio, los días sábados, clases de danza griega y allí también tienen lugar los ensayos del ballet oficial de la colectividad.

Por último, la colectividad también realiza eventos de distinta índole como, por ejemplo, el recital del compositor Mikis Theodorakis o las propias fiestas o *tavernas* griegas en las cuales uno encuentra comida, baile y música típicos de ese país. Estos eventos tienen lugar en las mismas instalaciones de las asociaciones en horarios sin actividad institucional formal o en lugares alquilados a tal fin. También en estas actividades de festejo como en el caso de otras tareas recreativas concurre un alto porcentaje de *filobelenos* (aproximadamente un 40 %).⁶

⁶ Se consultó a la comisión directiva pero no tenían una estadística de la cantidad de griegos y *filobelenos*. Por lo tanto el porcentaje que es estimativo surge de la observación de los eventos y consultas con entrevistados informales.

3.- HERRAMIENTAS PARA EL ANÁLISIS

3.1.- IMAGINAR LA IDENTIDAD

La noción de imaginario autoriza pensar en la idea de grupo, que al construir una imagen de sí mismo y de otro, permite hablar de un nosotros y de ellos (otros), y conformar comunidades imaginadas. Castoriadis (1993) sostiene que el imaginario es lo que define el *ser* de una colectividad, es generador y regulador de la misma y que siempre *sus* representaciones se encuentran en permanente conflicto. Al designar esa identidad colectiva, el imaginario instituido por cada comunidad marca su territorio y sus fronteras, define y designa a los otros en relación al nosotros, es decir, forma imágenes de “amigos” y “enemigos”. Además, conserva y modela los recuerdos del pasado, acción que le permite actuar en el presente y proyectarse hacia el futuro. Los modos de funcionamiento específicos de este tipo de representaciones en una colectividad se reflejan, particularmente, en la elaboración de los medios de su protección y difusión, y particularmente en los modos de transmisión de una generación a otra (Baczko, 1998). El imaginario sería entonces un modo cultural de interpelar el mundo que, a su vez, propicia referencialidad a un colectivo con un tipo específico de organización. El mismo Castoriadis ejemplifica la función del imaginario para una colectividad: la griega.

“Somos el pueblo elegido; somos los griegos en oposición a los bárbaros... Indisociablemente ligado a esta representación existe un pretenderse como sociedad, y como esta sociedad y un amarse como sociedad y como esta sociedad; es decir, una investidura tanto de la colectividad concreta como de las leyes por medio de las cuales esta colectividad es lo que es” (Castoriadis citado por Cabrera, 2006: 72).

Este colectivo se construye y es construido por una red de significaciones que pueden ser físicas, étnicas y lingüísticas. Las significaciones imaginarias sociales se materializan en los discursos sociales, por lo cual, analizar los discursos sociales es estudiar la dimensión de producción de sentido.

A partir de la concepción de discurso social de Eliseo Verón (1987) se considerará a estas significaciones constitutivas de –y constituidas por– el imaginario como discursos. Para Verón un discurso social es un paquete significante que puede estar compuesto por distintas materias significantes como escritura, imagen, sonido, etcétera. Es una configuración espacio temporal de sentido, es decir, un pasaje de sentido. Un discurso social nunca es inmanente, sino que se encuentra en relación con otros discursos a los cuales Verón (1987) denomina *condiciones de producción* y *condiciones de reconocimiento* y que originan la red semiótica. Todo está imbuido de sentido, el sentido está en todas partes y en varios niveles de la semiosis social (por ejemplo en comportamientos rituales, en la gestualidad, en la entonación al hablar). La semiosis inviste toda forma de organización social e inviste a una comunidad, ya que una organización (desde una organización comunal hasta una sociedad) no existe antes de estar representada y producto del imaginario se instituye y se autoinstituye al instituir.

Entonces, según Verón (1987), el sentido es lo que caracteriza al sistema social y éste se encuentra en diferentes formas o materias significantes, es decir, que en todo texto o discurso se encuentran las huellas de la formación determinada que lo produjo. Un paquete textual posee multiplicidad de huellas que podrán ser leídas de manera diferente de acuerdo con los diversos lectores o etapas (por ejemplo, un discurso puede ser leído o interpretado de distinta forma por personas de clases sociales opuestas o de edades varias), por lo cual, un discurso no tiene lectura sino *lecturas*. En lo que respecta a esta investigación, es el carácter multi-acentuado del discurso que posibilita que una práctica como la danza pueda ser interpretada desde un registro

“nostálgico-estético” por parte de los filohelenos y que para los griegos de la Argentina represente cierta continuidad con la tierra y/o con las costumbres de sus abuelos.

Por otro lado, cabe aclarar que en esta investigación se utilizará el término cultura para hacer mención a ciertas prácticas, textos y discursos en el sentido planteado por Verón. En este punto se utilizará el concepto semiótico de cultura esbozado por Clifford Geertz (1987) que la define como tramas de significación. Se puede pensar que este concepto de cultura, en este caso la cultura griega, es parte, crea y es creado por el imaginario social. Este imaginario actuaría como aquello que Geertz (1987) denomina el *código establecido* por una sociedad y que se compone de significaciones. Es en el fluir de la conducta, ya sean sucesos particulares, costumbres, ritos o ideas donde las formas culturales encuentran circulación por los capilares de esa trama y establecen sentido. Asimismo, cabe aclarar que se tomará como sinónimos cultura y costumbres, refiriéndose esencialmente a tramas de significación y tanto un discurso como una práctica, ya sea una comida o un libro, serán considerados como cultura. La cultura griega en la Argentina será reconstruida a partir de los discursos, de las prácticas de sus propios protagonistas y de la observación por parte de la investigadora aplicando, de cierta manera, aquello que Geertz (1987) denominó *descripción densa*, método a través del cual a partir del análisis de ciertas prácticas o discursos se desentrañan las estructuras significativas.

3.2.- LA IDENTIDAD COMO PRODUCTO DE UNA CONSTRUCCIÓN

A partir del análisis de discursos y de representaciones deviene necesaria una concepción de la identidad que, en primer lugar, deje por fuera toda visión esencialista y la conciba como producto de una construcción social. La identidad deviene histórica y relacional producto de las representaciones. En primer término, las identidades no son resultado de una totalidad natural e inevitable, sino que son producto de una construcción. Según Leonor Arfuch (2002):

“(…) la identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas –raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etcétera– sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporariamente fijada en el juego de las diferencias.” (Arfuch, 2002: 21).

Ciertos rasgos como cultura, clase, etcétera, serán tomados como representaciones y discursos a partir de los cuales se construye la identidad que significará en un tiempo y espacio determinados. En segundo lugar, con relación a la identidad como representación, según palabras de Stuart Hall (2003):

“(---) aunque parece invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no ‘quienes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en qué podríamos convertirnos, como nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella.” (Hall, 2003: 17).

Como segunda instancia, Hall define a la identidad como relacional: “las identidades se construyen a través de la diferencia, y no al margen de ella” (Hall, 2003: 18). Es decir que sólo pueden erigirse con relación a otro. Identidad y otredad son dos dimensiones inseparables. También el autor sostiene que estos dos componentes de la identidad se encuentran suturados:

[La identidad como es] “...un punto de sutura entre, por un lado, los discursos y las prácticas que intentan ‘interpelarnos’, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de ‘decirse’. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas... es decir el enlace del sujeto con las estructuras de sentido.” (Hall, 2003: 20).

Identidad deviene inseparable de la dimensión de alteridad al instituirse sobre una dinámica interna de la diferencia que paralelamente asimila y expulsa al otro, marcando así una frontera constitutiva de esa misma diferencia. En este sentido, el antropólogo Marc Augé (2000) plantea que a partir de los discursos, tanto manifiestos como tácitos, no aflora la subjetividad de cada individuo –es decir su historia de vida o situación particular– sino las relaciones explícita o implícitamente instituidas que se mantienen con los otros.

“(...) cada uno de sus interlocutores constituye en sí mismo un mundo de relaciones imaginarias y simbólicas, tiene una posibilidad de llegar a poner en relieve niveles de organización en lo que el sentido individual no se deje separar de nuevo del sentido social y en los que la relación tenga sentido por sí misma...” (Auge, 2000; 33).

En una escena intercultural, a través de una configuración asistemática y heterogénea de los significantes antedichos, las personas construyen significaciones que tienen en cuenta su carácter histórico. En ese contacto de culturas, los diferentes significantes resaltan como rasgos diacríticos que dependen de situaciones de contraste específicas y permiten establecer un “nosotros” y un “otros”. Sin embargo, cabe subrayar que lejos de tornarse estático, “ese

‘nosotros/otros’, es al mismo tiempo el resultado de sedimentaciones de un proceso histórico como una contingencia sujeta a transformaciones” (Grimson, 1998: 2-3).

En cada escenario particular, los entramados de identificaciones y diferenciaciones generan conflictos y es en este marco que la descripción de lo diferente puede implicar dimensiones normativas que construyen una frontera simbólica y que garantizan a los enunciadores que sus “creencias singulares” son el único camino que conduce a lo universal. Es aquí donde se pone en juego la tercera dimensión de toda identificación: la desigualdad. La producción de la diferencia es constitutiva de toda relación de desigualdad debido a que no existe identidad fuera de las relaciones de poder. Además, según Alejandro Grimson (1998), hay que destacar que el reconocimiento de la alteridad se articula frecuentemente con la definición de desigualdad, del mismo modo que la percepción de la igualdad lo hace con la definición de identidad. No obstante, las personas pueden apropiarse de esos elementos percibidos como ajenos, sufrir la imposición de ellos o estereotiparlos como extraños. Todo esto es importante para comprender cómo opera la dimensión del poder en la construcción de la identidad

3.3.- CONCEPTOS GUÍA

La identidad de la AH se (re) construirá a partir de la confrontación –el diálogo– entre distintos ejes basados en “conceptos guía” y de varios discursos o paquetes textuales. Los “conceptos guía” obedecen a un orden micro con respecto del orden macro ocupado por los conceptos generales como imaginario social, identidad/alteridad, cultura y discurso que fueron desarrollados anteriormente. Nación, etnia o grupo étnico y fachada personal también serán conceptualizaciones útiles para llevar adelante este trabajo. A saber:

En primer lugar, entendemos a la nación como comunidad imaginada que representa el sentimiento de pertenencia y arraigo de una comunidad a la cual sus miembros no se conocen

entre sí, pero se sienten parte de un mismo colectivo (Anderson, 1999). Anderson (1999) halla que el apego de las personas a la nación es fruto de la imaginación que luego se materializa y se vivencia en la práctica cotidiana. La identidad nacional es el nexos simbólico y afectivo entre el sujeto y la nación que imprime en el mismo sujeto el sentimiento de pertenencia a una determinada comunidad. En el caso de la comunidad griega analizada –como sucede con la mayoría de las comunidades de inmigrantes–, la nacionalidad funciona como base cualitativa sobre la cual se construye su identidad. Este imaginario de nación se materializa en distintas prácticas y discursos (por ejemplo, el festejo de la Independencia griega aquí en Buenos Aires) que servirán como pista para la institución del imaginario sobre los griegos y sus descendientes en la Argentina y que compartirán en muchos aspectos con otros descendientes de la diáspora. Otro elemento indagatorio de peso es el concepto de grupo étnico propuesto por de Friedrik Barth (1976) que sirve para comprender las relaciones interculturales sociedades complejas. La identificación de una persona como perteneciente a un grupo étnico implica compartir ciertos valores y criterios de juicio basados en una dicotomía que convierte a los otros en extraños y que supone reconocer limitaciones para llegar al entendimiento y diferencias de criterio para emitir juicios de valor, criticar las conductas de esos extraños y limitar su interacción con ellos. Sobre este último punto, la herencia o pureza étnica, así como la posesión de ciertos rasgos diacríticos, forman parte de lo que Erving Goffman (2001) denominó fachada personal. Esta apariencia incluye elementos que siguen al actuante dondequiera que vaya y que suelen ser percibidos de forma positiva a la hora de reconocerse como iguales.

4.- GRECIA COMO SÍMBOLO DEL ORIGEN

La noción de imaginario social desarrollada por Castoriadis (1993) que explica la circulación y creación de sentido en una sociedad dada, se puede establecer como pivote para analizar el imaginario social instituido acerca de lo griego (de todo aquello asociado a Grecia) para la sociedad porteña. Según expone el autor, toda sociedad instituye y, a su vez, se autoinstituye a partir de imaginarios sociales. Estos son históricos pues, en cada momento, son creación y crean a la sociedad en cuestión a partir de la selección de ciertas significaciones que conforman el imaginario social instituido. Estas significaciones imaginarias sociales son discursos, prácticas e imágenes que designan *lo que es* y *lo que no es* para esa sociedad determinada y crean un mundo en un momento dado. Así, a partir de la dimensión o lógica conjuntista identitaria cada sociedad organiza, de un modo particular, un haz de significaciones indefinidas o magma y establece un imaginario social instituido correspondiente a ciertas relaciones específicas para sí misma que evidencia su carácter histórico social. Este imaginario es aquello que establece un mundo de significaciones común a todos los individuos que pertenecen a esa sociedad y, a su vez, propicia que la misma se mantenga unida y que se diferencie de otras. Siguiendo el planteo del autor, se puede observar que la sociedad sólo *es* en tanto se instituye y es instituida por el magma de significaciones y por la dimensión conjuntista identitaria. Es gracias a estas significaciones que los sujetos existen como tales y son capaces de participar en el hacer, el decir y en el representar social que posibilitan la existencia de objetos al establecer sentido. Si bien Castoriadis (1993) utilizó estas concepciones a nivel macro, nos tomamos la licencia de utilizarlas como marco guía en este estudio de caso.

4.1.- EL IMAGINARIO SOCIAL INSTITUIDO

A partir de la consideración de imaginario social como un conjunto de discursos y prácticas se establecieron dos formas para abordar las representaciones sobre Grecia y los griegos que circulan en la sociedad porteña. En primer lugar, se tuvieron en cuenta fuentes secundarias como el discurso académico y mediático. En segundo lugar, se construyó información primaria a través de la realización de una encuesta a 50 personas como se aclaró en el apartado metodológico. Para ambos casos se recurrió al análisis de contenido. Así realizamos una clasificación, meramente explicativa y arbitraria que a modo explicativo pueda dar cuenta de la circulación de las representaciones dominantes sobre las que se construye el imaginario sobre Grecia y los griegos: a) el discurso académico, b) el discurso mediático, c) arquetipos y d) representaciones porteñas.

4.2.- DISCURSO ACADÉMICO

Un tipo de discurso primordial en la construcción del imaginario instituido acerca de lo griego es el discurso académico, en sus diferentes vertientes como histórico, literario, filosófico, religioso, etcétera. Las disciplinas como la historia, la antropología, la filosofía, ente otras, se realiza un doble emplazamiento de lo griego al construirlo, por un lado, desde lo fundacional vinculado a los orígenes de la cultura, de la política, de la filosofía, en síntesis, de la civilización occidental. No obstante, se confina esta condición de *grieguitud* a la antigüedad, es decir, a algo estático, acabado. Este emplazamiento se percibe, por un lado, en el criterio de ordenamiento utilizado por las mismas disciplinas académicas para organizar temáticamente sus producciones⁷. Solo para citar un ejemplo local, en el programa de la orientación en Artes Plásticas de la carrera

⁷ Por ejemplo en distintas colecciones literarias La Ilíada y/o la Odisea figuran como clásicos de la literatura universal. Los Diálogos de Platón figuran como los orígenes o los clásicos de la filosofía

de Artes de la Universidad de Buenos Aires, Grecia sólo figura en el módulo de antigüedad, como en la carrera de Historia, Grecia también figura como tal solamente en el módulo antigua⁸, y en la carrera de Filosofía, también de la Universidad de Buenos Aires, lo que se conoce como filosofía antigua esta directamente relacionada con los pensadores griegos antiguos y no con ciertos campos semánticos contemporáneo que parecerán no existir para este tipo de recorte. En resumen, en el discurso académico local se ve contraído universo de lo griego y circunscripto a la antigüedad conformando un conjunto semántico al que se denomina “clásico”.

4.3.- DISCURSOS MEDIÁTICOS

A partir la consideración de una variedad de discursos mediáticos, primordialmente publicaciones gráficas, se puede plantear que hay tres temáticas que se reflejan en la sección en la cual suelen aparecer las noticias sobre Grecia y los griegos y que por supuesto contribuyen a la creación del imaginario sobre los mismos: *Histórica* –que está compuesta por distintas disciplinas como antropología, mitología o religión, arte y/o arquitectura-; *Turística* y de *Divulgación o interés general*. Si bien las tres poseen diferencias, se asientan sobre el mismo campo semántico que el discurso académico circunscripto a la antigüedad.

Temática Histórica: Si bien forma parte del discurso periodístico, estas noticias suelen concentrarse en la Grecia antigua. Un ejemplo ilustrativo es el suplemento Ñ del diario Clarín que en el número del 25 /2/06⁹ propone como nota central es develar los misterios de Troya. La columna vertebral de esta nota es precisamente poner en cuestión ciertos pilares que tienen que ver con el origen griego de la cultura occidental, como por ejemplo que la *Ilíada* esta copiada de mitos anatólios, o que Homero no era de origen griego, sino oriental.

⁸ “Grecia Medieval” figuraría bajo el nombre de Bizancio, pero si bien territorialmente lo que fue la antigua Grecia quedó bajo las fronteras del Imperio Bizantino, cuando se habla de éste no se toma a Grecia como referente.

⁹ *Suplemento Ñ* de Clarín. Buenos Aires. 25/02/06

Temática turística: el discurso turístico construye a lo griego a partir de dos elementos centrales: las playas, el sol y el mar y la antigüedad, siendo el último más importante que los primeros. En distintas guías turísticas¹⁰ y suplementos del rubro hemos recabado los Itinerarios obligados en Grecia. A saber: la Acrópolis de Atenas, la isla de Creta, y algunas islas como Mikonos y Santorini. Siempre en primer lugar se encuentra el turismo histórico que coloca como atractivo principal poder visitar el lugar de nacimiento de la cultura de Occidente: “Es el incuestionado escenario natural de la cultura occidental...”¹¹ o “Poder caminar por las calles pisadas por Sófocles, Platón, Aristóteles, Pericles y Sócrates”, son algunas de las frases que forman parte de este tipo de noticias.¹²

Temáticas de divulgación o información general: comprenden temas heterogéneos pero en líneas generales se anclan también en el universo semántico de la antigüedad. En la revista de divulgación *Conocer y Saber*¹³ se aborda a lo griego desde la emblemática ciudad de Troya, en una nota que ronda la ficción y la fantasía. Por otro lado, una de las revistas de interés general con más tirada en el mercado argentino de los últimos diez años, la revista *Viva* de Clarín¹⁴ se aproxima a Grecia y a los griegos desde una figura emblemática como la de Alejandro Magno que remite igualmente a la expansión y la difusión de los ideales griegos a los pueblos “bárbaros” de Oriente. Transportado a la actualidad, Alejandro nos representa, representa a Occidente, de ahí su importancia, su rescate histórico.

¹⁰ *La guía del trotamundos. Grecia.* Madrid. Guías azules de España. 1999.

¹¹ Suplemento de turismo de La Nación. Buenos Aires. 10/2/99

¹² Suplemento de turismo de La Razón. Buenos Aires. 2/9/99

¹³ *Nueve ciudades para una leyenda. El misterio de Troya* en Conocer y Saber. Buenos Aires. Agosto de 1991.

¹⁴ *Alejandro el grande* en Revista Viva.v2000.

4.4.- REPRESENTACIONES

En este eje o entrada se trabajan nodos significantes relevados en los puntos 4.1 y 4.2, ya que todo imaginario social “se materializa en palabras y acciones” (Cabrera, 2006: 83). Todo discurso conforma una representación social para ciertos interpretantes, constituye una representación para determinada sociedad. Esta producción de sentido se plasma en distintas siluetas, adquiere diferentes formas que se presentan en distintos tipos de textualidades. En este caso se pretende tomar ciertas representaciones como significantes de ciertos significados de aparición recurrente, ambos comprendidos como constituyentes Grecia y de los griegos. Consideramos a estas representaciones o significantes bajo la categoría junguiana de arquetipos entendida como una condensación de sentido que comporta al mismo tiempo imágenes y emociones que comportan posibilidades de representación (Cabrera, 2006).

Del trabajo sobre los discursos académicos y mediáticos relevamos como recurrentes por un lado, materializaciones, monumentos u obras escultórico-arquitectónicas más representativas, como ser El Partenón, las Cariátides, las columnas griegas, los templos clásicos y los anfiteatros sinónimos de los rasgos “puros, perfectos y/o equilibrados. Sin embargo, el sentido común materializado en las publicaciones y productos mediáticos pareciera sostener que esas representaciones surgidas en el período antiguo griego y consideradas como baluarte de esa cultura, de la Cultura, ya no encuentran continuidad –para la mirada de Occidente– en el mismo sujeto que las creó, los griegos (los griegos modernos, dominados por oriente o actuales), por lo que debe ser situada en otra línea de prolongación para que no quedé como mero objeto estático. Es por eso que se el discurso hegemónico la sitúa como origen del occidente europeo (en el Renacimiento europeo, centrado en Italia fundamentalmente, son estas representaciones las que re-nacen, vuelven a circular en otro tiempo, en otro lugar y con distintos sujetos portadores).

