

GABRIEL GOUVÊA BOGOSSIAN

**O FENÓMENO RELIGIOSO EM A COR DA
ROMÃ: ELEMENTOS PARA CONSTRUÇÃO DE
UMA IDENTIDADE ARMÉNIA**

Orientador: Prof. Doutor Paulo Mendes Pinto

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração**

Lisboa

2022

GABRIEL GOUVÊA BOGOSSIAN

**O FENÓMENO RELIGIOSO EM A COR DA
ROMÃ: ELEMENTOS PARA CONSTRUÇÃO DE
UMA IDENTIDADE ARMÉNIA**

Dissertação defendida em provas públicas na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias no dia 01/04/2022, para obtenção do Grau de Mestre em Ciência das Religiões, no curso de mestrado de Ciência das Religiões, perante o júri, nomeado pelo Despacho de Nomeação n.º: 67/2022, de 15 de Março de 2022, com a seguinte composição:

Presidente: Prof. Doutor José Brissos-Lino
Arguente: Prof. Doutor João Marques Eleutério
Orientador: Prof. Doutor Paulo Mendes Pinto
Vogais: Prof. Doutora Inês Gil
Prof. Doutor Daniel Mineiro

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração**

Lisboa

2022

Resumo

Tomando como linha de pensamento a análise do fenómeno religioso dentro da jornada do povo arménio, este trabalho visa apontar alguns dos elementos formulados ao longo dos séculos, instrumentos de construção de identidade e alicerce indissociável da cultura nacional, enquanto veículos unificadores. Indicar caminhos para efetivação do diálogo inter-religioso faz-se também presente, no sentido de utilizar exemplos do contexto pertencente ao coletivo arménio, para observar como os símbolos e identidade integram a ecologia dos povos. A fim de maior compreensão, será traçada uma linha do tempo histórica, com os acontecimentos geopolíticos que moldaram a forma de viver da região do sul do Cáucaso, percebendo como a vida no verdadeiro centro do mundo é marcada pela busca de preservação identitária, à medida que sobrevive e valoriza a troca, seja por expansão ou pressão. Seguidamente, o estudo se aprofundará nos mitos originários e lendas nacionais que definem a identidade arménia, ao passo que se indicarão antigas divindades pré-cristãs, tão presentes até os dias de hoje, tal e qual os procedimentos de conversão ao cristianismo e o papel da Igreja Apostólica Arménia na vida cultural e social. Por fim, debruçando na obra de Sergei Paradjanov, *A Cor da Romã*, serão analisadas as similaridades entre o diretor e o herói de sua obra, o trovador arménio Sayat-Nova, como refletores da vida transcaucasiana e a vivência de antigos ciclos do passado com o novo, na eternização dos símbolos e seus significados. Serão, portanto, apontados, elementos específicos presentes na longa-metragem que exemplifiquem detalhes característicos da identidade religiosa nacional arménia, com o objetivo de conseguir definir a multiplicidade singular da armenidade.

Palavras-chave: identidade, religião, Arménia, cinema, ecologia

Abstract

Admitting as a line of thought the analysis of the religious phenomenon within the journey of the Armenian people, this work aims to point out some of the elements formulated over the centuries, applied as identity building instruments and inseparable foundation of national culture. Indicating paths for the achievement of interreligious dialogue, using examples from the Armenian collective context, it will be important to observe how symbols and identity integrate the ecology between neighbors. A historical timeline will be drawn, with the geopolitical events that shaped the way of life of the South Caucasus region in order to realize how life in the true center of the world is marked by the search for identity preservation, whether by expansion or pressure. Next, the study will provide a closer look into the myths and national legends that define the Armenian identity, as well as ancient pre-Christian deities, present until today, indicating the conversion procedures to Christianity and the role of Armenian Apostolic Church in cultural and social life. Finally, focusing on Sergei Paradjanov's work and the hero of his work, the Armenian troubadour Sayat-Nova, *The Color of Pomegranate*, will serve as case study to show how life and the experience of old cycles of the past with the realism of the new keep working as eternalization of symbols and their meanings. Details of the Armenian national religious identity will be stressed out, in order to be able to define the unique multiplicity of Armenianness, based on elements from the feature film.

Keywords: identity, religion, Armenia, cinema, ecology

Índice Geral

. Introdução.....	09
. Capítulo 1- Identidade, Arménia e o fenómeno religioso.....	11
1.1 – Questões sobre identidade.....	11
1.2 Armenidade e a importância do diálogo inter-religioso.....	14
. Capítulo 2 – Panorama Histórico.....	22
2.1– Era Arménia: estabelecimento da identidade nacional.....	22
2.2 – Um território no centro do mundo.....	25
2.3 – Entre tragédias e consolidação.....	27
. Capítulo 3 – Jornada do fenómeno religioso na Arménia.....	33
3.1 – Cantos, lendas originárias e mito.....	33
3.2 – A chamada era pagã.....	38
3.2.1– Divindades.....	38
3.2.2 - Calendário Arménio.....	42
3.3 – David de Sasun.....	46
3.4 – Cristianismo e uma nova ordem.....	47
3.4.1 – Formação e Rito.....	47
3.4.2 – Comentários sobre o panorama soviético e atual.....	52
. Capítulo 4 - A Cor da Romã.....	56
4.1 – Sayat-Nova por Paradjanov.....	56
4.2 – Observações sobre cinema e religião.....	58
4.3 – Elementos e representações em A Cor da Romã.....	61
4.3.1 – Frutos, festivais e simbolismos.....	62
4.3.2 – Matagh.....	68
4.3.3 – Sacramentos.....	70
4.3.4 – Monastérios.....	73
3.3.5 – Ícones e Misticismo.....	76

. Conclusões.....	84
. Bibliografia.....	89
. Índice Onomástico.....	93

Índice de Figuras

. Figura 01.....	62
. Figura 02.....	63
. Figura 03.....	64
. Figura 04.....	64
. Figura 05.....	64
. Figura 06.....	65
. Figura 07.....	65
. Figura 08.....	67
. Figura 09.....	67
. Figura 10.....	68
. Figura 11.....	69
. Figura 12.....	69
. Figura 13.....	70
. Figura 14.....	70
. Figura 15.....	71
. Figura 16.....	72
. Figura 17.....	74
. Figura 18.....	75
. Figura 19.....	75
. Figura 20.....	76
. Figura 21.....	77
. Figura 22.....	78
. Figura 23.....	78
. Figura 24.....	79
. Figura 25.....	79
. Figura 26.....	80

. **Figura 27**.....80

. **Figura 28**.....82

Introdução

A Arménia é um espelho. É um convite de mergulho interno, a título de compreender melhor aquilo que está ao redor. Faz-se presente, manifestando singularidades, traços de identidade próprios, mas que acabam por refletir o que há de comum em todos nós. Guarda, na sua trajetória, lições para a humanidade, carregando digitais culturais impressas no curso da história, ao passo que funciona como força unificadora para um coletivo específico. Pertencimento. A Arménia existe, pois habita enquanto ideia. De conexão com terra e localidade geográfica, sem dúvida, mas associada a noções maiores por parte da racionalização individual. É pátria, mãe, casa, inimiga, é lembrada, esquecida, invadida, mas nunca apagada. Constante, é memória e presente, que se reinventa e, por isso, se eterniza. Não se perde, por não se resumir em si. É um espelho, a subjetividade do olhar.

Portanto, é objetivo deste trabalho aproximar o leitor a alguns elementos que atuam na construção de uma identidade arménia, a armenidade, bem como na produção de conhecimento arménio e religiosidades, sob forma de expressão artística-social, usando como estudo de caso o filme A Cor da Romã, de Sergei Paradjanov, percebendo o direcionamento da vivência do fenômeno religioso e suas representações no contexto de armenidade.

O primeiro capítulo prepara o terreno de análise com algumas definições necessárias para que se tenha em mente a progressão de tópicos planejada ao longo. Entender o que significa ser arménio, demanda, anteriormente, entender o que é identidade, suas ferramentas de ação e conceito, do impacto na vida em sociedade, enquanto molde de vizinhança e de consciência, individual comunitária. Será analisado como a armenidade demonstra em si, uma jornada comum, sentida na pluralidade, percebendo qual a função de seus símbolos e significado de continuidade. Armenidade enquanto cenário, destrinchando essa inquietação pessoal comum aos arménios, teias de conexão que seguem influenciando as respectivas mundivisões. Sendo intuito deste estudo contribuir para a produção de conhecimento científico no campo acadêmico da Ciência das Religiões, serão levantados exemplos de como a falta de ecologia e respeito fraterno se manifesta, questionando como intermediar um caminho de verdadeiro diálogo inter-religioso e suas implicações.

Nem sempre é fácil explicar o que é a Arménia. Enquanto estudo investigativo, requer, aqui, saber traçar uma linha do tempo que já se iniciou muitos milénios atrás. Com isso em mente, faz parte da motivação deste trabalho ser um registro informativo histórico que brevemente exponha espaço e tempo comuns do caminho percorrido por este coletivo, destacando alguns eventos que tocam mais pertinentes para uma análise geral congruente com

esta peça. Um diário da jornada arménia, para que se entendam os contornos geopolíticos agentes na construção do imaginário arménio, estado, nação e indivíduo. Abordando a era pré-arménia, a solidificação do estado, reinos, conquistas e domínio, o início da era corrente e as questões medievais, com considerações sobre a questão arménia e os eventos do século XX, o segundo capítulo virá na qualidade de instrumento a balizar as análises futuras, por meio de recensão bibliográfica.

Quando se estuda cultura, tem-se como propósito alguns pontos a serem observados, especialmente nos momentos em que a mesma se aproxima da produção de conhecimento no campo do fenómeno religioso. No terceiro capítulo, o foco será enxergar o agrupamento do coletivo dos arménios em torno de narrativa mitológica originária, com procedimentos estabelecidos por meio da ritualística e lendas, bem como as figuras de autoridade. As constantes transformações de fronteiras, em um lugar considerado o centro do mundo, cujas rotas comerciais conectavam ocidente e oriente, apenas naturalmente contribuíram para que se houvesse uma múltipla gama de ideias circulando conjuntamente às mercadorias que por ali transitavam, tais quais produtos diretos conectados a um campo de saber específico. Imerso em seu contexto, será analisado como a armenidade foi impactada pelas religiosidades vizinhas, bem como seu posicionamento contundente na defesa de uma cosmovisão que funcionasse como símbolo nacional. Adicionalmente, em forma de comentário, um panorama da espiritualidade em território arménio será apresentado, com as características mais significativas de como se dá a vivência da religião em território arménio, em específico na conexão com a Igreja Apostólica Arménia.

Feita a preparação para que se tenha já uma base do que significaria ser arménio, percurso e identidade religiosa, o quarto capítulo deste trabalho mergulhará nas figuras de Sayat-Nova e Sergei Paradjanov, apontando suas proximidades, enquanto símbolos os próprios de uma armenidade plural, tal qual da identidade caucasiana. Espera-se esclarecer e reforçá-los como exemplos de vizinhança e comunidade, nas lições guardadas por suas obras e vida. Semelhanças entre cinema e religião serão apontadas, bem como as alegorias dos sentidos utilizadas pelo diretor, que podem ser vistas enquanto fruto desta própria construção de identidade arménia. Não é objetivo deste trabalho definir elementos exclusivos, nem estipular como um grupo fechado de análise, mas, sim, levantar a inspiração e encontrar, dentro da obra A Cor da Romã, qualidades e representações que ajudem a montar uma noção própria desta identidade coletiva.

1 – Identidade, Arménia e o fenómeno religioso

1.1 – Questões sobre identidade

Pensa-se, por vezes, identidade no conceito de resolução básica acerca de uma pessoa, uma definição quase óbvia de detalhes pessoais ou familiares, registros necessários para que se estipule dados a cada um. Seja num bilhete de identidade, onde temos dados de nascimento, parentesco, fotografia e até mesmo suas digitais, implica-se uma noção de singularidade que elimine qualquer dúvida em relação ao portador. Em certo modo, essa própria identidade é o que evita a confusão com terceiros, sua identidade é intransferível e lhe reforça a impossibilidade de ser idêntico a alguém. Ou seja, reflete-se sobre esse conceito a importância de eliminar dúvidas sobre um cidadão ao resumi-lo sob óticas informativas.

Entretanto, sabe-se que a identidade de um indivíduo, se analisada sob um escopo maior, é composta por uma série de elementos que não se restringem a particularidades compreendidas apenas em registros oficiais, ao menos não deveriam, tais quais as afinidades religiosas de cada um, profissão, instituições afiliadas ou até mesmo classe social. Passa também essa definição ampla de identidade por uma virtual infinidade de características que uma pessoa pode agrupar a si, por suas preferências ou orientações, seja no âmbito provinciano, de costumes presentes em sua cidade natal, por exemplo, ou no cenário esportivo e até mesmo hábitos alimentares, com específicas nuances em contextos recortados. Como define Maalouf (2000), as questões de identidade são componentes de personalidade, genes da alma que funcionam quase de forma inata, onde variam de importância dentro de um indivíduo, cada um com sua intensidade, refletindo as alianças pessoais. Esses elementos podem ser divididos e encontrados em diferentes pessoas, mas, curiosamente, nenhuma carregará toda a complexidade de alianças que a outra, o que importa riqueza irreparável de cada um.

Vive-se num mundo de constantes transformações onde a mobilidade de fatores transnacionais impacta o cotidiano velozmente, em termos históricos impressionantes, onde as incessantes transformações e disputas por fronteiras moldam as afiliações de cidadãos ao passo que países e nações são eclipsadas e novas representatividades são construídas. Os lugares, por incrível que pareça, mantém-se, muitas vezes, os mesmos, com ligeiras mudanças geográficas, comunicando lendas e trajetórias dos seus habitantes onde, a partir deles, constroem-se novos contextos de identidade. A nação é, por muitas vezes, o traço de aliança mais proeminente na legitimação da identidade, tal qual a religião e, em algumas regiões, a classe social carrega significativo peso. O que é curioso notar é justamente o fato de não haver uma supremacia de

uma aliança perante as outras, quando se fala da resposta humana aos acontecimentos que lhe cercam, pois, parte do indivíduo, sentir o que mais lhe ameaça ou aquilo que deve defender em si e na sua comunidade, seja seu grupo étnico de pertencimento ou sua religião, está mais que claro ao longo da trajetória humana que é possível enfrentar e disputar ferrenhamente contra um companheiro de uma aliança específica em nome de outra aliança que lhe toque mais em um dado momento ou que lhe pareça demandar uma posição mais firme.

Logo, percebe-se que há sim uma hierarquia entre os componentes que tecem a rede identitária de uma pessoa, ao passo que a mesma não é imutável, sendo nessas transformações de hierarquia e importância que se manifestam os fundamentos de comportamento individual. Importante apontar, também, que, embora sejam os elementos mais fáceis e fortes de distinção, a língua, a nação, etnia ou religião não são fatores únicos de definição, haja vista que o contexto age com mais força em uma personalidade, principalmente em cenários de repressão, seja por uma autoridade abusiva do estado ou familiar. Mecanismos de identidade são extremamente complexos e podem, dependendo do intuito de análise, fazer com que certas alianças individuais influam pesos maiores que só viriam a ser mensuráveis dentro de uma dinâmica de busca e etiquetagem que se concebe quando se é definido com base na identidade reversa, do inimigo, do outro, em contexto de perseguição, por exemplo, sendo este dos lados trágicos das questões de identidade.

Hoje em dia, é comum ver uma pessoa utilizar uma série de adjetivos para se auto definir ou expressar sua personalidade, tentando exaltar a singularidade que é, sim, pertinente de cada indivíduo, indo de encontro a respostas que encontra quando se questiona sobre divergências e ramificações sociais, na busca de ratificar seu lugar no mundo, enxergando-se tal qual compete a singularidade de cada um, irrevogável. Esta necessidade passa, talvez, pelo fato dos elementos identitários macros, como nação e religião, receberem percepções mais diluídas no milénio atual, ou, ao menos, um entendimento sobre o impacto do ambiente onde pequenas diferenças podem influenciar e conduzir duas pessoas próximas a caminhos diametricamente opostos no que tangem os valores pessoais, encharcando-se no bombardeamento de informações da era corrente. Há um medo inerente de ser colocado dentro de um mesmo saco, coloquialmente falando, e ser imputado com características e estereótipos que não lhe definem, mas englobam pertinentemente grupos nos quais você possa pertencer, pela razão que seja. A forma como enquadra-se o outro, através de palavras muitas vezes inocentes, são artifícios que perpetuam preconceitos, na perversidade histórica dos fatos, com

consequências diretas na vida em sociedade, podendo libertar ou empregar alguém para sempre, dentro de suas próprias pequenas alianças internas:

“O que determina a afiliação de uma pessoa a um grupo é essencialmente a influência de outras: a influência de outros sobre si – parentes, compatriotas, co-religionários – aqueles que tentam fazê-lo um deles; juntos com a influência dos outros no outro lado, que fazem seu melhor para excluí-lo. Cada um de nós tem de escolher entre caminhos que são sentidos sobre si e caminhos que são proibidos ou cheios de obstáculos. Não é apenas si mesmo de início, nem se torna ciente do que se é; torna-se o que se é. Não se toma ciência, mas a adquire passo a passo.” (Maalouf, 2000, p.25 – tradução própria)

Dessa forma, entende-se que a identidade não é algo dado e imutável, mas sim construída ao longo da vida de uma pessoa, onde muitos dos elementos que alicerçam essa mesma identidade não necessariamente estarão presentes desde o momento do nascimento, sendo mais provável que não. E mesmo essas que lá estão, como gênero e cor, ainda estão sujeitas à percepção do ambiente social que determinará como um receberá o significado atrelado a tal pessoa, onde um mesmo traço de identidade pode ser vivido e compreendido de forma completamente diferente, dependendo do lugar de nascimento ou habitação. Além disso, como aponta Hall (1997), as posições de quem enuncia tomam maior proporção e importância nas dinâmicas de poder que se movimentam, onde o estudo da identidade por si só já é mesmo um processo que está sempre em construção, uma produção contínua dentro das representações de uma identidade cultural, daquele posicionamento apropriado que diz respeito a quem tem a palavra, com a abertura da redescoberta imaginativa de novas histórias, escondidas no passado, que possibilitam a emergência de novos conhecimentos e legítimas experiências suprimidas outrora. Curiosamente, não somente pelas similaridades é que se pode definir uma identidade cultural, mas, sim, pelo reconhecimento das diferenças que compõem o que somos, fomos e seremos, o presente, passado e futuro que se retroalimentam. Não obstante, cuidado é palavra-chave, haja vista que não há um marco zero na análise cultural ou de identidade, pois se trata de histórias que trazem consigo simbolismos e efeitos que dialogam com o passado, fincados em fantasia, mito, narrativas pessoais ou de uma comunidade, pautadas na memória, onde pode sempre ocorrer o jogo político de identidade.

Isso se demonstra de forma capital nas ideias de Pollak (1992) quando discorre sobre a memória flutuante, dependente sempre do momento de sua formulação e expressão, fortemente estruturadas sob o viés organizacional, coletivamente em nações, objetos de disputa que funcionam de acordo com as preocupações relativas ao povo ou pessoa, sendo construído a partir da assimilação de sua própria noção de si à identidade social:

“Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Aqui o sentimento de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros. Nessa construção da identidade - e aí recorro à literatura da psicologia social, e, em parte, da psicanálise - há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do copo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. De tal modo isso é importante que, se houver forte ruptura desse sentimento de unidade ou de continuidade, podemos observar fenômenos patológicos. Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.” (Pollak, 1992, p.05)

Neste sentido, conforme aponta Said (1979), a fim de proteger a educação contra nacionalismos e ortodoxias que encontram eco nos sensacionalismos midiáticos, é imprescindível a utilização e conhecimento positivo da linguagem histórica, aplicando-se métodos adequados que possibilitem uma crítica humanista dos fatos, abrindo rotas de pensamento e análise que venham por substituir polémicas explosivas que aprisionam o diálogo. Dessa forma, o sentido humanista empregado pelo autor reflete nada mais que sustentar um senso de comunidade durante o debate, evitando o discurso isolado, valendo-se da racionalização em conjunto.

1.2 – Armenidade e a importância do diálogo inter-religioso

É imbuído no objetivo de se realizar uma leitura histórica e etnográfica honesta, centrada em uma pesquisa bibliográfica que recorra e baseie-se em fundamentos bem explicados, com senso crítico para se apontar os cursos conhecidos e reconhecidos do povo armênio, que veio a realidade a ideia deste trabalho. De certo, será impossível seguir ao longo deste texto uma isenção política total, dado que se trata de identidade e, na vida, tudo é político, diriam. Ademais, embora seguro da qualidade das referências que serão encontradas nos capítulos seguintes pelos leitores, onde se preza pelo distanciamento de populismos e ferramentas de propaganda, não se pode negar o apelido do autor deste texto, acusando uma

direta relação com o tema em questão. Naturalmente, é fruto de uma intensa curiosidade e parte integrante da construção de minha própria identidade buscar definir o que é ser armênio.

Minha relação com a Armênia era unicamente atrelada à experiência pessoal da minha família e, inevitavelmente, associada ao genocídio e contexto de diáspora. O foco principal da família tornou-se gerar uma descendência de cidadãos brasileiros que desse orgulho à nação, fruto da enorme gratidão ao país que abriu as portas e deu refúgio, em seus momentos mais difíceis. Sendo assim, a armenidade vivida por meu pai, passada para mim, era costurada apenas pelas histórias de sobrevivência e frases prontas que evocavam a história milenar da Armênia, como grandes inventores do mundo e um bastião da civilização humana e cristianismo. Para este estudo, se faz necessário compreender a importância da identidade cristã vivida por meio destas definições onde:

“apresentar-se como a primeira nação a adotar oficialmente o cristianismo não é apenas uma narrativa a respeito de seu passado, muito menos responde exclusivamente a preocupações históricas: trata-se de uma memória central para a configuração da identidade coletiva armênia, pois ao mesmo tempo em que reforça o seu pertencimento religioso, diferencia os armênios das demais nações e os unifica enquanto grupo. Do mesmo modo, as categorias empregadas para descrever essa história – tais como o martírio dos primeiros cristãos, a condição de perseguidos sob a dominação estrangeira, a qualidade de resistentes em face das potências locais, entre tantas outras – informam menos sobre o passado do que efetivamente sobre o presente dessa população, pois revelam a forma como ela se vê e pretende ser vista pelos demais” (Porto, 2015, p. 180)

Pois, “ao reforçar o pertencimento identitário dos membros da comunidade, a Igreja realiza em escala local aquilo que o cristianismo armênio materializa em escala internacional: a diferenciação entre a população armênia e as demais nações.” (Porto, 2015, p. 179) Mesmo em contexto brasileiro, percebia uma total distinção entre minha vivência enquanto armênio se comparada com a parte da família que vivia em São Paulo, onde existe uma comunidade que seguiu uma narrativa mestra em sua modelação, no âmbito profissional e social dos primeiros imigrantes, com igrejas e escolas armênias, ao contrário do Rio de Janeiro, ausente de organicidade e tendendo a maior assimilação a brasilidade, dado o resumo da vivência ao âmbito familiar que:

“está diretamente ligada à baixa representatividade das instituições armênias, o que gera um movimento que se retroalimenta. Por um lado, as famílias não têm disponível um espaço no qual possam manifestar publicamente o seu pertencimento étnico, que acaba se tornando um elemento presente primordialmente no ambiente privado; por outro, como a referência a essa identidade étnica se dilui, as famílias tendem a se afastar dos ambientes em que seria possível estabelecer relações com outros armênios.” (Porto, 2014, p. 09-10)

Com isso em mente, nota-se como “essa narrativa mítica, que tem como função principal dotar os indivíduos de um denominador comum a partir do qual possam definir o seu pertencimento, atua em última análise, portanto, na construção da coletividade.” (Porto, 2015, p. 161)

Minha admiração era nutrida por alguns estereótipos, muitos deles verdadeiros, diga-se de passagem, à mesma medida que percebia uma total desconexão pessoal com a Arménia em si, uma república com seus cidadãos e realidade própria. Eu não gostava de ouvir as fitas cassetes de música arménia, não sabia dançar nenhuma dança arménia performada pelas matriarcas e patriarcas nas reuniões de Natal, só gostava mesmo de comer os deliciosos charutinhos de folha de uva – dolma – e lahmajuns. Ia ao cinema e achava incrível encontrar um nome arménio nos créditos ao final do filme e falava para todos que Charles Aznavour e o System of a Down eram arménios que nem eu. Mas era só isso. E o genocídio.