4.5.- SOCIEDAD ARGENTINA CONTEMPORÁNEA: REPRESENTACIONES PORTEÑAS¹⁵

A partir de la indagación realizada pudimos concluir que más del 76% de los encuestados consideran a Grecia, junto con Roma, como las culturas fundantes de la civilización occidental. Además, y en concordancia con los discursos analizados anteriormente, el 90 % de las personas encuestadas inscriben a Grecia directamente en la antigüedad a través de actividades o “disciplinas” como filosofía, mitología, arquitectura, así como con las olimpiadas deportivas. La gastronomía, el turismo y el fútbol, entendidos como usos netamente modernos, sólo fueron vinculados con ese país por un 10% de las encuestas. A su vez, dentro de este contexto en el cual reina la antigüedad, los lugares que representaban a Grecia fueron para más de un 76 % Atenas y El Partenón, seguidos por Micenas, Creta y Mikonos, visión en la cual prevalece un imaginario histórico. Los lugares menos nombrados fueron aquellos que remiten al verano mediterráneo. Por otro lado, pero bajo la misma postura, el 95% de los personajes que remitieron a Grecia para los encuestados pertenecen al período histórico antiguo, destacándose los filósofos (Platón, Sócrates y Aristóteles) y los poetas (Homero y Sófocles). También prevaleció la antigüedad homérica representada por la *Ilíada* y la *Odisea*.

Los productos culturales modernos estuvieron presentes en un 50% de los encuestados a través de varios films griegos o sobre “temáticas griegas” como *Alexis Zorba el griego*, protagonizado por Anthony Quinn y basado en la novela de Nikos Kazantzakis. Específicamente sobre el conocimiento respecto de la comunidad griega de la Argentina, el 80% de los encuestados no concurrió nunca a algún lugar vinculado con la misma y sólo un 13% tuvo contacto con la gastronomía de este país. Además, el 87% cree que las asociaciones griegas del país se dedican al fomento del idioma natal y al folklore tal como lo realizan las asociaciones de otros países

¹⁵ Para esta investigación tal como se aclaró en el apartado metodológico, se circunscribe la sociedad argentina contemporánea a la residente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Europeos. Particularmente, el 70% piensa que se brindan clases de mitología y filosofía griega. Sin embargo, todos los encuestados afirman que no obtuvieron nunca información sobre Grecia y/o la cultura griega a través de alguna institución u organismo de este país y que sus conocimientos los adquirieron a partir de libros, cine, TV o algún establecimiento educativo como el colegio o la universidad (es decir que la sitúan fundamentalmente en el pasado antiguo). En conclusión, a partir de los cuatro ejes o entradas propuestas en el punto 4.1, 4.2, 4.3 y 4.4 se puede inferir que las representaciones acerca de Grecia y de los griegos contemplan una especie de paradoja marcada, por un lado, por la su relación directa con el mito fundacional de Occidente. Por otro lado, como intentaremos demostrar en este trabajo, este sentido común que predomina en los discursos hegemónicos de la industria cultural local es acotado y desconoce todo “un mundo moderno” que, de alguna forma, ha arribado a esta tierra argentina a través de estos primeros inmigrantes griegos y que ha perdurado en sus descendientes.

5.- EJES DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD GRIEGA

5.1.- LA DIMENSIÓN DE IDENTIDAD

El búho de Atenea sólo en el ocaso emprende vuelo
Hegel

Los griegos pertenecientes a la AH no son griegos cívicamente en su totalidad¹⁶, ya que la mayoría ha nacido en Argentina y son descendientes de segunda y tercera generación. Pese a esto, se autodenominan y se reconocen como griegos. La identificación como griegos, es decir su identidad como tales, es una construcción que se conforma a través de varios estratos, espacios, prácticas y/o discursos. Con fines analíticos aquí se dividirán en entradas: rituales; tríada música, baile, comida; religión; fachada personal; bagaje histórico y relatos; el idioma y el imaginario de nación. Estas dimensiones se constituyen a través de las prácticas o discursos más relevantes en la misma AH que circulan y se viven con asiduidad por parte de sus integrantes. Además, dada su frecuencia, estas prácticas y textos fueron observados y/o analizados en distintas oportunidades.¹⁷

A su vez, constitutiva de esta identidad es la dimensión del otro, del *alter*, ese extrañamiento necesario de todo grupo para constituirse como tal y no como otro, que en este caso está dado, en primer lugar, por los *filobelenos* que comparten con los griegos actividades, pero no comparten la identidad. En segundo lugar, la alteridad esta representada por la sociedad en general y, en tercer término, por la representación, más discursiva que real, de un grupo étnico que funciona con *alter* tanto en la constitución del imaginario de los griegos de la AH que además conforma

¹⁶ Si bien una gran proporción ha tramitado y tramita la doble ciudadanía.

¹⁷ Las observaciones, recopilación de datos y entrevistas a partir de las cuales fue realizada esta investigación comenzaron en el año 2002 y se extendieron hasta el año 2006.

la dimensión del otro negativo –del estigmatizado en términos de Goffman– como son “los turcos” o el Estado turco¹⁸.

5.1.1.- RITUALES

Todas las culturas, sociedades, comunidades o grupos humanos poseyeron y poseen ciertas prácticas que los identifican. En especial las prácticas que hacen explícito –y a su vez retienen– lo simbólico se consideran como rituales. En la AH los rituales representan un fragmento sustancial dentro de los discursos que constituyen su identidad. Entonces, bajo la categoría analítica de rituales se pueden incluir varias prácticas de distinta índole: religiosas, festivas e institucionales.

A partir de Gerd Baumann (1992) se puede pensar que la característica que tienen en común los rituales, además de ser un pilar en la construcción de la identidad, es que implican al otro. Baumann (1992) sostiene que todos los rituales incluyen, de alguna manera, al otro externo, entendiéndose esta última como los límites de la misma identidad, ya que los grupos no se identifican más que distinguiéndose de los otros en distintos niveles de solidaridad u oposición. Según Marc Augé (2000) el sentido como relación, tanto simbólica como efectiva, se actualiza en enunciados particulares que cada individuo define mediante relaciones con otro número de otros. Ese sentido social se ordena alrededor de dos ejes: el eje de pertenencia o de identidad que engloba los tipos de pertenencia en relación con lo individual y colectivo y el eje de la relación o de alteridad que marca la polaridad existente entre el sí mismo y el otro. Augé sostiene que esta bipolaridad está controlada dentro del ritual. “La actividad ritual cuyo objeto principal es

¹⁸ Se aclara que no se refiere a las personas en sí mismas sino a la conformación de un imaginario que quedó muy arraigado en la identidad griega en Argentina, entre otras razones, porque las primeras migraciones han tenido que ver con la expulsión de los griegos de los territorios de Asia Menor (actual Turquía) y su periplo por el mismo país de origen hasta llegar aquí a América.

establecer, reproducir o renovar las identidades individuales y colectivas se ve pues afectada por un doble juego...de los ritos colectivos...y de los ritos personales...La pareja identidad/alteridad remite, por una parte a una doble oposición entre individuo y colectividad y, por otro lado, al sí mismo y al otro, que corresponde en principio a una doble naturaleza del acto ritual” (Auge, 2000: 36).

Los rituales, entonces, no son sólo actos o prácticas internas de una comunidad o del grupo que los celebra, sino que adentran a los otros a partir de la observación y de la expectación de un ritual en público –sin su participación directa– dentro de una sociedad culturalmente plural. Por otro lado, el otro también puede servir como categoría referencial y operar como negación para la construcción del ritual en cuestión. Una tercera opción es la participación directa del otro –externo y no miembro– en el ritual.

Dentro de la colectividad griega existen para los ojos del analista, como ya se dijo, varios rituales de distinta envergadura e importancia. En esta investigación se tomarán tres rituales de diferentes estratos y de distinta trascendencia, aunque igualmente significativos en relación con el valor que tienen para dicha comunidad y para la sociedad en general. La celebración Pascuas, el baile *zembekiko* y la rotura de platos. El motivo de esta elección es que, en primer lugar son los rituales más cotidianos a los que el público tiene mayor acceso. Además los tres pertenecen a registros diferentes, uno al religioso, el otro a la celebración popular y el tercero está relacionado con la festividad y es un símbolo de gran reconocimiento mundial. Asimismo, los tres se reconocen como “prácticas netamente griegas” que no están tan atravesadas por las experiencias o discursos que tienen que ver con la “argentinidad”¹⁹, es decir que conllevan una marca especial que los relaciona directamente con Grecia.

¹⁹ Por ejemplo las pascuas se celebran en las fechas que establece la Iglesia Ortodoxa, que no coinciden con la celebración católica. En las festividades se baila al compás de la música griega y se comen platos del mismo origen.

La Pascua griega

La Pascua Ortodoxa es oficiada, generalmente, unas semanas después de la Pascua católica. La celebración de la Semana Santa comienza el Sábado de Lázaro y culmina una semana después con el Domingo de Pascua (la resurrección de Cristo). Uno de los momentos más significativos a través del cual la comunidad (con relación a su fe ortodoxa) se visibiliza ante la sociedad en general en el espacio público es *Procesión del Epitafio* que rememora el calvario de Cristo. A diferencia de la celebración católica, los ortodoxos no llevan la imagen de la Cruz sino una imagen oblonga y un ícono de Cristo decorado con flores: el epitafio. Los griegos de la AH, el viernes por la noche, salen de la sede religiosa y realizan una procesión alrededor de una o dos manzanas cargando el dosel o altar donde permanece la imagen. Luego, en la misma iglesia se entonará el “*Xristos Anesti*”, misa cantada en griego llevada a cabo por el Obispo o la autoridad máxima.

Según los entrevistados, la celebración comienza al llegar a la iglesia, antes de medianoche, el obispo o el cura también denominado “pope” sale con una vela encendida que representa “la llama de Jerusalén” y enciende la de los fieles, los cuales lo saludan diciendo “*Xristos Anesti*” – Cristo ha resucitado–. Dos personas que acompañaron la procesión sostienen una cinta en las puertas de la Iglesia y se procede a pasar por debajo de la misma. En primer lugar, pasa el epitafio y luego los fieles, quienes mientras pasan debajo piden un deseo que se cumplirá a lo largo del año. Una vez que pasaron, entran a la Iglesia misma donde se celebrará la misa en sí. Durante toda la celebración se tira incienso. Luego de culminada la ceremonia religiosa, en general, se realiza una cena conmemorativa o al otro día. El domingo de Pascuas se consume un almuerzo

Sin embargo, en otros encuentros como los de la juventud griega se pueden realizar con una gastronomía típica argentina como el asado.

celebrando el renacimiento de Cristo que es la característica sopa *mayritsa*, realizada con cordero, limón y eneldo. Las Pascuas para los griegos implican un ritual religioso muy fuerte, ya que por un lado, es la liturgia ortodoxa uno de los pilares máximos en la construcción de la identidad de Grecia como nación, del pueblo griego en general y de la AH en particular. Pero más allá de esto, la celebración de Pascuas es un ritual que se despliega en la vía pública y ante los demás (la ciudad-el barrio), sin que éstos participen directamente. Los participantes del ceremonial cortan las calles, podemos pensar que por unos minutos la ley religiosa es más importante que la del Estado— expresando en esa actitud la supremacía— y, al menos por esos minutos, el *ser griego ortodoxo* se impone por sobre el *ser argentino o no griego*. Es en esa procesión donde los griegos concurrentes se identifican unos con otros como iguales, como pertenecientes a un colectivo — en este caso propiciado por la liturgia— y muestran a los demás —vecinos— sus características distintivas: sus cantos, el incienso, sus atuendos, sus creencias y su fe. Al igual que en los bailes²⁰, se puede apreciar un doble movimiento: el de distinguirse y marcar una diferencia y, a su vez, incluir al otro. Por un lado la colectividad se manifiesta distinta en sus costumbres y creencias pero, al hacerlo en un lugar público, incluye al otro como espectador y/o enunciatario de sus ceremonias. El otro funciona como una categoría referencial para que la AH se construya como tal. El ritual, como dice Baumann (1992), no está destinado sólo a la comunidad, sino a la sociedad en general, siendo parte del ritual mismo la construcción del ser griego respecto del otro, aunque no actuante, presente.

El “baile del borracho”

Por otro lado, pero bajo la misma perspectiva, el *zembekiko*, o también conocido vulgarmente como *el baile del borracho* por el público no griego que concurre a las *tavernas*, restaurantes y

²⁰ Esto se analizará en los próximos apartados.

cantinas, puede leerse como un ritual festivo y rimbombante (para el no griego) pero, a través del cual, el griego se construye a sí mismo como tal, como pueblo, como nación y como *ser arrojado en la modernidad*: En él aflora lo que es *ser griego* para un griego.

El *zembekiko* es una danza individual e improvisada. Toma su nombre de los *Zeybeks*, personas de origen griego que residían en las colinas cercanas a *Esmirna* y *Pousas* (territorios griegos del Asia Menor y que actualmente pertenecen a Turquía). Este baile fue llevado a Atenas, tras la invasión turca en 1922, por estos refugiados/exiliados griegos. En el *zembekiko* el bailarín danza extasiado, generalmente alrededor de una copa llena de vino y pareciera que imita los movimientos de una persona ebria o exaltada, pero que evita romper la copa. Alrededor de quien danza se sitúan espectadores u amigos –todos bailarines potenciales–, que permanecen sentados en ronda, aplaudiendo y gritando, observan y aclaman festiva y/o exaltadamente. El danzador que generalmente es un hombre, rota y busca y puede invitar a otro que permanece aplaudiendo para que lo suplante y así intercambian lugares. Generalmente se baila en cantinas, *tavernas*, o restaurantes griegos, luego de las danzas más festivas y circulares como el *kalamatianos* o grupales como el *hasapiko*, al cerrarse la noche, lo que le da al *zembekiko* un carácter de ceremonial para los parroquianos como para los nuevos asistentes.

Hay ocasiones en que se rompe la copa, ya sea por error o a propósito dando al baile un carácter pasional y extravagante. Además del hecho de no tirar la copa de vino y demostrar su potencial para el baile, realizando distinto tipo de acrobacias o figuras, el *zembekiko* tiene un carácter sentimental, melancólico y un alto contenido histórico, ya que en él los griegos corporizan sus sentimientos por Grecia –en general los *zembekikos* tienen temáticas de desengaños amorosos, exilio y peripecias del siglo XX que conlleva la carga emotiva de los primeros griegos que dejaron Asia Menor. Es la tierra que está tan lejos que convierte a esta danza en típica del griego de la diáspora y del extranjero.

A su vez, el *zemebekiko* funciona muchas veces como la visibilización de la intimidad: los jóvenes a menudo sienten intimidación de bailar esta danza ya que estar solo frente al “público” conforma una situación de exposición bastante definida. El hecho de bailar y de exponer sus sentimientos es iniciarse como miembro visible de la colectividad. De cierta manera se pasa la prueba, se vence el miedo por el *ser griego* en pos de afirmarse como tal. Algunas veces se llega a apreciar la confraternidad generacional expresada en este baile al confluir los ancianos, los jóvenes y los niños en la pista.²¹

Sin embargo, más allá de que este baile sea mayoritariamente subjetivo, también se baila para el otro, se muestra al otro (tanto externo, como interno, ya sean los mismos griegos o los *filobelenos*) lo que es ser griego. Al otro externo se le ofrece la intimidad de su cultura, sus creencias, sus vivencias y sus tristezas. Al otro igual, al griego, se le revelan sentimientos más profundos, se comparten códigos y se conforma una especie de lenguaje (gestual si se quiere) paralelo que sólo estos “entendidos” captan. Mediante este baile, el griego se construye como tal, se siente parte *de*, se identifica y comparte esa identificación con sus pares —en tanto griegos— a través del cuerpo, de la danza y del sentimiento que los conecta directamente con esa Grecia imaginada.

Rotura de platos

La rotura de platos es una práctica característica de los griegos residentes en Argentina, para la cual nuestros entrevistados han mencionado distintos orígenes. En primer lugar, la particularidad

²¹ El principio general de la iniciación comprende los temas de la separación, el descenso al mundo de los muertos o el regreso *ad uterum*, los motivos de la prueba sangrienta, de la muerte transitoria, de la recepción de una enseñanza secreta, del renacimiento o la resurrección. La fase central de todo mito de iniciación lo constituye el rito que simboliza la muerte del neófito (el retorno al caos), que le sucede el regreso al mundo de los vivos, un segundo nacimiento, que representa la recomposición de la identidad sobre una base nueva. En algunos casos se deja una marca de ese suplicio o “muerte”, como ser la circuncisión, escarificación, etc. Este descenso al mundo de los muertos representa un encuentro con los antepasados, luego la resurrección implica un nuevo saber. Este retorno a los antepasados implica no ser más hijo del padre y ser un hombre, ya que no se es hijo del padre real sino de los antepasados. De este modo el púber es arrancado violentamente del reino de la madre, para ser agregado al de los padres o antepasados.

de que en Grecia se encuentra prohibida por los constantes accidentes que esta acarrea. Las personas entrevistadas afirman que la rotura de platos representa la alegría del pueblo griego ante la desventura, significa que lo material, aunque sea muy poco –como los platos – no coarta la algarabía del festejo y de la fiesta. Recabamos dos versiones acerca del origen de este ritual. Una afirma que durante la sublevación griega frente a los turcos en el siglo XIX y la posterior guerra civil habían traído miseria para el pueblo que no tenía para comer. Ante esa situación, el pueblo griego no perdía su alegría y rompía los platos que no contenían nada como símbolo de júbilo y resistencia. Una segunda versión dice que ante la apropiación por parte de los turcos de los bienes materiales de muchas familias griegas, éstas preferían romper sus posesiones (su vajilla) antes de dejarlas al enemigo.

Luego esta práctica ritual adquirió un tono más comercial, ya que comenzó a realizarse en shows o eventos en los cuales los platos –especialmente diseñados para que al romperse no hirieran a los asistentes. En muchos restaurantes se promociona la “cena y show griego con rotura de platos”. Además de los lugares del circuito comercial, esta práctica también se realiza en cantinas o *tavernas* como una forma de festejar al que baila. Desde el punto de vista del ritual, también la rotura de platos implica, como los *zembekikos*, al otro en una doble dimensión. Por un lado, se encuentra el griego, ese igual que conoce el ritual al cual se une festejándolo y dejándose festejar. Por otra parte, el otro externo al que se incluye como espectador de esa cultura al presenciar el acto de romper los platos y como invitado-huésped al cual se incita a romper los platos y participar del ritual.

A partir de los planteos de Goffman (2004) en relación con la vida cotidiana se desprende que todos los sujetos realizan actuaciones, actividades efectuadas por un individuo ante un conjunto de observadores, que poseen cierta influencia sobre ellos. Las actuaciones pueden ser cínicas o sinceras, las primeras son las que no poseen confianza por parte del individuo que las realiza sin

interesarle las creencias del público espectador. Las sinceras, al contrario, poseen por parte del individuo actuante, la creencia en la impresión que ellas fomentan. Para este autor, el individuo se expresa mediante dos tipos de actividad significativa: *la impresión que da* que construye a través de los símbolos verbales y de una acción controlada y *las expresiones que emanan de él* que son ajenas a la información que él mismo quiere brindar o puede dominar.

Así, todas las actuaciones están conformadas por una fachada, que es “...la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación...aunque a veces se puede trasladar con el actuante” (Goffman, 2004: 34). De manera general se pueden distinguir dos tipos de fachadas, la personal²² y la social. Los tres rituales descritos que conforman la identidad griega pueden ser categorizados como sociales, ya que “...una fachada social determinada tiende a institucionalizarse en función de las expectativas estereotipadas abstractas a las cuales da origen, y tiende a adoptar una significación y estabilidad al margen de las tareas específicas que en ese momento resultan ser realizadas en su nombre” (Goffman, 2004: 39). Los rituales, entendidos como fachada, se convierten en una representación colectiva de la AH y tienen como objeto destacar mediante artificios prácticos como la música, los bailes, las ceremonias aquellos valores que devienen significativos para ellos mismos. Estas prácticas conforman un contexto cultural que determina la actividad de los participantes y un marco de apariencias que los ancla socialmente como AH. Mediante estos discursos, los valores identitarios además de mostrarse ante los otros, circulan, se rejuvenecen, se modifican y se reafirman. Se convierten en símbolos que expresan lo que es considerado por los griegos como bagaje cultural, aquella riqueza que los construye como tales.²³

²² La fachada personal se analizará más adelante.

²³ Sin embargo, estos valores no son los que generalmente la sociedad en general *espera* de “los griegos”. Este choque/encuentro de imaginarios será desarrollado más tarde.

5.1.2.- MÚSICA Y BAILES

El imaginario instituido por la sociedad relaciona a Grecia con la filosofía, la democracia, la mitología, la arquitectura, con el Partenón y los dioses como Zeus o Afrodita, pero no con la música y mucho menos con la danza folklórica o moderna. La sociedad imagina a los griegos – en este caso a sus descendientes en Argentina– como personas que siguen hablando cotidianamente de Sócrates o Aristóteles y se dedican exclusivamente al desarrollo cultural sustentado sobre un aspecto esencialista y anclado en una perspectiva meramente intelectual. Pero, en la cotidianidad greco-argentina, Dionisos es más importante que Apolo.

La música y las danzas griegas son dos prácticas que constituyen una pieza elemental del andamiaje sobre el cual se conforma la cultura y la identidad griega en la Argentina. Si bien la música y la danza son dos prácticas o discursos distintos que requerirían un abordaje particular, esto excede los objetivos de esta tesina

La música griega, como la de muchas culturas, recorre una extensa variedad de géneros. En esta investigación se tomarán en cuenta aquellos que fueron mayoritariamente referidos por las personas entrevistadas. En nuestro país las colectividades griegas consumen diversos géneros y no se aferran exclusivamente en aquellos de sus ancestros. No obstante, la división más corriente que los miembros de la AH referenciaron fue la música folclórica (desde principios del siglo XVIII hasta principios de XX) y la moderna (desde principios de siglo XX hasta la actualidad y vinculada más a las grandes urbes). La música folclórica comprende ritmos como: *kalamatianos*, *syrtos*, *criticos*, *soustas* y *tsamicos*, entre otros. La música moderna comprende ritmos como *hasapiko*, *zembekiko*, *tsifteteli* y *serviko*. A pesar de que esta división existe de alguna forma, en la actualidad los artistas griegos mezclan estos ritmos continuamente además de fusionar estilos extranjeros o “globalizados”. Yorgos Dalaras, Mikis Theodorakis, Natasha Theodoridou, Glikeria, Despina

Vandi, Tasos Bougas, Remos y Notis Sfakianakis, fueron algunos de los artistas más referenciados en las entrevistas. La característica en común que tienen todos estos intérpretes, si bien varían dentro del género, es que son griegos de nacionalidad, cantan en griego y que la mayoría de sus temas se enmarcan dentro de lo que antes denominamos ritmos modernos, aunque poseen una gran cantidad de temas folclóricos o tradicionales en nuevas versiones. Un dato a tener en cuenta es que varios se encargaron tanto de abrir como de cerrar las Olimpiadas en Grecia en el año 2004, evento que ha marcado un hito importante en la historia de ese país por razones que tienen que ver con una idea de recuperación e inclusión en el mundo europeo pero que exceden este trabajo.²⁴

En Argentina, si bien no hay un conjunto de música griega de notoriedad masiva, hay varias orquestas que se han ganado el respeto y el renombre dentro de la misma comunidad. Existen algunas de gestión privada y otras que comparten su pertenencia con las colectividades griegas del país. Estos conjuntos, al igual que los cantantes griegos internacionales, interpretan temas folclóricos y modernos en idioma griego y utilizan instrumentos típicos como el *bouzouki*²⁵. En general se presentan en cantinas o *tavernas* griegas organizadas por las colectividades o restaurantes griegos particulares en los que se puede cenar y bailar acompañado por una orquesta en vivo. Las cantinas son fiestas de índole familiar, en general, organizadas dentro de las colectividades. Así, tras el pago de una entrada austera²⁶ se puede acceder a una excelente gastronomía griega que se acompaña de los bailes al ritmo de la orquesta.

Las danzas también responden a una categorización similar a la música. Usualmente fueron divididas por los miembros de la AH en las danzas de aldeas –de Grecia continental y de las

²⁴ Este es el caso de Yorgos Dalaras y Notis Sfakianakis.

²⁵ El *bouzouki* es un instrumento de cuerdas, similar a una mandolina, que es típico de Grecia. En su libro *El milagro de Grecia*, Miguel Albornoz define al *bouzouki* como una pequeña mezcla entre guitarra y charango, con sonido de arpa.

²⁶ Los precios de las entradas a las cantinas rondan entre los 7 y 10 pesos la entrada, y entre 25 y 35 la cena.

islas– y danzas de ciudades. Sin embargo, al igual que la música, su división cotidiana fue en bailes folclóricos y modernos. Los nombres de las danzas folclóricas más populares coinciden con el del ritmo musical citado anteriormente. Las más populares son: *sousta*, *pentozali*, *ballos*, *zonaradiko*, *tsamiko* o referida también como danza guerrera, *syrtos* y *kalamatianos*, reconocida por los entrevistados como la danza nacional²⁷. Dentro de los bailes modernos encontramos el *embekiko* y amencionado, el *basapiko* o *sirtaky*²⁸, el *serviko* y el *tsifteteli*, baile que tiene cierto origen oriental más acentuado. Un rasgo general de la mayoría de las danzas folclóricas es su carácter grupal y de ronda (danzas circulares). No así el *zembekiko* que ya referiremos como individual. También, en su pluralidad, no se discrimina por edad, pero a veces sí por sexo. Dice la tradición que los hombres deben guiar la ronda y que las mujeres deben ocupar la parte final de la misma. Además, algunos bailes puntuales como el *tsamiko* son exclusivos del género masculino. No obstante, pese a ser un tema de conflicto interno durante décadas, en la práctica contemporánea ya no se respeta.

Para la AH, los bailes y la música ocupan un lugar central dentro de la definición de cultura griega que involucra los valores y costumbres comunitarias tradicionales así como su realización a nivel de la misma formación del individuo. Tal es así que los niños que concurren al colegio primario helénico acceden a una escuela de bailes griegos. También se llevaron a cabo varios seminarios formativos de danzas griegas a cargo de los profesores provenientes del país de origen y abiertos a la comunidad.

Además tanto la AH como las demás asociaciones griegas del país poseen un cuerpo de baile oficial. Tan importantes son las danzas para los griegos de la diáspora que se encuentran

²⁷ El *kalamatianos* es la danza nacional de Grecia porque, refieren los entrevistados, que *Kalamata* fue la primera región en declararse independiente del gobierno turco.

²⁸ El *syrtaki* o *basapiko* adquirió renombre internacional por la película *Zorba el griego*, en la que Anthony Quinn interpreta este baile, con música de *Mikis Theodorakis*.

presentes en todo tipo de celebraciones de índole privada como los casamientos y los bautismos o de índole pública como las fiestas nacionales e institucionales y las ya mencionadas cantinas o *tabernas*.

En las fiestas nacionales como la Independencia de Grecia o la fiesta del *Oxí*²⁹, luego de que se pronuncian discursos y se degusta la comida, siempre hay una presentación de algún ballet de danzas griegas ataviado con trajes típicos según la región y/o el baile. En las observaciones realizadas en las celebraciones de la independencia griega del 25 de marzo de 2006 y la fiesta del *Oxi* del 29 de octubre de 2005, se pudo apreciar que se incluyó una performance de la orquesta en vivo para que la gente baile, así como la presentación del cuerpo de danzas de AH. Asimismo, cuando las entidades griegas tienen que ser representadas en algún evento público de índole cultural como la Feria del Libro, festivales de colectividades y o fiestas del inmigrante, se recurre a la exhibición de sus danzas folclóricas y/o modernas. En la observación realizada en la Fiesta del Inmigrante los días 29 y 30 de octubre del año 2005, organizadas por la Dirección Nacional de Migraciones y llevada a cabo en el Hotel de los Inmigrantes de Retiro, Grecia participó con un stand donde se vendía comida típica y algunos amuletos como el *komboloi*³⁰, así como con la presentación del ballet griego de la colectividad de ese país que denominaremos como P.

Así, la música y el baile producen y crean una experiencia estética a través de la cual aquellos que la vivencian se comprenden y se identifican en tanto griegos. La experiencia subjetiva de cada integrante de la AH y/o de la familia griega se expande y se entrecruza con la experiencia colectiva de ese *ser griego*. Esos sujetos, al experimentar el baile y la música, se *performan* y se

²⁹ La palabra *Oxi* en griego significa no. En esta fiesta se conmemora la fecha-el 25 de octubre de 1940- en la cual los griegos bajo la dictadura de Metaxás, durante la Segunda Guerra Mundial, prohibieron la entrada a su territorio al ejército fascista italiano

³⁰ Especie de “rosario” griego que se usa con fines no religiosos sino para jugar o calmar nervios. El *komboloi* tiene su origen remoto en un rosario de origen árabe, que tiene, por razones supersticiosas, un número impar de cuentas, el cual se cree que fue el origen del rosario católico, trasladado a Occidente durante las Cruzadas. Pueden estar realizados en oro, en plata, en plástico, acrílico, etc. También se denomina combolú (por su pronunciación en griego) pero en esta tesina se recupera la designación más utilizada por los entrevistados.

perciben en tanto cuerpo común-colectividad. Es a través de esa experiencia que se articulan las relaciones individuales y grupales pues, en la danza y en la música, los cuerpos construyen un nosotros. Además el hecho de que la danza sea percibida como un ritual, que como se planteó anteriormente implica a otros (en los bailes los trajes están ahí para ser vistos), la convierte en un artilugio que permite a los griegos posicionarse ante los otros y efectuar un doble movimiento: de extrañamiento frente al otro –al asumirse/construirse como griegos– y de acercamiento –al mostrar al otro su cultura–. La existencia de la escuela de danzas griegas abierta a la comunidad que funciona en la misma AH es un ejemplo, entre tantos otros, de esta doble condición de diferencia/acercamiento a partir de la cual se construye su identificación como greco-argentinos. Así, la música y la danza son maneras de *estar en el mundo*, de construirse en el mundo en tanto griegos de la diáspora, de griegos argentinos o de argentinos griegos, de identificarse y de darse sentido con relación a otro. En definitiva, de afirmarse como colectividad.

Asimismo, según Simon Firth (2003) aquello que distingue a la música, y se podría decir también a las danzas, con relación a la construcción de la identidad es que define un espacio sin límites que permite cruzar las fronteras y definir lugares. Para los griegos de la AH, la música y los bailes los sitúan *nuevamente* como griegos fuera de las fronteras físicas de ese país. La música permite construir el sentido de la identidad mediante la experiencia del cuerpo, del tiempo y de la sociabilidad que los conectan con los relatos culturales de su país. En cada acorde hay un pedazo de Grecia, que ellos amoldaron a su manera y a la manera argentina o porteña, pero que los hace formar parte del colectivo sustentado sobre la identidad del *ser griegos en Buenos Aires*.

5.1.3.- GASTRONOMÍA

Otro eje sobre el cual los griegos construyen su identidad es, como en la mayoría de las colectividades de inmigrantes, la comida, en particular, los platos típicos. Este punto es

interesante porque la cocina griega en nuestro país suele incluirse –para un comensal poco aficionado– dentro del conjunto de la cocina oriental o mediterránea³¹ pero, pese a esto, constituye uno de los puntos más fuertes de su identidad. Los platos más nombrados por los entrevistados son: *tzatziki* (yogur fresco con pepino y/o ajo), queso *feta* o queso de cabra, aceitunas negras, *humus* (puré de garbanzos), *ensalada horiatiki* o ensalada griega (siempre a base de pepino, tomate y queso feta), *pastitsio* (pastel de carne realizado con spaguetti y gratinado), *moussaka* (plato típico por excelencia, realizado en base a berenjenas y cordero), *souvlaki* (brochette de cerdo) y *baclava* (dulce con almíbar).

En general en las familias griegas siempre hay un miembro que se ocupa de la cocina:

“...mi abuela trajo las recetas de Grecia y las hacía tal cual las hacían allá, y había, se sentía la cultura por todos lados, en el café que tomaban, la comida, que mi abuela cuidaba todos los detalles...” (Entrevista a V, nieta de griegos).

Juntarse a comer, ya sea en el contexto familiar, en cantinas, festividades religiosas o seculares, es una ceremonia que se entrama con la misma concepción de identidad:

“Ser griego. Mirá yo lo vivo desde muy chiquitita. A mi papá le gustaban mucho los eventos, las fiestas. Nosotros festejábamos Pascuas, los cumpleaños, de una manera particular que era que venían todos los primos de mi papá, toda la familia, entonces se hacía comida griega, se ponía música y bailaban” (Entrevista a V, nieta de griegos).

³¹ La comida es similar a la árabe, turca o armenia, sólo cambian los nombres y algunos ingredientes, por ejemplo, las especias. El plato conocido comúnmente como hojas de parra en griego se llama *dolmades* y en árabe *sarma*. Sin embargo, existen platos que se reclaman como característicos dentro de los cuales se destaca el *moussaka*.

Se puede decir que la gastronomía mantiene un vínculo entre los griegos de Argentina y Grecia, a través de los platos son griegos sin estar en Grecia

En el portal de internet *Griegos en Argentina*³², también en la revista virtual *Eidiseis*³³ o en los programas radiales³⁴, la gastronomía ocupa un papel importante. La revista virtual *Eidiseis*³⁵ tenía un link/sección estable que se llamaba *Las recetas de la Giagia* –abuela en griego– en la cual se daban a conocer recetas típicas de la cocina de ese país. A su vez, los platos griegos nombrados en el párrafo anterior componen uno de los bienes que son ofrecidos tanto por los restaurantes como por las cantinas como infaltables en la composición de una “noche griega”. Sucede lo mismo con algunas bebidas como el *ouzo*³⁶.

La comida es un signo de identidad griega, pues representa aquello que tienen para ofrecer a los demás como colectividad y como pueblo. En las ferias de colectividades o en otro tipo de evento abierto a la comunidad, cada país tiene un *stand* en el cual se vende algo típico de esa región en cuestión, en general, para juntar fondos para esa entidad. En los *stands* griegos la comida es lo primordial. No se ofrecen muchos libros (que podría ser asociado en forma directa al “gran legado griego”), ni gran cantidad de artesanías, pero la comida y la bebida como café griego se encuentran presentes. Según L, una integrante de la AH, la comida, unida a la danza, es una marca indiscutible de su comunidad que le permite reconocerse y presentarse –y diferenciarse– ante los otros:

³² .www.greeksinargentina.com.ar

³³ www.eidiseis.cib.net

³⁴ Los programas radiales que posee la colectividad griega en Buenos Aires son: “De Grecia con amor” y “La hora de Grecia” en Radio Cultura; “Kalimera Buenos Aires” en Radio República y “Antamosi” en Radio Splendid.

³⁵ Se editó hasta el año 2003.

³⁶ Licor con anís típico de Grecia.

“Bailar, porque a todos nos gusta bailar, hasta mi bis abuela baila. Después nos juntamos con mis tíos a cocinar. Hemos hecho una presentación con comida para presentarlo a la gente de afuera que no tenía nada que ver, o para darnos a conocer” (Entrevista a L, nieta de griegos).

Si bien la mayoría de los entrevistados griegos –y *filohelenos*– citaron a la comida como una práctica que identificaba a los griegos, algo paradójico de esta construcción de la identidad griega es que ésta se base en signos que están compartidos con otras culturas –como la armenia, la árabe y la turca–, con las cuales los griegos tienen una relación cercana y, a veces, conflictiva.

La tríada música, danzas y gastronomía es lo que los griegos sitúan más marcadamente como la base de su identidad y bajo estos tres pilares se construyen como tales y se diferencian de los demás. También a través de estos ejes se relacionan diacrónicamente con Grecia y el exilio de algunos de ellos, de sus padres o de sus abuelos. Se enfatiza la conciencia de su cultura, que la construyen y se construyen a través de lo que vieron, palparon y vivieron, por eso, estos tres cimientos ocupan un lugar central.

5.1.4.- LENGUA

La lengua es sinónimo de cultura, podría pensarse como la bisagra entre la naturaleza y la cultura. Es ese artificio que permitió y permite a los pueblos identificarse como un conjunto, una simultaneidad que conlleva a la conformación de una nación. Según Benedict Anderson (1997), las bases del nacionalismo, más precisamente la idea de nación, están estrechamente relacionadas con la lengua y con su empleo cotidiano. La caída del latín y el surgimiento de las nuevas lenguas permitieron, no sólo adelantos a nivel de comunicación entre los pueblos, sino la capacidad de imaginarse y de relatarse. La lengua tiene la capacidad de unir a una comunidad –a un pueblo– con el pasado y expresa también una simultaneidad que permite que esa nación y/o comunidad

persista. Dice Anderson que “mediante la lengua... los pasados se respetan, las camaraderías se imaginan y los futuros se sueñan” (Anderson, 1997: 217).

Para los griegos residentes en Argentina, la lengua en movimiento (hablar griego) es otra de las prácticas que les permite reconectarse con Grecia. Es ese “equipaje” simbólico que sus abuelos trajeron de su país de origen y que les transmitieron. Los griegos de la AH utilizan la lengua griega en las ceremonias litúrgicas –las misas están cantadas en griego– así como también en las conmemoraciones institucionales. Por ejemplo, en la fiesta conmemorativa de la Independencia griega del 25 de marzo de 2006, el embajador de Grecia en Argentina brindó un discurso enteramente en griego. También es una asignatura en el colegio primario, una actividad que brinda la colectividad para los externos y, por supuesto, es una práctica que realizaban y realizan en menor grado) la mayoría de los griegos cuando se reunían informalmente. Acerca de esta práctica C, nieta de griegos e integrante de la AH dice:

“Sí mi abuela se encuentra con alguna conocida y si...en general los más viejos, los jóvenes no tanto, quizás si hablan griego, pero no se ponen a hablar en griego, los más grandes sí. Porque debe ser lindo poder volver a hablar en griego... Es como si yo me fuera de acá, y tuviera que hablar siempre en inglés o en griego, extrañaría hablar mi idioma” (Entrevista a C, nieta de griegos).

Anderson (1997) también sostiene que la nación, en este caso el *ser griego*, se proyecta de forma abierta y cerrada con relación a la lengua, es decir, el hecho de hablar griego conecta a la mayoría de los miembros –descendientes de griegos– de la AH entre sí, los hace sentirse iguales y, a su vez, los diferencia de los demás. Demarca un nosotros, un ellos y un lugar. Es en ese lugar donde también se desarrolla el conflicto. Los *filobelenos* (miembros de la AH que no son griegos de

familia) toman esta práctica al límite de considerarla (en algunos casos) como discriminatoria.

MA, quien concurre a la AH comenta:

*“... los griegos son muy nacionalistas, por ejemplo hay tres personas reunidas, dos están hablando en griego y cuando ven que uno se queda callado, dicen ‘vos no sos griega, no hablás en griego’ y uno se tiene que apartar porque ellos siguen hablando en griego, no tratan de integrar por más que uno está pagando una clase y este ahí tratando de colaborar con la colectividad griega, ya sea difundiendo, o pagando las clases, no tratan de que uno se integre, porque para integrarse uno tiene que haber nacido en Grecia, son muy nacionalistas, pero un nacionalismo raro, porque los franceses también tienen cultura detrás y son antipáticos, pero no tienen esa cosa increíble que tienen los griegos de pensar que pertenecen a algo inaccesible, algo inalcanzable.” (Entrevista a MA, *filobelena*).*

Hablar griego se convierte en una bisagra, en un capital simbólico en términos de Bourdieu (1993), a partir del cual uno puede (o no) acceder al universo griego según lo plantean los mismos griegos y los *filobelenos*. En palabra de otra entrevistada, A:

*“...en Argentina lo que marca la diferencia es el idioma, no por nada decidí estudiar griego, el idioma, no las costumbres.” (Entrevista a A, *filobelena*)*

Es justamente en el terreno de la lengua donde se desarrolla el conflicto por la identidad y por la pertenencia. En términos de Leach (1970) el lenguaje de cada uno, nuestra lengua, nos sitúa en una actitud de contienda que hace que yo me identifique con el colectivo “nosotros” que contrasta con algún “otros”. Los griegos *son*, en relación con la lengua, porque otros *no son*, porque no los entienden.

La concepción de Tzvetan Todorov (2000) afirma que en la modernidad ha caído el concepto de raza en pos de la nación y, en cuya construcción, la religión y el lenguaje juegan un papel preponderante. Los griegos de la AH reconstituyeron una parte de Grecia como nación a través del idioma puesto en práctica en las micro esferas de las colectividades y como habitantes de la diáspora de segundas y terceras generaciones en tanto identidad étnica (Baumann, 2001).

5.1.5.- FACHADA PERSONAL

Eliseo Verón (1987) sostiene que dentro de una sociedad nada está ajeno al sentido, como tampoco lo ideológico y el poder. Por lo tanto todas las dimensiones que atraviesan a la sociedad y al hombre son potenciales de sentido: los comportamientos rituales, el habla, la gestualidad, los amuletos, sólo para citar algunos ejemplos que se anclan en los límites fisonómicos del hombre.

Según Goffman (2001) el individuo se expresa y se comunica a través de símbolos verbales –el habla– y de expresiones, ya sean acciones o actuaciones, deliberadas o no, que conforman la fachada personal. La expresión, no sólo comunica al individuo con la sociedad en general o con sus pares, sino que provee una plataforma para la construcción de su propia identidad, tanto a nivel individual como colectivo.

La fachada personal incluye elementos que “...debemos identificar con el actuante mismo y que, como es natural, esperamos que lo sigan dondequiera que vaya...” (Goffman, 2001: 35). Goffman incluye como componentes de la fachada personal a las insignias, el vestido, el sexo, la edad, las características étnicas, el aspecto, las pautas de lenguaje, las expresiones faciales y los gestos, entre otros elementos.

Con relación a los griegos de la AH se puede sostener que a partir de ciertos elementos o características –leídos como textos y/o discursos– constitutivos de la fachada personal se

identifican como griegos y reconocen esa cualidad en sus pares. Los distintivos más importantes, según los entrevistados, son: ciertos amuletos como el *komboloi* y la piedra turquesa, algunos rasgos físicos y otros de carácter sentimental.

El Komboloi

El *komboloi* es básicamente un rosario que se utiliza, muchas veces, con fines lúdicos y que se puede encontrar en la actualidad en cualquier ciudad o pueblo de Grecia. Los árabes y los armenios poseen artilugios similares aunque con algunas diferencias. Sin embargo, para los griegos de la Argentina este artefacto es un rasgo típicamente griego. Así, el *komboloi* es un atributo que les permite reconocerse entre sí. En las entrevistas el *komboloi* fue nombrado como uno de los artilugios a través del cual se reconocen los griegos entre sí.