Embora passadas décadas, a memória coletiva desta grande tragédia era sentida por mim, sem muita escolha, afetado por ações cometidas contra familiares ou apenas relacionados étnicos, num contexto “fruto das condições históricas existentes no momento em que este aconteceu. Entretanto, um genocídio tem a capacidade de atravessar a história como um espectro que ronda o mundo contemporâneo.” (Loureiro, 2013, p. 62) Sem dúvida esses elementos se reproduzem em atrocidades contínuas, em diferentes partes do globo, mas sempre me questionava, quem se lembrava dos arménios? Encontrar tal fato tão drástico era algo que me chamava a atenção, entendendo que cada período de tempo adicionava novas camadas sobre uma identidade nacional e abria espaço para reinterpretações à luz de novos fatos trazidos à análise. O fator das durezas do genocídio, com perda da terra natal, dissipação populacional pelo mundo, afastando e destruindo famílias, trouxe, sem dúvidas, impacto definitivo à psicologia da coletividade arménia, a ser sentida no âmbito pessoal, familiar, mas também, quase como uma macabra união de sobreviventes causando imensa sensibilidade, onde não se comemora, mas, sim, se preserva a memória em respeito dos que se foram, tal qual, em respeito a sua própria identidade:

“Cada povo possui uma certa memória coletiva e histórica em relação ao seu passado, cujos elementos constituem parte significativa da identidade desse povo. Condicionado por eventos históricos, acontece que é a memória do genocídio que se tornou o principal componente da identidade dos arménios. A existência dessa memória tem sua manifestação definitiva no sistema de percepções dos arménios e em sua vida cultural e nas relações com o mundo; no entanto, em nada impede sua existência e, portanto, não deve ser posto de lado em nome de expectativas pecuniárias arbitrarias e de progresso político-econômico, como querem alguns “assessores” estrangeiros. A memória que tem o principal componente do arménio é simplesmente de sofrimento e a atitude despreocupada de uma parte considerável da

comunidade mundial, e principalmente a negação do Genocídio pelo sucessor legal do Estado que o perpetrou, garante que a dor nunca cure. Assim, como outros povos do mundo não podem se livrar do “fardo do passado” que forma sua identidade nacional, os armênios também não podem deixar de lado o legado da memória de seu passado doloroso. Este é um fenómeno natural e normal que tem vários paralelos internacionais e não é de forma alguma desacreditável” (Marutyan, 2009, p. 274 – tradução própria)

Foi apenas enquanto residente na Arménia que consegui conceber nova percepção sobre esse massivo evento dentro da vida dos naturais do país, onde de certa forma, a população conseguiu seguir em frente, ao passo que reconhece e demanda seu lugar correto na história, mas não se apresenta enquanto pilar central a partir do qual se possa vivenciar a armenidade. A história e identidade cultural dos armênios, tal qual será demonstrado nos capítulos que seguem, nunca se resumiu apenas nas páginas mais dolorosas de sua trajetória, embora numerosas, nem antes, nem depois do genocídio, quando, infelizmente, novas perdas acometeram os locais. Não obstante, é seguro afirmar que, embora o genocídio não ocupe maiores espaços dentro da identidade do arménio natural, ele, infelizmente, ainda se faz presente, por uma série de fatores. Um deles é justamente a guerra em Artsakh, que será brevemente analisada no próximo capítulo, mas influencia diretamente na identidade e cotidiano dos armênios, haja vista o caráter armenofóbico do conflito:

“A narrativa dos armênios sobre a guerra é permeada pela identificação de um inimigo “turco” e a vinculação do Azerbaijão à República da Turquia, herdeira do Império Otomano e que até hoje alimenta um discurso negacionista em relação ao genocídio perpetrado pelo império a partir de 1915. Assim, faz sentido analisar o conflito atual na chave de um tempo irrevogável, como elabora o historiador belga Berber Bevernage (2012, p. 2-3), segundo o qual o passado subsiste no tempo presente, ressignificando contendas históricas que, apesar de terem acontecido há muito tempo, ainda permanecem e afetam o presente e são fundamentais para a consolidação de identidades.” (Loureiro & Porto, 2021, p.06)

A guerra de emancipação e autogoverno contra o Azerbaijão, iniciada na década de 90 seguida de um instável cessar fogo, teve, no ano pandêmico de 2020, novos contornos dramáticos, mobilizando a atenção de todos os armênios, em contexto de diáspora ou não, pedindo por atenção aos órgãos mundiais em defesa dos crimes contra a humanidade cometidos contra a população de Artsakh. Perceber a ignorância e limitadíssima preocupação mundial com os acontecimentos, remeteu aos armênios a lembrança nada distante da solidão em sua própria defesa, alheios da atenção mundial, sem assistência, solidificando este traço identitário:

“A vinculação entre a Guerra e o Genocídio confere unidade à narrativa nacional arménia: unidade em relação ao tempo, pois situa em um mesmo contínuo as vítimas

de 1915 e as de hoje; unidade em relação ao espaço, pois reafirma o pertencimento dos indivíduos a uma coletividade abstrata chamada “Arménia”. Nesse sentido (..) os arménios da diáspora são convidados a manifestar a sua solidariedade e, assim, reafirmar o pertencimento a essa coletividade abstrata.” (Porto, 2017, p. 170)

Tragédia suga tudo a seu redor. Destraça os afetos, caminhos e relações, mas, quase como ironia, é um veículo catalizador de solidariedade em contexto de armenidade. Ser impactado por essa onda unificadora de pertencimento a um coletivo, onde se é atraído e agrupado como em campos de força, fez-me debruçar sobre a ignição justificadora dos discursos de ódio, percebendo como operam de tal jeito a desumanizar o outro sendo, nesta dinâmica de poder. Por definição, a luta arcaica da guerra visa “extinguir por completo o fazer do outro, a sua vontade e, mais ainda, a liberdade e a dignidade do outro. A violência pura visa a aniquilação completa da alteridade.” (Han, 2005/2017, p.31) O outro, tão importante para definições de identidade, aparece em cena mais uma vez, balizando referências, excluindo de si tudo aquilo de nocivo que pronta e tão facilmente vê-se no próximo, através da obtenção ríspida de controle externo, anulando qualquer intermediação comunicacional. Instantaneamente apresenta-se a possibilidade de extensão do poder sobre o outro, bruto, que fisicamente segue de forma contínua de um corpo para o outro, no véis da violência física, o domínio direto a ser sentido como forma de pressão entre dois corpos, onde a impotência física possibilita a submissão que subtrai a liberdade. Em contexto de opressão, a linguagem e seus significados são utilizados na qualidade de fundação a fim que se transborde em racionalização da agressão, aos custos dos discursos que deletam qualquer sopro humano do inimigo.

Dentro desta lógica de poder, a completa dominação é atingida, entretanto, quando se consegue afetar interiormente, para além da força física, atingindo os signos configurados dentro da identidade do outro, movido, o agressor, pela necessidade de se auto afirmar, falhando em analisar a sua própria fragilidade de conexão com seus símbolos ou veículos de intermediação. Neste sentido, sendo o poder uma extensão de significados, os símbolos religiosos são alvo direto de ataque, em tentativas de se diminuir, em contrapartida, a força interna que é vivenciada no âmbito da espiritualidade. A destruição da violência física dói e limita, mas o ataque a alicerces de poder espiritual, que compõem a identidade de uma pessoa e promove a intermediação com o transcendente, causam desdobramentos práticos que permitem a assimilação. Não por acaso, é prática na guerra a depredação de símbolos religiosos, como o genocídio cultural em Nakhijevan, ocasião da destruição de dez mil khachkars, património da UNESCO, ou dessacralização de capelas no território de Artsakh, bem como os

novos relatos de tortura religiosa a prisioneiro de guerras, destruindo cruzeiros dos prisioneiros e queimando suas tatuagens cristãs.

(<https://www.theguardian.com/artanddesign/2019/mar/01/monumental-loss-azerbaijan-cultural-genocide-khachkars> e <https://hetq.am/en/article/139834> acesso em 16-02-2022)

Tentar atingir a liberdade de espírito do outro torna-se o objetivo final de controle nesses casos, reduzindo sua subjetividade a nada, seja pela conexão identitária a um coletivo e seus signos ou a uma fé. A religião é instrumentalizada assim, nos meandros do poder. Não obstante, a mesma pode ser observada sobre outro verdadeiro prisma, haja vista que “a continuidade do poder é uma continuidade do “si mesmo”. Ao contrário do poder, a religião está vinculada à experiência de uma continuidade ilimitada do ser.” (Han, 2005/2017, p.78) Permitindo-se analisar os reflexos desta margem contínua, há, no estudo das espiritualidades, uma abertura de portas para que se observe efeitos duradouros de entendimento com o próximo, quando se há rica intermediação interna e sua extensão com o diferente é percebida com efeitos de compreensão.

Sabe-se da pluralidade destes efeitos, dado que o fenómeno religioso é múltiplo e carrega nuances que se efetivam na vivência de cada um, possibilitando chegar a diferentes conclusões práticas em um mesmo ambiente. Entretanto, é possível, sim, destacar elementos que sirvam enquanto instrumentos de ensino a fim de debruçar-se mais sobre uma visão geral acerca de um povo e de sua natureza religiosa, onde possa-se servir de ponte, de veículo de aproximação e despertar de interesse, a fim de amenizar relações, no intercâmbio cultural que a religião permite frutificar. Tal decisão parte de um objetivo específico, de acompanhamento global a um novo caminho que convoca uma jornada de reversão de danos nas relações, o entendimento da ecologia em seu sentido mais amplo, de reestruturação do meio ambiente e celebração da vizinhança, que indica uma reconexão com a própria essência enquanto sociedade e espécie. Destrinchar quais caminhos traçados levaram a este ponto, bem como os alicerces fincados na fundação da humanidade é o convite a ser feito. Neste óptica, religiões exerceram um papel fundamental no curso da história, sendo fruto direto de nossa evolução que se liga intrinsecamente a seu meio, com o propósito de integrar, estruturando-se, necessariamente, em torno de comunidades ou instituições. Sua manifestação parte de muitos propósitos, seja da ambição interna de conexão do homem ao transcendente, uma existência maior a pertencer, ou, então, como reflexo literário, um estudo minucioso sobre a realidade. Não é exceção do contexto arménio ter em sua trajetória conflitos necessariamente marcados pela mescla entre poder e religião, o argumento da defesa de profissão de uma fé enquanto razão para guerras

santas, recorrendo a sustentação de uma identidade nacional e cometimento à proteção que transborda em cascata inter geracional.

Para que tal caminho seja pavimentado com respeito e verdadeira tolerância, aquela que de fato reconhece o próximo e não apenas permite a existência, com a busca da compreensão, é imperativo que se debata cientificamente sobre aquilo que compõe o imaginário da identidade, sendo o fenómeno religioso parte integrante desta missão. Com tal objetivo, é de extrema importância promover o diálogo inter-religioso. Mas, afinal, onde encontrar o diálogo inter-religioso?

O entrave contemporâneo reside, pois, no mundo que vivemos, é na resistência a hierarquias verticais que as pessoas têm se agrupado e demonstram-se prontas a combater tudo que venha imposto e ligado ao passado, característica pós-moderna, a fim e em defesa da desconstrução pessoal. É natural que as religiões, enquanto pilares, recebam olhares críticos, possibilitando, conseqüentemente, uma produção de conhecimento em volume quase inédito, haja liberdade criativa e científica para os mesmos. Dentro de um contexto majoritariamente laico, de estados neutros, permite-se elevar a barra a um novo patamar na análise das mensagens culturais e de cosmovisão. Não obstante, apresenta, também, ferramentas para apontar populismos religiosos, maniqueístas, protegendo legados e rechaçando fundamentalismos:

“A religião é, provavelmente, um dos campos no qual se desenvolvem ideias feitas com maior facilidade e com a mais surpreendente inconsciência do erro. Julgamos conhecer suficientemente a cultura religiosa dominante no nosso país, e em verdade pouco dela sabemos; supomos compreender as outras religiões com as quais lidamos interna ou externamente, nada de mais errado. Mesmo entre os profissionais do culto, o nível de conhecimento sobre a evolução histórica do universo religioso em que estão mergulhados é, por vezes, quase inexistente, o que é assustador. Sobre a visão do outro reina quase sempre um abismo apenas superado por pequenas elites. E, no entanto, a construção de uma visão introspectiva e crítica sobre a nossa sociedade, bem como de um relacionamento saudável com as outras culturas passa, em boa medida, pela construção e divulgação de conhecimento sobre o fenómeno religioso que a todas atravessa.” (Pinto, 2005, p.14-15)

É fundamental uma abertura que instrua pessoas a evitarem um curto circuito comunicacional – ocasião quando emissor substitui o receptor por si mesmo, de forma inconsciente e por pura obsessão de ego, sem busca ou troca. Os cidadãos precisam ter a capacidade de condenar um laicismo abusivo, impositivo ao espaço público que obriga ausência da manifestação religiosa. Logo, a importância de um campo de estudos que municie investigadores a enxergarem o outro ganha contornos ainda mais imperativos, sendo esse o papel da Ciência das Religiões. Ao estimular um verdadeiro diálogo inter-religioso, a área

observa pontos de convivência e deveres políticos das mesmas, afastando-se das precursoras Teologia e Filosofia, sendo independente da confissão de fé analisada, pendurando-se sobre uma linha tênue, à medida que tem de recorrer à doutrina da mesma para uma exegese correta. É uma disciplina que estuda o fenómeno religioso, cujo carácter científico se explicita na epistemologia do nome, não se prendendo a nenhum grupo religioso, no limiar de rompimento e mergulho às liturgias.

Tal aparente contradição é dos maiores desafios para os pesquisadores, principalmente para tópicos acerca de uma unidade metafísica que teça redes por trás de todas as crenças, antigamente chamada de *philosophia perennis*. Ao conduzir uma correta hermenêutica, esbarra-se com percalços de infringir estatutos ou dogmas, pois, em termos práticos, as religiões simplesmente tratam de ensinamentos partilhados de formas diferentes, em uma análise mais tradicionalistas. E, de fato, mesmo cumprindo um propósito de espaço livre científico, justificando a análise livre e o reconhecimento de saberes, sendo as congruências religiosas partes integrantes, não se pode sobrepor a funcionalidade das aplicações próprias respectivas.

Sob essa ótica, poderia se contestar que o verdadeiro diálogo inter-religioso não é efetivamente possível, dado o proselitismo pertinente à maior parte das religiões que se reflete na vida religiosa dos fiéis. É o objetivo deste estudo, entretanto, ao visar qualificar o fenómeno religioso arménio de forma horizontal, entregar instrumentos para que se fomente o diálogo em seu âmbito mais precioso, internamente em sua consciência, onde não habitam vedações que devam ser contempladas num convívio social. O debate inter-religioso comunitário é, sim, uma questão de sobrevivência, mas depende do florescimento das conclusões pessoais de cada, se iniciando individualmente, com artifícios que podem ser galgados através de um estudo claro e convidativo. Compete a este trabalho, portanto, com o objetivo de abrir portas, ao longo dos capítulos seguintes, analisar a jornada do fenómeno religioso em território arménio, bem como seus laços de diáspora, observando pontos que possam caracterizar a espiritualidade e seus elementos em contexto de armenidade.

2 – Panorama Histórico

O reconhecimento de um coletivo de armênios desde séc VI AC é amplamente aceitado entre historiadores, embora, seja indisputável a existência de armênios com uma língua indo-europeia própria desde o fim do segundo milénio antes de nossa era atual. Razmik Panossian (2006) elabora uma série de pontos e influências que se destacariam na formação da identidade nacional arménia, de maneira mais interpretativa do que de fato uma contabilidade descritiva. Sem dúvidas, pode-se cravar que a distinção coletiva é um processo que se solidifica com a adoção do Cristianismo e invenção de seu alfabeto único, criado entre os séculos quatro e cinco DC. Ser autóctone da terra onde se encontra aparece como um tema essencial no discurso nacional. Uns afirmam que o povo aparece pela mistura entre os urartus com indo-europeus que migraram dos Balcãs, considerando que “os trácios-fírgios provavelmente substituíram os Hititas enquanto poder na Ásia Menor por volta de 1200 A.C. e se expandiram em direção ao leste para o planalto arménio no oitavo século A.C.” (Payaslian, 2007, p.04), enquanto outros mais nacionalistas defendem a presença de armênios entre sexto e quarto milénio AC originários da Anatólia, baseados em estudos revisionistas da era soviética.

2.1 – Era Arménia: estabelecimento da identidade nacional

Entretanto, seguramente houve por volta do séc IX AC uma confederação politicamente unificada daquilo que viria a ser a Arménia, nesta altura denominada a dinastia de Urartu (870 – 590) centralizada pelo lago Van, rivais dos Assírios. É através do olhar estrangeiro que recebemos as primeiras referências sobre um proto-estado unificado conhecido como Armina ou Arminiya, presente na pedra de Behistun, construída na época de Dario I da Persia, entre 520-518 AC em Bisotun, norte do Irã. Dado seu território vasto e acidentado, estendendo desde o rio Kur as cordilheiras Pontic, rio Eufrates no oeste e as montanhas Taurus no sul, provou-se difícil a confirmação de uma centralização política forte e dominadora, caracterizando-se por enclaves com certas autonomias tanto em relações domésticas quanto exteriores.

Reconhece-se enquanto primeira dinastia soberana da Arménia os Orontidas (585 – 200 AC), também chamados de Ervandunis, apontados como governadores pelos Medes no início do séc VI AC e pelos Persas Aquemênides entre (550-331 AC), reinando de forma independente desde a conquista de Alexandre o Grande sobre os persas em 331 AC até serem destronados internamente quase um século depois. Sabe-se que os Ervandunis se recusaram a pagar os tributos exigidos por Alexandre e seus sucessores Selêucidas. Embora não seja

possível precisar a dinastia enquanto etnicamente armênios, sabe-se que gozavam de certa liberdade ao exercer o controle da satrapia, contanto que as obrigações fossem cumpridas, como pagamento de taxas e luta contra exércitos invasores.

Consequência da construção de grandes estradas para integração ao império, ganhava corpo uma população homogênea que preservava costumes e religiões locais, baseados numa identidade cultural unificada, mesmo com a presença de influências estrangeiras como o Zoroastrismo. O historiador grego Xenophon estressa em suas anotações no *Anabasis*, hábitos distintos de um povo conhecido como armênios.

Em 200 AC um golpe, estimulado pelos Selêucidas e encabeçados pelos nobres da família Artashes, derrubou os Ervanduni, numa tentativa de tornar o estado armênio em um estado vassalo. Curiosamente, foi na dinastia Artashes (188 AC – 10 DC) o momento cujos alicerces de um verdadeiro império foram implantados. Com a derrota dos helênicos para os romanos e dos persas para os partas, Artashes optou pelo alinhamento com os romanos, sendo reconhecido em 189 AC como rei de uma Armênia soberana, admitido também pelos próprios partas. Nesse período, desenvolve-se critério administrativo, demarcação de fronteiras, além da construção de uma nova capital, Artashat, às margens do rio Arax. Nota-se que tal liberdade se deu justamente por um momentâneo balanço de poder entre os dois impérios gigantes vizinhos preocupados com seus problemas internos. Fruto da oportunidade, o rei Tigran II, o Grande (95 – 55 AC) expande o reinado em sua maior formação já vista, estendendo desde o Mediterrâneo e Jerusalém até o Mar Cáspio e Damasco. O fim da dinastia deu-se em 10 DC, quando a Armênia cai para domínio romano. Neste cenário de mescla e domínio, considera-se que:

“Influências iranianas e gregas foram inegáveis em religião, administração, arquitetura e comércio – especialmente já que o papel da Armênia se desenvolveu na rota entre leste e oeste. Mas estas variadas tradições foram mescladas na região. Elas formaram a base de uma civilização armênia mais sofisticada e única. Parecia já haver um senso forte de identidade local que resistiu dinâmicas de completa assimilação aos vizinhos muito mais poderosos” Panossian, 2006, p 37-38 – tradução própria)

Aproximadamente meio século após a queda dos Artashes, o braço Parta Arsacide dos Arshakunis controlava a Armênia. Não se pode precisar a data inicial, mas concorda-se que foi uma decisão conjunta entre os romanos e partas, tendo em vista seus interesses comuns sobre a Armênia. Embora parta, a dinastia Arshakuni receberea sua coroa de Roma, sendo o rei Tiridates I coroado por Nero em 66 DC, tornando-se logo, um reino dependente com autonomia interna. Culturalmente e socialmente mais próximo dos partas, até mesmo por proximidade de dinastias, era comum durante o período pequenas revoltas contra a regra romana quando a mesma visava

interferir internamente. Entretanto, com a chegada ao poder pelos persas Sassanidas em 224 DC a estrutura é rompida, a Armênia é atacada e anexada, passando por um momento crucial em sua história que servirá de reforço para oposição a cultura persa e solidificação de uma identidade nacional.

Essa característica única que é aportada à dinastia Arshakuni se dá justamente pela solidificação de uma armenidade, em uma ordem oposta à normal, com a nobreza afinando-se às práticas e língua das massas (Panossian, 2006). Sem receios de exercer a manifestação de suas próprias vidas e instituições, navegaram em um século entre oposições e alianças tanto com romanos quanto persas, emprestando, misturando e ressinificando costumes e tradições. Uma verdadeira síntese de elementos locais e estrangeiros, que atingiria sua forma mais autêntica com a chegada de Tirídates III, o grande, em 298 D.C, testemunhando uma verdadeira metamorfose cultural, sendo o principal fator a adoção do Cristianismo como religião de estado, circa 301 DC. Conta a história, envolta por mitos e fatos, que:

“Grigor Lusavorich (Gregório o Iluminador), foi o primeiro patriarca da Igreja Arménia, laborando extensivamente para disseminar o cristianismo entre os camponeses e nobreza. Após inicial oposição, Trdat o Grande, que admitiu sua cura de uma enfermidade quase fatal graças a um milagre, declarando o cristianismo como religião de estado e estabelecendo a Igreja Apostólica Arménia” (Payaslian, 2007, p.35 – tradução própria)

A autonomia institucional gozada pelo cristianismo se encaixava perfeitamente na dinâmica feudal de poder e solidificou a caracterização etno religiosa da Arménia, enquanto, por outro lado, providenciava em seu caráter monoteísta substanciais fundamentos filosóficos e ideológicos para uma centralização na hierarquia do reino. Ordenando a destruição dos templos pagãos, verificou-se uma ação de força vertical para a adoção do credo também pelos nakharar, as famílias da nobreza. Não obstante, a manutenção da unidade identitária pedia mais um elemento que sustentasse a aliança coletiva do povo, principalmente após a divisão do estado entre os impérios Bizantino e Persa, em 387 (Panossian, 2006). Considerando que os textos e registros até então feitos na Arménia eram em sua maioria escritos em grego, latim, aramaico ou siríaco, o desenvolvimento de um alfabeto próprio para a língua arménia – em 405, pelo clérigo Mesrop Mashtots – foi ferramenta capital para uma intensificação missionária do cristianismo, por intermédio das traduções da Bíblia e mensagens de fé, ao passo que subjetivamente agiria como bastião da produção cultural do povo, não se limitando apenas ao campo de saber religioso, no que caracterizaria o século V como século de Ouro da história Arménia.