Ante la pregunta acerca de un rasgo que le permita reconocer a otro griego, ME, descendiente de griegos, sostiene:

“El komboloi, el jugueto ése, el rosario ése. Yo veo alguien con un komboloi y digo: es griego”. (Entrevista a ME, hija de griegos).

Por otro lado, en relación con la misma pregunta, otro miembro de la AH afirma:

“Uno clásico es ver a alguien con un komboloi, un rosario griego. Los armenios también lo incorporaron, pero es típico griego.” (Entrevista a N, hijo de griegos).

Paradójicamente, de los entrevistados fueron muy pocos los que efectivamente lo usaban. En general afloran en las *tavernas* (por ejemplo, en el momento de bailar un *zembekiko*), está casi

exclusivamente circunscrito a los mayores y es un elemento que se podría pensar como propiamente masculino. Es decir que es un atributo que está presente con más fuerza en el imaginario que en la realidad. Además, como sucede con la comida, la identidad se basa en un rasgo compartido, en cierta forma, por otras culturas como la árabe y la armenia.

Piedra turquesa

Otro amuleto que es típicamente griego es una piedra de color turquesa, como una cuenta de un rosario, que cuelgan en su cuello. Aquí también, como con el *komboloi*, se produce una paradoja, pues, si bien la piedra es muy popular ya que el 90% de los griegos (hombres y mujeres) lo llevan, nadie sabe a ciencia cierta lo que realmente significa. Algunos sostienen que es contra la envidia, otros que remite al país heleno por su color, otros que no significa nada en particular, pero refiere a Grecia. Sin embargo, queda claro que remite directamente a Grecia y es un objeto que les permite reconocerse.

“Las mujeres están llenas de joyas, y una piedrita turquesa que la tienen todas, absolutamente.” (Entrevista a L, nieta de griegos).

“La piedrita turquesa es como una insignia de los griegos, no sé. No es que para ser griego tenés que tener una de esas, yo siempre veo alguien relacionado con lo griego, aunque no siempre griego, y siempre tienen esa piedrita turquesa que es para la suerte, creo.” (Entrevista a JC y M2, nietos de griegos).

Pero este reconocimiento también es conflictivo si quisiéramos trazar una identidad esencialista, pues la piedra no es sólo utilizada por los griegos, sino también por los *filohelenos* y por individuos de la sociedad en general que no tienen ningún vínculo con la colectividad helénica. Entonces,

estamos frente a un objeto significativamente complejo (aunque cotidianamente intrascendente) que permite reconocer una identidad pero, a su vez, no es garante de esa identidad misma.

El perfil de Alejandro

Si bien las identidades no se configuran en relación con la raza o con la etnia, a partir de una herencia biológica inmutable, sino que dependen del diálogo con el contexto, los miembros de una comunidad eligen, crean, imaginan y consienten ciertos rasgos que les permiten identificarse y construirse como tales.

Gerd Baumann (2001) analiza la relación de dos dimensiones constitutivas de la etnicidad como la naturaleza y la cultura a partir de la metáfora del vino y de las uvas. La etnicidad que él denomina sanguínea, es vinculada con la sangre, con el linaje, con los rasgos físicos y biológicos. La sangre como el vino "... se hace con las uvas y goza de la reputación de ser un producto natural, de igual modo que las identidades étnicas están comúnmente asociadas a lazos naturales como los antepasados a los descendientes de una forma inmutable" (Baumann, 2001: 84). Pero el vino no se produce por generación espontánea, sino que requiere de la mano del hombre para su producción. De igual modo, la etnicidad requiere de la relación con el contexto social en el cual debe enmarcarse para poder producirse. La etnia toma ciertos rasgos y no otros, realiza un recorte dependiendo de la situación en la cual se encuadra que requiere una negociación constante entre los miembros de esa etnia y el afuera. Es un proceso de creación y de metamorfosis constante para poder mantener esos rasgos al parecer inmutables.

En la cultura griega, en su bagaje discursivo–histórico, ciertos rasgos físicos estaban fuertemente arraigados a la idea de etnia, de pertenencia a un colectivo que ponderaba una relación que circundaba lo divino. Los griegos antiguos tenían, o se construían, a partir de ciertos rasgos

físicos y culturales que los diferenciaban de los demás pueblos. Imaginariamente podemos remontarnos al porte similar al de los dioses eternizados en diversas representaciones clásicas. Estos discursos persisten en el imaginario construido por los griegos acerca de su identidad, pero no persisten necesariamente en los mismos griegos. Como en toda comunidad, se construye ese *ser griego* a través de rasgos fenotípicos imaginarios. Por ejemplo, para varios entrevistados los rasgos físicos más frecuentes era la forma de la nariz y el pelo oscuro.

“Físico, creo que ojos oscuros almendrados, nariz aguileña, pero enrulado y oscuro.” (Entrevista a E, nieta de griegos).

Estos rasgos vuelven nuevamente paradójica la constitución de la identidad. Por un lado, no son representativos de los blondos héroes de la *Ilíada* o del imaginario del mismo Alejandro Magno, y, por otro, tampoco permiten un reconocimiento certero entre los mismos griegos, ya que no queda claro cuales son los rasgos típicamente griegos. Al respecto miembros de la colectividad afirman:

“No, reconocerlo no, pero hay rasgos físicos, la nariz, las cejas, espaldas anchas... sobre todo las cejas y la nariz” (Entrevista a MP, nieto de griegos).

“Normalmente por el perfil, que se dice tiene perfil griego y bueno ya características de la persona, a mí me resulta bastante fácil reconocerla. La forma de hablar, ellos cuando hablan ya tienen una tonalidad, por lo menos en mi caso me permite identificarlos.” (Entrevista a EV, hijo de griegos).

A partir de esta situación de base, si bien se recurre a ciertos rasgos físicos para reconocerse e identificarse, como la nariz “griega” o el gran porte, se reproducen identificaciones de corte esencialista que resultan frecuentes en la mayoría de las comunidades de inmigrantes. Sin embargo, en la práctica son pocos o nulos los rasgos físicos que verdaderamente les permiten identificarse en espejo. Aunque en el imaginario esos rasgos supuestamente perfectos siguen teniendo importancia en su construcción de identidad, lo hacen desde otro lugar que tiene que ver con los relatos fundacionales y el bagaje histórico y no desde la cotidianidad de la experiencia vivida. Esta situación de hibridez es ejemplificada por una integrante de la AH:

“Te das cuenta por la vestimenta. Pero no creo, me tendría que poner en contacto con esa persona para darme cuenta... Algunos rasgos quizás, pero hay muchos armenios también que somos parecidos. En mi familia hay judíos, armenios, hay mucha mezcla, ya se perdieron los rasgos marcados. Pero también nos pasa que nos vemos todos parecidos, pero en realidad no es así...” (Entrevista a J, nieta de griegos).

Ante la imposibilidad de capitalizar como identificativos esos rasgos físicos, se ven suplantados, alternan o se combinan con otros como el carácter o las expresiones sentimentales.

El espíritu de Grecia

“El griego promedio rebosa de energía y vitalidad. Eleva la voz y es de amena conversación, con un temperamento casi siempre jovial... Son cálidos, temperamentales, muy hospitalarios y generosos...” (Albornoz, 2004: 18-19).

Esta cita corresponde a un libro de divulgación acerca de los griegos en la actualidad que intenta mantener una línea de continuidad con aquella la antigua civilización que se desarrolló en el

territorio griego hace más de tres mil años. Más allá de juicios de valor se puede apreciar que los atributos que componen el *ser griego* pasan al plano de los sentimientos. Los mismos griegos se construyen a partir de esos atributos como que fuesen marcas casi innatas.

“...El griego por lo general es una persona que vive de fiesta. La película Zorba, el griego, te marca lo que es el griego. El griego... se pueden estar muriendo todos, bueno pongámosle alegría a la vida, bailemos ante la desgracia. Es un poco el ritmo de vida, somos muy gritones, lieros, fanfarrones, quilomberos, pero de pico, porque en Grecia vos vas ver que se putea todo el mundo, pero nadie se caga a y trompadas.” (Entrevista a N, hijo de griegos).

“...Lo que quiere decir...mucho pasión esas cosas, alegría y pasión, gente apasionada.” (Entrevista a MP, nieto de griegos).

Este desplazamiento de lo étnico —estrictamente vinculado a la sangre— hacia el carácter o el temperamento como particularidad de un colectivo deja en evidencia a la etnicidad como una categoría constructivista. Esta nueva cualidad del *ser griego* se hace carne en las actuaciones que ellos mismos articulan en concordancia con ese imaginario construido acerca de sí mismos que puede coincidir (o no) con la imagen que los otros (tanto los externos como sus pares) tienen de ellos. Un ejemplo claro, analizado anteriormente, es el baile del *zembekiko* donde despliegan esa condición temperamental.

Otro ejemplo de esta identificación con ciertos rasgos sentimentales que en la actualidad se relaciona directamente con el espíritu griego tiene que ver con productos culturales que han trascendido las mismas fronteras de Grecia. Es el caso de la novela de Nikos Kazantzakis y la película homónima de Mijalis Cacoyannis: *Alexis Zorba, el griego*. En las actuaciones de danzas griegas en la Argentina, un baile que nunca falta es *Zorba el griego*. Más allá de su difusión en los

medios de comunicación masivos, el personaje central de la novela, Alexis Zorba, condensa esas particularidades de carácter que los griegos atribuyen a sí mismos.

“...Zorba, un personaje dionisiaco y popular, expresivo del pueblo griego, constantemente acosado por los extremos de la euforia y la tragedia ... Zorba es allí el hombre completo e intenso, gozador de la vida, dispuesto a morir por el amigo y sin muchas cavilaciones ni tapujos. Su idiosincrasia sencilla y directa está hecha de experiencias vitales y de permanente buen humor, todo ello en expresión intermitente de aforismos populares y del lenguaje universal pero, sobre todo, griego, en la canción, y en la danza” (Albornoz, 2004: 45-46).

Alexis Zorba constituye un personaje típico de varias obras danzadas y actuadas que se hicieron en teatro en los últimos años –no siempre a cargo de alguna institución griega– y encaja perfectamente en el imaginario que el mismo griego- argentino actual tiene de sí mismo.

El *komboloi*, la piedra turquesa, el carácter y algunos rasgos físicos son los principales componentes de la fachada personal que montan los griegos para identificarse como tales y para reconocerse. La primacía de los artificios complejos y hasta híbridos, como la piedra y el *komboloi*, y la importancia de los rasgos de carácter y sentimentales por sobre los rasgos genéticos o sanguíneos, revela el carácter de construcción de la etnia que trasciende los límites de la misma AH y del caso de análisis específico de esta tesina.

5.1.6.- RELIGIÓN

En el año 395 quedó dividido el Imperio Romano entre Occidente y Oriente y se asentaron las bases del Imperio Bizantino cuya capital cultural, militar, política y religiosa pasaría a ser

Constantinopla. La Iglesia Ortodoxa Griega surgió en Constantinopla alrededor del año 1054 cuando el Patriarca Miguel Cerulario rechazó la supremacía del pontífice romano.

En la actualidad el Patriarca de Constantinopla posee el carácter ecuménico, es decir, la primacía honorífica –no de absoluto poder– sobre los demás pontífices. En algunos países como Estados Unidos, Japón y Argentina existen comunidades ortodoxas de jerarquías episcopales dependientes de Constantinopla.

El dogma fundamental de la Iglesia Ortodoxa está basado en la creencia de que la Santísima Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen una vida y una sustancia. Es importante el culto a María, ya que ésta representa a la madre de Dios, gracias a la cual se hizo posible la Encarnación. Sin embargo los ortodoxos no reconocen, como los católicos, los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la asunción, considerados como innovaciones romanas. También rechazan la existencia de un superior visible, siendo Jesucristo el único jefe reconocido – Pantocrátor–.³⁷ Otra de las diferencias notables con el catolicismo apostólico es que se permite el divorcio.

La mayoría de las sedes de las asociaciones griegas del país cuentan con una iglesia o una sede religiosa. Por ejemplo, en la sede de la Asociación la Colectividad Helénica de la Ciudad de Buenos Aires se encuentra la *Iglesia Catedral de la Dormición de la Madre de Dios*, la Iglesia Ortodoxa Griega más importante del país donde oficia ordinariamente misas el Arzobispo de Buenos Aires y Sudamérica. Para los griegos de la Argentina y sus descendientes la creencia religiosa deviene un eslabón fuerte en la construcción de la identidad por tres razones primordiales. En primer lugar, la institución eclesiástica representa en el imaginario (y en la práctica) un bastión de oposición contra ocupación otomana del territorio griego; en segundo lugar, marca el límite de

³⁷ El Papa para los católicos heredó los poderes especiales de San Pedro.

admisión para el otro *no-griego* y así cohesionan a la comunidad y, en tercer término, conecta a los griegos de la diáspora con la madre patria a través de ciertas costumbres o prácticas “populares”³⁸.

Los unos y los otros

Baumann (2001) sostiene que todas las religiones se plantean como poseedoras de un núcleo inmutable, pero que en realidad éste cambia según las circunstancias. La Iglesia Ortodoxa Griega cumplió con la tarea de “resistir” culturalmente a la dominación turca por más de 400 años. Este núcleo, que tampoco es igual al original, se resignificó y adquirió nuevos sentidos. El hecho de seguir con ciertas tradiciones litúrgicas como, por ejemplo, el bautismo, el casarse por la liturgia ortodoxa o la celebración de Pascuas hace que los griegos se sitúen como sobrevivientes ante la devastación que significó la Turcocracia. En la práctica son pocos los griegos que siguen la liturgia ortodoxa al pie de la letra. Muy pocos de los entrevistados concurren a la Iglesia y, si bien la mayoría de ellos se reconocen dentro del culto ortodoxo, no es depreciable la cantidad de aquellos que se reconocen como católicos. Por lo cual, se puede pensar que la Iglesia Ortodoxa está situada en el imaginario del *ser griego* sólo en situaciones que se oponen en forma directa a no serlo, permitiendo reconstruir un colectivo. Por ejemplo en la fiesta por la celebración del *Oxi* del año 2006 se resaltó como característica central de esta institución religiosa su oposición ante el dominio otomano, es decir, que no se circunscribió al *en sí* de la celebración –que era el *No* al paso por Grecia de las tropas fascistas– sino que se expandió su significación a los distintos momentos en el que Grecia había resistido a los invasores de su territorio.

³⁸ Popular en el sentido de que son conmemoraciones a las que asiste el pueblo, que no tienen ningún costo o un costo económico bajo, y que en general son en espacios públicos o semipúblicos

No pasarán

El lugar de la religión también marca un límite que no pueden atravesar fácilmente los otros, más específicamente, los *filobelenos* o aquellos que no son griegos. El *filobeleno* o la persona gustosa de lo griego, que comparte con ellos ciertas prácticas como el baile, asiste a eventos religiosos como las Pascuas, participa en actividades de la misma colectividad, habla griego o utiliza sus propios artilugios distintivos como la cuenta turquesa. Pero una “barrera” (en sentido simbólico) que no es tan flexible para ser franqueada es la religión. La concepción de la religión es, en este sentido, similar a la noción de nacionalidad: se es o no se es. Si bien hay casos de una cierta “conversión” religiosa, en general, esta se circunscribe a mujeres, que no siendo de familia griega, están prontas a contraer matrimonio con un miembro de la comunidad griega y que deben bautizarse para poder concretar la liturgia. La religión se convierte así en uno de los puntos más álgidos del sentido de pertenencia a la comunidad griega para los mismos griegos.

El dios que baila

Otra característica de la Iglesia Ortodoxa Griega es que tiene un discurso –plasmado en sus prácticas– que la posiciona junto a la comunidad civil, es decir, a la colectividad en su sentido más primario. La Iglesia como institución siempre está presente en todo tipo de eventos que tienen que ver con Grecia, además de compartir generalmente el mismo espacio físico en las asociaciones, se convierte en un elemento central para la constitución de la identidad griega a través de presencia notoria y distendida en eventos que podríamos denominar “populares”.

En marzo del año 2003, la Iglesia Ortodoxa, representada por la máxima autoridad en persona (que denominaremos Monseñor T) viajó a la colectividad griega de Bahía Blanca para “...fundar las bases de la próxima Iglesia Ortodoxa Griega del Profeta Jonás, reuniendo principalmente a sus fieles y proyectar así la construcción de la misma...”.

Por otro lado, durante la celebración del aniversario del *Oxi* del año 2006, la presencia de la Iglesia fue fuerte como en todos los eventos; pero en éste se evidenció el lugar que ocupa esta institución en la conformación de la identidad de los griegos en Argentina. Los elementos que aporta la religión a esta construcción no rondan sólo lo “popular”, sino que se articulan directamente con el sentimiento de nacionalidad y resistencia (de la Fe) frente a los siglos de desarrollo de la Turcocracia. En el *Oxi*, un ballet de danzas las colectividades griegas, presentó un cuadro teatral. En primer lugar se leyó un discurso en el que se hacía una genealogía de la historia de Grecia en el cual se presentaba a la Iglesia Ortodoxa como “...la única institución del antiguo régimen bizantino que permaneció casi intacta después de la dominación de los turcos. Así y todo, el esplendor del Patriarcado no sólo se conservó durante la Turcocracia, sino que creció aún más. Ahora el Patriarca no es sólo el jefe eclesiástico máximo, sino también su más alta autoridad política...”³⁹. Aquí hay que destacar que la conmemoración del *Oxi* tiene un carácter más civil que religioso, ya que como se explicitó anteriormente, representa el *No* del pueblo/Estado griego al ingreso en su territorio de las tropas fascistas. Así, la presencia de la Iglesia es central al funcionar como un eslabón importante dentro de la construcción de ese pueblo. En este caso, por supuesto que el pueblo no remite a aquel de la Segunda Guerra, sino algunos de sus descendientes que viven en Argentina. Sin embargo, la religiosidad los hace poseedores de un rasgo distintivo que trajeron sus parientes y les permite remontarse y funcionar con aquel *pueblo resistente*.

Mientras se leía esta introducción, iban entrando miembros del grupo de danzas, ataviados con trajes típicos de Grecia –los hombres con el *tsoleas* o traje guerrero y las mujeres con atuendos de distintas regiones–. El primer bailarín en ingresar lo hizo portando la bandera del Arzobispado, los siguientes con trajes militares y portando réplicas de dos estandartes ortodoxos

³⁹ Discurso. Conmemoración del *Oxi* 28/10/06

de la Virgen María y el Pantocrátor. Luego ingresaron las bailarinas, que portaban de ánforas antiguas repletas de uvas, réplicas de telares y ovillos de lana. En seguida que estuvieron representados todos los valores de Grecia a través del olivo, la lana, los tejidos y la fe/religión, comenzó la interpretación de la danza nacional, el *kalamatianos*. En ese momento una bailarina pide que el representante máximo de la Iglesia Ortodoxa Griega en toda Sudamérica (Monseñor T) forme parte de la danza y éste no sólo acepta, sino que encabeza la ronda, salta y baila con el grupo, siendo ovacionado por todo el auditorio.

En una escena se concentran todos los componentes de la identidad griega en la Argentina: la religión, la nación, el idioma, la danza, la comida, la música, los artilugios –fachada–, los relatos y discursos –el bagaje–, el otro (en este caso los turcos y los italianos y, desde un lugar de la hospitalidad, a los *no-griegos* presentes). Estos elementos conectan a estos griegos con Grecia, con el país de sus ancestros, al que muchos no conocieron, ni conocerán, pero que les permite construirse. La Iglesia se presenta ante ellos como un nexo, un igual y un par que se personifica como un griego en un país extranjero (representado en la figura de Monseñor T). Retomando a Gerd Baumann (2001), se puede pensar que el núcleo inmutable necesita resignificarse y transformarse en un equivalente de pueblo –o por lo menos de lo que en algún momento quedó en el imaginario como pueblo–.

5.1.7.- BAGAJE CULTURAL

Si bien la historia y la vida cotidiana de la Grecia antigua están fastuosamente tupida por una cantidad de hechos, discursos, narrativas y prácticas diversas, existen ciertos aspectos claves en la urdimbre de lo que se considera como sinónimo de Grecia: Filosofía, teatro, democracia, arquitectura y mitología. También algunos nombres propios de personajes y ciudades como

Troya, Homero, Aquiles y Platón, para citar sólo algunos, devienen sinónimo de aquel país. Es decir que hay ciertos discursos que están instaurados en el mundo occidental moderno y actual que preponderan sobre otros en la constitución de lo que Castoriadis (1993) denominó como imaginario social instituido (en este caso para la cultura occidental). A su vez estos discursos, que en esta investigación se denominará bagaje cultural, funcionan como un lugar al cual recurren los integrantes de la AH para construir su identidad como griegos. Aunque el punto interesante, que se desarrollará exhaustivamente en los siguientes capítulos, es que la apropiación de este bagaje discrepa profundamente de la imagen que tienen algunos los *no-griegos*.

En primer término hay que partir de la base de considerar a este bagaje, en términos de Verón, como paquetes discursivos o textuales, un lugar de pasaje del sentido en donde se manifiestan las determinaciones sociales de éste, permitiendo la construcción de lo real.⁴⁰

Según Iain Chambers (1999) la historia, la herencia, la memoria, y la traducción implican hablar de incompletud, lo que supone “...un travestismo de cualquier metafísica de la autenticidad o de los orígenes” (Chambers, 1999: 17). Por lo que, según este autor, en las culturas migrantes siempre se articula una contienda por el sentido y la historia, que se descompone y se recompone constantemente. En este movimiento es justamente donde se construye una narrativa cultural o realidad fabricada, acomodada a las circunstancias particulares de cada comunidad, lo que da como resultado la identidad de esa colectividad en cuestión.

Esta narrativa –o bagaje– está compuesta por mitos, lenguajes, relatos y metáforas que son comunes pero que están habitadas de distintas formas. Esta narrativa cultural, tradiciones y raíces devienen “...testimonios estables de una ‘autenticidad’ desaparecida, (que) pierden importancia en sí mismas y adquieren significación en tanto partes de una herencia flexible y compuesta que

⁴⁰ Si bien el análisis de Verón se puede utilizar en todas las entradas propuestas, solo analíticamente fue aplicada exhaustivamente a ésta.

se extiende hacia nosotros y es rescrita y modificada en su efectivo pasaje por el presente” (Chambers, 1999: 142).

Con relación al carácter transitorio de la apropiación de este bagaje o discurso cultural, García Canclini (1992) sostiene que las obras de arte no tiene un significado fijo, ya que se vinculan de diferentes maneras con la sociedad, están abiertas a distintas interpretaciones dadas por sus usos sociales y componen la base para la constitución de las identidades modernas. Sin embargo este conjunto de bienes se presenta como inmutable “...algo que recibimos del pasado, con tal prestigio simbólico que no cabe discutirlo.” (García Canclini, 1992: 188).

Este conjunto de bienes o representaciones son manifestaciones procedentes de un origen mítico que se perpetúa en los objetos y textos, es decir, en discursos que rememoran y actualizan su valor simbólico. Según Canclini (1992) esto representa un esfuerzo por simular un origen y una sustancia fundante. Este origen se percibe como un don, es decir, una herencia que se lleva naturalmente para los distintos grupos que se apropian de estos bienes y/o representaciones para la formación y el mantenimiento de su identidad. No obstante, aquello que le da su verosimilitud histórica se consensua de acuerdo a las necesidades del presente (Anderson, 1997).

Si bien la colectividad griega tiene muchos discursos circulantes sobre los cuales se puede construir la identidad, la Grecia antigua tuvo una importancia preponderante en la constitución del imaginario de fundación de la sociedad occidental. Debido a esto, dentro de la red de discursos próximos a la construcción de identidad de la AH resulta indispensable para la tesina realizar un corte analítico en relación con una dimensión histórica que remita a la Grecia antigua. Este no es un recorte arbitrario sino que se asienta en los discursos que cobran más fuerza, que tienen desplazamiento, funcionan como marcas o huellas en términos de Verón, en la constitución de imaginarios dentro de la colectividad en cuestión. Se pueden visualizar cuatro discursos principales: Las obras literarias, principalmente la *Iliada* y la *Odisea*; la mitología y su

alter, la filosofía; las representaciones artísticas, como por ejemplo la arquitectura y la escultura clásica y por último el carácter del héroe representativo, en este caso, Alejandro Magno.

Entonces, estos cuatro conjuntos de discursos brindan, proveen, ciertas huellas que permiten construir una cadena genealógica con aquellos griegos originarios. Es decir, volviendo a la idea central de Canclini (1992) y Chambers (1999), estos discursos fundantes serán reapropiados de distintas maneras para construir la identidad griega.

La ira de Aquiles

“Una casa de la calle Anloague que todavía puede reconocerse, los reconocedores son los lectores filipinos. La progresión casual de casa, del tiempo interior de la novela al tiempo exterior de la vida diaria del lector (de Manila), provee una confirmación hipnótica de la solidez de una comunidad singular que abarca personajes, autor y lectores, moviéndose a través del tiempo del calendario”. (Anderson, 1999: 50). Esta cita recopilada por Benedict Anderson describe transparentemente aquello que hace sentido como significación social del relato para una comunidad, pueblo o nación.

Según Roland Barthes el relato comienza con la misma historia de la humanidad, “...no hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos” (Barthes, 1991: 7). En este sentido, se puede pensar que la *Iliada* y la *Odisea* son con preponderancia las obras que relatan al pueblo griego de hoy y de hace tres mil años.

Cuando uno piensa en Grecia ciertas imágenes que surgen en la mente inmediatamente. Una de estas tiene que ver con Homero y Troya, otra con Aquiles y Odiseo, entre tantos personajes arquetípicos. Esto es así hasta el extremo que hasta el día de hoy, pleno siglo XXI, estos personajes milenarios siguen vigentes en nuestra cultura occidental, desde *Andrómaca*, la célebre tragedia neoclásica de Racine, hasta productos de la industria cultural norteamericana como el

film taquillero Troya, protagonizado por uno de los actores “globalizados” del momento como Brad Pitt en el papel de Aquiles. También el jefe de la familia de la tira de dibujos Simpson lleva el nombre de Homero. Además innumerables representaciones y/o frases del “sentido común” surgen de este poema como el talón de Aquiles, el caballo de madera, el arder de Troya, los presentes griegos, la belleza de Helena, la locura de Casandra, para citar solo algunas.

Más allá de su belleza narrativa, la *Iliada* y la *Odisea* se convirtieron en los poemas fundantes de la cultura griega, pues en la antigüedad llegaron a constituir un medio de educación y de transmisión de una concepción de *areté* –virtud–.

En su trabajo sobre la literatura de Payró y la formación de Estado en Argentina, Carlos Masotta (1998) sostiene que existe una hibridación entre literatura, antropología e historia en pos de la constitución del Estado-Nación entendido como proceso social e imaginario. En el caso de la AH, la hibridación entre literatura e identidad se produce a partir de la apropiación de esos textos, sólo de una manera nomencladora, como fundantes de un pueblo o, como dice Masotta, de un Estado-Nación. En la asociación, si bien se dictan conferencias, clases o talleres, vinculados con la antigüedad en sentido académico y/o canónico⁴¹, su sentido de apropiación y pertenencia tiene que ver con el ámbito de *lo vivido*. Son frecuentes las referencias a estos poemas en los nombres propios que funcionan como un referente en el imaginario que hace que los griegos se vinculen [genealógica y/o nominativamente] con aquellos griegos fundacionales.

La caída de los dioses

Hoy en día en cualquier guía turística de Grecia se sugieren ciertos lugares a ser visitados como el templo de Atenea Niké y el teatro de Dionisos en Atenas o la isla de Creta donde nació Zeus.

⁴¹ Si se sigue la teoría analítica de Verón para los discursos sociales, y se toma a la *Iliada* o a la *Odisea* como discursos en producción, se puede pensar que el discurso analizable o visible de los griegos de la colectividad en relación con estas épicas es la inclusión en la currícula escolar del colegio Primario y Secundario, por ejemplo.

Es decir que Grecia sin sus dioses, sus mitos y sus leyendas, es decir, sin su mitología, no sería Grecia. Si bien para el imaginario instituido por la sociedad acerca del ser griego esto es así, no ocurre lo mismo en el seno de la propia colectividad griega, que resignifica y se apropia estos tesoros de una forma diferente.

Kevin Robins (2003) sugiere que cada colectividad se auto-perpetúa a través de mitos y representaciones simbólicas. En la colectividad griega esos mitos y discursos son resignificados, reutilizados, desde una práctica activa –como ocurre con la *Ilíada* y la *Odisea*– sobre y a través de la cual se edifica la identidad griega.

Al igual que ocurre con la literatura, la mitología no está presente exhaustivamente en la comunidad griega desde un nivel institucional acartonado y esencialista, sino que cierto imaginario es reapropiado y traído al presente. Varios entrevistados de la AH remontaron esta línea de identificación histórica hacia personajes pertenecientes a la filosofía como la famosa tríada compuesta por Sócrates, Platón y Aristóteles. En el discurso imperante dentro de la AH se puede leer: si se habla de filosofía se remite a Grecia (por lo menos con respecto a los orígenes de esta “disciplina”) y si se habla de filosofía griega, se remite automáticamente a tres nombres: Sócrates, Platón y Aristóteles. A partir de lo anterior se puede pensar que es muy fuerte simbólicamente para el imaginario de los mismos griegos de Buenos Aires que sus antepasados hayan sido los creadores de la filosofía.

Por otro lado, siguiendo a Bronislaw Baczko (1999) esta situación puede ser leída como la elección de una representación para significar otra e impulsar prácticas. En este caso se eligen representaciones que se relacionan con el pasado, por ejemplo con la filosofía antigua, para significar un estatus/valor cultural de prestigio –ya que como se dijo antes esta socialmente instaurado así– que es constitutivo de su construcción de *su* identidad.

La muerte en los ojos

Un legado del arte griego fueron los tres órdenes, que hasta el día de hoy se tienen en cuenta en arquitectura: dórico, jónico y corintio, pero si Grecia es significativa en este terreno lo es por dos especialidades: la escultura y la arquitectura. El estilo clásico (480-350 a. C.) se caracteriza por dos nombres: Fidias y Policleto, y por una de las obras de arte más significativas de todos los tiempos: el Partenón. Además de este monumento, las estatuas clásicas lograron captar la fragilidad de la existencia humana y traspasarla al mármol, llegando a su esplendor con el estilo helenístico (340-30 a. C.) representado por la Victoria de Samotracia o la Venus de Milo.

Estas representaciones de Grecia son retomadas por los griegos de las asociaciones de Buenos Aires a través de la arquitectura de sus edificios mutuales. Varios de estas construcciones cuentan con columnas griegas y asas que reproducen la estructura de los templos griegos antiguos. También el formato del templo griego es reproducido en el stand que los grupos griegos utilizan en las ferias de colectividades. Tanto el edificio de la colectividad como el stand son dos símbolos que no se circunscriben a los griegos, sino que se amplifican a la sociedad en general. Debido a esto se puede pensar que los griegos de la AH reapropian algunas representaciones, que al igual que en los apartados anteriores, están teñidas por la antigüedad ya que esto no sólo los identifica como pueblo, sino que les brinda un plus de valor cultural para la sociedad en general. Este posicionamiento propicia un diálogo con el otro –en este caso la sociedad en general– desde la posición de herederos, de contigüidad y continuidad con aquella civilización, representante de ciertos valores fundantes para Occidente.

A su vez estas representaciones clásicas también se utilizan en el seno de la misma AH a la hora de auto afianzarse y de autoconstruirse como griegos. Por ejemplo la portada del folleto por la conmemoración del aniversario de la independencia de Grecia del año 2006, tiene una fotografía de Las Cariátides. En su interior abundan las guardas griegas y representaciones que reproducen

vasijas antiguas, las que se figuran dioses o escenas épicas, como por ejemplo la diosa Atenea, o la mítica lechuza que la simbolizaba.

Alexandrós. La identidad reconstruida

La figura de Alejandro Magno constituye uno de los casos más paradójicos de los discursos que circundan a Grecia en general y en la colectividad griega de nuestro país en particular. Alejandro Magno nació en Pella, Macedonia en el año 356 a. C., hijo de Filipo y de Olimpia. Si bien hablaba griego y fue alumno de Aristóteles. Para los atenienses de la época su rasgo más saliente tenía que ver con su condición de macedonio y varias ciudades griegas (helenas) era considerado “bárbaro”.⁴² Alejandro pasó a la historia porque adecuó su vida a la épica o porque la épica relató su vida, lo cierto es que es considerado uno de los grandes conquistadores de todos los tiempos, el encargado de expandir la cultura helénica por todo el mundo antiguo y de fundar ciudades míticas como Alejandría. Este contrasentido en torno de la figura de una de las representaciones griegas por excelencia podría pasar como un dato menor o sentar la base para una discusión bizantina si no fuera porque representa una temática actual en la constitución de la Grecia moderna: la cuestión macedónica. En la disputa histórica por los territorios de la antigua Macedonia que exceden el objetivo de esta tesina.⁴³

⁴² Son claros en este aspecto los discursos de Demóstenes. Ver Plutarco “Alejandro” en *Vidas paralelas. Alejandro y César*. Navarra. Salvat. 1970.

⁴³ El actual territorio de la Macedonia de Alejandro está dividido entre Bulgaria, Grecia y el Estado de Macedonia. Étnicamente la mayoría de la población es eslava y griega, aunque hay una minoría turca y balcánica. En cuanto a la religión la mayoría es cristiana ortodoxa, siguiéndole los griegos católicos y los turcos musulmanes. Macedonia siempre fue presa de la discordia a lo largo de la historia ya que, en palabras de Katrin Volki, posibilita el acceso al Mar Egeo. En 1923 el país recibió gran cantidad de la población griega procedente de Turquía, lo que contribuyó a helenizar a las demás poblaciones. Durante la Segunda Guerra soportó la ocupación de diferentes tropas, hasta que su control pasó a manos del Mariscal Tito, aunque el aumento demográfico griego permitió que éstos siguieran dominando la mayoría del territorio. Aún bajo la preeminencia griega la emancipación macedónica se comenzó a sentir. En primer lugar fue la fundación de la Iglesia Ortodoxa Macedónica, que si bien no es reconocida por los patriarcados de Grecia y Serbia, es tolerada. En 1991 Macedonia se autoproclamó estado independiente. Grecia se niega a reconocer a Estado macedónico. Durante la década del 90 se realizaron en Grecia conmemoraciones de corte nacionalista y reivindicaciones del carácter griego de la región, cuna del gran héroe griego

Ciertas características –reales o no, pero por lo menos verosímiles– de Alejandro fueron exaltadas por la literatura y la industria cultural para adentrarlo dentro del universo de lo griego: su carácter ambivalente, que representa lo apolíneo y dionisiaco y es una característica digna de los antiguos dioses; su admiración por la *Ilíada* y los héroes del ciclo troyano; ser alumno de Aristóteles⁴⁴ –un meteco para Atenas–; su brío conquistador; su belleza dórica; la expansión de la cultura helénica y, por supuesto, su muerte joven. En esta misma operación quedan atrás otros datos, no tan heroicos, como su condición de macedonio que acarrea semblantes de “barbarismo”; el conflicto entre Macedonia y Atenas; sus matrimonios con mujeres *bárbaras*; la destrucción de Babilonia y Persépolis; la matanza de generales de su cúpula; la sospecha del asesinato de su hermanastro y de su propio padre.

También en la AH el discurso que circula sobre Alejandro Magno remite a la construcción y apropiación de ese gran héroe griego. Este discurso se enlaza con cierta defensa y difusión del carácter griego de Macedonia y de sus virtudes turísticas y culturales. Son habituales los bailes de esa región en los seminarios y clases de danzas.⁴⁵ Una nota de color respecto de la importancia de la figura de Alejandro Magno en la cotidianidad de los griegos en Buenos Aires tienen que ver con que su nombre deviene uno de los usados.

Estos cuatro ejes –los relatos fundantes como la *Ilíada* y la *Odisea*, la mitología antigua, las representaciones artísticas tanto arquitectónicas como escultóricas y la figura de Alejandro Magno– son apoderados y resignificados por la AH en términos de posesión. En palabras de

Alejandro Magno –en 1992 medio millón de personas se manifestaron en Salónica a favor del carácter griego de Macedonia–. Además cuando la ONU acepta a la República de Macedonia, Grecia exigió que se aclare el carácter yugoslavo de la incipiente república, pasando a llamarse Antigua República Yugoslava de Macedonia. Recién en 1995 abrió sus fronteras a Macedonia.

⁴⁴ Aristóteles nació en Estagira, colonia griega en Tracia. Su padre había servido a Amintas, padre de Filipo y abuelo de Alejandro. En realidad, Atenas fu hostil al que se iba a convertir en uno de los grandes filósofos griegos, ya que una vez muerto Alejandro, fue acusado de impiedad, por lo que tuvo que abandonar la ciudad para siempre.

⁴⁵ Durante noviembre del año 2005, se dictó en una asociación griega de Buenos Aires un seminario de danzas folclóricas en el cual las regiones de Macedonia Central tenían un lugar similar a las del Dodecaneso, Epiro, Tracia y Pontos.

Goffman (2001), la posesión implica una relación social correcta con aquellos que observan al poseedor, es decir, el mantenimiento de normas de conducta y apariencia que se atribuyen a este grupo social. Los griegos de la AH responden (o deben responder) a las exigencias de la conducta social de ser *descendientes de la cultura fundante* de Occidente, creadora de la democracia, de la estética clásica y de la filosofía, entre otras genialidades.

5.1.8.- GRECIA COMO NACIÓN

Anderson (1997) sitúa el surgimiento del nacionalismo en Occidente en el siglo XVIII, trazando una línea de cierta continuidad, no necesariamente causal, con un pasado inmemorial. “se concede generalmente que los estados nacionales son ‘nuevos’ e ‘históricos’, las naciones a las que dan expresión política presumen siempre un pasado inmemorial...” (Anderson, 1997: 29). Es decir que aunque hay una identidad pre-nacional (usualmente vinculada a los pueblos o las comunidades), la creación del Estado-nación tiene, muchas veces, un valor social superlativo. Este autor define a la nación como “...una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque sus miembros no se conocerán jamás... pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1997: 23). Además de *imaginada*, agrega que cada nación se imagina como *limitada* porque posee fronteras finitas –aunque elásticas–; *soberana*, atributo que heredó de la Ilustración; y como *comunidad*, ya que pese a la desigualdad que hay en su interior, se percibe como horizontal. En su ensayo *Nosotros y los otros*, Todorov (2000) sostiene que la nación es una conjunción de dos identidades: la política que incluye los derechos civiles y políticos y la cultural, que se desplaza dentro de un conjunto habitado por la lengua, el territorio, la memoria y las costumbres. El nacionalismo sería, entonces, el posicionamiento dentro del marco sugerido por la nación, que no es siempre una circunscripción territorial, sino la preferencia del nosotros con respecto al otro.

Bajo otra bandera

En el caso específico de la colectividad griega la idea de nación es uno de los pilares más fuertes que condiciona su identidad. La mayoría de los miembros de la AH no han nacido en Grecia, sino que son argentinos nativos, pero varios de ellos han tramitado y adoptado la nacionalidad griega como *segunda* ciudadanía. Las razones son variadas⁴⁶ y muchos de ellos se consideran griegos antes que argentinos, en general, las generaciones más veteranas y un tanto más intransigentes.

La realidad es que al nacer en suelo argentino irremediablemente son argentinos de nacionalidad dada la legislatura nacional (*Ius soli*). Sin embargo, Grecia mantiene también la posibilidad de acceder a la ciudadanía a través de sus ancestros (*Ius sanguinis*). Entonces se presentan dos cuestiones en torno a la idea de nación, contradictorias entre sí, pero que son uno de los cimientos principales en los cuales se asienta la identidad de esta colectividad y de muchas otras. En primer término, la identidad nacional de las diásporas y, en segundo término, la consecuente doble nacionalidad, en este caso, el ser griegos y argentinos a la vez.

El extranjero, judío errante y pastor griego

La colectividad griega, como en la mayoría de las asociaciones extranjeras de la Argentina, la idea de nación excede a la idea de territorio, por lo cual, para analizar el peso de la nación en la construcción de identidad en la AH, es necesario añadir a los conceptos de nación sugeridos por Todorov y Anderson la noción de diáspora, ya que esta identidad tiene un carácter dual: ser griego y ser argentino.

⁴⁶ Muchos de los griegos de la colectividad de Palermo tienen la doble ciudadanía greco-argentina, conveniente desde que Grecia entró a ser parte de la Comunidad Económica Europea.

La definición tradicional de diáspora remite a una figura/conceptualización relacionada con el cruce de fronteras, que no se circunscribe al transnacionalismo y movimiento, sino que incluye las luchas políticas y hechos traumáticos que llevan a definir la localidad como una comunidad distintiva en contextos históricos de desplazamientos. La diáspora vincula la identidad a la ubicación y las identificaciones espaciales a “historias de cosmopolitismos alternativos y redes” (Grossberg, 2003: 156).

Los griegos de la AH mantienen ciertas prácticas y costumbres que los vinculan directamente con Grecia como nación, por ejemplo, las descritas anteriormente en relación con la fiesta de la Independencia, los bailes folclóricos, etcétera. Pero al no estar anclados en el territorio griego y al estar en constante contacto con otros discursos, prácticas y redes de significación que tiene que ver con Argentina y con Buenos Aires, cambian, se resignifican y adquieren otra identidad característica. Esta identificación comienza a adquirir particularidades del país, de las regiones y hasta de los barrios. Sin embargo, esta identidad –reconocer a Grecia como nación, como su patria– los sigue conectando y uniendo a través de los relatos, el bagaje cultural y la memoria y va más allá de las diferencias políticas y de clase, entre otras. Un ejemplo clarificador es el discurso pronunciado en el aniversario del *Oxi* en el año 2006:

“Nuestra historia, la historia de Grecia es la de una nación, no de una tierra. La idea griega de nacionalidad se define más por la lengua, la religión, la ascendencia y las costumbres que por el territorio.”⁴⁰

⁴⁷ Un ejemplo de esta cuestión es que la mayoría de los griegos añoran Grecia pero, como en el caso de muchas colectividades europeas instaladas en la Argentina, muy pocos se instalan allá. De los quince entrevistados ninguno vivió en Grecia con el plan de quedarse definitivamente. Sólo pocos viajaron y solo uno vivió allí por más de dos años.