2.2 – Um território no centro do mundo

Os seguintes dois séculos viram o fim da dinastia Arshakuni, em 428, e fizeram da Arménia mais uma vez um campo de batalha entre Sassanidas e Bizantinos, dividindo também lideranças internas que se aproximavam aos poderes que lhes garantissem maiores benefícios administrativos. Curiosamente, este período de turbulência servira também para nutrir ainda mais as práticas e identidade do povo, posicionando-se na esteira que seguiria pelos próximos milênios. Vivendo entre altos e baixos, a Arménia é subjugada, em 661, ao domínio árabe, do califado Umayyad, após estes derrotarem os bizantinos e implementarem uma série de taxações a muito contragosto dos nakharars, culminando em seguidas revoltas pelos séculos VII e VIII. Tantas rebeliões causaram a morte substancial da nobreza arménia, propiciando um vácuo de poder que viria a ser preenchido pela migração muçulmana ao país, alterando relativamente a demografia, de modo a dizer que, inegavelmente, casas da nobreza arménia se beneficiaram, de fato, do domínio árabe, sendo a mais importante a dos Bagratunis, complacente com “o califado estacionar forças árabes em cidades-chave, impor a lei islâmica e prender líderes religiosos e políticos arménios, embora sob a lei islâmica, a Igreja Arménia, enquanto instituição espiritual, fora tratada com alguma leniência.” (Payaslian, 2007, p.48)

Tendo em vista a derrubada dos Umayyad pela revolução Abbasid, em 750, nova desconfiança foi lançada à elite Arménia, perseguida, que viu membros de casa principais, como a Mamikonian, serem mortos ou buscarem exílio, emigrando para Bizâncio. As relações com os Bagratunis, embora de início ríspidas – dado sua aproximação aos Ummayyads – foi normalizada ao passar do tempo e permitiu que o novo califado continuasse a competição entre leste e oeste, reforçando as fronteiras com o império Bizantino e promovendo uma política de assentamentos árabes em território arménio, medida esta que seguiu como contínua, até o enfraquecimento dos Abbasid, no século IX. Sentindo a desestruturação do califado, a casa dos Bagratuni se mobilizou, tentando seguidamente desestabilizar o domínio vigente até que, em 858, Ashot Bagratuni, filho do general Smbat Bagratuni, iniciou avanços para libertar a Arménia do domínio árabe, se aproximando do império bizantino. Quatro tortuosos séculos após a queda da dinastia Arshakuni, o reino arménio reergueu-se, com o rei Ashot I recebendo duas coroas, uma pelas mãos de Basílio I e outra pelas mãos do califa al-Mu’tamid, em 884, em uma tentativa de assegurar a sua lealdade, sem ser um impeditivo a ambos impérios continuarem a exercer incursões ao território arménio. O auge do domínio Bagratuni deu-se na segunda metade do século X, até seu colapso, mais uma vez por divisões internas e pressões externas, como diz Panossian (2006), quando Ani, cidade capital do império, conhecida como

a cidade das 1001 igrejas, foi tomada pelos bizantinos, em 1045. Completa o autor, considerando que:

“O controle bizantino da Armênia, embora de curta duração, teve um “efeito nocivo no país”. Diminuiu a população armênia da Grande Armênia porque muitos senhores e príncipes deixaram o país (alguns voluntariamente, outros sob pressão) e se mudaram para o oeste, mais perto do centro do império, levando consigo seus camponeses e seguidores. Como parte da política bizantina, eles receberam terras na Capadócia em troca de suas propriedades anexadas na Armênia. Assim, eles foram integrados à hierarquia sócio-política imperial, aceitando o dogma oficial da igreja (calcedônia), e daí em diante sendo cortados da igreja armênia. Consequentemente, a maioria deles foram assimilados. Isso significou que a Armênia propriamente dita foi drenada de sua defesa militar e liderança política; apenas o clero “nacional” permaneceu” (Panossian, 2006, p. 59 – tradução própria)

Posto que a soberania da Armênia estava enfraquecida, a invasão turco seljúcida teve seu caminho facilitado, expulsando o império bizantino dos territórios conquistados décadas antes e dando início ao que ficou conhecido pelos armênios como os séculos sombrios sob domínio turco na Grande Armênia, período este que “aumentou o vitimismo armênio, como sujeitos a forças além de seu controle” (Panossian, 2006, p.61). A sequência de desastres apenas se engrossou com as invasões mongóis do século XIII, interrompendo todas as rotas de comércio, destruindo cidades, plantações e todo sistema de nakharar indígenas do estado, com exceção de alguns enclaves montanhosos. Graças a teimosia armênia em se manter apegada à natureza autocéfala institucional:

“permaneceu uma forte base material para manter e até mesmo produzir uma cultura distintamente armênia na Armênia medieval. A história ainda era escrita, as artes e o ensino superior (nos mosteiros) continuavam, os conhecimentos jurídicos e médicos avançavam, e novos manuscritos eram produzidos – embora não tão vigorosamente quanto antes, devido à turbulência política. O governo seljúcida e mongol, por mais destrutivo que fosse, não obliterou a identidade armênia e, de fato, deu-lhe outros caminhos para florescer e se transformar. Tampouco se deve supor que os armênios se opuseram intrinsecamente ou permaneceram imunes às influências culturais turcas/islâmicas “ (Panossian, 2006, p.62 – tradução própria)

Antes de adentrar nos seguintes anos de domínio otomano, é importante mencionar a formação de um reino que daria início às primeiras noções de diáspora no imaginário armênio. Logo após a derrocada Bagratuni, uma série de famílias da nobreza migraram para diferentes regiões próximas, como a Geórgia, ou ao centro do império bizantino. Outros, entretanto, partiram rumo a sudoeste, liderados pelos Rubenianos, a mais notável das famílias que se deslocaram para a localidade, fixando-se entre as montanhas Taurus e o mar Mediterrâneo, ao estabelecerem em 1199 o reino armênio de Cilícia, governado pelo rei Levon que, por sua vez, também recebera duas coroas: uma do imperador alemão do Sacro Império Romano e outra do

Imperador Bizantino. Tal especificidade regional de Cilícia se entrelaça com diferentes nações e etnias que transitavam pela região, tanto como aliados quanto ameaças, propulsionando uma heterogeneidade demográfica na qual os arménios não constituíam a maioria da população mas, sim, controlavam as cadeiras mais altas na estratificação social. À medida que se abria para outras línguas e culturas, florescendo em intercâmbio tecnológico e mercantil, o reino de Cilícia contribuiu muito para a adoção do vernáculo arménio na escrita, em clara intenção de democratizar e compartilhar o saber que se renovava e era adquirido em doses cavalares incessantes, num momento que a Arménia era influenciada em contexto direto, de forma inédita, pelo ocidente europeu. O reino colapsou em 1375, com a invasão mameluca do Egito, decretando fim a última entidade de estado soberana arménia até a instauração da primeira república em 1918 (Panossian, 2006). Tomando por base o total domínio da Grande Arménia e Arménia Menor no século seguinte pelos otomanos, analisa-se, então, uma mobilização em massa de migração da elite para estados europeus, sendo o começo de uma organização de diáspora longe da pátria mãe. Além disso, enxerga-se na queda de Cilícia outra influência ao imaginário arménio, quando “temas como exílio, perda de liderança e territorial se tornaram tópicos significativos na arte e literatura arménia – em músicas, poesias, folclore etc.” (Panossian, 2006, p.65). Vale como nota destacar que, para a concepção dos arménios, o reino de Cilícia não é um território de diáspora, mas parte indivisível da Arménia histórica.

2.3 – Entre tragédias e consolidação

O que acontece nos séculos seguintes não se distingue muito da jornada contada até aqui, havendo apenas um câmbio de superpotências que tocavam suas fronteiras dividindo o coração do território da Arménia em dois. Desta vez, os agentes eram o Império Otomano e Persa Safavida, que seguiram com severas batalhas, principalmente pelo século XVI. Como posto anteriormente, as novas formulações e procedimentos da sociedade na qual os arménios se encontravam, majoritariamente em jugo otomano, fizeram com que as elites arménias se deslocassem para as capitais de ambos impérios, Constantinopla e Isfahan, respectivamente. Na aba otomana, existia algo denominado millet, um sistema imposto que tinha como objetivo distinguir os habitantes pela religião onde, protegidos pela lei islâmica, com relativo poder de auto-governo, muitos nobres arménios ainda detentores de terras, as cederam para a Igreja arménia com fim de preservação e independência possível, ao passo que a maior parte da população se manteve camponesa e inicia a transição para uma massa comerciante.

Reconstrução e expansão económica foram encontradas no século XVII, aproveitando novas rotas de comércio e crescente contacto com influências europeias, possibilitando um resgate de produção cultural, especificamente literária, com a impressão do primeiro livro em arménio, na cidade de Nova Julfa, em 1641 e a primeira bíblia impressa em arménio, em 1666, esta feita em Amsterdão. A expansão da economia dos arménios persas também os aproximou da zona de influência russa, a potência cristã mais ao norte, que já contava com numerosos imigrantes nas cidades de São Petesburgo e Moscou. Ao mesmo tempo, a Igreja Apostólica Arménia funcionava como agente de libertação, tentando orquestrar por diversas vezes o apoio papal à independência arménia do domínio de ambas potências muçulmanas, sem sucesso. Entretanto, mudanças viriam após a queda do império Safavid, quando em 1722, Pedro I da Rússia iniciou sua campanha pelo Cáucaso, paralelo à campanha em 1724 feita pelos otomanos, que culminou por dividir a região entre os dois impérios, estimulando os arménios a pensarem possibilidade em formar um governo autónomo mais uma vez, com a ajuda russa. Por mais que propostas tenham sido levadas nas décadas seguintes à imperatriz Catarina, a grande, as ideias nunca saíram do papel, muito por conta das guerras turco-russas em 1787, bem como recorrentes incursões persas que buscavam reconquistar territórios perdidos, entre eles Tbilisi e Arménia Oriental, conforme aponta Payaslian (2007), mencionando inclusive os massacres e destruições de 1796, evento este que terminaria com a morte de Sayat Nova, famoso trovador arménio, muito pertinente a este trabalho. A presença arménia na Geórgia data desde o século III e, durante muito tempo, tinha se tornado um espaço seguro para aqueles que fugiam das guerras turco-persas e russo-persas. De acordo com Panossian (2006), os arménios, tal qual em lugares onde não possuíam controle político, se tornaram proeminentes na liderança do comércio, artesanato e outras profissões respeitáveis, desde o século XVI, sendo que muitos serviam na corte do rei da Geórgia, resultando em poder económico e administrativo. Como consequência, esta expoente burguesia arménia traduziu em efeito volumosa produção cultural, capital para o surgimento de ideais de reformulação nacionalista e identitárias.

Esta competição entre os três impérios era observada atentamente pelas potências europeias, em especial França e Inglaterra, ávidas por suas ambições colonialistas, que não viam a bom grado um controle excessivo da região, contribuindo para que a questão arménia ficasse ainda mais politizada a nível internacional. Terminada a guerra russo-turca, já no século XIX, uma repartição populacional e territorial tomou lugar, permitindo que cidades principais da Arménia oriental, nomeadamente Yerevan e Nakhijevan, recebessem título de governos autónomos. A forte influência das ideias iluministas fez um balanço entre os conservadores

arménios, que viam de um lado a necessidade de preservação das comunidades e revitalização das tradições, acompanhados por aqueles que propunham maior enfrentamento às instituições em sua face mais radical, principalmente às práticas costumeiras da Igreja. Não obstante, Payaslian (2007) comenta que ambos os lados carregavam consigo o mesmo objetivo de reviver a identidade nacional através de todas as comunidades dispersas pelos impérios e estados.

“Durante a primeira parte do século, o nacionalismo armênio apareceu na forma de um despertar cultural, embora no final do século tenha evoluído para uma luta revolucionária armada em reação ao domínio otomano opressivo. O nacionalismo armênio se beneficiou enormemente da importação de filosofias europeias e russas, do nacionalismo e socialismo. O despertar cultural armênio envolveu a reafirmação da identidade nacional como distinta das culturas vizinhas e, paradoxalmente, a integração de princípios e valores ocidentais que defendem a libertação, a construção da nação e a construção do estado” (Payaslian, 2007, p.117 – tradução própria)

O caldeirão de nacionalismos borbulhava pelos grandes impérios colonialistas durante o século XIX, sendo necessária a convocação da Conferência de Berlim, em 1878, para abordar sensíveis tópicos, dentre eles a conhecida Questão Arménia. Ficara decidido que, a fim de evitar maiores tragédias e divisões entre espólios e perdas territoriais com a guerra turco-russa, o sultão Abdul Hamid deveria promover reformas que atendessem as necessidades da população local, no caso arménia, garantindo paz e normalização nas relações (Aslan, 1920). Ávidos por melhorias, intelectuais arménios e líderes da comunidade eram constantemente detidos sob acusações de conspiração. Sabe-se, entretanto, que a soberania do imperador já era contestada também por seus próprios súditos nacionais, que organizavam movimentos revolucionários com ideais republicanos e desestabilizavam a unidade de comando que já se via fragilizada, naquilo que culminaria com o movimento dos Jovens Turcos. Natural de qualquer derrocada de um grande império, a busca por um culpado e de um inimigo comum interno fez com que a perseguição aos arménios se intensificasse, gerando, em contrapartida, uma grande mobilização comunitária, dentro da Arménia e mundo afora na diáspora, entre 1885-95, de organização política-cultural que deu fruto aos conhecidos partidos Armenakan, Hnchakian e ARF, a federação revolucionária da Arménia. Cabe reforçar que, na visão de Panossian (2006), todos os movimentos nacionalistas e partidários arménios, que visavam liberação dos impérios estrangeiros, estavam encharcados de uma ingênua esperança messiânica, acreditando na salvação pelas mãos e ajuda das superpotências cristãs europeias.

Com o intuito de apaziguar outras minorias muçulmanas dentro do império, o governo de Abdul Hamid II sancionou e incentivou milícias curdas a realizarem ataques na região de Sasun, de maioria arménia, destruindo terras, casas e assassinando residentes, naquilo que ficaria conhecido como os massacres dos regimentos de Hamidiyé, em 1894, causando a morte

de 100.000 a 300.000 arménios e originando a alcunha de Sultão Vermelho, mandante e responsável pelo sangue derramado. A inflamação perante tais injustiças aproximou os movimentos revolucionários nacionalistas arménios e a Igreja, numa mescla de secularização heroica e martírio religioso, onde a grande repulsa dos partidos às instituições se dava mais pelo conservadorismo do clero do que nos méritos de fé e identidade que inegavelmente eram portados e preservados pela Igreja Arménia. As visões de Aslan (1920) e Panossian (2006) se complementam quando definem que nenhuma outra minoria étnica componente do império otomano comemorou tanto a queda do Sultão Vermelho quanto os arménios, muito por conta de possíveis alianças entre os Dashnak – ARF – e os Jovens Turcos. Infelizmente, a alegria não foi duradoura e o grupo turco, logo que assumiu o poder, seguiu com uma série de reformas políticas e económicas que, ao invés de beneficiarem os arménios, tal qual esperado, incentivou, de fato, a uma maior perseguição dos cristãos e marginalização dos mesmos, com perdas de propriedade e novos massacres na casa de dezenas de milhares. O nacionalismo turco, inflamado pela revolução, foi pautado, em vias de ocidentalização, na oposição às minorias assírias, gregas e arménias, trilhando um caminho de hostilidades que atingiria seu ponto mais alto no início da primeira Grande Guerra, em evento conhecido pelos arménios como a grande catástrofe. Na noite de 24 de abril de 1915, mais de 200 intelectuais arménios em Constantinopla foram presos e enforcados, escancarando a perseguição que já era óbvia nas décadas anteriores (Payaslian, 2007). Não é o objetivo deste estudo adentrar nos eventos de massacre e deportação que sucederam entre os anos de 1915 e 1922 e constituíram o chamado Genocídio Arménio, nem exemplificar através de uma linha cronológica o sofrimento desumano afligido à população. Por outro lado, é de extrema importância entender que:

“O genocídio dos armênios de 1915-16 no império otomano é a pedra angular da identidade armênia moderna, particularmente na diáspora. É um momento definidor, que por um lado funciona como uma ruptura fundamental com o passado e a pátria histórica, por outro serve como um prisma através do qual a identidade nacional é vista, a política interpretada e a cultura redefinida”. (Panossian, 2006, p. 228 – tradução própria)

Em memória àqueles que perderam a vida, fica o registo de 1 milhão e meio de arménios assassinados. Embora amplamente conhecido, ainda segue um tema de análise delicado, em muito pelo não reconhecimento dos feitos por parte de seus perpetradores e pelo ainda vigente sentimento de armenofobia. Importante perceber, também, as consequências da revolução bolchevique durante o genocídio e pós-primeira guerra, quando a necessidade de evacuar o sul do Cáucaso propiciou um vácuo de poder na região, por volta de 1918, onde se estabeleceu um acordo entre a Turquia e Rússia de delimitação territorial aos moldes das

fronteiras anteriores à guerra de 1878. Não obstante, as forças turcas, abarcadas com derrotas no grande conflito mundial, seguiram com seu plano de conquista territorial até Baku, haja vista que o planalto da Arménia se encontrava desguarnecido e sem o apoio da grande força imperial que providenciava alguma assistência aos locais. Desta necessidade de defesa, nasceu a República Federativa Transcaucasiana, que englobava Arménia, Geórgia e Azerbaijão, com capital em Tbilisi. Entretanto, por desavenças ideológicas a união durou apenas um breve mês e não fora capaz de fazer frente aos ataques e massacres turcos. É neste momento de desalento que a Arménia declara, passados mais de um milénio, sua independência, estabelecendo a primeira República da Arménia, no dia 28 de Maio de 1918. Assumidamente em frangalhos e desprovida de alianças, a nova república contava apenas com alguns territórios do leste da Arménia, os quais integravam anteriormente o império russo, contando com uma população de quase um milhão de pessoas, sendo um quarto refugiados do império otomano. (Panossian, 2006) Sem ter mais para onde fugir, é neste momento que os arménios realizam um de seus feitos mais épicos, na batalha de Sardarapat, onde soldados arménios, em imensa desvantagem numérica e bélica, conseguem impedir o progresso das tropas turcas e garantem a sobrevivência da nação, um verdadeiro respiro em meio ao caos.

O sopro de tranquilidade não durou nada e, em 1920, as forças soviéticas pressionavam o novo governo a aderirem à causa comunista, de maneira que a Arménia se via espremida entre a opressão revolucionária soviética e as reorganizadas forças turcas, agora sobre comando de Kemal Ataturk, que ainda lutava contra influência estrangeira sobre seu antigo território. O Tratado de Sèvres, de autoria das grandes potências ocidentais, que prometia entrega e reparação à causa arménia, no que tangia a devolução de quatro províncias dos territórios da grande Arménia, era de desgosto do militar. Em território arménio, os comandos revolucionários comunistas arménios assumiram o poder ainda em 1920, após renúncia do governo republicano, na altura à cargo dos Dashnak, sendo completada a formulação da União da República Soviética Socialista da Transcaucásia e anexação a então recentemente criada URSS, ao fim de 1922, tornando a Arménia a menor das repúblicas soviéticas. A grande decepção veio com a assinatura do Tratado de Lausanne, registrando a devolução à Turquia seus territórios perdidos durante a guerra, incluindo o Monte Ararat, e sequer mencionando a existência da Arménia, já soviетizada, mais uma vez, um peão anexado sob o mando de uma superpotência.

A vida em território arménio observou relativo bem estar social, com aumento de infraestrutura e industrialização, mais especificamente em torno dos maiores centros urbanos,

a capital Yerevan e a cidade de Leninakan, hoje, Gyumri. O restante do país seguiu majoritariamente rural e de subsistência. As condições sociais começaram a deteriorar-se com a tragédia do sismo de Spitak, em 1988, com aproximadamente 50.000 fatalidades, atingindo uma magnitudde na escala de 6.8 – foi o primeiro evento que as autoridades soviéticas aceitaram ajuda humanitária estrangeira, sendo o dia 07 de dezembro para sempre marcado nas memórias dos arménios locais e da diáspora. Os efeitos são sentidos até hoje a as marcas da destruição ainda estão presentes a todos que visitam Gyumri. A tão celebrada segunda independência, comemorada no dia 21 de setembro, veio em 1991, fruto do colapso da União Soviética e, embora símbolo de um grande marco, apenas aprofundou a jovem nação em uma severa crise, culminando nos anos das trevas, onde a população sofreu com a grave crise energética e tiveram que retornar a meios básicos de calefação e cozinha, utilizando os próprios móveis como combustível. A guerra em Artsakh, também conhecido como Ngorno Karabakh, que envolveu a bem sucedida independência da República Autônoma de Artsakh, em 1994, libertando-se do controle azeri, serviu como um fenómeno de orgulho nacional, ao passo que deixou sentidas marcas sob um povo que busca viver em paz e sofre com alto custo pessoal e humano. Não é o objetivo deste estudo aprofundar-se nos meandros do conflito, que tem início desde as intervenções do início do século, analisadas anteriormente, e reviveu-se em 1988, após plebiscito de independência do povo de Ngorno Karabakh, parte, então, do Azerbaijão soviético –Stalin, em seu jogo geopolítico, decidira décadas atrás alterar as fronteiras soviéticas entre Arménia e Azerbaijão ignorando as etnias majoritárias na região e colocou a região sob controle azeri, tal qual Nakhijevan. Após o plebiscito, uma série de pogroms e massacres aconteceram nas cidades de Sumgait e Baku, com assassinato e estupro da população arménia, com direta participação de autoridades governamentais. Infelizmente, o sentimento de armenofobia ainda é utilizado como pilar do nacionalismo azeri e suas ações são vistas hoje em crimes de guerra na fronteira, incluindo população civil e não se pode precisar quais rumos as relações entre os países tomarão.

Embora difícil a trajetória da nação arménia, é imperativo enxergar também os grandes frutos e belezas que se usufruem e experimentam no cotidiano e história deste antigo povo. Sendo foco desta análise a expressão identitária religiosa e espiritual dos arménios, em especial no contexto artístico, serão apresentadas, a seguir, figuras e elementos, bem como as instituições e procedimentos que compuseram e compõem a cosmovisão dentro do planalto arménio.

3 – Jornada do fenómeno religioso na Arménia

Deverão ser reconhecidos nos tópicos abaixo, portanto, os ânimos e as motivações como fontes de nutrição, chaves básicas de ignição na propulsão do enredo constituinte das ideologias, com o adendo especial da perspectiva religiosa diferir do senso comum, abordando aquilo que considera o verdadeiramente real, confiando ao simbolismo das atividades a produção de um sistema cultural de devoção. Dessa forma, a ação religiosa atua tanto na composição quanto na materialização do complexo de símbolos que se impõe na figura de uma autoridade religiosa, equacionada dentro da formulação metafísica respectiva. Isto se dá justamente pela funcionalidade emanar representações do mundo das coisas sociais e metafísicas, expressão máxima do conceito de símbolo. Logo, a significação só existe quando encontra a contrapartida social, exemplificada, aqui, no contexto da armenidade. A ideologia é expositora da moral, ao passo que lida com as situações, onde as aproveita para justificar e estabelecer sua conduta (Geertz, 1973/2008). É necessário, entretanto, discernir que tal não é uma busca de leis e, sim, uma ciência interpretativa de significados, construídos por si, como um convite a ir além das dinâmicas cruas sociais, um requisito do universo imaginativo dada a multiplicidade estrutural de complexos sobrepostos ou interligados

3.1 – Cantos, lendas originárias e mito

Para se analisar com maior profundidade a trajetória deste povo, é importante levar em consideração como se deu a preservação identitária e formulação do mito originário, presente inclusive nas observações de Agathangelos, cujo estudo focou nos séculos III e IV, em torno da conversão ao cristianismo, bem como o louvado trabalho de Movses Khorenatsi, por volta do séc V, em sua compilação da História dos Armênios, incluindo fragmentos de épicos transmitidos entre gerações tal qual por via de consultas a antigos templos pagãos existentes.

O folclore arménio é representado por uma série de lendas presentes em livros dos primeiros escritores em língua arménia, oriundos da tradição oral. Inegavelmente, considerável gama da cultura, mitologia e folclores épicos, foi desenvolvida sob forte influência de seus vizinhos. Entretanto, é válido ressaltar a existência de uma cultura Indo-europeia que já gozava de seus mitos e divindades e servira de herança histórica e social. Petrosyan (2002) afirma que todos os épicos seguem um mesmo padrão de criação, com base no mito etnogônico, onde o complexo de figuras e suas relações permanece relativamente bem preservado. Contudo, houve, sim, no passar dos séculos, substituição de nomes históricos por alcunhas de reis e príncipes históricos da Arménia, bem como a atribuição de elementos externos.

Sendo um povo antigo, a jornada dos arménios vem desde o período pré-histórico – quinto milénio antes da era atual até o século X a.C – e se manifesta de forma mais concreta no chamado período pré-armênio, ganhando corpo no século VI a.C, data dos primeiros registos afirmando a existência do estado Arménio:

“No prolongado intervalo, entre o mencionado “período armênio” e a data da sonhada escrita nacional, assiste-se, no entanto, aos primórdios de uma literatura falada, cujos remanescentes, conhecidos como Cantos de Goghten, foram preservados pela tradição oral. São os documentos mais antigos da literatura arménia, de teor mitológico, histórico-épico, dramático e, também, humorístico. Vêm de séculos distantes, enfatizando mitos e reis da Antiguidade arménia. Quando grandes movimentos migratórios, confrontos com os invasores, operações para a recuperação das fronteiras, obras de canalização e fundação de novas cidades sulcavam o país, poetas e menestrelis se entregaram a evocar os dias felizes nos lares e os feitos dos que se empenhavam por uma nova história da nação.” (Kerouzian, 1978, p.264)

Tais canções recebem o nome da província onde eram mais ouvidos, localizada em Shirak, região de plantações e população costumeiramente festiva. Compostos em arménio clássico, acompanhados pelo bambir, instrumento local, os bardos não possuem autoria definida, porém, segundo Kerouzian (1978), apegando-se à elaboração linguística dos cantos, devem ter sido de fato compostos no momento em que os arménios chegaram às planícies do Ararat, passando pela Anatólia, na mescla inicial com habitantes urartus e hayasa, dentre outros povos autóctones do planalto, que também assumiram a língua arménia, já bem desenvolvida, como seu idioma nacional. Aqueles que recolhiam os cantos realizavam uma distinção de acordo com o tom utilizado, divididos em cantos tsutsk e mrmuntchk. O primeiro se refere àquelas músicas de astral festivo, para exibição, enquanto o segundo é recitado em voz baixa, em ocasiões de menor alegria.

Em seu excelente trabalho quanto à integridade da compilação e tradução para o português, Kerouzian (1978) classificou os cantos em dois grupos, de acordo com a transmissão e recolha feito pelos antigos, onde o grupo A seriam aqueles preservados pelo nome e enredo, enquanto o grupo B, mais numerosos, são aqueles onde apenas alguns versos foram preservados. Segue a estrutura feita pelo autor:

“Grupo “A”:

1 — Canto de Hayk

2 — Canto de Aram

3 — Canto de Semiramis e de Ara, o Belo

4 — Canto de Sanatruk

5 — Canto de Yerwand

6 — Canto de Mam Kun

Grupo “B”

1 — Canto de Vahagn

2 — Canto de Vardkes, o Jovem

3 — Canto de Tork, o Gigante

4 — Canto de Artashes I (vitória sobre os alanos)

5 — Canto de Artashes I (pedido de casamento)

6 — Canto de Artashes I (casamento “à oriental”)

7 — Canto de Artashes I (núpcias)

8 — Canto de Artashes I (tempos felizes!)

9 — Canto de Satenik (namoro)

10 — Canto de Satenik (conspiração)

11 — Canto de Artavazd I (infância)

12 — Canto de Artavazd I (fundação de Marakert)

13 — Canto de Artavazd I (no enterro do pai)

14 — Canto de Artavazd I (resposta do pai)

15 — Canto de Simbat Bagratuni

16 — Canto de Tigran II, o Grande

17 — Canto de Tiridat III

18 — Canto de Simbat Mamikonian” (Kerouzian, 1978, p.268)

Com o intuito de não se estender para além do escopo, serão analisados abaixo apenas alguns cantos para que se prepare uma base sólida de entendimento sobre o que são os arménios naquilo que toca a identidade nacional e seu mito originário, com as figuras reconhecidas como patriarcas.

Posto isso, é apenas natural começar pela análise da lenda do patriarca fundador, Hayk, herói epônimo dos arménios, dado que o país se chama Hayastan e os arménios se chamam de hay. Hayk, um belo gigante, de força impressionante, é o protagonista desta lenda que contam Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração

os bardos, onde Bel, chefe e semi-deus da Babilônia, da época da Torre de Babel, exigia submissão dos armênios, prontamente rejeitada pelo clã de Hayk, que tem como única opção partir para defesa em desvantagem numérica, conseguindo, numa vitoriosa batalha, matar Bel em uma flechada e liberar seu povo, possibilitando a migração ao norte a fim de se estabelecer na terra de Ararat, fundando grandes cidades pelo caminho, principalmente em torno do mítico lago Van, região de extrema importância na Armênia antiga. A importância de Hayk é tamanha que nas traduções da Bíblia ao armênio, a constelação de Orion é, na verdade, chamada de Hayk, abrindo espaço para interpretações de fato astronômicas da lenda, conforme aponta Ananikian (1925), haja vista que Hayk também armou seu exército em forma triangular, em semelhança com a formação da estrela Adaher, em Orion. Outro corpo celeste que recebe novo nome na Armênia é Sirius, onde seu ciclo é conhecido como ciclo de Hayk, além de possíveis relações com o planeta Marte. De forma resumida, entende-se que:

“O real disfarçado em lendário, pelo autor anônimo deste canto, é a narração das origens do povo armênio e de sua terra. Sabe-se, pela história, da migração de um de seus componentes: os “armênios” vindos do continente europeu (zona dos Bálcãs), nos fins do 2.º milênio antes de nossa era, e demorando nas fronteiras do desaparecido Império Hitita, chegam no século VI às terras do Reino de Urartu; fundem-se com os autóctones urartus e hays, passando o país, a partir daquele século, a ser denominado Hayastan (hay + a + stan: lugar dos armênios) pelos seus habitantes, e Armênia pelos estrangeiros” (Kerouzian, 1978, p.269)

Outro canto que desperta interesse a este trabalho é o canto de Aram, visto como sétimo chefe da Armênia, filho de Harma e neto de Hayk, responsável por épicas vitórias e maestria estratégica, enfrentando deuses e rivais vizinhos, instituindo a língua armênia a todos os habitantes do reino. Aram por vezes é identificado com o antigo rei de Urartu, que combateu os assírios por volta dos anos 800 a.C. Sabe-se da lenda que:

“Aram luta contra os descendentes do gigante Titã, da mitologia grega, em Cesaréia - na Capadócia. Luta, também, contra Bar-Sham, descendentes dos gigantes e semi-deus da Assíria entre as montanhas de Korduk e a planície da Assíria. Guerreira, também, contra “Payapis - o Gigante”, um tirano que dominava terras entre os mares Pôntico e o Oceânico, expulsando-o para uma ilha no mar Asiático.” (Camargo, 1997, p.108)

Sucessor de seu trono foi Ara, o Belo, cujo canto é um dos mais interessantes e debatidos por conta das divergências entre datas e personagens, onde parece navegar de certo nas convergências mitológica. Diz a lenda que Semíramis, rainha assíria casada com o rei Nino, apaixona-se por Ara, na ausência de seu marido, e o convida para que a visite em Nínive, capital de seu reino, para que sacie suas vontades e possivelmente assuma um lugar no trono. A rejeição da proposta por parte de Ara, correto e leal, impulsiona a rainha a lançar uma ofensiva de

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração 36

invasão à Arménia e, mesmo com ordens de poupar a vida de seu amor, Ara acaba morto em batalha. Seu cadáver é conduzido ao palácio real de Semíramis onde evoca a figura mítica do Aralez, um cachorro alado, que lambe as feridas de Ara e o ressuscita, evitando que os arménios seguissem contra-atacando. Khorenatsi em suas anotações da história arménia, já imbuído de um ideal cristão, rejeita a possibilidade de qualquer ressurreição de Ara, anotando que fora apenas um truque da rainha para impedir o avanço das tropas arménias sedentas por vingança, dado o falecimento de seu rei. Kerouzian (1978) comenta o imenso destaque que Khorenatsi dá a Semíramis, presente também em lendas do segundo milénio antes da era atual e historicamente reconhecida como mulher do rei assírio Shamshi-Adad V, cujo reinado durou entre os anos 823 e 810 a.C. O autor atribui à rainha uma série de construções de grande porte realizadas na Arménia, nos arredores de Van. Ananikian (1925) abre espaço também a outra versão relacionada ao conto de Ara, presente no clássico República, de Platão, onde menciona “um certo herói panfílico chamado Er, filho de Armenius” (Ananikian, 1925, p. 68) morre e retorna a vida de forma semelhante, contando tudo que viu do outro lado. Adicionalmente, considerando o carácter abrangente e sincrético das lendas, o que parece fazer mais sentido, de fato, é a adaptação do épico de Gilgamesh, onde Ishtar realizar o mesmo percurso de se lançar ao mundo dos mortos, enfrentando toda sorte de desafios para trazer seu amor à vida, de forma similar também a lenda da suméria Inanna.

É parte integrante da identidade arménia, também, a vivência espiritual em sua variada trajetória religiosa. Convém entender, portanto, antes de entrar-se em maior análise, o conceito de manifestação do sagrado tal como Geertz (1973/2008) definiria, onde a religião funciona enquanto um particular sistema de símbolos atores no estabelecimento de disposições concretas e perenes, com tamanha profundidade possível somente a partir da formulação de conceitos capazes de estipular uma ordem geral de existência caracterizadora dos fatos da realidade. Ou seja, os símbolos sagrados carregam a qualidade de sintetizar o tom, a moral e a estética que sustentam a visão de mundo elaborada. O autor definiria isto como a ideologia sobre a ordem da atualidade, uma ação moldadora de carácter. Não obstante, demanda-se profundidade em decifrar aquilo que o símbolo guarda para além de si, o que permanece escondido. Entra em cena a manifestação ritualística, palco da consagração cerimonial, que catalisa, exemplifica e gera as ordens da existência, previamente mencionadas. Tomando como base a justificação de um comportamento sacro como maneira de sintonia a uma ideologia, a retroalimentação do mito original é posta em andamento, pois os alicerces do mundo imaginário são erguidos e vivenciados nos símbolos. Afere-se, então, que, para existir ideologia, prescinde-se do contexto

social e psicológico e é deste ponto de vista que uma correta análise religiosa deve ser feita, haja vista que cosmovisões habitam nos aspectos cognitivos e existenciais, atuando nas relações sociais e na mente.

3.2 – A chamada era pagã

As anotações de Agathangelos apresentam a existência de sete grandes altares na Arménia, dedicados as divindades principais: Aramazd, Anahit, Tir, Mihr, Baal-Shamin, Nane e Astghik. Há, além destes, aquele conhecido como Vahagn, o oitavo, preservado em crença nacional, que integrava uma tríade preferencial entre os arménios, na qual Aramazd é o mais poderoso e Anahit a mais popular.

3.2.1– Divindades

Tendo em vista os processos que levaram a solidificação de um panteão mitológico, em um momento de conciliação e vandalismo sincrético, Ananikian (1925) corrobora à visão sobre a religião antiga dos arménios ser oriunda de três fontes principais: nacional, iraniana e média-asiática. Este último, incluindo sua composição semita, aparenta, segundo o autor, não se estender muito além do que seria um rito em torno da crença em uma divindade mãe. Por outro lado, entende-se que o reflexo identitário nacional estaria enquadrado como um representante de estágios iniciais de desenvolvimento dos Vedas e Avesta. Acrescenta-se a esta mescla o imagético helênico, que exerceu forte influência através das estátuas trazidas à região encontradas em santuários e templos.

Infelizmente, dada a destruição quase total de elementos religiosos pagãos após sua conversão ao cristianismo, há pouca informação ou registros arqueológicos concretos sobre funcionalidade cotidiana de suas antigas divindades. Não se sabe qual era a divindade chefe dos arménios antes de sua conquista de Urartu, podendo-se cravar, por outro lado, que em sua continuidade histórica, Aramazd era soberano, em uma clara correlação com Ahura Mazda do Zoroastrismo persa. Não obstante, deve-se ter cuidado ao implicar qualquer relação absoluta em seus traços se comparado a divindade iraniana, haja vista que Aramazd possuía atributos que remetem a algum tipo de divindade dos céus ou firmamento. Supremo, mas sem exclusividade, era visto como másculo e sábio, semelhanças que podem ser inferidas, talvez, como advindas de Arya. Sua força era benigna, uma bondade inofensiva e amorosa, sendo pouco relacionado à guerra e sem se caracterizar como uma oposição ao mal, algo que é

extremamente marcante na dualidade do Zoroastrismo. Sendo uma divindade dos céus, era relacionado à prosperidade e abundância da terra, portador de bonança.

Conhecida como a grande mãe, a obriedade indica a proximidade de Anahit com a yazata iraniana Anahita, entretanto, suas semelhanças não se estendem muito além. As qualidades de Anahit eram veneradas em muitas cidades, como Artaxata e Ashtishat, com adendo de seu templo mais rico situar-se em Erez, de acordo com as anotações de Strabo, onde apelavam a sua benfeitoria, sobriedade e fertilidade. Em seu estudo sobre mitologia arménia, Ananikian (1925) faz questão de citar referências de Agathangelos com relação às palavras do rei Tiridates, louvando Anahit como doadora de vida à nação. Nesse aspecto, pode-se estruturar, então, Aramazd como fertilizador das terras e Anahit como agente de fecundidade.

Perto de Artaxata existia outro templo, este dedicado a Tir, divindade intérprete dos sonhos, também conhecido como escriba dos deuses, responsável pelas anotações de atitudes positivas e negativas das pessoas, condutor das almas dos mortos para o outro mundo. Tal atribuição aproxima Tir do babilônio Nabu, com referências a Hermes, mensageiro e patrono da eloquência, nas palavras de Kurkjian (1958), também associado ao planeta Mercúrio, embora, deva-se registrar que, em termos práticos, o grego Apolo era quem tinha sua estátua representada no templo de Tir, como aponta Petrosyan (2007), reforçando a característica múltipla de Tir, por vezes solar, por vezes oráculo do destino e morte.

O conhecimento compartilhado sobre o arménio Mihr é, reconhecidamente, fragmentado. Enxergue no Zoroastrismo como representante do sol e cultuado na Arménia como divindade da luz e fogo, guerreiro, sendo relacionado, em tempos sincréticos, a Hefaeistos. Ananikian (1925) faz questão de remarcar que não se ouviu falar na Arménia sobre mistérios Mithraicos e que a concorrência com a divindade nacional Vahagn, cujos próprios atributos já simbolizavam ao povo boa parte das características de Mihr, foram cruciais para que tal culto não fosse muito a fundo nas intenções e crenças arménias. Não obstante, é de extrema importância ressaltar que seu nome era preenchido com significado e veneração, sendo um radical que deu origem tanto a personagens em lendas épicas nacionais quanto até mesmo a palavra templo, chamada mehean, em arménio.

Outra divindade que gozava de muito carinho entre os arménios é Nane, relacionada originalmente uma divindade suméria, possivelmente influenciada também por Ishtar, do famoso épico de Gilgamesh. Não se sabe ao certo, quando Nane, chegou ao panteão arménio mas Ananikian (1925) figura que tal situação deve ter acontecido antes do enriquecimento imagético feito por Tigran, o grande, com a importação de imagens sírias e fenícias. Em certa

concordância, Kurkjian (1958) levanta hipóteses sobre a origem elamita da deusa, bem como registra traços da concepção miraculosa de Nane, em conjuntura que inspira elucubrações sobre semelhança com a Grande Mãe frígia e Cibele. Considerando que seu templo situava-se em T'il, frente ao vilarejo de Eriza, local do templo de Anahit, Petrosyan (2007) faz subjetivas indicações sobre a identificação de figuras mitológicas a divindades de épocas passadas, em contexto de proximidade geográfica, apontando a herança mesopotâmica com a mitológica Semiramis, onde T'il, significando monte, é uma palavra semita emprestada ao arménio, sendo unicamente utilizada para referir ao monte criado por Semíramis.

Para Kurkjian (1958), Barshamin – também conhecido como o fenício Baal-Shamin, cujo significado em aramaico era divindade celeste – foi mais um dos ídolos trazidos da Mesopotâmia a Arménia pelo rei Tigran, responsável por colocar uma imponente e brilhante estátua de marfim, cristal e prata na vila de Thordan. Na visão de Ananikian (1925), ao explicar o everemismo como carácter supremo dos mitos arménios, Baal-Shamin seria um gigante deificado pelos sírios, dado seu carácter regulador de boas ações, que teria sido derrotado pelo arménio Aram, previamente citado neste trabalho. Entretanto, o autor acrescenta que, em realidade, havia muito mais à personalidade de Barshamin, sendo um verdadeiro ator do bem e do mal, morte e vida, chuva e sol.

Dentre todas as divindades semíticas incorporadas ao panteão arménio, Astghik/Astlik recebia maior atenção e afeto do povo arménio, sendo vista como amante e parceira do herói nacional Vahagn. Interessante notar que mesmo a presença de Anahit e Nane não diminuiu o apreço a esta divindade, cujo templo era também localizado em Ashtishat, junto de Anahit e Vahagn (Ananikian, 1925). Dicas sobre a manifestação divina de Astghik podem ser encontradas na etimologia de seu nome, significando pequena estrela – astl é estrela em arménio, ik é sufixo de diminutivo. Para os arménios já helenizados, Astghik era relacionada a Afrodite, enquanto há também clara relação com o planeta Vênus, este chamado na arménia Arusyak, pequena noiva, um título antigo da deusa Ishtar. Para além das proximidades com ela e Inanna há, todavia, quem indique uma relação de Astghik com a síria Kaukaba, a estrela fêmea, dado seus atributos de deusa do amor e maternidade.

A figura de Vahagn carrega consigo uma complexidade única dentre as divindades até então citadas. Para Agathangelos, era um dos grandes deuses da Arménia, enquanto, para Khorenatsi era deus e possível nobre. Identificado com Hércules, compunha a tríade divina com Aramazd e Anahit, similar à tríade iraniana, Ahura Mazda, Anahita e Mithra, onde o último foi substituído pelo herói nacional arménio. Para Petrosyan (2007), tal relação entre o terceiro

membro com o sol era algo oriundo tanto do povo de Urartu quanto do panteão Hayasa. Valente guerreiro, matador de dragões, seu nome encontra contrapartida com o Avesta Verethragna, deus da vitória, onde há também o paralelo etimológico com o védico Vrtrahan, na passagem que o deus do trovão Indra vitoriosamente mata o dragão Vrtra. Há de se ressaltar, entretanto, que Verethragna não é um matador de dragões a fim de não se cometer nenhum equívoco metodológico. Para os armênios, os dragões eram mortos pelo sol, sendo essa uma das circunstâncias que colaboram com a marcação enfática de Vahagn como deus solar. A outra seria a identificação cristã de Vahagn com São João Batista, cuja estética em tradições cristãs orientais lhe aproximam ao sol e cuja igreja fora construída próxima ao templo destruído de Vahagn.

A lenda do nascimento de Vahagn, herança dos cantos de Goghten, é uma das maiores referências para se tentar compreender mais sobre este personagem, cujo hino retrata não somente seus atributos físicos como também glória e atividade, sendo um excelente exemplo de poesia indo-europeia e forte indicativo do caráter nativo armênio em Vahagn (Petrosyan, 2007). Como acima mencionado, os indícios de influência védica podem ser percebidos por Agni ter nascido também no céu, na terra e no mar, percebendo que algumas das qualidades e forças de Vahagn relacionam-se com o raio, o fogo sacrificial e o sol. Ananikian (1925) faz referência ao caule da planta, figura muito presente na mitologia da região, onde matadores de dragões são oriundos ou buscam refúgio em flores encantadas, bem como a importância dos mesmos para a bebida sagrada e divindade Haoma-Soma. Adicionalmente, é curioso notar Vahagn como um herói nacional que rivaliza com outras divindades estrangeiras, seja por consequência de semelhança em atributos, como é o caso com Mithra-Mihr, seja por interações retratadas em lendas, como o conto da criação da Via Láctea quando, para os armênios, durante um rigoroso inverno, Vahagn foi até a Babilônia para pregar uma peça em Baal-Shamin, roubando seu feno, que estava coberto de neve. Enquanto fugia pelos céus, retornando à Armênia, a neve ali presente fixou-se no firmamento, dando origem a galáxia.

Tais peculiaridades exemplificadas no mito de Vahagn, bem como nas outras divindades abraçadas pelo panteão armênio, sinalizam como o sagrado também se manifesta como concepção de mundo, num enfrentamento direto de ações históricas, assumindo a sacralidade construída como parte ontológica de um universo específico. Apegando-se as palavras de Eliade (1957/1987), a proteção do sagrado é feita, justamente, pela elaboração do mito a ser vivenciado no coletivo.

Sendo assim, pode-se inferir que as divindades acima referidas, portadoras de atributos símbolos da realidade e universo a quem se equacionam, assumem uma identidade arménia e devem ser vistas como indissociáveis da trajetória religiosa da nação, enquanto produto e molde de uma cosmovisão que se faz pertinente apenas para este povo em específico, fruto de sincretismos e mitos originários. Russell (1987), por sua vez, em seu estudo sobre o zoroastrismo arménio, não nega a qualidade nativa destas divindades, porém a enxerga como a manifestação caucasiana de uma cosmovisão iraniana que, à época, dominava boa parte do território asiático. O autor peca, no entanto, ao não valorizar a herança de qualidades de divindades urartu e arménia percebidas no panteão supracitado, enraizadas no planalto antes de qualquer contato com as ideias zoroastras. As divindades, da chamada era pagã, arménia são autóctones do planalto arménio, pois representam caminhos e mesclas da vida mística e histórica deste povo que só poderiam ser formuladas e vivenciadas desta forma, neste local.

3.2.2 - Calendário Arménio

No que diz respeito aos primeiros arménios, localizados em uma região no mundo vista como um dos berços da ciência antiga, a observação astronômica era parte natural da vida cotidiana, mesmo considerando seu território e população limitados. Com base em recentes achados como numerosos petroglifos de conteúdo relacionado ao fenómeno dos astros, é clara a admiração e interesse pela Terra, Sol, Lua, constelações e outros planetas. Além disso, a Arménia moderna conta em seu território com dois observatórios antigos, Karahunge e Metzamor, um espetáculo para aqueles que estudam o tema. O primeiro – cujo nome pode significar pedras cantantes e tem sua construção estimada entre 7.700 a 4.000 anos atrás – é conhecido como o Stonehenge arménio, situando-se a 200 km da capital Yerevan, em uma altitude de 1.770 m, composto por 222 pedras que se estendem por 250 m, com uma elipse centrar formada por 40 pedras, algumas com buracos para observação de estrelas definidas. O segundo se encontra a 35 km de Yerevan, na região de Sisian, local de um acampamento do quinto milênio antes da era atual, onde o observatório era anexado a uma fortificação cuja estimada data é de 4.600 anos atrás e tais dólmenes encontrados remetem às eras neolítica e do bronze. Do ponto de vista religioso, tem-se como registro mais antigo, as observações de Xenophon no tocante a sacrifícios de cavalos para o sol, acompanhado séculos depois pelas repetidas alusões de Khorenatsi à adoração do sol e lua na Arménia (Ananikian, 1925) da mesma forma que Agathangelos cita, com base na carta de Diocleciano ao rei Tiridates, a veneração dos arménios aos corpos celestes. É de costume na Arménia enterrar seus mortos

virados para leste, protegidos de maus espíritos, como também construir suas igrejas e monastérios na direção do nascer do sol. A dedicação e atenção à lua, suas fases, eclipses e influências, era também notável, haja vista que a mesma era entendida como deusa da fertilidade, onde antigos xamãs e feiticeiros poderiam atraí-la à Terra para que a mesma pudesse ser ordenhada, numa direta relação com a figura da vaca. Por sua vez, nas palavras do grande astrônomo armênio do século VII, Anania Shirakatsi, a lua era vista pelos patriarcas como zeladora das plantas, enquanto estrelas e planetas, com devido foco nos signos do zodíaco, eram apreciados como figuras decisivas no destino humano.