Se incorporan otros factores que exceden el mismo territorio, como la lengua, la religión y la herencia para “ajustar” esa idea de nacionalidad que tiene que ver más con la comunidad imaginada descrita por Anderson que con lo real. Y es en base a esta idea imaginada, anclada en el pasado, sobre la que se construye el sentido de pertenencia a un lugar y una nación aunque no se viva *físicamente* en ella.⁴⁷

Doble identidad

El centro de la cuestión de esta doble identidad es, como dice Alejandro Grimson (2000), el contexto, ya que las culturas nacionales son históricas por lo que están condicionadas o sujetas a conflictos –sentidos– contexto histórico. No existen como conjunto de rasgos sino que son campos de interlocución en los que algunas formas de identificación son legitimadas por procesos de alianzas y conflictos.

Es decir, que los griegos de la AH son griegos frente a los *no griegos* y, por supuesto, frente a su propia comunidad. Sin embargo, hemos encontrado casos en los cuales esa pertenencia simbólica queda acotada frente a la realidad. Tal es el caso del entrevistado N, quien para instalarse en Grecia debía cumplir el servicio militar para poder permanecer en ese país como ciudadano (comunitario). El mismo entrevistado manifestó que ese era su límite, pues es argentino y, si debiera luchar por alguna patria, lo haría por la Argentina. También cuando viajan a Europa y a Grecia varios manifestaron que se sienten argentinos frente al otro, este nuevo otro que es el *griego de Grecia*. Quizás ese desarraigo/arraigo sea una de las razones que solapadamente se puede inferir como causa de que no hayan vuelto a Grecia en forma definitiva.

Una anécdota que referencia esta contradicción, y de este movimiento constante de toda identidad, citada por muchos griegos de la AH entrevistados tiene que ver con el fútbol. El fútbol

es un espacio que según Pablo Alabarces (2002) funciona como una máquina cultural productora de nacionalidad y de identidades locales que es de carácter inclusivo. El partido Argentina-Grecia del Mundial de Fútbol de 1994 funciona aquí como un referente, una práctica de diferenciación del *ellos* –los griegos de Grecia– y afirma un *nosotros*–griegos, pero argentinos– basando esa cuota de argentinidad en uno de los símbolos más importantes de disputa entre el argentino frente al europeo: el fútbol.

“Si tengo que elegir. Mirá yo tuve la muestra más clara. Cuando jugó Grecia y Argentina en el 94, grité los goles de Argentina como si fuese contra Inglaterra, exactamente igual. Soy argentino hasta la médula. No hay caso, no puedo. Nací acá, tengo las raíces del argentino, del café, del adoquín, del billar, y me tocó. Pude hacer billar, pude hacer café, pude hacer adoquín, pude juntarme con malandras, todo lo argentino, todo lo mamá de mi viejo, mi viejo era muy así, a pesar de ser griego. Mi viejo era tanguero y cumbiero, le gustaba la joda.” (Entrevista a N, hijo de griegos).

La nacionalidad es uno de los tantos espacios de disputa de significaciones, que se desarrolla de acuerdo con la circunstancias. Stella Martini y Gerardo Halpern (1998) plantean que los límites, la soberanía y la nación construyen el imaginario que permite hablar de la misma idea de nación que habilita a hablar de un nosotros y de los otros. En relación con la apropiación de éstos significados M comenta:

“La diferencia es que ser griego implica recordar o armar en la cabeza toda una reseña histórica de lo que Grecia fue y lo que sigue siendo, porque dejó mucho. Mucho en cultura, culturalmente fue un país de alto vuelo: Los filósofos, los grandes escritores, los grandes pensadores, las grandes memorias que dejaron todos ellos.

Ser hijo de griegos es otra cosa completamente diferente. Desde que nacés hasta que te vas de este mundo vivís con esa nostalgia de tus padres, de por qué dejaron su país, que te la transmiten a través de su cultura, de sus paisajes, es una tragedia griega.” (Entrevista a M, hijo de griegos).

El conflicto está dado cuando sobre el imaginario se dan disputas y éstas afloran cuando en ellas se presentan *los otros* (no habilitados para llevar a cabo esa misma disputa). Simbólica y discursivamente los griegos de la AH construyen tres figuras de la otredad, una más lejana (ausente) y arquetípica, otras cercanas y vívidas: los filohelenos, la sociedad en general o receptora y la figura de Turquía y/o de los turcos. Estos tres actores son la base para la otra cara de toda construcción de identidad: la alteridad.

5.2.- LA DIMENSIÓN DE LA ALTERIDAD

La mentalidad de esta ciudad (Estado de Atenas) es tan noble y libre y tan poderosa y abierta (...) porque somos belenos puros y no nos mezclamos con los bárbaros
Menéxeno, Platón

Toda identidad es una construcción abierta que constantemente es efecto y efectúa un recorte *con relación a*, es decir que siempre se encuentra imbuida en un contexto espacio-temporal en el que se ponen en juego diferencias y valoraciones. Se puede sostener que ésta se ampara y se nutre de lo que *no es*, de *lo otro* y del afuera, en definitiva, de la dimensión de la alteridad.

Como sostiene Edward Said en *Orientalismo* (2006) la identidad y la alteridad se proyectan mutuamente: Occidente se refleja en Oriente, es decir que para construirse a sí mismo, Occidente necesitó diferenciarse de otro: inventar a Oriente. Este artificio se llevó a cabo a través de la creación del orientalismo, discurso mediante el cual se *obligó* a Oriente a ser oriental.

Según Marc Augé (2000) es en los discursos donde se explicitan las relaciones que se tiene con el otro, la propia identidad. Danzas y música, comida, lengua, nacionalidad griega, la religión Ortodoxa, ciertas prácticas rituales, la fachada personal y el bagaje cultural son las ocho “entradas” que fueron planteadas en esta investigación como los principales pilares sobre los cuales se construye la identidad griega en Buenos Aires.

Esta “oposición” o diferenciación de la colectividad griega respecto a la dimensión de la alteridad no es siempre la misma sino que tiene distintos matices a partir del contexto. Por un lado, los *filobelenos* están en constante contacto con los griegos con quienes comparten actividades y disputan el poder simbólico de varios espacios, por lo tanto, la relación y la disputa (si bien en un plano siempre simbólico que toma el carácter de una competencia “amistosa”) es permanente.

A su vez, los turcos, en particular el Estado turco, configuran una dimensión “imaginaria” de referencialidad, ya que es una “contraparte” que traen los primeros inmigrantes griegos que sufrieron su dominación y genocidio, y que pasaron de generación en generación a través de relatos, discursos e historia oral. De todas formas, aunque no estén presentes físicamente, los turcos o el Estado Turco es un referente fuerte de alteridad para la constitución del griego que adquirió un carácter de refundación de su identidad en la diáspora argentina.

Por último, la sociedad argentina en general es una dimensión de extrañamiento y a su vez de pertenencia, ya que los mismos griegos de la AH pertenecen a la misma, pues, como ya hemos evidenciado, sostienen esa doble identificación de argentinos–griegos.

5.2.1.- TAMBIÉN YO SOY DE LA RAZA DE LOS DIOSES

Fredrik Barth (1976) sostiene que un grupo étnico, el cual implica distinciones étnicas, no depende de la ausencia de interacción de sus miembros con el afuera, sino que estas distinciones obedecen a un proceso continuo de exclusión e incorporación. Es decir que las diferencias culturales existen y persisten a partir del contacto interétnico.

Por lo tanto, el grupo étnico es una categoría utilizada por el mismo grupo en cuestión para organizar la interacción entre sus individuos. Es decir que los mismos actores utilizan categorías étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción. Estas categorizaciones se basan en ciertos aspectos –entre los griegos hemos identificado a los bailes/danzas, música, herencia, relatos, comida, etcétera– que, como se sostuvo anteriormente, no son estáticos sino que cambian según los intereses de la misma comunidad o grupo en cuestión. Estos aspectos elegidos por la comunidad constituyen el límite que marca un nosotros y un ellos que convierte a los otros en extraños y miembros de otro grupo. La constitución del límite cambia, lo que es estático es la misma función de límite.

El límite es lo que divide al nosotros del ellos, al nosotros griegos de ellos *no griegos*. Allí es el terreno exacto donde se desarrolla el conflicto, producto de las relaciones de poder, que acarrea toda identificación. En relación con esto, siguiendo el planteo de Barth, Grimson (2000) sostiene que “...una dimensión clave de toda identificación: la producción de la diferencia es constitutiva de toda relación de desigualdad. Por lo tanto no hay identidad fuera de relaciones de poder” (Grimson, 2000: 34).

En la AH el sentido de pertenencia a una comunidad –o grupo étnico en este caso– está basado principalmente en la preservación de ciertos espacios, discursos o prácticas que remiten a ser griego. Las entradas expuestas en el apartado anterior (5.1) constituyen esos discursos. Los mismos griegos entrevistados construyeron en reiteradas ocasiones estos rasgos culturales como étnicos, por ejemplo, a partir de una “herencia de sangre” de una comunidad en especial. Sin embargo, al ser Grecia culturalmente fundacional para Occidente, estos rasgos se encuentran disputados por los otros. En este micro espacio que hemos analizado en esta tesina, aquellos que muchas veces disputan ese sentido son los *filohelenos*. Tanto los griegos como los *filohelenos* son caras de una misma moneda, uno no puede existir sin el otro, y sin ellos, tampoco el ser griego en Buenos Aires.

Ser *filoheleno* significa, dentro de la colectividad griega en Argentina y en el resto del mundo, ser “amigo de los griegos”. Con este término se engloba, se califica, se identifica a las personas que no son griegas de familia o ascendencia (no nacieron en Grecia ni tienen algún ancestro que lo haya hecho) pero que forman parte de actividades brindadas por las asociaciones griegas porque sienten admiración y atracción por la “cultura griega”. Un miembro de la colectividad griega de Palermo define así al *filoheleno*:

“Los que le gusta lo griego y no son griegos.” (Entrevista a MP, nieto de griegos)

También los mismos *filobelenos* se autodenominan de la misma manera:

“Es una persona que no tiene ningún tipo de raíz griega, pero que es un griego más por respetar la cultura griega, saber del tema, estar metido en lo que es la cultura griega, participar de ella, un amigo de los griegos.” (Entrevista a MR, *filobelena*).

En la AH la presencia de los denominados *filobelenos* es muy fuerte en muchos aspectos, y no tanto en otros. Se pueden dividir estos aspectos en dos espacios o campos. Uno al que pueden acceder los *filobelenos*, en cuyo caso su límite es más laxo y otros a los que su acceso es más difícil. En primer lugar los espacios como la danza, la música, la simbología, la gastronomía, ciertos rituales –rotura de platos, por ejemplo– son de acceso más laxo. Por ejemplo, es común que los cuerpos de baile de las asociaciones algunos de sus miembros sean *filobelenos*; así como algunos profesores de danzas también lo sean. También, los “amigos de los griegos” son miembros asiduos de las cantinas organizadas por la colectividad; muchos de ellos saben cocinar platos típicos y también usan sus símbolos, como la piedra turquesa o la guarda griega.

En segundo lugar, hay ciertos espacios que no son de fácil franqueo para los *filobelenos*, que pueden compartir, pero muy pocas veces pueden acceder (muchas veces por decisión y otras por imposición) como la religión ortodoxa, la descendencia o nacionalidad y la lengua griega. Este último aspecto es interesante porque si bien existen numerosos espacios dentro de la colectividad griega para estudiar la lengua (incluso los colegios), muchos miembros de la colectividad hablan griego por aprenderlo a través de un familiar cercano (padres y abuelos) siendo asociado dentro de la misma comunidad griega con una “categoría innata”.

Cuando se pasa el primer límite y se accede al primer campo –por ejemplo la danza– las comunidades, generalmente, hacen uso de un segundo límite para reconfigurar y remarcar su identificación como nosotros, como es el caso de la religión y el idioma.

Sin embargo existe un tercer aspecto que tienen que ver con el bagaje cultural que se construye como de fácil acceso para los *filobelenos* y para los mismos griegos, pero que los filohelenos entrevistados sienten como un terreno de disputas (por lo menos en una primera fase del encuentro con la AH y su mundo).

“...Fui una vez, con mucha onda, con muchas ganas y me daba cuenta que al bailar no se querían poner al lado mío. No éramos griegos, cosa que no sabían, pero nunca habíamos ido ahí. Y ahí fue como que lo sentí...”

(Entrevista CB, *filobelena*).

Al percibir que los asistentes de esa cantina no eran conocidos por ellos, por lo tanto no eran griegos, la marca de un límite pasa por la negación de compartir una práctica, en este caso la danza, el hecho de no integrar. Recordemos que los bailes griegos son en ronda, por lo tanto “no ponerse al lado” es una clase de ofensa, marcar un territorio al que no quieren que determinada persona acceda. Sin embargo, todos los talleres y clases de danzas son abiertos a la comunidad (a la sociedad en general), razón por la cual se puede inferir, en primer lugar, que quienes reaccionan de esa forma constituyen un aparte del colectivo. En segundo lugar, que una vez que el primer cordón es superado por los *filobelenos*, se los integra como parte del colectivo, que si bien no se constituye como un nosotros a priori, forma de cierta forma parte del mismo. En otros casos, cuando se supera ese primer límite de “aceptación” se apela a cuestiones del segundo cordón o límite, que no son tan franqueables como la lengua. En relación con esto, un integrante de la AH afirma:

“Situación hipotética: Tenés que estar solo con griegos o si hay alguien que no hable (griego) da igual.

-No, no me importa. Yo sé que está mal, pero yo no tengo nada que esconder, soy muy auténtico, si yo tengo algo que decir de alguien, no lo hablo en otro idioma para que no se entere...” (Entrevista N, hijo de griegos).

Da lo mismo que el que está frente a ellos (griegos) no entienda la lengua griega, y este límite es difícil de sobrepasar ya que al contrario de lo que sucede con las danzas, uno no puede aprender una lengua en cuestión de minutos y de esta manera integrarse al circuito griego. Pese a las ambigüedades y a los constantes conflictos por la apropiación del lugar del *ser griego*, los *filohelenos* intentan ser parte de los griegos y como a los mismos griegos, les enorgullece “haber sido desde siempre lo que son, al menos haberlo sido desde el antiguo acto de creación milagrosa ejecutado por el Héroe fundador...” (Bauman, 2005). El abrirse camino dentro de la comunidad para los *filohelenos* es una construcción (como la identidad) también constante. En palabras de una entrevistada:

“Como en todas las instituciones, cuando uno no pertenece esencialmente, por el origen, bueno hay que abrirse camino. Como en cualquier institución en general, acá por ejemplo, es más aceptado el hijo de griegos, que el argentino. Históricamente se tuvieron que abrir porque no hay más griegos, no siguieron llegando más griegos, por lo tanto los hijos de griegos son argentinos. Han tenido que abrirse y aceptar argentinos en la institución. Pero por preferencia, prefieren a los griegos.” (Entrevista a A2, *filohelena*).

Esta entrevista instala un tema como la referencia a la pureza (étnica), común a la construcción de identificaciones en distintas colectividades de inmigrantes en nuestro país, que aparece también a la hora de la constitución de la identidad griega en Buenos Aires. Para Jameson (2003),

la pureza se basa en la etnia y en la herencia como elemento clasificatorio que produce el efecto de naturalizar (borrar) esa categorización. Ya hemos hablado de la equiparación entre la herencia lingüística y la identidad étnica en el cual se apela a la biología a través de la herencia y la “cuestión de sangre” para justificar la cultura (Baumann, 2001). La lengua representa una cualidad cuasi-natural, innata, que los lleva a reunirse y a identificarse. No obstante, este tipo de construcciones caen al aparecer híbridos. En el caso de la colectividad griega, como ya mencionamos, dado que los talleres de idioma son abiertos a la comunidad, es usual encontrarse con *no griegos* que hablan griego y revelan abiertamente la condición cultural de la lengua y del habla. Con relación a este tema una filohelena que estudia la lengua en la AH sostiene:

“(Hablar griego implica) “...sentirse parte de una cofradía, de una hermandad, de algo en común, los identifica fuera de Grecia, más allá de que no tengan afinidades, las empiezan a tener por el solo hecho de compartir eso... también veo que cuando los griegos ven que yo hablo griego, no entienden nada. Acá puede resultar extraño, pero en Grecia, si vos les hablas en griego, empiezan a levitar, les encanta que la gente filohelena sepa griego.”
(Entrevista a A, *filohelena*).

Las invasiones bárbaras

El origen –y su continuidad en la herencia– es el punto más álgido en el cual los griegos se apoyan para afirmar un nosotros y, dentro de su cosmovisión, el origen está relacionado en forma directa con la sangre que, como señalamos en el punto anterior, se visibiliza culturalmente en el apellido. La manera de “probar” que uno es griego y por ende heredero de la antigua civilización que brilló en Atenas hace más de tres mil años es tener *apellido*.

En el momento en que se estaba llevando a cabo el trabajo de campo de esta tesina, ocurrió un conflicto entre algunos *filobelinos* y autoridades de la AH sobre una cuestión doméstica que tuvo

que ver con actividades relacionadas con ruidos molestos para el vecindario. Sin embargo, esta cuestión que parecería trivial culminó con una reunión formal en la que salieron a relucir cuestiones que tenían que ver con el origen étnico de las personas involucradas⁴⁸. Luego, sin ser discriminatorios, algunos miembros de la AH se expresaron entre ellos en griego, pensando que muchos de los presentes no comprenderían. La reunión culminó con la siguiente frase pronunciada por uno de los referentes de ese momento: *Ustedes saben que el lugar que no ocupan unos lo tiene que ocupar otros. Saben a lo que me refiero*” (nota de trabajo de campo).

El conflicto doméstico puso en evidencia cierta conflictividad que se asocia en las entidades de inmigrantes a la construcción étnica (esencialista) de la identidad. En este caso, los *filobelenos* franquearon varios de los límites que construyen los griegos para considerarse como tales: bailan *sus* danzas, usan *sus* trajes folclóricos, cocinan *sus* comidas, y algunos hasta hablan *su* lengua. Sin embargo, la última salida de afirmación de esta identificación fue el reconocimiento de su *griecidad* en el apellido.

Paradójicamente en esta misma afirmación se revela la arbitrariedad —es decir su construcción— de los demás rasgos como netamente griegos y la construcción del rasgo más impenetrable: la sangre. En el fondo, la sangre, el apellido y la etnia (que tienen que ver con una construcción estática y fosilizada) habilitan a portar esa identificación de *ser griego* y no tanto las prácticas que realizan (que tienen que ver con una cultura viva). Zygmunt Bauman (2005) sostiene que convencionalmente la comunidad refiere al paraíso perdido al que se desea volver. Es una fortaleza que preserva la identidad y protege a sus integrantes del exterior. Pero para el mismo autor, esto es una falacia ya que la búsqueda incesante de esa identidad, basada en la diferencia, sólo puede separar y dividir a los integrantes de la comunidad, desgarrada entre luchas internas,

⁴⁸ “...no sabíamos que había tantos griegos. No por ser discriminatorios...”. y luego el problema culminó en cuestiones de (in) comunicación dentro de la entidad.

siendo la seguridad –en sí misma– la que permite ver “el temible océano que nos separa a “nosotros” de “ellos” parezca más bien una atractiva piscina” (Bauman, 2005: 166).

Esta visión asociada a algunos de los estamentos más conservadores de la entidad, es percibida por otros de sus miembros (así como en algunos *filohelenos*) como retrógrada y autodestructiva, pues podría conducir hacia la desintegración.

“No, solo que creo que falta que se abran un poco más. Pero no sólo los griegos, quizás también la colectividad judía. En la italiana y la española, como son mayoría, ya casi no hay esta problemática. Los griegos como son menos, creo que necesitan un poco más de apertura...” (Entrevista a A2, filohelena).

La respuesta de la esfinge

No hemos abordado todavía el bagaje cultural, ese tercer espacio que hemos denominado disputado simbólicamente por los griegos y los filohelenos. Entendemos pro ese bagaje cultural a los discursos (ya sean textos académicos de investigación, literatura, historia, las leyendas y los mitos) que se relacionan con Grecia, en especial, con Grecia antigua. Son los aspectos circulantes en el imaginario social que hemos analizado en el apartado 4.

En particular, los *filohelenos* se relacionan directamente con este tercer campo o espacio, que asocian directamente con Grecia. Grecia en su imaginario es sinónimo de fundación, de Occidente y de cultura. En la mayoría de los casos se acercaron a la colectividad griega por su relación previa con el denominado bagaje cultural.

“Para mí representa algo que tiene que ver con una cuestión cultural muy importante, en el sentido en que ha marcado mucho la cultura de Occidente, y por otra parte es representativa en relación con lo que hago, esta muy

ligado al psicoanálisis, respecto a que el psicoanálisis tomó muchas cosas de la mitología griega.” (Entrevista a CR, filobelena).

Es interesante que la mayoría de los *filobelenos* entrevistados accedieron a la asociación griega en búsqueda de ciertos productos culturales vinculados con un imaginario de la cultura griega vinculado a una visión academicista. Sin embargo, descubrieron otra dimensión de la cultura griega (más moderna) que no esperaban y quedaron encantados por la misma.

“... ellos se sorprenden de que uno sepa, quizás a veces, más cosas griegas que ellos. Pero hacen prevalecer la nacionalidad, el lugar donde nacieron por sobre la cultura. Como si la cultura se pudiera adquirir a través del lugar de nacimiento, no por los libros.” (Entrevista a MA, filohelena).