Esclarecendo e exemplificando os fatos até então apresentados neste trabalho, o produto do pensamento armênio percebe-se vivo em seu antigo calendário, conhecido como Tomar Hayots, utilizado até o século XI, dado do arranjo e introdução, por Hovhannes Imastaser, do calendário Juliano. Como veremos abaixo, os nomes eram, desta forma, dedicados às atividades relacionados com suas entidades regentes:

- “նաւասարդ-ի /nawasard-i/
- հոռի /hoi-i/
- սահմի /sahm-i/
- տրէ /trē/
- քաղոց /k'alo-c'/
- արաց /ara-c'/
- մեհեկան-ի /mehekan-i/
- արեգ /areg/
- ահեկան-ի /ahekan-i/
- մարերի /marer-i/
- մարգաց /marga-c'/
- հրոտից /hroti-c'/
- աւելեաց /aweleac'/'

(http://www.rahamasha.net/uploads/2/3/2/8/2328777/armenian_calendar.pdf acessado em 31/01/2022)

Conforme estudo feito por Gray (1907), cada mês possui seu significado, destacando-se o primeiro mês, Navasard, que tinha suas festividades de ano novo relacionadas a Aramazd e Anahit, sendo celebrado no que seria equivalente ao atual mês de Agosto, enquanto Tre é o

mês dedicado a divindade pagã Tir. O sétimo mês é Mehekan, dedicado às festividades de Mihr, herança do festival de Mithra praticado no zoroastrismo, cujas práticas eram semelhantes ao Nowruz, ano novo iraniano, aplicadas por sua vez ao festival de Trndez, na Arménia, celebrado atualmente no dia 13 de fevereiro, onde se preserva o hábito de saltar enormes fogueiras, simbolizando a chegada da primavera e fertilidade (Gray, 1907). Outro mês que merece destaque por se relacionar às crenças religiosas dos antigos arménios é Areg, que literalmente significa, do sol. Já com relação aos 30 dias dos meses, seguem:

- “1. Արեգ
- 2. Հրանդ
- 3. Արամ
- 4. Մարգար
- 5. Ահրանք
- 6. Մազդեդ
- 7. Աստղիկ
- 8. Միհր
- 9. Ջուպարեր
- 10. Մուրց
- 11. Երեզկան
- 12. Անի
- 13. Պարխար
- 14. Վանատ
- 15. Արամազդ
- 16. Մանի
- 17. Ասակ
- 18. Մասիս
- 19. Անահիտ
- 20. Արագած
- 21. Գրգռռ
- 22. Կորդուիք
- 23. Ծմակ
- 24. Լուսնակ
- 25. Յրօն

- 26. Նսլաւն
- 27. Վսհաւգն
- 28. Սէիւն
- 29. Վարաւգ
- 30. Գիշերաւալար”

(http://www.rahamasha.net/uploads/2/3/2/8/2328777/armenian_calendar.pdf acessado em 31/01/2022)

Analisando os dias do mês, consegue-se traçar com ainda mais clareza aqueles elementos que eram queridos e importantes no dia a dia dos arménios, como a presença de outros deuses e figuras do panteão arménio. Com relação a divindades, segue-se a seguinte ordem: Areg, primeiro dia do mês, dedicado ao sol; Astlik, sétimo dia, reservado a figura de mesmo nome previamente citada; Mihr, com o oitavo dia também dedicado a si; Aramazd, deus supremo, recebia o décimo quinto dia do mês, enquanto Anahit e Vahagn tinham o décimo nono e vigésimo quinto dias dedicados, respectivamente. Vale notar que o terceiro dia do mês é uma homenagem à figura Aram, legendário herói descendente de Hayk e um dos patriarcas arménios. É expressivo perceber a cidade histórica de Ani, antiga capital da Arménia e necrópole dos reis no período da dinastia arsácida, como décimo segundo dia do mês, indicando que o carinho que se direciona a abandonada cidade, hoje sob domínio turco e em ruínas, é originário de outros tempos. Ainda com relação à atenção e adoração que os arménios tinham ao relevo, é de suma importância anotar que quatro dias de cada mês eram dedicados a quatro montanhas distintas: Masis, o décimo oitavo dia, entregue ao monte Ararat; o vigésimo dia, que recebe o nome de Aragats, atualmente o pico mais alto em território arménio; Npat, vigésimo sexto dia, local da nascente do rio Tigris; Varag, vigésimo nono dia, também nome de um monastério na Arménia.

As informações aqui revisadas são essenciais para que se tenha em mente a cultura animista que era vivida na Arménia antiga, conforme estressa Ananikian (1925), em seu comentário sobre o Ararat, venerável antes mesmo de qualquer episódio relacionado ao cristianismo, abrigando fadas e dragões, com sua imponente grandeza vulcânica e possível correlação com a divindade frígia, Marsyas-Masses. O monte Npat era visto pelos zoroastras como lugar de repouso da importante divindade indo-iraniana, Apam Napat, deusa da água, enquanto o monte Pashat era lugar de adoração do fogo e onde fora também construído templos para Aramazd e Astghik.

3.3 – David de Sasun

Partindo do pressuposto que os povos indo-europeus iniciaram uma jornada migratória catalizadora que amalgamava e transformava as culturas locais presentes no curso de seus caminhos, Petrosyan (2002) considera o épico arménio como comprovante da existência de um mito básico indo-europeu, onde três pontos se mantêm de certa forma presente em grandes histórias fundadoras, tal como a presença de uma divindade do trovão, vitoriosa sobre seu inimigo, a traição da mulher arditamente relacionada com uma serpente, bem como a punição do filho da referida divindade e sua consequente redenção, trazendo prosperidade e uma nova ordem.

Há muitas versões deste épico, cujas origens são marcadas pela tradição oral, sendo título original *Temerários de Sasun*, *Sasna Tser* no arménio, que relata a vida, luta e conquistas de quatro gerações de bravos homens defensores da cidade de Sasun, na região de Van, principalmente contra o domínio muçulmano entre os séculos VIII e X da era corrente. Já no século XIX, o conto foi publicado pela primeira vez, recebendo diferentes edições de grandes nomes da literatura arménia.

Conta a história, dividida em quatro partes, que a deusa e princesa Tsovinar, casada com o Califa de Bagdá, engravidou imaculadamente dos gêmeos, à véspera do feriado da Ascensão do Senhor, após ir beber água de uma fonte. Salgada era a água que fez a princesa realizar uma prece, sendo atendida com enorme fluxo de água branca, conduzindo-a até o mar, onde a mesma desaguava, prontamente entrando para se banhar e concebendo Sanasar e Baldasar. A inteligência de sua mãe, ora relacionada a divindade do trovão ora como deusa das águas – ambas indicativo de fertilidade e chuva – protege os dois rapazes até sua maioridade, onde começam a realizar grandes atos como a morte de um dragão invasor atirando pedras de um moinho. O filho de Sanasar, grande Mher, identificado com a figura do leão, é responsável, por sua vez, por ir até o Egito enfrentar e se provar de alto valor em luta e espírito ao lorde do reino, garantido a segurança de Sasun e o fim do pagamento de tributos. A maior figura do épico é David, neto de Sanasar, cujo ato ganhou tamanha importância que dominou o título da história. Dentre a reconstrução de um monastério do alto da montanha, controle sobre bestas selvagens e vitórias épicas contra invasores mamelucos, é dos feitos de David recuperar o gado de sua família que fora roubado ao derrotar quarenta devs – espíritos malignos que entraram na cultura arménia através do zoroastrismo e seguiram permeando o imaginário da região mesmo após crescimento do islamismo, sendo geralmente relacionados a lugares pedregosos e o ar,

conforme aponta Ananikian (1925). A última figura que completa o épico é o pequeno Mher, filho de David, que tem desavenças com o pai e fora amaldiçoado por um anjo, a pedido do mesmo. Sua figura, para Russell (1987) é uma prova clara de como os elementos pagãos, neste caso representado pelo zoroastra Mithra, o arménio Mihr, seguiram vivos dentro do folclore nacional. Diz a lenda que o pequeno Mher, jovem e abusado, caçava um pássaro montado em seu cavalo quando entrou dentro da caverna galopando, onde preso, após a pedra cobrir sua saída, controla as rodas do destino e reside com grande fortuna. O autor aponta, também, como era de costume do povo urartu, que habitava a região de Van, construir cavernas chamadas portais de Deus. Acredita-se que Mher saia de sua caverna duas vezes ao ano, no dia da Ascensão e no festival de Vardavar, onde vem testar o mundo a fim de verificar o estado das relações humanas e, quem sabe, retornar, trazendo paz e bonança.

3.4 – Cristianismo e uma nova ordem

De acordo com a sagrada tradição da Igreja Arménia, o início do cristianismo em seu território se deu ainda durante o primeiro século da era corrente, na época da evangelização feita pelos próprios apóstolos. Aproveitando-se de circunstâncias favoráveis à pregação tanto internas quanto externamente, a propagação da palavra foi facilitada graças a sólidas relações culturais, políticas e comerciais estabelecidas pelos arménios e seus vizinhos. Considera-se, com base em relatos em diferentes línguas – grego, latim, siríaco – que São Judas Tadeu e São Bartolomeu estiveram de fato na Arménia e, portanto, são estimados enquanto fundadores do cristianismo arménio. Além do ímpeto que lhes cabia em divulgar a boa nova, os apóstolos buscaram a região justamente pela existência de uma diáspora judia no território, um movimento estimulado logo antes do fim do milênio anterior.

3.4.1 – Formação e Rito

Segundo conta-se, após a Ascensão de Cristo, São Tadeu chegou em Edessa, 44 A.D., na Arménia Menor, realizando a cura e conversão do rei Abgar de Osrohene, acometido pela lepra, antes de partir em pregação pelo restante das regiões, seguindo para a Arménia Maior. Nesta jornada contava com um número cada vez maior de seguidores, dentre eles a princesa Sandukht, que viria a se tornar a primeira santa da Igreja Arménia, martirizada por ordem de seu pai, rei Sanatruk de Shavarshan, da província de Artaz, sendo ele também o responsável pelo martírio de São Tadeu, em 66 DC..

A trajetória de São Bartolomeu se conecta com a Arménia após uma passagem pela Pérsia e, de forma similar, termina com a morte por mando do rei Sanatruk, em 68 D.C. Sabe-se que sua atuação fora de grande valor no reino e atingiu a conversão de figuras da nobreza que representavam significativo poder social. Tais relatos históricos podem ser observados graças aos apontamentos feitos por Tatian, no séc. II (Rodriguez, 2011).

Entende-se, portanto, que o cristianismo era praticado por um crescente número de pessoas durante os primeiros dois séculos da era atual. Conta a história que a conversão do estado arménio veio pelas ações de São Gregório, o Iluminador, santo patrono da Igreja Arménia, no ano de 301. (Sapsezian, 1997). A santa tradição relata que São Gregório era filho de um membro da nobreza persa no reinado do Rei Ardashir I, que fora enviado a Arménia matar o então rei Khosrov. Como vingança, em suas últimas palavras, Khosrov comanda a morte de toda a família de seu assassino, sendo Gregório o único a escapar para Cesareia, onde seria criado como cristão. Anos depois, já educado e aprofundado em sua fé, São Gregório retorna à Arménia, onde encontra Tirídates, filho de Khosrov, a ocupar o trono. Quando obrigado pelo rei a prestar suas homenagens à estátua da deusa Anahit, prontamente recusa e expõe sua crença cristã, bem como todo seu passado, recebendo ordens de tortura e aprisionamento em um poço profundo, na localidade hoje do monastério Khor Virap, na cidade de Artashat, onde ficou por treze longos anos. Nos anos seguintes, os níveis de perseguição aos arménios aumentaria consideravelmente, consequência de dois éditos processados pelo rei, condenando a prisão a todos os cristãos, confiscando suas propriedades, e ordenando à morte qualquer um que desse abrigo e escondesse cristãos.

Envolvido nesse panorama estava um grupo de mulheres que se refugiavam na capital Vagharshapat, seja de perseguições romanas ou mesmo internas, lideradas pela pia Santa Gayane, acompanhada por outra figura importantíssima do cristianismo arménio, Santa Hripsimeh, a quem o rei Tiridates III queria dispor como concubina. Hripsimeh nega o comando e tenta fugir, fazendo, sem intenção, com que todas as virgens cristãs de seu grupo tivessem suas mortes decretadas. Na sequência desses acontecimentos, o rei entra em estado de insanidade, com acessos de licantria, deixando todos na corte desesperados, incluindo sua irmã Khosrovidukht, ela mesma uma cristã convertida, que tem uma visão em sonho, de São Gregório saindo do poço e salvando seu irmão. Para a surpresa de todos, Gregório estava, de fato, vivo, movendo-se da escuridão para a luz, carregando consigo uma aura luminosa de intenso esplendor. A cura do rei é um sucesso, que prontamente se converte ao cristianismo, fazendo da Arménia o primeiro estado oficialmente cristão (Rodriguez, 2011).

Uma vez estabelecida, a Igreja se organizava a partir de um sistema administrativo de bispos, sob a jurisdição do Catholicos de todos os arménios, supremo bispo da Arménia, inicialmente exercido por São Gregório, quando o cargo ainda era hereditário. Pode-se concluir, em termos de identidade que:

“Identificar nos primeiros apóstolos a origem do cristianismo armênio dá origem a dois desdobramentos, em certo sentido interligados. Por um lado, enfatiza-se a ancestralidade dessa religião entre a população, que rapidamente teria aderido à nova Igreja, fato que justificaria ser o caráter cristão um dos aspectos centrais da identidade arménia até hoje. Por outro, ressalta-se que o cristianismo armênio é visto por essa população como mais próximo de um suposto cristianismo “original”, o que é extremamente importante em um cenário de discussão acerca da legitimidade das Igrejas cristãs e que se verifica na disputa entre elas pela ortodoxia religiosa à qual se refere Talal Asad(1993). Isso significa que, em uma possível disputa com outras Igrejas cristãs a respeito da legitimidade de cada uma delas, a Igreja Apostólica Arménia disporia de um importante argumento a lhe conferir autoridade” (Porto, 2015, p. 162)

O século de ouro da Arménia está diretamente ligado com o desenvolvimento do cristianismo. Partindo de comum acordo entre o rei Vramshapuh e o líder religioso, o Catholicos Sahak, foi comandada a Mesrop Mashtots a criação do santo alfabeto armênio, instrumento de unificação que permitiu maior autonomia cultural. Como em tudo há uma contrapartida, o florescimento e aceitação da fé cristã catapultou as distinções com outros povos da região. Tamanha diferença e unidade incomodava os reis persas sassanides, em um período de más relações com os nakharars arménios e reis da dinastia Arshakuni. A política também influenciaria relações entre os líderes da igreja e nobres que buscavam aproximação com o império vizinho de maior poder, culminando na retirada do último soberano Arshakuni, como previamente visto neste trabalho.

Em 439, as ordens de Yazdgird II, novo rei da Pérsia, eram de erradicar o cristianismo da Arménia sob domínio persa, demandando o envio de sacerdotes e implementação do zoroastrismo enquanto religião oficial. O episódio que seguiu ficou conhecido como a batalhada de Avarayr, em 451, quando nobres arménios com apoio da igreja, liderados por Vardan Mamikonian, enfrentaram em grande desvantagem numérica um exército persa extremamente superior, como atitude derradeira em defesa de sua fé e nação, conforme documentado por Eghishe, no século VII. (Payaslian, 2007). Embora derrotados, classifica-se que o evento é:

“celebrada como uma “vitória moral” porque o cristianismo permaneceu a religião do país, foi (é) usado como um grito de guerra contra o “Outro”. A batalha faz parte do calendário da igreja desde que Vardan e seus seguidores foram elevados à santidade. No entanto, sua comemoração tornou-se muito mais ampla do que uma celebração religiosa. Além de inserir o martírio no coração da história arménia, Avarayr também é interpretado – especialmente nas últimas décadas – como

resistência nacional contra a opressão, travada em defesa da igreja, nação, verdade e justiça. Ao cair em batalha em 451, Vardan entrou na consciência armênia moderna como um herói nacional a ser celebrado e imitado” (Panosian, 2006, p. 48 – tradução própria)

Acompanhando os desdobramentos dos primeiros séculos de fé cristã, a ortodoxia e dogmas da Igreja Armênia foram baseados nos primeiros concílios ecumênicos realizados, em 325, 381 e 431, nas cidades de Nicéia, Constantinopla e Éfeso, respectivamente, estando em total acordo com o cristianismo universal que era praticado até o momento. (Sapsezian, 1997) Suas particularidades e diferenças para com as outras crenças que professavam fé em Cristo começaram a partir do ano de 451, quando foi organizado o concílio de Calcedônia, justamente na ocasião onde a Armênia se via em meio ao caos da guerra religiosa com os persas, tal qual mencionado nos parágrafos acima. (Loureiro, 2006) A grande questão dizia respeito à natureza de Jesus Cristo, haja vista que o concílio de Éfeso havia decretado a visão nestoriana, que define duas naturezas distintas de Cristo, humana e divina, enquanto heresia. Nos anos seguintes, foi desenvolvida uma doutrina chamada monofisismo, que defendia a fusão das naturezas de Cristo, uma natureza divina encarnada em um corpo humano, bem defendida pelas igrejas orientais, não tão aceitas pela igreja romana, levando a convocação do papa Leão I para realização de novo Concílio, o de Calcedônia.

Não satisfeitos com as decisões e sem considerar o concílio como de fato ecumênico, os armênios organizaram seus próprios concílios de bispos, em 506 e 555, na cidade de Tvin, onde ficaram decididas a rejeição do concílio de Calcedônia e também rejeitaram uma classificação totalmente monofisista, mais próximos de um miafisismo, ou seja, aceitando que a humanidade e divindade estão igualmente presentes em uma única natureza de Cristo, a encarnação da Palavra. Como dito previamente, a batalha de Avarayr impediu que a Armênia participasse do concílio em 451, embora sua ausência não se justificasse apenas pelas atribulações da guerra, mas, também, por outras consequências que vão além do conflito. Explica Loureiro (2006), o concílio fora convocado pelo imperador Marciano, o mesmo que se recusara a prestar auxílio aos armênios durante suas batalhas com os persas, causando ressentimento aos cristãos armênios, justamente em momento que se sacrificavam em nome do mesmo Deus.

A sé localizada em Eçmiadzin, na Armênia, desempenha função de catholicossato, bem como a antiga sé de Cilícia, hoje Antelias, Líbano. Além dessas, a Igreja Apostólica Armênia possui duas outras sés, exercendo responsabilidade de patriarcados, uma em Jerusalém e a outra em Istambul, embora esta última seja conhecida como sede do patriarcado de

Constantinopla. Hoje em dia, ambos os patriarcados, Constantinopla e Jerusalém, reconhecem a supremacia de Eçtmiadzin, onde reside o Supremo Patriarca Catholicos de Todos os Arménios, chefe de toda a Igreja. De certo, o Catholicos da Grande Casa de Cilícia oferece uma aliança espiritual com as decisões de Eçtmiadzin, mas resguarda autonomia administrativa. Instituído apenas no século XIV, quando o bispo Sarkis foi denominado patriarca pelo monastério de São Tiago, a sé de Jerusalém só não é mais recente que o patriarcado de Constantinopla, criado pelo sultão Mehmet II, em 1461, quando o bispo regional foi definido como líder de todos os crentes do império.

Dentro da Santa Tradição, alguns elementos foram solidificados ao longo dos séculos. Uns são comuns a outras igrejas cristãs, como o sinal da cruz, que simboliza a destruição do poder do mal por Cristo na cruz, a reconciliação de fé com Deus através do sacrifício de Jesus, sendo seguido pela genuflexão. O uso de incenso durante adoração também é uma prática comum cuja emissão simboliza o odor doce da palavra de Cristo, carregando devoção e preces até Deus e os céus. No momento da comunhão, tanto o pão ázimo quanto o vinho são abençoados, com o adendo que, no santo cálice da comunhão, a água e vinho não são misturados, à imagem da perfuração do lado de Jesus na cruz. Acender velas é uma cerimônia clássica para todos os crentes arménios que realizam visita a um monastério ou local de peregrinação, sendo uma expressão visível do sentimento espiritual, um ritual que se mantém desde a era apostólica, dada a necessidade de realizarem secretas celebrações noturnas durante os primeiros anos do cristianismo. Peregrinações, citadas há pouco, foram estimuladas assim que a fé cristã recebeu liberdade de culto na Arménia antiga, sendo consideradas um sinal de devoção e dignidade, cujos destinos são geralmente igrejas e locais sacros que dão morada a relíquias santas, protegidas e veneradas.

Durante as décadas nas quais a Arménia integrou a União Soviética, os bolcheviques arménios seguiram uma série de políticas anticlericais, visando enfraquecer a instituição que sabidamente resguardava para si autoridade e poder perante a população local, aos poucos doutrinado por meio de esforços educativos a assimilarem uma ideologia ateísta. Exílio, destruição de monastérios e assassinatos a membros do clero eram normas de violência física carregadas sem o menor pudor, sendo o marco a confiscação e nacionalização, em 1922, de todas as propriedades da Santa Sé de Eçtmiadzin, inclusive o depósito de manuscritos da santa igreja, Matenadaran, foi transferido para Yerevan e passou a ser controlado pelo governo, afligindo uma perda significativa de riqueza material e espiritual, bem como relíquias e obras

de arte. Pelos dados da década de 30, aproximadamente oitocentas igrejas haviam sido fechadas e transformadas em armazéns e garagens.

Em 1932, depois de muita insistência, foi autorizada à Igreja Arménia a organização de uma Assembleia Eclesiástica Nacional, a fim de estabelecerem um novo *Catholicos*, sua santidade Khoren I Muratbekian, sendo a primeira eleição pontifícia realizada em território soberano soviético. Pressões externas eram verbalizadas por meio da diáspora que prontificava o fim a perseguição do clero, prontificando as autoridades a obrigarem sacerdotes a assinarem declarações que negassem tais acusações. Todas as privações e dificuldades ficaram óbvias quando, em 1938, Khoren I fora assassinado pelos bolcheviques, em um ato de terrorismo, embora sua morte fora classificada como um ataque cardíaco. Dúvida e medo cobriram os corações dos membros do clero até a chegada da Segunda Guerra Mundial quando, enquanto uma república membro da União Soviética, tanto a população arménia quanto a igreja perceberam que a aliança aos líderes comunistas era a única solução a fim de evitar o mal maior do nazismo. Criticada internamente e culpada como inativa pela diáspora, a Santa Sé de Etchmiadzin manteve-se presente nos corações dos fiéis até o fim da URSS, através de atividades socioculturais e da jornada missionária de seus servos do clero, que percorriam o território da república, expondo a própria vida e liberdade em risco.

3.4.2 – Comentários sobre o panorama soviético e atual

Concluído o processo de sovietação da Arménia, as relações entre Partido, Estado e Igreja eram instáveis, de relativa tolerância e perseguição severa, como previamente mencionado. Ter Minassian (1980) aponta como, embora a questão arménia tivesse sido relativamente abafada nas primeiras décadas de domínio soviético, não demorou muito para o sentimento nacionalista arménio se manifestar no centro das demandas sociais para a pequena república, sendo a etnia a portadora de maiores taxas de emigração na União. Dentro desta dinâmica, o *Catholicos* vestia a responsabilidade mediadora entre os fiéis, diáspora e a lealdade soviética, alterando sua formulação de discurso e comunicação, distanciando de uma oratória mais bíblica. A Arménia não seria mais a terra prometida, mas sim a pátria mãe próspera que está sempre aberta a receber seus filhos, separados pela história. Naturalmente, os percalços presentes da jornada soviética da Arménia impactaram diretamente tanto a forma de fé do povo como também causou uma severa crise vocacional que culminara numa crise intelectual, reduzindo o valor de criação cultural arménia, haja vista que a Igreja apenas representava papéis ocasionais.

Para Ter Minassian (1980) a Igreja Apostólica Arménia, em meados do período soviético, perdera suas qualidades teológicas mais elaboradas, reposicionando seus fundamentos, explicados pelas formas que seguiram admitindo. Dentro destas formas está seu carácter de financiamento, posta a arrecadação coleta de oferendas e doações enquanto única fonte, dependente das benfeitorias de ricos crentes e sua generosidade. Com o dinheiro arrecadado é dada preferência para a construção de mosteiros, igrejas e catedrais, antes de escolas, bibliotecas e casas de cultura ou estudos, negligência esta que se tornou cada vez mais visível. A arte religiosa arménia é também estressada como nutrição do nacionalismo cultural desencadeadora da emoção religiosa, seja por músicas sagradas, arquitetura, entre outros, caracterizada pela repetição de temas em um conservadorismo cultural. É intrínseco da vida religiosa arménia, inclusive em tempos soviéticos, que a manifestação política ultrapassasse as portas dos templos e tomasse carácter processional, em diferentes datas sensíveis a nação e Igreja, uma atitude refletida em escala global que qualifica a suscetibilidade emotiva dos arménios para com esta instituição unificadora. Tal ideia dialoga com a noção de Sleiman (2009) onde atribui a condição especial de Igreja toda uma nação, justamente por seu carácter secularista e, portanto, nacionalista.

O âmbito da religiosidade enquanto fator de molde à cultura e nação não é exclusividade dos arménios, mas a performance de instituições representativas que condicionam padrões e práticas que se perpetuam até hoje, por tanto tempo, se manifesta de forma mais intensa no planalto arménio. Realmente, o século XX foi dramático para a Igreja Apostólica Arménia, vivenciando o genocídio e décadas sob regime soviético, mas sua manutenção enquanto política nacional de identidade pode ser percebido pelo fato da imensa maioria dos arménios se auto definir enquanto cristãos arménios, independente da secularização vivida nos dias de hoje, à nível global.