Jameson (2003) plantea que la cultura es la objetivación de lo que es ajeno en el grupo de contacto y que las relaciones conflictivas entre los grupos son las más naturales, pues al entrar en contacto uno de los grupos intenta apropiarse de la cultura del otro –de inventarla, o reinventarla– lo que genera relaciones “de odio y envidia”.

A partir de lo planteado por Jameson sobre el contacto entre dos grupos, los *filobelenos* sienten que el ser griego se constituye, *o se debería constituir*, a partir de la realización de ciertas prácticas afines con ese imaginario academicista (anclado en ese bagaje cultural vinculado a una dimensión fundacional de Occidente) con el cual llegan a la entidad. La disputa que se desarrolla en espacio cotidianos de convivencia tiene que ver con posiciones contrapuestas sobre lo que es *ser griego*. Sin embargo, los dos grupos realizan, a su manera, acciones para mantener vigente lo que denominan “cultura griega”.

“Pensar que todo lo que es cultural, y más que nada en lo griego, es bailar, es un horror en realidad.” (Entrevista G, filobeleno).

Esta discrepancia acerca del ser griego es lo que “habilita” a los *filobelinos* a disputar los espacios que comprenden el bagaje cultural heleno asentados sobre el imaginario academicista sobre la enunciación de “Grecia”. Por su parte, esto genera relaciones de hostilidad con algunos sectores conservadores de las entidades griegas como ya hemos descripto en apartados anteriores.

“Lo que Grecia hizo a nivel cultural a veces no lo conocen ni los propios griegos, sin jactarme de nada, sé que sé mucho más que muchos griegos sobre la cultura griega.” (Entrevista G, filobeleno).

“Porque para ellos ser griego es ser único. Ser filobeleno, es ser como migajas que no se pueden integrar. Ser filobeleno es alguien que le gusta, pero no tanto, como que no entienden bien. Como que uno no tuviera un real interés por la cultura griega” (Entrevista MA, filobelena).

5.2.2.- LOS PERSAS

A partir del ascenso al poder del Partido de los Jóvenes Turcos en 1908, Grecia y Armenia sufrieron la invasión del Estado turco en su territorio y sus habitantes fueron obligados a dejar su país de origen o fueron asesinados, como el genocidio de 1915 sufrido por el pueblo armenio en manos de Estado Otomano o el de los griegos del Pontos también a principios del siglo XX. El tema que engloba al dominio por casi cuatrocientos años del Imperio Otomano es que, más allá de lo primordial que es el apremio sobre la corporalidad de su pueblo –asesinatos, violaciones, castigos, explotación, etcétera– Grecia sufrió un dominio simbólico. Por un lado el abandono material, la expulsión de los territorios de Asia Menor –actual Turquía–, sitio donde

se desarrolló la guerra de Troya y cuna de Anaximandro y Heráclito, y por otro, el figurado, ya que significó dejar atrás los orígenes de esta civilización. No solo comportó el éxodo, sino en manos de quién quedó su territorio, de sus “enemigos” históricos”: los bárbaros.

Turquía, más allá de la culpabilidad real del Estado Otomano en el genocidio, tiene una identidad negativa que actúa como alter ego de Grecia desde tiempos inmemoriales. Es decir, se mantendría cierta reminiscencia estructural de los antiguos habitantes de la polis entre el griego y el bárbaro. Esta cuestión histórica permanece viva en los griegos y sus descendientes en la AH. Ya hemos mencionado que la Independencia de Grecia se recuerda como el fin del sometimiento a la Turcocracia. “El turco” negativizado subsiste como algo natural en todos los discursos de los entrevistados.

“...también por las invasiones turcas. Pensá que recién en el siglo pasado se empiezan a despegar de Turquía. Estuvieron, no me acuerdo bien, pero cerca de cinco siglos bajo el dominio turco. Y eso también marcó la etnia, pensá que los griegos están muy mezclados. En mi familia, por ejemplo, hay tres rubios de ojos verdes y tres morenos.

¿Y cómo es el prototipo griego?

Rubio, aquel de la raza de Alejandro. Pero también tenés morochos y son tan griegos como los otros.” (Entrevista a K, nieta de griegos).

“...Grecia va a estar dividida eternamente, pero unida ante el mundo. Y los hechos me remito, a la historia. Grecia fue el único país que salió del dominio turco después de tantos años. 400 años de dominio, no perdió su lengua, su religión, no perdió nada. Los armenios perdieron todo, y mirá que mataron griegos. La primera gran matanza turca en Grecia la hicieron en la isla de mi madre, 50.000 griegos.” (Entrevista N, hijo de griegos).

A partir de la lectura sobre Nietzsche que hace Lawrence Grossberg (2003), la lógica de la negatividad sólo puede derivar en una “política de resentimiento” y del estigma. El estigma hace referencia a alguien que posee un atributo desacreditador y diferente sobre el cual *uno* se diferencia. Así los griegos de Buenos Aires también construyen a Grecia a través de un contexto relacional (quizás del pasado, pero vigente) con “el turco” (o el estado turco). Sin embargo, esa relación conflictiva remonta a aquel momento y lugar y muy pocas veces es referenciada con el contexto migratorio argentino.

Por otra parte, es interesante que la estigmatización simbólica de ese otro lejano que es Turquía, se monta sobre el carácter fundacional occidental de Grecia. La otra cara de la orientalización/negativización del enemigo es la pérdida del sí mismos. Para varios entrevistados, esta homologación de lo griego a lo turco-oriental le permitió a Europa apropiarse simbólica y materialmente de su pasado, no solo poniendo a Grecia como su cuna simbólica, sino apropiándose de parte de su patrimonio cultural con fines de lucro como es el caso de las piezas antiguas que forman parte de las colecciones de los más famosos museos del mundo.

A su vez, observamos una tercera arista de este mecanismo de orientalización/negativización que afirma el carácter relacional y constructivista de toda identidad, pues si bien se auto identifican como la cuna de Occidente, son los mismos griegos y sus descendientes que también se consideran un poco orientales. Es decir, que no son netamente occidentales, no son orientales: son griegos.

“El oriental te salta, hay mucha historia, mucha, son muchos años, hay 4000 años atrás de todo esto. Hemos pasado muchas cosas, y creo que, mirá, de la misma manera que biológicamente la genética trae información incorporada, yo creo que la data de todo lo que venimos pasando la debemos tener, yo creo eso. Algún día se va a comprobar.” (Entrevista a N, hijo de griegos).

Entonces, aquí tenemos que esta auto-conformación como orientales de los griegos no es negativa, quizás la imagen de los turcos anclada al pasado sí, pero su relación cotidiana con ellos no tanto. En todo caso lo remiten a las mezclas causadas por las invasiones y migraciones. Análogamente a lo planteado en los puntos 4.2 y 4.4 con respecto al discurso y a las representaciones de los griego en la sociedad actual, esta orientalización de los griegos es registrada por Occidente como una pérdida –imposibilidad del griego moderno a hacerse cargo de su propia cultura por ejemplo– y no como una hibridación positiva como es percibida por sí mismos. El griego de la diáspora, por el contrario, no la ve como una pérdida en sí misma, sino como una característica que lo identifica y es irremediable, que lo coloca en el lugar de triunfador, pese a todo.

5.2.3.- GRIEGOS DE BOTAS ROJAS

Slavoj Žizek (2003) define al multiculturalismo como la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos (y la presencia del capitalismo como sistema mundial universal). Por su parte, Gerd Baumann (2001) remarca que existen dos tipos de multiculturalismo, el de *botas rojas* que consiste en bailes populares, festivales culturales y restaurantes étnicos, y el otro, que ve a la sociedad como una red elástica de identificaciones, que incluye a los otros como partes de uno mismo, en la vivencia y en la creación de la sociedad. Este sueño multicultural consistiría, para Baumann (2001), en la igualdad a través de todas las diferencias culturales.

El denominado multiculturalismo de *botas rojas* se basa en una visión esencialista de la cultura, la cual es tomada como la herencia colectiva de un grupo que lo hace diferente al otro. Esta visión es la que tienen, según Baumann (2001), todos los miembros o informantes de grupos o

comunidades étnicas. En el caso de los griegos de la AH esto se repite en algunos estamentos o espacios, pero no en todos, como ya hemos desarrollado en los apartados anteriores.

En la sociedad argentina actual, entendida como lugar donde se crean, se disputan, se comparten sentidos y prácticas, en un contexto histórico dado, la CABA puede ser pensada como un escenario multicultural en el sentido que le da Baumann. En esta ciudad diferentes culturas conviven —con los conflictos que ello implica—⁴⁹. Los italianos, españoles, judíos, armenios y griegos, a principios y mediados del siglo XIX; los bolivianos, peruanos, coreanos y paraguayos después de mitad del siglo XX; sumado a las constantes migraciones internas. En esta coexistencia híbrida de distintos mundos de la que habla Zizek, se crea y se recrea la sociedad —bonaerense o porteña— que se vive todos los días.

En el caso específico de la colectividad griega no tiene una actitud activa con respecto a la vinculación con instituciones de la sociedad porteña en particular y la sociedad argentina en general, más allá de los espacios que se proponen desde las instituciones de los respectivos gobiernos locales. Pero, en el desarrollo de la vida cotidiana, los griegos-argentinos se entremezclan (se hibridan) al compartir espacios como el barrio, los cafés, las charlas, las preferencias deportivas, etcétera. Asimismo, su vínculo como institución en la sociedad argentina se demuestra a través del tipo de actividades propuestas como los ya mencionados cursos de idioma griego, las clases de bailes, la apertura de las instituciones escolares, el coro, entre otras.⁵⁰

Además, como se analizó en el apartado 5.2.1 sobre los *filobelenos*, cuando una persona se acerca a la colectividad y se compromete realmente con sus actividades lo hace como consecuencia del

⁴⁹ Esto no quiere decir que sea una división de la sociedad por culturas en sentido esencialista sin tener en cuenta otras diferenciaciones como la división de clase.

⁵⁰ Quizás, pensamos a partir del trabajo de campo, que las actividades que se proponen no tienen una buena estrategia comunicativa con el resto de la sociedad, pues solo hemos encontrado como formas de difusión carteleras en las instituciones, algunas veces desactualizadas. No existe una página web ni ningún otro ámbito de difusión que garantice su llegada a los *no griegos*.

“boca a boca”. Sin embargo, algunos entrevistados cuestionaron que esa apertura muchas veces resulta paradójal, tornándose los sectores conservadores en una especie de “*gueto* voluntario”, sustentado sobre una praxis conservadora de vuelta a las raíces y de precepción del otro como amanzánate para la cohesión comunitaria. En relación con la apertura de espacios, MA expone:

“No tienen mucho conocimiento sobre su misma cultura. Es como que ellos la adquieren con la nacionalidad, no entienden el esfuerzo de aprenderla y no la pueden transmitir porque no la tienen.” (Entrevista MA, *filobelena*).

6.- COMPARACIÓN DE IMAGINARIOS. LA DIMENSIÓN DEL CONFLICTO

Sabio es aquel que sabe mucho en virtud de su propia sangre.
Píndaro

Los imaginarios sociales son representaciones colectivas, ideas, discursos, imágenes de la sociedad y de todo lo que tiene que ver con ella (Baczko, 1999). La sociedad argentina actual, específicamente los habitantes de la ciudad de Buenos Aires, por un lado, y los griegos y los filohelenos, por otro, poseen un imaginario –instituido en términos de Castoriadis– diferente acerca de Grecia y del *ser griego*. El imaginario permite entonces la formación de grupos a partir de la representación del otro y de la de sí mismo. Es la contraposición de imaginarios que suscita la dimensión de conflicto (o disputa) ya que no sólo discrepan en torno a lo que es *ser griego* en particular, sino que se encadena con aquello que referencia a la misma conformación de la civilización occidental a través de la concepción de Grecia. Entonces el conflicto observado por la diferencia de imaginarios se extrapola a la concepción misma del origen.

La disparidad entre imaginarios se debe, en primer lugar, a que ambos grupos discrepan en el contexto histórico social, ya que si bien uno y otro comparten la pertenencia a la sociedad argentina actual, el grupo de los griegos realiza prácticas y está impregnado por discursos específicos de su comunidad.

En segundo lugar, Grecia significa para la sociedad argentina actual, atravesada por un imaginario europeísta, el punto de partida que conecta a las sociedades actuales –trazando una línea de continuidad– con el mundo “civilizado”.

Los *filobelenos*, en particular resultan interesantes porque funcionan como una categoría de intersección, el eslabón entre la sociedad argentina actual y los griegos de la colectividad. Por esta razón sus entrevistas fueron de notoria importancia para desentrañar la construcción de

identidad/alteridad, así como para plasmar la contraposición de imaginarios. Al respecto, G, un integrante *filobeleno* de la AH sintetiza la opinión/concepción de la mayor parte de la sociedad argentina actual respecto de la importancia de Grecia para el mundo.

“Ser griego es justamente algo mucho más amplio por el concepto que es Grecia. Si vos, sin ir más lejos, retrocedes unos metros y ves el ballet, más de la mitad de la gente no es griega, yo incluido obviamente. Grecia es eso, un lugar muy chiquito geográficamente, pero como es un concepto de idea, o sea Grecia esta en todo el mundo.”
(Entrevista G, *filobeleno*).

En cambio para los miembros de la AH que tienen descendencia griega, si bien el peso de Grecia como civilización fundante es pesado, ésta es por sobre todas las cosas su tierra, o la de sus abuelos y padres. Es decir, se circunscribe a un círculo familiar y personal, de las recetas de cocina heredadas de la abuela, hasta de los relatos sobre el hambre y la injusticia sufrido por algún primo o amigo durante la guerra o la ocupación.

“Para mi ser griego, yo lo veo por mi papá, mi abuela, mis tías y lo llevan muy adentro. Nunca se pudieron despegar de ese lugar. Debe ser por el idioma, entre ellos hablan griego, se comunican mucho en griego en Mendoza, por más de que estén acá, hablan en griego entre ellos. Las comidas, es como que nunca pudieron dejar de cocinar comida griega, nunca pudieron dejar de escuchar la música griega, lo llevan en la sangre.” (Entrevista ME, hija de griegos).

En ambos casos, el de los griegos y el de la sociedad porteña actual, opera lo que Baczkó (1999) denomina “reconstrucción del pasado”. Sin embargo estos procesos de reconstrucción se

desarrollan de manera diferente por parte de cada grupo y los imaginarios que se construyen se encuentran en constante relación de intercambio y de conflicto.

6.2.- CENIZAS DEL PARAÍSO

La sociedad argentina en general representa a los griegos y a Grecia en relación con el pasado, con la historia, la antigüedad, *lo clásico*, el origen de la civilización, Occidente racional frente a Oriente bárbaro, entre otros sentidos. Grecia es sinónimo del ámbito intelectual o académico, del turismo paradisíaco y de ciertos íconos culturales como Alejandro Magno o el Partenón, solo para citar aquellos más mencionados en las entrevistas. Así, las representaciones que la sociedad en general tiene sobre Grecia se diferencian de aquellas percepciones que tienen los griegos de Buenos Aires sobre sí mismos. Algunas de estas cuestiones se pueden resumir en los siguientes puntos:

En primer lugar, y como se especificó en los párrafos anteriores, para la sociedad porteña, Grecia es sinónimo de la cuna de la civilización, de fundación, de un recorte estático que representa un patrimonio universal. Esto no es lo más representativo para los mismos griegos quienes asocian (Grecia) a sus orígenes y a sus propias familias.

En segundo lugar Grecia es vinculada por la sociedad en general a la antigüedad, como si después de Alejandro Magno hubiese dejado de existir. Las disciplinas que se enlazan con dicho país son aquellas que despuntaron siglos antes del nacimiento de Cristo como la filosofía y la mitología, por ejemplo. Los personajes que remiten a ese país también están enclavados en el pasado clásico: Platón, Aristóteles y Sócrates son sus mayores exponentes.

Para los griegos de la AH ese la cultura griega no está enclavada en el pasado clásico, sino en un pasado más reciente, de la ocupación turco-otomana, de la guerra de la Independencia y de la Segunda Guerra Mundial. La emigración de sus familias es el punto de partida para reconstruir

su historia. Es por ello que la recrean constantemente a través de sus danzas, su gastronomía, su música, su lengua y sus ritos religiosos. Grecia no representa una cuestión meramente territorial, sino el imaginario del lugar de donde ellos mismos vienen a través de sus parientes y de su familia. Así, si bien en los griegos también es fuerte la presencia del pasado clásico al nombrar personajes que les remitan a Grecia, muchos de ellos conectan ese país con su cotidianidad:

“El abuelo de Manu, Panagiotis se llamaba, era muy griego. Y cantantes griegos que yo conozco modernos como Despina, Remos y la verdad es que yo a los griegos no los relaciono mucho con la historia, podría nombrarte a Aristóteles, pero prefiero algo más cercano como mi abuela.” (Entrevista a CRO, nieta de griegos).

En tercer lugar, en el imaginario instituido por la sociedad argentina, atravesado por cierto academicismo, las actividades relacionadas con los griegos en la Argentina se circundan el campo de lo erudito. Así, lo referencia una entrevistada:

“Bueno, con el auto un día pasé por la calle y vi que había una institución griega y tenía la esperanza de que en ese lugar hubiera una buena biblioteca, en castellano, que hubiera conferencias, datos sobre obras de teatro, que se pudieran hacer y así llegué. Me bajé del auto y pregunté y me contestaron que sólo podía tener acceso a la parte de baile, porque no tenían biblioteca y no tenían un sistema de conferencias ni de otro tipo de actividad cultural.” (Entrevista a MA, *filohelena*).

Contrariamente a lo estipulado por este imaginario, para los griegos no es exclusivo el desarrollo de este tipo de actividades al momento de construir, mantener y vivir el ser griego. En una circular emitida por una asociación griega (2007), las actividades destacadas del año que culminaba tuvieron que ver con el encuentro intracomunitario más que con la extensión hacia la

sociedad en general. Algunas acciones notorias fueron: el encuentro por la conmemoración de la Independencia griega, las clases de idioma, las clases de danzas, la ceremonia de Semana Santa, el recital del cantante griego Mikis Theodorakis en el teatro Coliseo, las fiestas de fin de año y las actividades recreativas.

Entonces, las actividades realizadas por los griegos de la AH tienen más que ver con sus bailes, gastronomía y música, como son las cantinas o *tavernas*. También con la religión y la nación, como la celebración de Pascuas y de la Independencia o el *Oxi*. Asimismo con sus atavíos personales, su simbolismo –cuenta turquesa–, con hablar su idioma –más hablarlo que enseñarlo– es decir con su cotidianidad, su día a día, que como se planteó en el apartado 5.1, construyen su identidad.

No obstante, existen otros ámbitos de difusión de dimensión cultural más academicista llevadas a cabo por organismos institucionales formales como las embajadas, las entidades culturales o las universidades.⁵¹

En cuarto lugar, en el imaginario instituido por la sociedad es muy fuerte la representación de Grecia a través de personajes históricos como es el caso de Alejandro; de lugares, como Atenas; de monumentos como el Partenón o la Venus de Milo. En cambio para los griegos de la AH esas representaciones en tanto historia muerta ocupan un lugar de mero accesorio o de fachada –en términos de Goffman–. Como un faro de identificación *para* los demás pero no tanto para sí mismos. Se les da otra significación, otro valor, una insignia sobre la cual encolumnarse como griegos –ante los ojos de los demás– ya que su ser griego, como ya se expuso anteriormente en el apartado 5- se construye con más fuerza en otros discursos y prácticas.

En palabras de MA, una integrante *filobelena* de la AH.

⁵¹ Por ejemplo las actividades propuestas por la Embajada de Grecia y por el Instituto griego de cultura, “Tragedia y Cine (Pier Paolo Pasolini)” a cargo de la Profesora Helena Huber o “Arte griego medieval: Bizancio” en manos de la Profesora Ofelia Manzi, ambos realizados durante el año 2003.

“Ellos manifiestan enseguida que son griegos, porque saben que tocan en la mente de la otra persona un resorte que va a decir ‘debe ser tal o cual cosa’.” (Entrevista a MA, filobelena).

En quinto lugar, como ya hemos asegurado, el imaginario instituido por la sociedad argentina contemporánea sitúa a Grecia, y por ende a sus descendientes, como la cuna de la civilización occidental. En párrafos anteriores se expuso que se vincula a los griegos mayoritariamente con la antigüedad, con los orígenes de la filosofía, de la democracia, de la política y de varios conceptos que rigen la matriz moderna.

En contraposición con este imaginario, los mismos griegos, aunque se sitúen como la cuna de la civilización occidental, también se sitúan como con rasgos que la exceden. Hemos mencionado algunos rasgos que los sitúan en cierto universo simbólico del orientalismo posibilitando un tipo de demarcación ampliamente ambivalente.

Ser griego (para los mismos griegos de la AH) no pareciera estar contrapuesto a *lo oriental*, sino que esa cualidad los constituye y los diferencia en tanto griegos.

“Sin duda, algunos aspectos físicos, rasgos muy marcados, fundamentalmente...que es o griego o árabe, de Medio Oriente. Una cuestión étnica. Los rasgos fuertes, físicamente...La utilización de la cuenta color turquesa en la cadenita. Es un amuleto que, según yo tengo entendido, se utiliza contra la envidia o como de buena suerte. O el mati, que es el ojito que se usa para la buena suerte también, que lo utilizan también los armenios, los turcos, los egipcios.” (Entrevista a K, nieta de griegos).