Prova de fogo para a nação arménia, os anos 90 foram cruciais para a cristalização religiosa da população nas suas relações com a Igreja Apostólica Arménia bem como a novas espiritualidades, de acordo com o movimento seletivo pessoal no espectro de religião, religiosidade e fé. Para Antonyan (2011), a crença em Deus ou o exercício próprio da religiosidade não são fatores vinculativos ou obrigatórios para que haja identificação pessoal de um arménio com a Igreja Arménia. Não houve, por exemplo, após queda da União Soviética, qualquer movimento secularista de repúdio ao fanatismo religioso, diferente de outras antigas repúblicas que integravam o bloco. Sendo assim, a fim de compreender a vivência religiosa

dentro do cristianismo arménio nos dias de hoje, será explicada abaixo uma subdivisão de possíveis níveis de reconhecimento ou identificação, feita por Antonyan (2011).

O primeiro grupo seria aquele raiz, à nível de base, onde se manifesta uma religiosidade definida por ela como vernacular, atribuindo um sistema de práticas religiosas de carácter holístico, mais presente nas zonas rurais, onde se observa costumes locais de peregrinação, visita a santuários regionais cujas ligações e frequência de comparecimento está atrelada mais à comunidade do que a uma norma maior, carregando a Igreja Apostólica Arménia apenas como um símbolo de religiosidade nacional e cultural. O segundo grupo é classificado pela autora como privatizado, por sua vez, mais urbano, onde a ida à igreja como essencial para uma crença em Deus não é necessária, excepto alguns ritos eclesiais ou feriados anuais, não por seu valor espiritual, mas, sim, porque já são considerados tradicionais tanto para a população quanto para a Igreja. Ou seja, entendem que há diversas formas de se expressar e experimentar a crença em Deus sem estar reduzido ou confinado a nenhuma interpretação dogmática estereotipada. Não negam a religiosidade vernacular mas estão, em certo modo, apegados à formalização instrumental da religião, numa interpretação individualizada da doutrina cristã, portanto, privatizada, aberta à luz de outras crenças em seu traço místico mas reservando uma aproximação patriótica à fé “considerando a religião como fonte da união espiritual da nação, a base da existência nacional.” (Antonyan, 2011, p.323) Terceiro e último grupo, os fundamentalistas são uma faixa muito particular da sociedade arménia, com recente ressurgimento, onde se observa a religiosidade através do envolvimento pessoal com a comunidade da Igreja Apostólica Arménia não somente a nível espiritual, mas necessariamente, também, paroquial. Atacam qualquer outra forma de se viver a fé cristã arménia, repudiando conhecimentos antigos arménios, referindo-se principalmente a rituais de cura e adivinhação.

Tais pontos estão em congruência com a análise de Abrahamian (2006) sobre como a Igreja Apostólica Arménia desenvolveu estratégias orgânicas com seus fiéis numa contínua renomeação de semióticas nacionalistas, tanto em tempos medievais quanto modernos, usufruindo de linguagem como veículo identitário, desde o advento do santo alfabeto e produção literária até futuras mudanças discursivas, como parte integrante de mecanismos etno-protetores.

Portanto, pode-se concluir que quando se fala de religião, refere-se a um organismo vivo que trilha caminhos singulares mas mantém uma fundação de procedimentos, particulares a cada uma, que se tocam se analisadas à luz do pensamento sobre o sagrado e das ideologias

religiosas. Entende-se, assim, que a manipulação do sagrado deve comunicar-se com a história daquela religião e os processos que culminaram até os dias que se encontram, sendo necessário entender suas origens, o mito originário, que culminará nas atividades e racionalização da ordem vertical padronizadora de pensamentos e anseios, bem como sua contrapartida social dos ritos simbólicos e a interseção com lideranças espirituais.

4 - A Cor da Romã

4.1 – Sayat-Nova por Paradjanov

O grande trovador arménio nasceu em 1712, no vilarejo de Sahin, próximo de Tbilisi. Batizado como Arutiun Sayakian, ficou conhecido como o Rei das Canções, por conta de seu belo trabalho enquanto liricista e músico, virtuosamente tocando a kamancha, instrumento arménio, desde pequena idade. Vivendo na capital do reino georgiano em sua adolescência, entrou em contato com a multiculturalidade do Cáucaso, se aprofundando na literatura e música arménia, bem como recebia treinamentos de tecelão, profissão características da classe mercante arménia. A esquizofrenia cultural referida por Dowsett (1997) se dá pelo fato de seu trabalho incluir 128 poemas em azerbaijani, 63 em arménio e 35 em georgiano, dado o fato do turco azeri ser a língua franca comercial e social do Cáucaso na época, com a curiosidade destacada por Steffen (2013) das composições em azerbaijani estarem escritos em letras do alfabeto georgiano e arménio, tal qual fazia para escrever poemas em arménio alternando com letras georgianas também.

Não se sabe ao certo o motivo do nome adotado, Sayat-Nova, seguido envolto em mistério. Dowsett (1997) conclui que a origem é provavelmente persa, significando caçador de canções – sayaad-I nava. A qualidade quase autobiográfica de seus poemas serve como indicativos da trajetória de vida do poeta, considerando o seu Tetrak, um caderno de manuscritos próprios. Além disso, conta-se apenas com um manuscrito compilado pelo filho do trovador. Sabe-se que fez parte da corte do príncipe Giorgi, filho do rei Irakli, que seria último rei da Geórgia, sendo trovador da corte entre 1744 e 1759, onde se apaixonou por Anna, irmã de Irakli, causando sua expulsão, quando partiu, então, para juntar-se à Igreja Arménia, na condição de kahana, sacerdote casado. Quando sua esposa faleceu, partiu ao monastério de Haghpata, perto de sua cidade natal, agora monge celibatário. Morreria em 1795, com a invasão persa de Tbilisi. Além de suas canções de amor, Dowsett (1997) estressa o extraordinário caráter de tolerância religiosa e étnica demonstrada em seus poemas, onde exala a visão que o trovador tinha de si próprio, um verdadeiro construtor de pontes no Cáucaso.

Contando e floreando a vida de Sayat-Nova, o longa traz um quadro de peças enigmáticas que se apresentam ao espectador ao longo da narrativa, numa continuidade que destrincha elementos marcantes no desenvolvimento e acontecimentos na jornada do trovador arménio. Produzido pela Armenfilm e lançado em 1969, o filme passou por uma série de batalhas burocráticas contra censura e distribuição na União Soviética, no que seria uma luta

de liberdade de expressão, não somente em torno da figura cultural de Sayat-Nova mas, também, sobre qual seria o papel a ser desempenhado no Realismo Socialista, dentro do cinema. A vida do ashugh, trovador em arménio, era a linha de conduta pela qual Paradjanov buscava seguir sua história, entretanto, seu objetivo era representar o ambiente poético que o cercava, não sendo tradicionalmente biográfico, mas elevando ao foco o folclore, arte e natureza que alimentaram a alma do personagem principal. Sendo assim, sabendo que o próprio Paradjanov era um arménio nascido na Geórgia, tal qual Harutiun, pode-se entender que o objetivo do diretor era realmente representar o espírito e destino histórico dos povos do Transcaucásia, algo que seria interessante para a administração soviética e permitiria uma constrangida liberdade para a redação de um roteiro o qual muito provavelmente não teria sido aceito a nível de mercado no ocidente. A linguagem cinematográfica mistura decisões deliberadamente cruas, enquanto monta seus enquadramentos como se fossem quadros ou retratos, contrastando com modernos cortes de jump cut, usando e abusando de metáforas e artifícios de edição.

Para Paradjanov, trabalhar a história de Sayat-Nova significava uma intensificação de sua conexão com a cultura arménia, até então periférica, haja vista que crescera em uma Tbilisi cosmopolita e estudara a vida inteira em uma escola russa, onde a admiração pela rica história tanto arménia quanto georgiana era restrita à contemplação da beleza de antigas igrejas e monastérios, bem como da arte de miniaturas e pinturas arménias, principalmente no trabalho do artista Vardges Surenians. Steffen (2013) coloca como Paradjanov enxergava, em si, reflexos de Sayat-Nova, um poeta de toda a Transcaucásia, visando captar a riqueza cultural dividida e multiplicada pelas populações georgianas, arménias, turcas azeris e curdas, bem como as interligações das tradições religiosas entre cristãos, muçulmanos e judeus, que se aproximavam e afastavam em movimentos de ondas, sempre lidando com impérios estrangeiros como a Rússia, Turquia e Pérsia, invasivos, porém, culturalmente ricos.

As alegorias autobiográficas de Paradjanov em A Cor da Romã proporcionam a observação de Sayat Nova enquanto alter ego do diretor, já percebido nas primeiras cenas do filme com os dizeres impactantes na tela “Eu sou aquele cuja vida e alma sofre”, onde através de impulsos e sentimentos ao longo do filme, vão tecendo a história do trovador, inspirando o público a perceber nela o destino e auto percepção do cineasta sobre si mesmo. Não se pode separar na sua obra aquilo que é fato etnográfico ou pura imaginação, realidade ou lenda. Galstyan (2014) reforça a enorme qualidade artística necessária para realizar a união do espiritual com o material, atravessando pela beleza e o comum, nas dúvidas de realidade e mito, abrindo portas para a imensidão. “A Cor da Romã combina três épocas diferentes: a época do

herói, poeta armênio do século XVIII; o tempo do autor; e eternidade. A vida de uma figura histórica real, o ashugh Sayat-Nova, é recontada como um mito” (Galstyan, 2014, p.105). Dessa forma, a ritualística, presente no longa, é símbolo da própria mentalidade mitológica de Paradjanov, cujo objetivo era a eternidade das histórias e dos personagens, na narrativa do ser humano e a existência terrena. Assim, a cadeia do tempo é rompida ao passo que a ficção ganha contornos na maneira de contar uma história, sendo Sayat Nova um poeta, concretamente, e um arquétipo símbolo do poeta, concomitantemente abstrato e real.

Impera na obra de Paradjanov o senso estético como forma de transpor uma mensagem através da distinção de metáforas, na mudança de funções que uma imagem simplesmente deveria passar, seja pelos objetos ou personagens em cena, nas contradições de sentidos e significados. Um dos artifícios artísticos que melhor expressa essa transfiguração metafísica é o uso das imagens estáticas, no incômodo que é o oposto do movimento, a permanência dos cortes em cada quadro pode ser vista não apenas como momentos de narrativa, mas como recorte maior da permanência das identidades e dos eventos históricos comuns a todos os armênios, comportamentos contínuos, porém, não imutáveis nem alheios ao redor, representativos das marcas da vida, do tempo e cultura, presentes e imprescindíveis. O que faz o diretor incrivelmente talentoso é justamente a sua capacidade de comunicação visual para reconciliar universos e objetos incompatíveis, retratando tão bem um legado histórico cultural a sua maneira. Talvez seja este o maior traço de armenidade, utilizar-se daquilo que é constante, as tradições e trajetória, como fonte abastecimento individual, em uma reafirmação e expressão pessoal que acaba por fortalecer a comunidade e o senso de identidade. O novo se reinventa e, assim, mantém o antigo vivo, pois reformula e se adapta ao tempo, sem perder enraizamento, revivendo elementos e realidades:

“A Cor da Romã é uma tela-pergaminho, uma tela-tapete, uma tela-miniatura e um afresco ao mesmo tempo; ainda mais, sua arquitetura, sua composição de molduras e estrutura a tornam semelhante à Igreja Armênia. Criados pelos armênios ao longo dos séculos, esses valores espirituais são “revividos cinematograficamente” na convencionalidade de Parajanov; não são apenas citações ou pano de fundo, mas meios para construir a história, elementos ativos, partes da vida interior e exterior do protagonista e não apenas o ambiente onde ele nasce, cresce, vive e morre. Parece que a poesia criada pela lira do poeta existe em uma realidade tridimensional: as realidades dos livros, dos tapetes coloridos e da igreja” (Galstyan, 2014, p. 110 – tradução própria)

4.2 – Observações sobre cinema e religião

Se a questão apresentada é o que seria o cinema e, continuando, como a religião é representada em aspectos cinematográficos, no caso específico deste trabalho, A Cor da Romã,

percebe-se uma dinâmica de reenvio de padrões assimilados que podem ser enunciados de diferentes maneiras onde se agitam os paradigmas existenciais que causam as verdadeiras emoções humanas e transpõem a barreira da existência, o aqui e o agora, de forma similar à realidade e impermanência do tempo, onde a construção de mundivisões exprimem o quadro a ser interpretado. A multiplicidade do cinema, das diferentes formas de enxergar a realidade e dos objetivos a serem relatados, pessoais, inicialmente ao diretor e, secundamente, ao espectador, quem dá o real entendimento à obra – ou crença – dentro de uma utopia ou mística que encarna a ambiguidade da vida. O cinema, talvez como a religião, pode evocar a um movimento paradoxal, onde encontra seu solo fértil dentro da humildade, clamando dentro da experiência de mundo sua elevação, permitindo-se afirmar, nascer e habitar de forma plena, a fim de ser, efetivamente, transcendental.

Pode-se afirmar que tanto religião quanto cinema carregam em si a potencialidade de ritualizar e construir um mito dentro de uma complexa teorização de sacralidade e espaço-tempo. Brent Plate (2017) explica como recursos estilísticos tal qual *mise-en-scène*, montagem e movimento de câmera possibilitam uma repaginação da realidade, de forma similar às religiões, dado que as mesmas conseguem estabelecer relação entre objetos e particularidades de um período de tempo específico, ao passo que contam uma narrativa comunal onde conseguem concentrar não somente a atenção do público, como também suas ações a partir dos conceitos ali reunidos, uma ideologia compartilhada em congregação. Ou seja, religião e cinema têm, como função atribuída, o convite final de recriar o mundo. Quando Paradjanov opta por específicas analogias, ele exerce a tentativa natural significar movimentos e mundos, de fazer existir uma realidade contínua, tal qual a edição do cinema faz:

“Os espaços intersticiais de A Cor da Romã marcam a constante criação do novo que repetidamente fratura a representação conceitual e nos persuade a não simplesmente identificar objetos ou pessoas com aqueles que vieram antes, mas sim a abraçar uma transformação contínua. Dentro da própria lógica disjuntiva do filme, os planos tornam-se séries heterogêneas cujas intensidades variadas, como cor ou composição, constituem um sistema assimétrico análogo aos processos do próprio ser.” (Efird, 2018, p.471)

Seraïdari (2015) aponta como a estática é um recurso cinematográfico que está presente desde os primeiros anos da arte, especialmente através de recortes de produções com temas de cunho religioso, caracteristicamente marcadas pelo congelamento de movimentos em ocasiões de êxtase e adoração, em uma quietude solene enquanto representação da sacralidade, reforçando a noção da estática estar fortemente associada ao imaginário religioso e à contemplação. Da mesma forma que os ícones e as estátuas sempre estiveram a se comunicar

com os fiéis, a imagem cinematográfica se imobiliza a fim de se confundir com a imagem religiosa. Dada a porosidade das fronteiras entre imagem estática e em movimentos, a produção artística em contexto de cristianismo também se expandiu neste sentido. Ao passo que a imagem religiosa, estática, ganhou movimento para melhor comunicação com os devotos, a imagem animada se congela para potencializar a carga dramática e intensidade na atenção com o público. Neste sentido, Seraïdari (2015) encorpa o argumento sobre como um filme, por si só, é um produto ainda inacabado, pois demanda um complemento a fim de se obter a totalidade, neste caso a sua projeção para que haja interação com os espectadores. Infere-se igualmente o funcionamento das imagens religiosas onde, de forma imprescindível, deve-se existir um culto para completar a comunicação com os fiéis, quando, em conexão, ativam o carácter miraculoso da peça ou obra. A significação social enquanto veículo de graça ou de mensagem só acontece quando há o complemento humano, no encontro de quem a vê.

É nesta tentativa de desmontar as estruturas de percepção e narrativa que o diretor expõe sua demanda ativa do espectador, projetando camadas essenciais invisíveis de acordo com suas noções e identidades. O senso estético dentro do cinema, quando se tratando de narrativas espiritualizadas, encontra, como em A Cor da Romã, preocupações filosóficas que reiteram a arte enquanto um canal de desafogo, terapêutico e de registro histórico ou humano, onde suas bases são desenvolvidas através do pensamento racional ou imaginativo:

“Como uma espécie de ontologia estética, a obra de Parajanov repousa sobre um terreno em constante mudança, um campo de perpétuo fluxo e variação, que apresenta uma realidade fluida de diferentes relações e intensidades. A obra de arte é então um evento de perpétuo desdobramento ou devir, para além dos pólos dualistas subjetivos e objetivos que muitas vezes governam rigidamente o meio, e que o cineasta ignora ou deliberadamente subverte. Em *The Color of Pomegranates*, isso emerge mais claramente na experiência duracional do tempo dentro de um personagem (o poeta Sayat Nova), que continuamente muda e difere de si mesmo.” (Efird, 2018, p.468-469 – tradução própria)

Esta projeção de imagem sobre o público seria justamente a funcionalidade da imagem-movimento definida por Deleuze (1983) que efetiva a sua razão de ser no outro, enquanto as pequenas frações de armenidade inseridas no contexto do filme, assumindo significados religiosos seriam a imagem-tempo que relembra ações e legado de si próprio. Logo, tomando como partida os comentários de Bazin (1958/1990) sobre pintura e cinema, aonde coloca as variações interpretativas sobre uma imagem enquanto laços de construção temporal sintetizadas através de uma montagem que dá corpo e um significado, pode-se questionar se não seria também a elaboração humana de uma cosmovisão a sua própria tentativa de reconstruir uma unidade temporal horizontal e geográfica que diga respeito a um espaço-

tempo e povo, a tal contrapartida social, mais uma vez, onde o enquadramento e a montagem de um filme procuram no espectador seu desenvolvimento em profundidade. A arquitetura de cena que o autor remete, bem como as composições de som, funcionam tal qual os ritos e mitos que constroem uma mundivisão cujo objetivo é sublinhar o microcosmos pictórico ali representado, buscando se inserir e existir no microcosmos natural, da realidade de quem vê a obra ou crê numa fé específica.

Em adição, apoiando-se nos comentários de Burke (2004), existe dentro desta análise semiótica, que será importante para o próximo tópico neste trabalho, inferir um contexto social àquela arte interpretativa que o estudo de imagens demanda pra si, a arte de especular, no risco intuitivo de se assumir, compreendendo a ciência os estereótipos dos outros que tão difícil de se escapar, no jogo do real e ideal. Compete, portanto, a quem aporta o significado das cenas sociais, mesmo quando se trata de uma ficção representativa, onde se resume em si a cultura material bruta da obra. Isto se dá, pois, há sempre a distorção inata da realidade que tal imagem se propõe a refletir, das intenções postas em fenómenos de identidades e ideologias que podem ser vistos como evidências.

4.3 – Elementos e representações em A Cor da Romã

As alegorias empregadas por Paradjanov em sua obra são carregadas de subjetividade, onde emprega vida e importância a objetos tanto quanto o faz com suas personagens principais. Seja numa combinação magistral com a trilha sonora de Tigran Mansurian ou com as peças de figurino desenvolvidas por si próprio, os elementos em cena querem dizer algo ao espectador, um convite a perceber como a imagética e vivência dos símbolos permite imprimir a assinatura cultural de um povo. Encontra-se, então, a mescla entre identidade nacional e individual, que se faz presente pela correlação de marcos e memória coletiva, cujos detalhes são refletidos por elementos que já não assumem apenas sua denominação inicial e podem, portanto, ser compreendidos por um recorte de ideias mais amplo, aplicados em diferentes contextos, elaborando uma linha coletiva que faz-nos perceber a constante readaptação de conceitos institucionais e seus objetos, sujeitos, sempre, a novas elaborações de significado. Através dos tópicos destacados abaixo, serão apresentados elementos que permitem uma construção de armenidade, onde o diretor exemplifica a concretude da ideia, utilizando-se de representações que, símbolos por si mesmas, já permanecem no imaginário cultural da Arménia, referências tradicionais atuantes que resinificam-se no presente.

4.3.1 – Frutos, festivais e simbolismos

Um dos frutos mais presentes no território arménio, a romã é vista como símbolo nacional e sua árvore é entendida como simbólica representante da árvore da vida, alegoria tão comum em práticas xamânicas. Logo nas cenas iniciais, retratada abaixo, a romã é cortada e seu suco mancha o tecido formando, dentre muitas interpretações, o mapa do antigo Grande Reino da Arménia, onde o suco, vermelho, pode representar o sangue derramado ao longo dos milênios como, também, da então recente tragédia que foi o genocídio arménio. Entretanto, considerando a posição de Paradjanov e Sayat-Nova, ambos construtores de pontes no Cáucaso, pode-se inferir que a romã é utilizada nos filmes quanto na poesia, para representar momentos de transição, capitais na vida dos protagonistas em passagens para a maioridade, casamento e morte, remetendo mais ao passado simbólico religioso que a fruta mantém na região. Considerando as dificuldades de produção com as autoridades soviéticas que já viam a escolha de um herói nacional como excessivamente nacionalista, percebe-se como o fruto, a romã, foi usada para ambientar e expressar aquilo que não poderia ser dito, muitas vezes até distorcendo aquela mística que o objeto deveria significar, reescrevendo e dando novos costumes nacionais.



Figura 01. Sumo da romã forma o mapa do Grande Reino da Arménia. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 49’’)



Figura 02. A adaga e o sumo da romã enquanto sangue. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 55”)

Sempre representada nas artes como um símbolo de fertilidade, a romã, presente nas culturas pré-cristãs em histórias de deusas como Inanna, Anahita, Nana e Kubaba, nas mãos do diretor, é colocada em múltiplos contextos. Ainda entendida como um fruto detentor de divinos poderes, sua representação no filme é, talvez, mais ritualizada que na mitologia. O diretor deixa para que o público preencha o significado, baseando-se muito no passado literário de grandes autores arménios, como Grigor Narekatsi, Sebastatsi, Nahapet Kuchak e o próprio Sayat-Nova, que remetem aos seios e a fecundidade das noivas através da analogia da fruta. O erotismo em *A Cor da Romã* está presente em muitas cenas, como na ocasião que o jovem Harutiun espia tanto um homem quanto uma mulher se banharem ou, então, na cena onde vários monges enfileirados mastigam e se lambuzam com a fruta, onde a sensualidade é desperta, mas, evoca, também, uma melancolia do pertencimento e destruição. Ou seja, entende-se que a romã, em seu sentido antigo, é utilizada como linha narrativa da trajetória do trovador, da infância até a morte, onde subverte os antigos conceitos, presentes no início do filme – criação, desejo e fertilidade – por novas conotações de destruição, repulsa e morte.

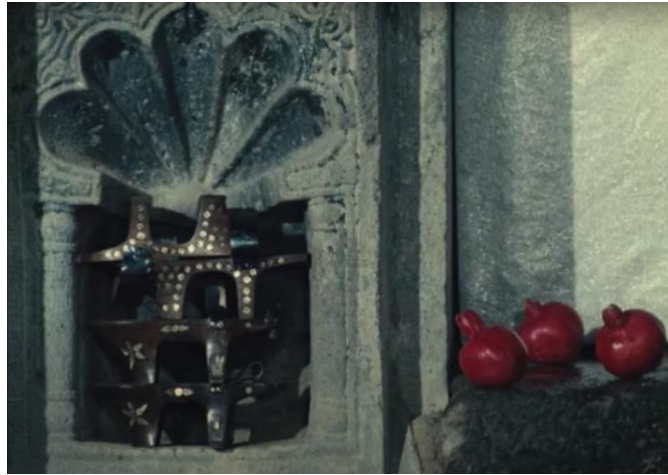


Figura 03. Romãs e a sensualidade no hammam. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 10'49'')



Figura 04. Monges comendo romã e Sayat Nova com a bíblia ao fundo, contraste entre erotismo e ascetismo. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 33'13'')



Figura 05. A adaga e romãs destroçadas, morte. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 70'49'')

Não se pode inferir, a partir dos recortes de Paradjanov, nenhuma alusão às grandes festas cardinais do calendário litúrgico arménio, mas há, como veremos a seguir, elementos que remetem às práticas festivas naturalmente ligadas com a vida religiosa. São cinco as festas cardinais, chamadas Daghavar, celebradas na Epifania – Natal, conhecido como Tsnund, na Páscoa, Zadig, na Transfiguração de Cristo, Vartavar, na Assunção de Maria e na Exaltação da Sagrada Cruz, Kachveratz.



Figura 06. Inscrições religiosas em pedras e a uva. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 - (Min: 1'06'')



Figura 07. Monges pisando uvas para preparação do vinho. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 34'08'')

Na figura sinalizada, percebe-se outra fruta deveras importante no universo religioso arménio e de contínuo impacto na identidade cultural da nação. Foram descobertas na caverna de Areni, preciosidades arqueológicas de enormes tonéis considerados para armazenamento de

vinho, datados de pelo menos 5 mil anos atrás. Na cena apontada, padres amassam as uvas com os pés pelos padres no monastério, para o preparo da bebida, utilizada na eucaristia, mas também relevante para outra festividade, A assunção de Santa Maria, comemorada no dia 15 de agosto e nos nove dias seguintes, conforme arranjo feito pelo, então, Catholicos Nerses Shnorhali, no século XII. E é no primeiro dia das festividades que, após as ofertas durante a missa, as uvas são abençoadas pela Igreja, também por instrução de Nerses, o Gracioso.

Convém, pelo propósito deste estudo, mencionar aqui as outras grandes festas. A Epifania é celebrada no dia 06 de janeiro, nascimento e batismo de Cristo, pois, nas tradições da Igreja, seu batismo com quase trinta anos teria ocorrido por volta da mesma data. A Igreja Arménia segue fiel a esta data e a outras antigas práticas da sagrada tradição como, por exemplo, a benção da água, que ocorre anualmente durante a santa missa de Natal. A cruz é imersa na água e retirada, simbolizando o batismo de Jesus.

A preparação para Zadig, a Páscoa, tem início na Quaresma, com cada domingo anterior até o domingo de páscoa recebendo um propósito especial, até a boa nova da ressurreição ser encorajada nos corações dos discípulos. Parte do princípio da Igreja seguir a data acordada no Concílio Ecumênico de Niceia, a ser celebrada no primeiro domingo após a lua cheia depois do equinócio de primavera.

A transfiguração de Jesus Cristo, no alto da montanha, acompanhado por Moisés e Elias, era inicialmente celebrada no dia 11 de agosto, por decisão de São Gregório Iluminador, a fim de coincidir com as datas do Navasard e antigo ano novo arménio. Entretanto, durante a renovação do calendário litúrgico da Igreja Apostólica Arménia, no século VI, a data passou a ser móvel, flutuando de acordo com as datas da Páscoa, geralmente acontecendo entre 28 de junho e 01 de Agosto. Sem dúvidas é uma das festividades mais vivida pela população, inclusive de não-crentes, pois o Vardavar, como é conhecido, remete a uma das grandes festas pagãs da era pré-cristã, dedicada a deusa Astlik, quando decoravam os templos com rosas e flores. Pombas são soltas ao ar e muita, mas muita água é jogada entre as pessoas na rua, das varandas, fontes e carros, sendo literalmente impossível não se molhar.

Completando as festas cardinais, a Exaltação da Santa Cruz, elude a recuperação da santa cruz, antes roubada de Jerusalém em 610 AD pelo rei persa Khosrov, sendo elevada novamente ao calvário, passando pelas montanhas da Arménia, onde encontra-se o Monastério da Santa Cruz, perto da cidade de Garin, antes de chegar a Constantinopla e ser enviada para repouso final novamente em Jerusalém, sendo celebrada a festa no domingo mais próximo ao meio de setembro.

Conforme aponta Russell (1987) tal qual Ananikian (1925), essas festas, celebradas no domingo, são seguidas na segunda-feira pelo chamado Merelots, o dia de lembrança dos mortos, onde são levadas flores e velas em visita aos cemitérios, numa lembrança contínua dos antepassados que carrega em si lembranças pagãs, da comemoração dos mortos, representada abaixo nas cenas do filme, quando o poeta lembra-se da morte de seus pais e imagina o cortejo de visita.



Figura 08. Cortejo fúnebre. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 66'09'')



Figura 09. Zurnas e flores enquanto símbolos tradicionais no contexto da morte. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 53'43'')



Figura 10. Enterro dos pais de Sayat-Nova, coroa de flores e khachkars. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 53'49'')

Estas festividades podem ser vistas como um lugar de encontro, momento-espço de ligação com o passado que introduz o pensamento narrativo de lembrança identitária, independente, assim, dos laços religiosos provenientes, conjugando a liberdade advinda da intenção, ajustada essa ao caráter individual coletivo de um povo.

4.3.2 – Matagh

Presente em uma das cenas iniciais do filme, o matagh é uma das tradições nativas no paganismo arménio, preservadas e incorporadas no cristianismo arménio. A oferenda, matagh, é uma das práticas mais antigas da Igreja Arménia, cujo significado é uma presente a Deus e sinal de doação aos pobres. São Gregório o Iluminador incorporou o matagh como ação de graça sacrificial a Deus logo após a conversão do Rei Tirídates, matando e distribuindo animais a multidão de desfavorecidos presentes, em Taron. (Ananikian, 1925) Desde os anos iniciais da Igreja no planalto, a oferenda em sacrifício animal é observada, em momentos de consagração de igrejas ou dos tradicionais khachkars.

Além disso, é sempre entendido como um sinal de gratidão a Deus, por uma benfeitoria após períodos difíceis, relacionado a saúde ou não, bem como pela alma dos mortos. O animal a ser sacrificado, seja ave, bovino ou ovelha, precisa ser macho e há condições na distribuição à comunidade, dependendo no animal morto. Para bois, quarenta casas precisam receber a carne, cordeiro deve ser distribuído para sete residência e, para galinhas, apenas três casas e deve ser consumida no dia. É imperativo também o uso de sal para o matagh, abençoado antes de qualquer procedimento, representando a purificação do ritual que se seguirá, enquanto a carne só pode ser cozinhada com água salgada. O envolvimento do sal foi adicionado apenas

na era cristã, com o objetivo de se distanciar das práticas pré-conversão, acompanhando a justificativa de que tal prática de oferenda e sacrifício foi passada pelos patriarcas abraâmicos, em especial Moisés, tendo sequência adicional na crença, à luz da tradição arménia, a carne do cordeiro constar como presente também na última ceia.



Figura 11. Sinal da cruz com sangue do galo. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 9’09’’)



Figura 12. Preparação ao matagh. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 8’21’’)



Figura 13. Sacrifício do cordeiro. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 58'45'')



Figura 14. Preparação do animal sacrificado para distribuição a sete famílias. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 59'20'')

O sacrifício, se analisado, já é em si um exercício que dialoga com o poder (Han, 2005/2017) e evoca tanto a metafísica da prática contida na ação e rito, quanto na subjetividade da crença por trás que a motiva e justifica. Embora sua vivência seja sentida agora em contexto cristão, sua origem e continuidade demonstra a qualidade de ligação espiritual com o conhecimento específico do povo e sua mundivivência. Exerga-se, pois, no matagh, a permanência do rito enquanto elemento comunitário que define em si a ecologia da espiritualidade, o benefício pessoal que é compartilhado a todos, que ultrapassa a barreira definidora religiosa.

4.3.3 – Sacramentos

A Igreja Armênia enxerga os sacramentos como atos de graça divino com influência mística na vida dos homens e são sete, ao todo. Neles são absorvidos uma série de símbolos que os constituem, seja enquanto signos de fé e rito, na qualidade transcendente das ações, quanto na alusão de identidade histórica. Na cena retratada abaixo, percebemos o batismo do pequeno Arutiun, onde a tradição explica que todos os pecados são absolvidos e regenerados pelo espírito santo, onde o bebê pode ser imerso na água benta pelo sinal da cruz três vezes ou com derrame de água na cabeça, para adultos, seguida de lavagem do rosto e sentidos. É de fato visto como sinal de nascimento, necessário para o recebimento de qualquer outro sacramento e geralmente toma lugar dentro de uma igreja, salvo em caso de enfermidade do neófito (Rodriguez, 2019). Costumeiramente, os sacramentos da confirmação e comunhão seguem de imediato. O sacramento da confirmação é quando os dons do espírito santo são recebidos pela pessoa, através da unção de óleo do crisma, chamado em armênio de 71yron, feito com azeite, ervas e flores, consagrado a cada sete anos apenas pelos Catholicos de Todos os Arménio e o Catholicos da Grande Casa de Cilícia. A santificação da vida espiritual e fortalecimento do espírito é observada por meio da unção de diferentes partes do corpo: testa, olhos, ouvidos, narinas, lábios, mãos, coração, costas e pés, cada uma seguida de prece específica.



Figura 15. Batismo de Harutiun. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 37'13'')

Sem dúvidas a sagrada comunhão é a obrigação religiosa mais importante na Igreja Armênia, momento da graça de recebimento do corpo e sangue de Cristo na forma de pão e vinho para remissão dos pecados e recepção da vida eterna, acontecendo durante a sagrada liturgia. Para tal, é necessária uma intenção consciente para aceitar Cristo no coração, onde requer-se a confissão e jejum, no mínimo por seis horas ou desde a noite anterior. Outro

sacramento comum é a penitência, de confissão dos pecados ao sacerdote, com sentido de retificação da vida em fé, com habitual preparação de abstinência, reza e jejum (Rodriguez, 2019).

O matrimónio se faz presente na vida religiosa do fiel, onde a consagração da união entre o homem e a mulher é vista como necessária dada a passagem cristã onde Jesus visita o casamento em Cana, um gesto de aprovação e santidade do mesmo. Durante a cerimônia, a doutrina descrita em Efésios 6:4 é recitada pelo celebrante, bem como o evangelho de São Mateus, na passagem sobre os ensinamentos de Jesus com relação ao casamento, em Mateus 19:3-12. O padre abençoa as alianças ao unir as mãos direita da noiva e noivo, simbolizando a união espiritual de ambos, e repete três vezes a pergunta sobre manutenção do pacto até o final das vidas. Uma característica marcante dos casamentos arménios é haver sempre o simbolismo de coroar o noivo e a noiva, representando o Rei e a Rainha Tiridates e Ashken, que se converteram ao cristianismo por intervenção de São Gregório Iluminador, em 301 AD, ano da conversão oficial do estado a fé cristã. O casal encosta ambas as testas e unem as mãos direita, recitando em conjunto os nomes dos patriarcas do antigo testamento, enquanto o padrinho do casal segura a cruz sobre suas cabeças, evocando à união intelectual. Após a benção, uma taça de vinho é compartilhada, com os padrinhos, num gesto de lembrança ao primeiro milagre de Jesus e carinho com os convidados.



Figura 16. A cruz entre os noivos, símbolo de iluminação no casamento. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 35'58'')

Quanto ao sacramento da ordem, existem vários níveis dentro do clero, com distintas funções, com o sacramento sendo sempre ministrado por um bispo, colocando suas mãos abençoadas com óleo ungido sobre o postulante. Dentro do clero existem quatro ordens

menores, conhecidos como tbir, onde recebe funções práticas como segurar a vela, encarregado das leituras, de exorcismo e de porteiro, onde está acima dos acólitos e transição ao sub-diaconato, até ser diácono. Dentre rankings maiores eclesiásticos, tem-se os Arcebispos, Patriarcas e Catholicos, conforme previamente mencionado neste trabaho, onde oo arcebispo compete o governo de sua diocese, o do patriarca de uma sé e o Catholicos da Igreja. Quando recebem o sacramento da ordem, os membros do clero recebem o título de padre, kahana, cabendo a sua escolha de celibato ou não, para saber se virará um monge, apegua, e cobrir sua cabeça com um capuz, que significa a renúncia a coisas humanas. Há, entre o nível de bispo e padre uma série de títulos que significam os níveis de estudos e qualificação sacerdotal que o membro da igreja tem desempenhado.

Completando os sacramentos, aparece a unção dos enfermos, praticada habitualmente na Igreja Arménia desde o século IV até o XV, quando foi aos poucos deixada de lado da vida litúrgica, como uma tentativa de mostrar autonomia, distanciando da fé católica. Tem como objetivo ser um sacramento de cura, fugindo da ideia de última unção e preparação da morte (Rodriguez, 2019). Não é frequentemente realizado, mas pode ser repetido sempre que necessário, em busca de pronta recuperação de graves doenças ou alívios de sofrimento antes da morte.

4.3.4 – Monastérios

Espaço que esteve presente ao longo de toda a vida de Sayat-Nova, desde a infância até sua morte, os monastérios são símbolos encontrados por todo território arménio e estão em quase todos os rincões do mundo que possuem uma comunidade arménia estabelecida. A construção de templos deve ser enxergada como um instrumento de análise para processos culturais de um estrato social específico ou comunidade. A arquitetura é uma arte social exibida abertamente, funcionando como recurso de DNA, exemplificando concretamente as transformações e qualidades de um lugar. Desta forma, considerando o domínio da mentalidade cristã na Arménia, vigente desde o início do primeiro milénio, é apenas natural, quando se fala de arquitetura arménia, dirigir-se, primariamente, à arquitetura religiosa:

“Estudiosos da identidade arménia argumentam que a imagem de um templo ou um templo destruído é um dos símbolos de identidade mais dominantes para os armênios. Em textos e discursos, uma igreja ou mosteiro aparece como signo da “arménia” da paisagem, como marcador das identidades religiosas e étnicas do grupo social ao qual pertence, e como memória paisagística objetivada e materializada do passado. períodos históricos e modelo cultural metafórico do passado "ideal" para ser usado no presente e no future” (Antonyan, 2014, p. 36 – tradução própria)



Figura 17. Edificação destruída. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 64’)

Considerando, portanto, fatores tais como crença, costumes e rituais, enquanto alicerces da criação arquitetônica dos templos na Arménia, pode-se aferir que as estruturas são fruto de dois pontos importantes, sendo eles a forma religiosa de uma igreja considerada ortodoxa, bem como a tradição ritualística e arquitetônica arménia precedendo a era cristã, com influência direta dos povos de Urartu e dos grandes altares pagãos, mencionados anteriormente neste trabalho. Abordando o período de formação do cristianismo em território do planalto arménio, após o século IV, Farnoosh (2014) exemplifica que a maior parte das novas capelas foram edificadas com apenas um espaço, compreendendo uma grande nave no estilo dos antigos altares, sendo posteriormente alterada, concomitantemente com a criação do alfabeto arménio, para um formato com três corredores, três altares e instalação de domos, tornando-se um padrão que renovou a arquitetura e contribuiu para a expansão e modelo do cristianismo na região.

Após um recesso de dois séculos, dada a invasão árabe entre os séculos VII e IX, a revitalização política e religiosa ativou um sentimento de independência e uma fase de evolução da forma como a vida cotidiana e os monastérios deveriam se integrar, adornando uma atmosfera educacional e de adoração aos espaços, tal qual estímulo de peregrinação, enlaçando o espaço sacro no imaginário dos fiéis. Segundo Farnoosh (2014), é neste momento que os monastérios assumem o plano de estrutura em formato cruciforme, com o domo posicionado bem ao centro da cruz.



Figura 18. Sayat-Nova chega em Haghpatean. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 32’03’’)



Figura 19. Monastério de Haghpatean. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 57’16’’)

A estagnação no que tange a construção de templos repete-se mais uma vez, entre os séculos XIV e XVII, também por conta dos conflitos externos, bem como queda do império Bizantino e suas consequências. Possivelmente, influenciado pela melhoria nas condições de vida, o século XVIII viu nova efervescência da vida religiosa arménia, onde as igrejas podiam ser divididas em dois grupos, um sócio político de vivência e peregrinação, enquanto o outro representava um ambiente de assistência humanitária baseadas em pequenos distritos.

Entendendo o planejamento de uma igreja, considerada aqui, para fins de compreensão, ortodoxa, deve-se atentar a três pontos que compõe o eixo longitudinal, a entrada – que propõe movimento ao espaço sacro – a nave principal – que nos encaminha a Cristo e dignifica a vida terrena – e, por fim, o altar, geralmente em plano elevado, contrastando com o fiel, onde se realiza o encontro com o salvador e deve ser visto como ponto principal de destino

do peregrino. Mais especificamente no contexto arménio, toda a concepção da igreja é incorporar o propósito da revelação de Deus ao homem. Construídas geralmente em pedra e com pequenas proporções, as igrejas são repletas de inscrições, seja do santo alfabeto quanto de passagens da vida dos apóstolos, Maria ou Jesus, onde as famosas khachkars, cruz esculpidas em pedras, dominam as paredes exteriores e interiores. Farnoosh (2014) afirma que a inspiração cruciforme é um design herdado dos templos de Mihr, levando em consideração a hierarquia dos espaços e suas funções onde igrejas da Arménia são símbolos religiosos e uma continuação das práticas e crenças refletindo o ideal do povo local, sendo apenas correto enxergar o simbolismo estrutural presente como não apenas um componente de apoio e estrutura física, mas, como eixo de ênfase na vida mística e de fé daqueles que acreditam.



Figura 20. Monges esculpem khachkars. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 54’36’’)

3.3.5 – Ícones e Misticismo

A vivência dos ícones dentro do misticismo arménio é experimentada até nas facetas mais alargadas da espiritualidade popular, como a busca na fé em elementos locais. Antonyan (2011) reforça como essa versão da religiosidade arménia é bastante concentrada na adoração aos santos, mártires locais, cristãos canonizados ou não, bem como da adoração de ícones ou objetos da Virgem Maria, Espírito Santo e Jesus Cristo, cujos locais de devoção são, também, específicos e relacionados com a região. Tais ícones ou imagens santas são colocadas em santuários naturais, khachkars, em ruínas de mosteiros, igrejas ou capelas, por vezes apenas manuscritos sagrados são colocados perto dos ícones a fim de proteção, tal qual a localização em nascentes d’água, cavernas e grandes árvores ser primordialmente valorizada. Segundo a autora essas ferramentas são extremamente necessárias para que o exercício da experiência

mística seja vivido dentro das qualidades do misticismo arménio, que permite divinação, visões em sonhos e uma estreita relação entre a jornada interna e a revelação transcendente de união mística. A própria adaptação vernacular onde os objetos, então existindo enquanto símbolos, passam do limite apenas restrito para o espectro espiritual, adaptando-se a identidade local. Com relação a obra, pode-se dizer que:

“As imagens que observamos ao longo dA cor da romã estão sujeitas a outro padrão de organização estético e diz respeito à natureza própria do ícone. Sua idéia partilha do universo religioso e das infindáveis discussões acerca da representatividade das potências espirituais em estado de pureza. Um ícone não se faz por literalizar um conceito, mas por lançá-lo em um determinado padrão de entendimento, sistematizado por um conjunto de normas técnicas pré-estabelecidas cuja função é capturar, no plano bidimensional aquilo que, por sua própria natureza inefável, não poderia ser representado. Os ícones são compostos em perspectiva inversa. Desse modo, o tratamento espaçotemporal acontece de modo diferente, a começar pela intencionalidade das representações. Os ícones estão presentes na obra de Paradjanov de muitas formas. Ele os mostra por diversas vezes em muitos de seus filmes, personagens passeiam por eles e os vêem, também posam diante deles, sendo esses, peças fundamentais na composição visual da região do Cáucaso.” (Costa, 2012, p.80)



Figura 21. Pintura de Nossa Senhora de Akhtala, antes de destruída pela flecha turca. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 63’22’’)



Figura 22. Pintura de São Jorge. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 8'24'')

Os livros foram, conforme anteriormente veiculado neste estudo, dos elementos centrais na edificação de um *ethos* de armenidade, um guião unificador que, desde a criação do santo alfabeto por Mesrop Mashtots, proporcionou uma estrutura tanto religiosa quanto social, uma distinção coletiva que permitiu e preservou uma nação inteira. Dentro da produção literária religiosa que o século de ouro vivenciou na história arménia, século V da era atual, a produção de cunho esotérico foi fundamental para que a espiritualidade fosse percebida nesta transição de ritos e processos pagãos e animistas até cosmovisão cristã ganhar terra pelo planalto arménio e se enraizar, frutificando uma forma única de cristianismo exemplificada pela Igreja Apostólica Arménia. Logo nas cenas iniciais, Sayat Nova, ainda criança, sobe o alto do monastério carregado em livros, com os dizeres iniciais onde refletem que o livro são a porta para o conhecimento e a sabedoria.



Figura 23. Livros religiosos. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 2’45’’)



Figura 24. Mão do jovem Harutiun como símbolo de absorção do conhecimento literário. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 4’18’’)



Figura 25. Monges empilham livros, observados pelo pequeno Sayat-Nova. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 3’38’’)



Figura 26. Pequeno Harutiun sobe no topo do monastério e se isola com livros. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 4'59")



Figura 27. O mergulho no mundo das escrituras e conhecimento, com Harutiun em forma de cruz. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min:5'46")

No misticismo arménio, a maior figura é São Grigor Narekatsi, que viveu no século X e XI, nascido em 947, sendo um poeta, exegeta, músico, cujo local de residência e origem é definido como Narek, mais precisamente no monastério da cidade, conforme os colofões deixados por ele, onde também registrou sua vida ativamente política e envolvida na vivência eclesiástica, preocupado com a formulação de uma mentalidade eclesiástica pan-arménia. É sabido que, quando ausente da vida religiosa, se isolava em cavernas nas montanhas para contemplação, sendo um dos grandes exemplos das práticas meditativas, onde jornadas espirituais eram feitas, similarmente com os xamãs pagãos.

Tamanho interesse sobre a obra de Narekatsi é dado ao seu senso estético profundo na composição de seus hinos não canônicos e, principalmente, de sua maior obra, o Livro das Lamentações, conhecido como Narek, que foi um marco no desenvolvimento da poesia medieval arménia, um pilar espiritual e intelectual que penetrou na vida dos mistérios humanos e uma sensível afinidade com a Mãe de Deus, onde buscava retratá-la como materialmente visível, em alusões líricas que enriqueceram a vida mística mas, também, racional na produção descritiva e da auto expressão nacional. Ao longo dos noventa e cinco capítulos de Narek, o autor se dirige diretamente a Deus, com Ele em seu coração, confessando de forma até ingênua seus pecados e preces, glorificando ao senhor em adoração, numa tentativa de eliminar as diferenças entre homens e o criador, num movimento de aproximação cuja funcionalidade era ser uma enciclopédia de orações para todas as nações, em caráter universalista das verdades internas, comum ao pensamento místico religioso, com intenção devocional e de agrado ao senhor, abordando rico imaginário e erudição teológica, com a simplicidade de um fiel comum. É reconhecido que “este livro foi escrito a pedido de monges e solitários e (...) destinava-se à oração privada e meditativa com Deus. Embora a noite não seja especificamente enfatizada como o momento da oração, o orador em primeira pessoa é referido como o “observador” (հւլոյն , հսկող), e o texto promove um estado de vigília e consciência elevada no leitor.” (Arlen, 2018, p.02 – tradução própria)

Em seus comentários sobre o que define enquanto misticismo litúrgico, onde interpreta a necessidade de concentração e repetição a fim de preparar-se fisicamente para presenciar a luz divina descendo dos céus, define Russel (2011) sobre o Narek que:

“Estes devem ser recitados em voz alta, longamente e em lágrimas, a fim de induzir um estado de sentimento religioso elevado e de receptividade à presença interior e graça transbordante de Cristo. Seu livro de orações, chamado pelos armênios simplesmente de Narek, tem uma reputação mágica própria: muitos dos capítulos são usados em formas protetoras e talismânicas que têm pouco a ver com orações puramente contemplativas; e o próprio autor baseou-se nas palavras e imagens de textos mágicos leigos como o gaylakap, ou feitiço de “ligação do lobo”. Muitos acreditavam que ler quarenta capítulos consecutivos com atenção total conferia poder sobrenatural a uma pessoa, a quem os demônios, portanto, tentariam distrair. Se quebrasse sua concentração, eles invadiriam e tomariam posse.” (Russel, 2011, p.12 – tradução própria)

O ascetismo pregado por Narek vai de encontro ao que aponta Steffen (2013) com relação a vida de Sayat-Nova tal qual retratada na obra de Paradjanov, onde as composições do poeta variam, por suas escolhas terrenas, entre a vida monástica longe de amores e tentações,

asceta, e a vida dos prazeres e sensualidades, conforme demonstrado próximo de sua morte, entornando-se de vinho pelo anjo da morte.



Figura 28. O anjo da morte entorna vinho em Sayat-Nova. Fonte: A Cor Da Romã, Dir. Sergei Paradjanov – Armenfilm, 1969 – (Min: 72’26”)

Outro nome de enorme importância ao misticismo arménio, é São Nerses IV, o Gracioso, nascido em 1100 na era atual, um dos mais nobres líderes da Igreja Arménia, Catholicos de Todos os Arménios, cuja obra mais importante talvez seja a chamada “Eu confesso com fé”, vinte quatro versos de um mergulho interno e profunda reflexão, uma para cada hora do dia, cujas orações foram feitas para ser recitadas por qualquer cristão. Contribuiu permanentemente para a literatura da Igreja Arménia, enriquecendo o Livro das Horas ou breviário (Zhamagirk), com muitas canções litúrgicas. A maioria de suas canções são escritas acroscopicamente, ou seja, na ordem do alfabeto arménio, consistindo em trinta e seis versos. Outros trazem sua assinatura permanente, quando a primeira letra de cada verso começa com uma letra de seu nome soletrando a palavra "Nerses". No século XII, foi o maior responsável por reformar a produção poética e melódica dos cantos religiosos, a fim de aproximar à música folclórica arménia, compondo uma volumosa coleção de sharakans. Extremamente ligado com o tempo e os momentos do dia, recomendando orações pela manhã, ao meio dia e à noite, compôs a oração aravot luysa, luz da manhã, cantada nos serviços matinais na igreja, o que demonstra uma forte intenção de manter uma certa ligação com o paganismo arménio, cuja adoração ao astro rei era de grande prática, especialmente no culto dos chamados crianças do Sol, arevortik (Ananikian, 1925).