Por último, los *filobelenos* (considerados como aquel grupo que se posiciona en la intersección entre la sociedad argentina actual y los griegos) evidenciaron un pasaje respecto de la

consideración los imaginarios respecto del ser griego. La mayoría de los entrevistados mencionaron que se acercaron a la AH buscando ciertas cuestiones academicistas que constituyen en esta tesina el imaginario instituido por la sociedad sobre la cultura griega. Sin embargo, al insertarse en el ámbito griego “fueron obligados” a reverlos y reconstruyeron la representación de Grecia y del *ser griego* a través de los griegos de Buenos Aires. A raíz de este choque de imaginarios, que se materializa en la figura de los *filobelenos*, surgen los conflictos entre éstos y los mismos griegos por la ocupación, creación y reestructuración de espacios que hemos mencionado en capítulos anteriores (5.2.1). Finalmente, así como en cruce nietzscheano del mito, Dionisos (dios de embriaguez y la algarabía) le brinda una nueva mirada a Apolo (centrado en su racionalidad) y es la cultura vivida la que comienza a formar parte de sus representaciones.

“En el caso mío, participo de la cultura porque la acepté, porque la incorporé y porque ya es parte de mi vida... Como en todas las instituciones, cuando uno no pertenece esencialmente, por el origen, bueno hay que abrirse camino.” (Entrevista a A2, *filobelena*).

Es la misma concepción de cultura, que en términos de Geertz (1987) se define como está abierta a nuevas significaciones, los distintos grupos mencionados construyen –atravesados por distintas estructuras– significaciones a las prácticas y discursos que constituyen la cultura griega. Los griegos construyen su imaginario y su identidad a partir de rasgos más vinculados con su habitualidad y su vida cotidiana (puntos 5.1.1. a 5.1.8.); los *filobelenos* (punto 5.2.1) conforman su imaginario tendiendo un puente entre los otros dos y negociando ciertas significaciones entre la antigüedad y la cotidianidad. Por último, el imaginario de la sociedad porteña actual (puntos 4.1 a 4.5) está cincelado en mármol, es estático y centra casi totalmente en la antigüedad fundante.

7.- CONCLUSIONES

Toda identidad, en este caso la griega, trasciende las fronteras, tanto las espaciales como las temporales. El *ser griego* cambia de locus, de Grecia a Argentina, a Buenos Aires, se *re*-construye y se impregna *en* e impregna *al* contexto. También desafía el tiempo ya que en esa *re*-creación subyacen discursos, podríamos pensar en sedimentaciones en términos de Merleau Ponty (1957), que “actualizan” el pasado al revivir la historia helena.

Pero esa identidad es funcional al contexto porteño y/o argentino, son griegos en Argentina, condición diferente a ser griegos de Grecia. Se puede pensar que ese carácter griego-argentino es lo que realmente los identifica y no tanto su condición de griegos. Es la añoranza de la tierra, el deseo de volver que los mantiene unidos aquí y ahora y los hace reconocerse como griegos-argentinos, condición que perderían al volver realmente.

Por otro lado, en cada práctica, en cada texto, en ese *hacer* de los griegos en Buenos Aires se produce un recorte a través del cual diversos sentidos son tomados y otros descartados. En esa selección se evidencian distintos tamices de las redes de poder, tanto las institucionales –las normas y/o reglas impuestas por las instituciones civiles y religiosas– como no institucionales, vinculadas a las prácticas cotidianas, a los saberes comunes o al dominio de un artificio –ya sea de la lengua, los ritos, las vivencias, etcétera–. Un recorte que manifiesta un nosotros griegos e implica una “diferencia simbólica” respecto con otro *no griego*.

Ese *ser griego* en Buenos Aires se recorta sobre una idea de continuidad entre ese país y el sentido fundacional de la denominada cultura occidental, situándonos a todos nosotros (en tanto miembros de la sociedad argentina abstracta) como herederos (en menor medida, pero herederos de todas formas) de Grecia. ¿Pero lo somos realmente? Concepciones como la *areté* (la virtud) aplicada tanto al arte como a la misma técnica y la vida cotidiana; la relación de diálogo con la naturaleza; o la cosmovisión religiosa, mítica, nos llevarían a suponer lo contrario. Ese recobro

no nos permite afirmar o rechazar nuestro carácter de herederos, sino que exterioriza el recorte inmanente a todo imaginario y a toda identidad. Nosotros también decidimos, en mayor o menor grado, ser los herederos de los griegos y dibujamos esa línea de continuidad. Ese imaginario y esa identidad a través de la cual nos identificamos como herederos y/o “occidentales de las Américas” nos permiten y nos condicionan a vivir en el mundo, a relacionarnos con el otro de cierta manera y no de otra.

Pero tal es el grado de construcción de toda identidad y de todo imaginario que aquellos llevados a cabo por los distintos grupos resultan dispares acerca de la condición del *ser griego en Buenos Aires*. En la sociedad como la argentina actual –la porteña en particular– imbuida por discursos y relaciones multiculturales, la dimensión de conflicto respecto del imaginario propicia una posibilidad de diálogo. La circulación de distintos textos –en el caso de la colectividad griega ejemplificados en rituales como las danzas hasta la relación greco-turca– puede quedar meramente en aquello que Gerd Baumann (2001) encasillaría como un multiculturalismo de botas rojas, una lectura estática y exhibicionista de una identidad cultural (los griegos son festivos, los franceses sobrios y los orientales tranquilos). Pero si se va más allá del carácter colorido en relación con la revalorización de ciertos atributos en pos de otros o de la *espectacularización* de ciertas prácticas, se abren caminos para la creación y para propiciar y/o vivenciar experiencias democratizadoras.

Es en el encuentro de lo dispar y de concepciones disímiles donde se lucha por un reconocimiento. En el hecho de que, por ejemplo, los mismos griegos hagan públicas sus costumbres litúrgicas o de que los *filobelenos* se “apropien” de determinado lugar, más allá de los espacios de disputa simbólica, se palpan estrategias de creación y de encuentro con el otro. Estos espacios y ejercicios son fundamentales para la circulación de saberes y de puntos de vista y resultan primordiales para el mantenimiento de una cultura democrática entendida en sentido

amplio. Este caso analizado sobre una dimensión micro deja entrever que “el multiculturalismo de botas rojas” podría dejar de ser un escenario acartonado con distintos elementos estáticos, y permitir que éstos cobraran vida, se relacionaran entre sí y jugaran las posibilidades de unirse, así como de negociar o aniquilarse.

A su vez, en el caso de la AH, la centralidad de los sentidos prácticos y de lo vivido en la construcción de identidad pone en evidencia que intracomunitariamente la tradición (entendida desde un sentido práctico) resulta más importante que los discursos duros o acartonados (academicistas/esencialistas) en el devenir de la identidad de los pueblos. Según Hannah Arendt (2003) la tradición es lo que vincula el pasado y el futuro, es un testamento sin el cual no hay posibilidad para ninguno de los dos. La tradición permite estar en paz con el mundo y poder plantearle preguntas a partir de lo sucedido. Educar es entonces asumir la responsabilidad de mundo –del pasado– salvarlo de la ruina a partir de su resignificación en el presente. En la AH los discursos relacionados con la tradición se relacionan más con la dimensión discursiva corporal o práctica, con lo vivido, (las danzas, la música, las comidas, el habla, los relatos cotidianos, la fiesta, etcétera) que con una dimensión racional del discurso (textos fundacionales de la Grecia antigua). Pero el descuido de esa dimensión más dura o racional de la tradición, aparentemente entramada en la dimensión del pasado, plantea un coto para la expresión, comunicación y expansión de esa asociación en el presente hacia aquellos “otros” que exceden el mismo colectivo. En esta arteria truncada no sólo se pierde cierta “esencia” de lo que fue, sino también las posibilidades de nuevas lecturas, de nuevas relaciones con los otros y de no caer en prácticas sólo sustentadas por el multiculturalismo de botas rojas antes citado.

La apertura de su pasado y su juego con el presente constituye para las colectividades de inmigrantes y sus descendientes identificarse como tales, conectar el aquí y el allá y abordar una dimensión de apertura a la sociedad mayor, dialogar y, de esta forma, permanecer.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

A.A.V.V. “Del Imperio Romano Oriental al Imperio Bizantino”, “Esplendor y decadencia del Imperio Bizantino”, “Crisis y conmociones del siglo XIV”, “Bizancio y el Islam”, “La época del imperialismo”, “La Gran Guerra: comienza la era de las catástrofes” y “Comienza el desorden mundial” en *Historia Universal. Página 12 y Colegio Nacional de Buenos Aires*. Buenos Aires. Ediciones La Página S.A. 1999.

Alabarces, Pablo. *Fútbol y patria*. Buenos Aires. Prometeo. 2002.

Alvarado, Maite y Alicia Yeannoteguy. “La narración” en *La escritura y sus formas discursivas*. Buenos Aires. Eudeba. 1999.

Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. México. F.C.E. 1997.

Arendt, Hannah. “Introducción” y “La crisis de la educación” en *Ocho ensayos para la reflexión política*. Barcelona. Península. 2003.

Arfuch, Leonor (Comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires. Prometeo. 2002.

Auge, Marc. *El sentido de los otros*. Buenos Aires. Paidós. 2000.

Baczko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires. Nueva Visión. 1999.

Barth, Fredrik. “Introducción” en *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. FCE. 1976.

Barthes, Roland. “Introducción al análisis estructural de los relatos” en *Análisis estructural del relato*. México. Premia Editora. 1991.

Bauman, Zygmunt. *Comunidad*. Buenos Aires. Siglo XXI. 2005.

----- *Identidad*. Buenos Aires. Losada. 2005.

Baumann, Gerd. “Los rituales implican otros. Releyendo a Durkheim en una sociedad plural”. En de Coppet, Daniel (ed) *Understanding rituals*. Londres. Routledge. 1992. traducción de Romina Resnich.

----- *El enigma multicultural*. Barcelona. Paidós. 2001.

Boivin, Mauricio, Rosato, Ana y Victoria Arribas. *Constructores de otredad*. Buenos Aires. EUDEBA. 1999.

Bourdieu, Pierre. “Espacio social y poder simbólico” en *Cosas Dichas*. Barcelona. Gedisa. 1993.

Cabrera, Daniel. H. “El imaginario social” en *Los tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como ciencias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires. Biblos. 2006.

Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad 2*. Buenos Aires. Tusquets.. 1993

----- “Lo imaginario: la creación en el dominio de lo histórico social” en *Los dominios del hombre*. Barcelona. Gedisa. 1994.

Chambers, Iain. *Migración: cultura, identidad*. Buenos Aires. Amorrortu. 1999.

Chiaromonte, José Carlos. “En torno al proteccionismos y al nacionalismo económicos en Argentina” en *Nacionalismo y liberalismo económicos en la Argentina*. Buenos Aires. Hyspamérica. 1971.

Ford, Anibal. *Navegaciones*. Buenos Aires. Amorrortu. 1996.

----- *La marca de la bestia*. Buenos Aires. Norma. 1999.

García Canclini, Nestor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires. Piados. 1992.

Geertz, Clifford. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” en *La interpretación de las culturas*. México. Gedisa. 1987.

Genette, Gerard. *Metalepsis. De la figura a la ficción*. Buenos Aires. F.C.E. 2004.

Gobbi, Jorge. “Gente peligrosa circula por fronteras descuidadas: Identidades y alteridades en la cobertura periodística del atentado contra la AMIA”. Buenos Aires. *Universidad de Buenos Aires. Documento de la materia Comunicación 2. Cátedra Ford*. 1998

Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu. 2004.

Goffman, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires. Amorrortu. 2001.

Grimson, Alejandro. “Introducción. Construcciones de alteridad y conflictos interculturales”. *Universidad de Buenos Aires. Documento de la materia Comunicación 2. cátedra Ford*. 1998

----- *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires. Grupo Editorial Norma. 2000.

Hall, Stuart y Paul du Gay. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires. Amorrortu. 2003.

Halperín Donghi, Tulio. *Historia Argentina*. Buenos Aires. Paidós. 1980.

Halpern, Gerardo. “El marzo paraguayo: Construcción y disputas identitarias de (en) la comunidad paraguaya en Buenos Aires”. Buenos Aires. *Universidad de Buenos Aires. Documento de la materia Comunicación 2. Cátedra Ford*. 2000.

Jameson, Fredric y Slavoj Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.* Buenos Aires. Paidós. 2003.

Leach, Edmund. “Nosotros y los demás” en *Un mundo en explosión.* Barcelona. Anagrama. 1970.

Lowe, Norman. “La liga de las naciones”, “La organización de la Naciones Unidas” y “el fin de los imperios” en *Guía ilustrada de la historia moderna.* México. F.C.E. 1997.

MacCannell, Dean. “Turismo e identidad cultural”. En Todorov, T y otros: *Cruce de culturas y mestizaje cultural.* Barcelona. Júcar. 1998.

Martini, Stella y Gerardo Halpern. “Imaginario sociales”. *Universidad de Buenos Aires. Documento de la materia Comunicación 2. Cátedra Ford.* 1998.

Masotta, Carlos. “Payró, naufrago en la Australia Argentina”. *Universidad de Buenos Aires. Documento de la materia Comunicación 2. Cátedra Ford.* 1998

Merleau Ponty, Maurice. “La sensación”; “La asociación y la proyección de los recuerdos”; “El cuerpo como expresión y la palabra”; “La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad” *Fenomenología de la percepción.* México. FCE. 1957.

Said, Edward. *Orientalismo.* Barcelona. Debolsillo. 2006.

Shohat, Ella y Robert Stam. “Introducción” y “Tropos del Imperio” en *Unthinking eurocentrism. Multiculturalism and the media.* London. Traducción y adaptación de María Eugenia Contursi y Fabiola Ferro. *Universidad de Buenos Aires. Documento de la materia Comunicación 2. Cátedra Ford.* 1998

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro.* México. Siglo XXI. 2000.

----- *Nosotros y los otros.* México. Siglo XXI. 2000.

Verón, Eliseo. *La semiosis social.* Fragmentos de una teoría de la discursividad. Buenos Aires. Gedisa. 1987.

Wallerstein, Immanuel y Etienne Balibar. *Raza, nación y clase.* Santander. Indra Comunicación. 1991.

BIBLIOGRAFÍA HISTORIA Y CULTURA GRIEGA

Albornoz, Miguel. *El milagro de Grecia.* Buenos Aires. Miguel Albornoz Ruiz. 2004.

Esquilo en *Tragedias completas.* Barcelona. Planeta. 1993.

Eurípides en *Las Troyanas.* Buenos Aires. Losada. 1999.

- Giedion, Sigfried.** “La diferencia entre el Ágora y el foro romano” en *Arquitectura y comunidad*. Buenos Aires. Nueva Visión. 1961.
- Glover, T. R.** “Alejandro”, “El mundo helenístico” y “Griego, romano, cartaginés” en *El mundo antiguo*. Buenos Aires. EUDEBA. 1993.
- Graves, Robert** en *La guerra de Troya*. Madrid. Unidad Editorial. 1998.
- en *El vellocino de oro*. Barcelona. Edhasa. 1998.
- Grimal, Pierre** en *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires. Paidós. 1999.
- Hesíodo** en *Teogonía*. Madrid. Gredos. 2000.
- Homero** en *Iliada*. Barcelona. Edicomunicación. 1992.
- en *Odisea*. Madrid. Gredos. 2000.
- Jaeger, Werner.** “La primera Grecia”, “Culminación y crisis del espíritu ático”, “El siglo IV”, “La herencia de Sócrates” y “Platón y la posteridad” en *Paideia*. México. F.C.E. 1995
- Jenofonte** en *La expedición de los diez mil*. Barcelona. Edicomunicación. 1994.
- Kavafis, Konstantino** (1976) *Poesías completas*. Madrid. Hiperión. 1995.
- Kazantzakis, Niko.** *Alexis Zorba. El griego*. Buenos Aires. Lohlé-Lumen. 2000.
- Kierkegaard, Soren** en *Antígona*. México. Séneca. 1942.
- Kitto, H.D.F.** en *Los griegos*. Buenos Aires. Eudeba. 1995.
- Lesky, Albin.** “Comienzos de las ciencias y la historiografía”, “Comienzo y apogeo del período clásico” y “La ilustración y sus adversarios” en *Historia de la literatura griega*. Madrid. Gredos. 1993
- Manfredi, Valerio M** en *Aléxandros. El hijo del sueño*. Barcelona. RBA. 1999.
- en *Aléxandros. Las arenas de Amón*. Barcelona. RBA. 1999.
- en *Aléxandros. El confín del mundo*. Barcelona. RBA. 1999.
- Matthew, Donald** en *Europa medieval*. Barcelona. Ediciones Folio. 2005.
- Montanelli, Indro** en *Historia de los griegos*. Barcelona. Plaza Janés. 1998.
- Nietzsche, Friedrich** en *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Edaf. 2002.
- Platón** en *Apología de Sócrates*. Madrid. Planeta de Agostini. 1995.

----- en *Banquete*. Madrid. Planeta de Agostini. 1995.

Plutarco “Alejandro” en *Vidas paralelas. Alejandro y César*. Navarra. Salvat. 1970.

Ponce Ma. del Carmen y Miguel de Cervantes. *Historia de Grecia: El siglo XX*.

Quinto Curcio Rufo en *Historia de Alejandro Magno*. Madrid. Gredos. 2001.

Romero, José Luis en *La Edad Media*. Buenos Aires. F.C.E. 2004.

Rossi, Aldo. “Capítulo 3” en *La arquitectura de la ciudad*. Barcelona. Gustavo Gilli. 1999.

Sófocles en *Siete Tragedias*. México. Editores Mexicanos Unidos. 1992.

Stone, Irving. *En busca de Troya. La vida de Sophia y Henry Schliemann*. Buenos Aires. Emecé. 2006.

Vernant, Jean Pierre en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona. Paidós. 2001.

----- en *Entre mito y política*. México. F.C.E. 2002.

----- en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona. Ariel. 1993.

Vidal-Naquet, Pierre en *El mundo de Homero*. Buenos Aires. F. C. E. 2001.

Volki Katrin “Makedonia / Macedonia”. Valencia. Ediciones Alfons El Magnanim 1994.

Walker, Joseph en *La Grecia antigua*. Madrid. M.E. Editores. 1997.

ANEXO DE MEDIOS CONSULTADOS

Revistas y periódicos

“Atenas: historia y mitos”, *La Razón*, 02/09/99, Suplemento Turismo. Pág. 4, 5.

“El misterio de Troya” *Revista Conocer y Saber* N° 6, Agosto 1991. Buenos Aires. Ed. Atlántida.

“El turismo es viaje”, *Clarín*, 14/02/06. Revista N. Pág. 6 a 9

“Fuera de lugar. Cuento inédito de Pedro Ogambide”, *Clarín*, 07/02/91. Cultura y Nación.

“Grecia”, *La Nación*, 10/02/99, Suplemento Turismo. Pág. 8 a 13.

“La biblioteca de Alejandría”, *Clarín*. 08/07/06. Revista N.

“Los griegos están de moda”, *La Nación* line, 06/05/05.

“Los secretos de Troya”, *Clarín*, 25/02/06. Revista N. Pág. 6 a 8.

“Magno, el grande”, *Clarín*, 2000. Revista Viva. Pág. 42 a 47.

“Troya, la guerra que nunca existió”. *Revista Historia* N° 60. Octubre de 2003. Ed. Arlanza. Madrid.

Portales o páginas web

www.balletasteria.com.ar

www.cemla.com

www.eidiseis.com.ar

www.greeksinargentina.com.ar

www.oniramou.com.ar

http://www.minpress.gr/web/hist_of_greece/default.htm

<http://www.oni.escuelas.edu.ar/olimpi98/BajarondeLosBarcos/Colectividades/Grecia>

Folletos

Central Greece. Greek National Tourism organization - Publications & audiovisual. Gerolymatos. Grecia. 2004.

Grecia vive. N° 1. Octubre de 2005. Diario de distribución gratuita.

Lesvos. Lesvos prefecture tourism commition % national tourism organization. Grecia. 2003.

Programas curriculares

Plan de estudios de la carrera de Filosofía. Universidad de Buenos Aires. 2002.

Plan de estudios de la carrera de Historia. Universidad de Buenos Aires. 2002.

Plan de estudios de la carrera de Artes. Universidad de Buenos Aires. 1998.

Películas

Alexander. Oliver Stone. 2005.

Cenizas del paraíso. Marcelo Piñeiro. 1998.

La eternidad y un día. Theo Angelopoulos. 2000.

La mandolina del capitán Corelli. John Madden. 2004.

La sal de la vida. Tassos Boulmetis. 2005.

Mediterráneo. Gabriel Salvatores. 1993.

Mi gran casamiento griego. Joel Zwick. 2003.

Nunca en domingo. Jules Dassin. 1960.

Orfeo. Jean Cocteau. 1950.

300. Zack Snyder. 2006

Troya. Wolfgang Petersen. 2004.

Z. Constantin Costa Gavras. 1969.

Zorba, el griego. Mijalis Cacoyannis. 1964.

Programas de radio

“Antámosi”. AM 990. Radio Splendid. Sábados de 17 a 19hs.

“De Grecia con amor”. FM 97.9. Radio Cultura. Sábados de 16 a 18hs.

“Kalimera Buenos Aires”. AM 530. Radio República. Sábados de 20 a 22hs.

“La Hora de Grecia”. FM 97.9 Radio Cultura. Domingos de 9 a 10hs.