Já os ícones, para São Nerses, deveriam ser vistos como um exemplo da vida santificada daqueles ali presentes, cujas virtudes devem ser retratadas a nós como modelos, bem como da lembrança de seus sofrimentos por dizerem a verdade:

“O ícone é o reflexo do arquétipo e cada ícone é reflexo da natureza divina e humana unida sem mistura na pessoa de Cristo. Tornando a realidade maior inteligível para o entendimento do homem, qualquer imagem apresenta uma ligação entre aquilo que é representado e o espectador. No ícone essa ordem é superada, já que o inteligível não é o 90 aspecto material, sua essência está em ser o lugar da presença. Diferente da realidade comum do sujeito, esta presença não se realiza apenas por meio da recordação”. (Costa, 2012, p.89-90)

Neste ponto, sobre adoração de imagens, Nerses fazia questão de frisar que não se adora o objeto ali presente, mas, sim, Cristo Senhor, à quem devem-se realmente se curvar, com o adendo de Deus ter-nos feito à sua imagem e semelhança apenas no que compete à alma, sem relação aos atributos físicos. Similar analogia fazia com relação à adoração da cruz, onde via como trono de Jesus, não se adorando o trono, mas sim aquele que é rei e glorificado vencendo a morte, na simbologia do ícone que:

“Captura o que não é passível de representação naturalista. Não há um ponto de vista único, como acontece na perspectiva linear, o espectador pode movimentar seu foco de visão de modo a encontrar, na bidimensionalidade, uma representação quase total da figura, tendo estendido sobre o plano diversos pontos de visão do objeto, conseguindo assim uma imagem mais abrangente. O que se vê em um ícone, portanto, não remete apenas à caracterização física, permanecendo, em grande parte, na dimensão conceitual.” (Costa, 2012, p.83)

Conclusões

Nada há de abstrato na relação do símbolo com o espírito, aqui entendido como consciência individual de cada um. A concretude do significado habita e solidifica-se no espaço próspero interno do ser, onde mapeia o recorte individual que maior apresenta correlação com o ambiente e discerne a contrapartida definidora de uma ideia. Quando a ideologia é adaptada ao imaginário, distribui-se no indivíduo as noções de pertencimento e identificação que, além de servirem como norte, agregam suporte de base para que se edifiquem novas camadas ou estruturas integrantes, de uma mesma diretriz identitária ou não. Faz parte do jogo construtivo das identidades a multiplicidade de elementos que as compõem, onde os agentes definidores competem em proporção entre coletivo e o eu. Sem dúvidas, a vocação e afiliações individuais são aquelas que aportam um valor de escolha pessoal, como se partisse da decisão consciente e tomasse sua manifestação na comunidade. Entretanto, pode-se aferir que esta mesma sinalização ou percepção individual estará sujeita, inevitavelmente, ao espectro do convívio social, com direta interferência do meio ambiente, que molda e pré-dispõe de seus próprios significados e visões. Desta forma, percebe-se que as questões de identidades funcionam sempre como uma via de mão dupla, de troca entre o indivíduo e o espaço habitado, indissociavelmente entrelaçados de forma ativa e passiva, recebendo o que tornará importante na estruturação elementar responsável por fomentar a resposta identitária de uma pessoa. Esta entrega em retorno é o que permite as constantes revoluções pessoais e possibilita renovação de discursos internos, a porta para que cada um tenha a autonomia de como se enxergar no mundo. Não obstante, a noção de oposição ou similitude são guias nas quais o ser humano ainda não aprendeu soltar a mão e restritivamente se apegar ao elaborar pontos de identidade.

A busca, em encontrar aquilo que ressona dentro de si, legitima a existência humana e carrega capacidade de poder. Construir esta relação de posicionamento reforça sua condição dentro de um grupo e eleva a singularidade, embora imprescindível seja o contexto. Como visto neste trabalho, a singularidade pode ser vista também se aplicada a um coletivo, que se distingue do outro por meio de suas próprias assimilações e afiliações, em um prisma macro que amalgama indivíduos em blocos, na dupla face de proteção e restrição. É característica deste movimento de pertencimento a possibilidade voluntária de adesão, solícita no campo de afinidades, quanto, ao mesmo tempo, excludente, demandando pré-requisitos a partir de parâmetros sociais. É deveras significativo que, na trajetória do povo arménio, se reconheça com maior certeza sua datação de existência histórica, enquanto coletivo, justamente a partir dos achados arqueológicos persas. Chama-se a Arménia de Arménia, pois povos terceiros assim

lá a chamavam. O outro a definiu. Ou seja, se, para os arménios, seu nome, Hayastan, vem do patriarca Hayk, para o mundo, ela é vista a partir da denominação vizinha, até hoje.

Não se pode dissociar a vizinhança do percurso dos arménios. A mesma está presente desde o agrupamento do coletivo, independente do curso histórico que fizer mais sentido ao analista, quando iniciados os assentamentos na planície do Ararat, por exemplo, onde similaridades, por suas pegadas religiosas e culturais, os aproximaram dos urartus e outros autóctones da região, entregando suas próprias características de saber comunitárias e herdando em medida. É desse aglutinamento social que começa a se estipular a mundivivência arménia, a partir da elaboração de seus mitos originários, que ganharam vida por meio da produção cultural artística, como no exemplo dos Cantos de Goghten, e unificaram uma narrativa popular que age na veia identitária. Urge perceber, portanto, a troca de conhecimento enquanto gênese, pois a vida de um grupo está diretamente associada com os procedimentos de saberes compartilhados, que identificam os pensamentos comuns, ancestralidade e fé. Se nas histórias de folclore encontram-se qualidades aportadas ao coletivo por meio das representações dos heróis e patriarcas, é necessário entender, em igual importância, a figura dos outros personagens, externos, como tão influentes também na definição identitária. Visto por esse ponto, o isolamento arménio nunca foi de fato uma realidade, pois sempre houve o outro, indissociável para o eu.

Recorre-se na construção do eu arménio a uma maneira ímpar de se relacionar com o fenómeno religioso, onde não se deve conceber a possibilidade de ideologia própria, purista, mas sim de direta relação e transformação a partir de um meio ambiente. Está na genética religiosa arménia utilizar da ecologia, em seu sentido mais amplo, entre espaço e seus agentes vivos, a vizinhança mais uma vez, para formular sua cosmovisão. Encontra-se nas divindades pagãs arménias os atributos capitais do cotidiano, refletidos nas esperanças e anseios da realidade de um povo, daquilo que era pertinente àquela comunidade em sua concepção de universo. São divindades únicas, que dialogam com o indivíduo crente e o coletivo, cujos poderes só se materializam se vivenciados a partir dos ritos, práticas e autoridades que as aceitam e trazem a vida. Posto isso, não se deve enxergar a influência zoroastra no panteão como sinalização anuladora da identidade arménia, pois a troca de conhecimento é chave na formação ontológica da concepção do transcendente. Esta qualidade de resignificação dos símbolos e dos ritos é o que causa a ruptura da monotonia ideológica e permite, seja por sincretismos ou novas alegorias, a fuga de opressão e proibição. O poder interno permanece inabalado se há capacidade de continuidade na vivência identitária espiritual.

Talvez haja, de fato, a ambição de reconhecer-se enquanto diferente por parte dos arménios, não aqui em sentido de diminuição do próximo, mas observado como uma tentativa de posicionar-se no curso tradicional da história. A possibilidade de dissipação e desaparecimento sempre foi uma realidade em contexto arménio, onde defender a identidade torna-se questão de sobrevivência. A abstração que existe na palavra Arménia, desaparece quando se despeja a produção cultural que há por trás e a eterniza enquanto concreta, funcionando como barreira protetora da singularidade do coletivo. Fica claro afirmar que, caso não houvesse um alfabeto que trouxesse coesão linguística e proporcionasse a existência das ideias, não haveria arménios para falar sobre a Arménia. Por saber disto, existe um chamado em expressar as características que foram alicerces da trajetória do povo, mecanismo de defesa que permite a continuidade histórica necessária para gozar a referida identidade. É o caso, por exemplo, do cristianismo em contexto arménio onde torna-se imperativa, para os mesmos, a menção de serem os primeiros a reconhecerem esta fé enquanto religião oficial de estado, sendo fruto material a institucionalidade representada pela Igreja Apostólica Arménia. Tal qual mencionado anteriormente neste estudo, não há, em contexto arménio, a obrigatoriedade ou condicionalidade em demandar fé ou crença metafísica para que se note contrapartida na afinidade individual do cidadão com o todo representado, considerando, assim, a Igreja enquanto símbolo de identidade nacional. A fé cristã, mais objetivamente a Igreja Apostólica Arménia, entregou elementos etno-protetores de forma orgânica que se solidificaram em uma semiótica definidora do coletivo, conectando a linha do tempo que viaja do passado e se reforça no presente. Logo, pode-se inferir que, para além deste comprometimento e defesa do cristianismo, na verdade, parte, aqui, a defesa pela liberdade de espírito, que é conseguida através da manutenção contínua simbólica, fortificando a intermediação interna com o universo.

Acontece que, esta manutenção, embora contínua, possui artifícios que a libertam de uma manifestação crua, esvaziada, em linha reta. É por seu caráter sinuoso e multi-nivelado que se escondem os sentidos, empregados pelo emissor, pendendo completude por parte do receptor. A mensagem que se guarda por trás da simbologia só se faz plena quando encontra a razão, conferindo pluralidade de significado. O símbolo e sua continuidade ultrapassam a motivação originária, sem perda da mesma, apenas em constante reverberação com o entorno e o interno. Em A Cor da Romã, Sergei Paradjanov conta a história do povo arménio por meio de impressões, dos sentidos e sentimentos compartilhados, abrigando como linha narrativa os elementos que, em sua visão, são, por si só, alguns dos elementos narrativos da nação. Parte

integrante das dinâmicas culturais, percebe-se ao longo do filme como tópicos de espiritualidade e identidade se fundem, mesclando consigo o portal de subjetividade que carregam através de seus símbolos. Quando o diretor se utiliza de representações diretamente relacionadas ao universo religioso, ele o faz, em primeiro, pois tem intenção de criar correlação prática, no sentido narrativo de análise direta, quando, em segunda análise, o faz para demonstrar que esta representação não apenas significa isto. A proposta de convite ao rompimento do óbvio, observado na obra, possibilita que se discuta como elementos religiosos, os símbolos, carregam em si conotação que não se resume em sua finalidade inicial. A sacralidade do relevo, das frutas, os khachkars e os monastérios, bem como os rituais, festividades e cerimônias folclórico-religiosas, que se reinventam em diferentes contextos, não representam apenas seu sentido mais óbvio, mas existem, principalmente, enquanto produto de racionalização construída em conjunto, permitindo a conexão entre um indivíduo e o coletivo, que veja, no símbolo, um veículo de identidade. No âmbito da identidade, o objeto nunca se resume apenas em si.

Quando visam destruí-lo, o fazem a fim de apagar a relação do mesmo com uma localidade, em termos diretos de patrimônio edificado, ao passo que atacam, em consequência, a estrutura espiritual na vivência humana. Reside aqui, porém, a grande magia do símbolo, que sobrevive erradicação e extinção material. A destruição do imediato e do óbvio imortaliza e sublima o destruído, manifestando-se, agora, como elemento de identidade desapegado. Seguindo esta linha de raciocínio, entende-se, portanto, o símbolo como elemento de força e ligação, eternizando a liberdade, na condição de poder em espiritualidade difusa, desconectada a materialidade, sem perder a concretude dos elementos que a sustentam.

É interessante notar, a partir dos exemplos de Sayat-Nova e Paradjanov, a forma como expressaram sua armenidade, em relação e resposta ao meio em que viveram. Há, em suas respectivas obras, a discussão da identidade e símbolos arménios, na representação de unidade e sentimentos compartilhados, mas o fazem em sua própria maneira. Demonstram como, na armenidade, é pela expressão individual da relação com os signos coletivos, a partir de um recorte comum a ser absorvido pessoalmente, que se constrói e preserva a identidade arménia. Não é por beberem das mesmas fontes subjetivas que garantem a manutenção da continuidade de significação, mas, sim, por admitirem sua vivência à luz da consciência individual e interação com o meio presente. Não há uma única forma de ser arménio, embora haja uma esteira histórica que sirva de nutrição identitária que influencia a mundivisão de um grupo. Como se tecendo um tapete no tear, utilizando-se de fios que já tem feitos e registrados suas

linhas e formas, abre-se sempre nova possibilidade de contorno, de criatividade e inspiração, de continuidade a partir de uma origem e manutenção do espírito coletivo e individual. Escancara-se, então, um campo de análise sem fim, pois serve enquanto referência a volumosa produção cultural de um grupo, seja no cinema, teatro, literatura, artes visuais e plásticas, onde pode-se sempre encontrar tais elementos que não se perdem, mas se transformam.

Fica como registro também a necessidade de se aprofundar no impacto das influências de cosmovisões pré-cristãs na Arménia, ainda nos dias de hoje e na própria solidificação do cristianismo, onde servem as próprias de exemplos da preservação de saber e utilização de símbolos de conhecimento que dizem respeito a natureza identitária de um povo e localidade. Existe um desafio, de fato, em despertar maior interesse de não-arménios sobre o pequeno país de gigante história. Encontrando na academia um canal de exposição e troca, convidativo a argumentação e pesquisa, pode-se atingir o rompimento do isolamento de comunicação, a fim de diminuir o engano, sem controle da verdade, mas em prol do respeito e comunidade.

A Arménia é plural, é antiga, é nova. Sua história é única, mas, não exclusiva. Diferencia-se, porém, por sua irrevogável exigência em existir para conta-la.

Bibliografia

- ABRAHAMIAN, Levon (2006) *Armenian Identity in a Changing World*, Costa Mesa, Mazda Publishers, pp. 408.
- ANANIKIAN, Mardiros H. (1925), *The Mythology Of All Races*, In Thirteen Volumes, 1ed, Boston, Marshall Jones Company, vol. 07, pp. 448
- ANTONYAN, Yulia (2011) Religiosity And Religious Identity In Armenia: Some Current Models And Developments, *Acta Ethnographica Hungarica*, 56 (2), pp. 315–332
- ANTONYAN, Yulia (2014) *Church, god and society*, Toward the anthropology of church construction in Armenia, In: *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Popular Practice*, Farnham, Ashgate Publishing Limited, pp. 35-56
- ARLEN, Jesse S. (2018) Texts For Keeping Watch: The Hymns Of The Night Of Ephrem Of Nisibis And The Book of Lamentation Of Gregory Of Narek, *Viator* 49 ,No. 2 , pp. 1–23
- ASLAN, Kevork (1920) *Armenia And The Armenians*, From The Earliest Times Until The Great War (1914), 1ed, Nova Iorque, THE MACMILLAN COMPANY, pp. 138
- BAZIN, André, (1990) *¿Qué es el cine?*, ed. 02, Madri, Ediciones RIALP, pp. 395. (original publicado em 1958)
- BRENT PLATE, S (2017) *Religion and Film*, Cinema and the Re-creation of the World, ed. 02, Nova Iorque, Columbia University Press, pp. 224
- CAMARGO, Y. de M (1997) A importância dos cantos de Goghten para a cultura arménia. *Revista de Estudos Orientais*, vol. 1, pp. 105-122
- COSTA, Alan (2012) *A Cor da Romã*, Tese apresentada a Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas – Faculdade de Educação para obtenção do grau de doutor, orientado por Milton José de Almeida, Campinas, pp. 185
- DELEUZE, G (1985). *Cinema 1, A Imagem-Movimento*, São Paulo, Editora Brasiliense, pp. 328
- DOWSETT, Charles (1997). *Sayat-Nova, An 18th-century Troubadour: A Biographical and Literary Study*. Louvain, Belgium/Washington, D.C.: Peeters Publishers/Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium of the Catholic University of Louvain and the Catholic University of America, vol. 16, pp. 507
- EFIRD, Robert, Sergei Parajanov's Differential Cinema (2018) *Film-Philosophy*, 22(3), pp. 465-483
- ELIADE, Mircea (1987) *The Sacred and the Profane*, Nova Iorque, Harcourt Brace Jovanovich, pp 256. (original publicado em 1957)

FARNOOSH, Mokhles (2014) The Structure of the Armenien Churches, *JACO Quarterly*, vol. 02, n. 05, pp. 33-41

GALSTYAN, Siranush (2014) Sergei Parajanov: Saving Beauty, *Cinergie, il cinema e le altre arti*, n°6, pp. 104-114

GEERTZ, Clifford (2008), *A Interpretação das Culturas*, 1ed – 13 reimpressão, Rio de Janeiro, LTC - Livros Tecnicos e Cientificos Editora, pp. 323, (original publicado em 1973)

GRAY, L. H. (1907). On Certain Persian and Armenian Month-Names as Influenced by the Avesta Calendar. *Journal of the American Oriental Society*, 28, 331–344. <https://doi.org/10.2307/592777>

HALL, Stuart (1997) Cultural Identity and Diaspora, In: *Undoing Place?*, Londres, Routledge, pp. 360

HAN, Byung-Chul (2017) Sobre o Poder, Lisboa, Relógio D'água, pp. 126, (original publicado em 2005)

KEROUZIAN, Yessai Ohannes (1978). Os documentos antigos da Poesia (Separata da Revista Língua e Literatura nº 7). São Paulo, FFLCH, pp. 263-299

KURKJIAN, Vahan M. (1958) *A History of Armenia*, 1 ed – 2 reimpressão, Nova Iorque, Armenian General Benevolent Union of America, pp. 526

LOUREIRO, Heitor (2006) Breve História dos Primórdios da Igreja Apostólica Arménia, Juiz de Fora, *Revista RHEMA*, pp.95-108

LOUREIRO, Heitor (2013) *Genocídio Armênio (1915-1923)*, Massacre, Deportações e Expropriação. In: ZAGNI, Rodrigo Medina & BORELLI, Andrea (Org.). *Conflitos armados, massacres e genocídios: constituição e violações do direito à existência na era contemporânea*. Belo Horizonte, Fino Traço Editora, p. 25-65

LOUREIRO, Heitor; PORTO, Pedro Bogossian (2021) A guerra de Nagorno-Karabakh: as disputas em torno dos conceitos de ‘vítima’ e ‘genocídio’ no tempo presente. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 13, n. 32, e0111, jan./abr, p. 01–37

MAALOUF, Amin, (2000), *In the Name of Identity*, Violence and the Need to Belong, Nova Iorque, Penguin Books, pp. 144

MARUTYAN, Harutyun (2009). *Iconography of Armenian identity: the memory of genocide and the Karabagh Movement*, Yerevan, Gitutyun Publication House, p. 278

PANOSSIAN, Razmik (2006), *The Armenians From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, 1ed, Londres, C. Hurst & Co. Ltd, pp. 442

PAYASLIAN, Simon (2007), *The History Of Armenia*, From The Origins To The Present, 1ed, Nova Iorque, PALGRAVE MACMILLAN, pp. 296

PETROSYAN, Armen (2002) *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*, 1ed, Washington, Institute for the Study of Man, pp. 264

PETROSYAN, Armen (2007) “State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources”, *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, Erevan, vol. 02, pp. 174–201

PINTO, Paulo Mendes (2005), *Para uma Ciência das Religiões em Portugal*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, pp. 126,

POLLAK, Michael (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 05, v. 10, p. 200-212

PORTO, Pedro Bogossian (2014) *Nem calçadistas, nem mascates: os imigrantes armênios do Rio de Janeiro*. In: Anais do II Encontro Internacional Fronteiras e Identidades; Set, 2014; Pelotas, Brasil. Pelotas: Editora Gráfica Ufpel

PORTO, Pedro Bogossian (2015) Os Primeiros Cristãos Do Mundo: Pertencimento religioso E Identidade Coletiva Na Diáspora Armênia, *Horizontes Antropológicos* , Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 157-182, jan./jun 2015

PORTO, Pedro Bogossian (2017) 'É o renascimento de uma identidade nacional': a relevância da Guerra e do Genocídio no nacionalismo armênio, *Hades: Revista Interdisciplinar*, São Paulo, vol. 01, p. 168-189

RODRÍGUEZ, F. H (2011), Una aproximación a la tradición armenia [en línea], Anuario Argentino de Derecho Canónico, 16, 279-296. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/aproximacion-tradicionarmenia.pdf>

RODRÍGUEZ, José Manuel Fernández (2019) “Los sacramentos en la tradición litúrgica de las Iglesias arménias”, *Proyección*, vol. LXVI, pp. 283-295

RUSSELL, James R (1987) *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations and National Association for Armenian Studies and Research, vol. 05, pp. 578, Harvard Iranian Series

RUSSELL, James R (2011) *A Tale of Two Secret Books*, Paper presented at Knowledge to die for: Transmission of prohibited and esoteric knowledge through space and time, Berlin, May 2-4, pp. 26

SAID, Edward W (1979), *Orientalism*, Nova Iorque, Penguin Books, pp. 368

SAPSEZIAN, Aharon (1997) Cristianismo Armênio, São Paulo, Bentivegna Editora, pp. 143

SERAÏDARI, Katerina (2015) Culture visuelle et christianisme : de l’image religieuse au cinéma, *Archives de sciences sociales des religions*, n. 172, pp. 217-231

SLEIMAN, André (2009) “Bas ter Haar Romeny, Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East”, *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 152, pp. 9-242

STEFFEN, James (2013) *The Cinema of Sergei Parajanov*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 326

TER MINASSIAN (1980) Anahide, “Nation et Religion: L’église arménienne”, *Études*, vol. 352, pp. 800-824

Referências eletrónicas

ASHA, Raham, Tomar Hayoc, acedido em 31 de janeiro de 2022, em http://www.rahamasha.net/uploads/2/3/2/8/2328777/armenian_calendar.pdf

HETQ Online (2022) Azerbaijani Troops Forced Armenian POWs to Renounce Christianity, Says Armenian HRD, acedido em 22 de fevereiro de 2022, em <https://hetq.am/en/article/139834>

SAWA, Berning Dale (2019) Monumental loss: Azerbaijan and 'the worst cultural genocide of the 21st century, *The Guardian*, acedido em 22 de fevereiro de 2022, em <https://www.theguardian.com/artanddesign/2019/mar/01/monumental-loss-azerbaijan-cultural-genocide-khachkars>

Índice Onomástico

Abdul Hamid II – p. 29

Agathangelos – p. 33

Agni – p. 41

Ahura Mazda – p. 38

Anahit – p. 38

Anania Shirakatsi – p. 43

Aramazd – p. 38

Ara – p. 36

Aram – p. 36

Arshakuni – p. 23

Artashes – p. 23

Arya – p. 38

Astlik – p. 38

Avarayr – p. 49

Baal-shamin – p. 38

Bagratunis – p. 25

Bel – p. 36

David de Sasun – p. 46

Ervandunis – p. 22

Gayane – p. 48

Goghten – p. 34

Grigor Lusavorich – p. 24

Grigor Narekatsi – p. 93

Hayk – p. 35

Hripsimeh – 48

Inanna – p. 37

Ishtar – p. 37

Indra – p. 41

Khor Virap – p. 48

Mesrop Mashtots – p. 24

Mihr – p. 38

Movses Khorenatsi – p. 33

Nane – p. 38

Nerses Shnorhali – p. 68

Orontidas – p. 22

Sandukht – p. 47

Sardarapat – p. 31

São Judas Tadeu – p. 47

São Bartolomeu – p. 47

Sayat-Nova – p. 56

Semíramis – p. 36

Sergei Paradjanov – p. 56

Tigran II – p. 23

Tir – p. 38

Tiridates III – p. 48

Trndez – p. 44

Tsovinar – p. 46

Vahagn – p. 38

Vardan Mamikonian – p. 49

Vardavar – p. 69

Vrta – p. 41

Xenophon – p. 23